

11238

[1]

11238

PODREĆCZNIK

Prof. Dr. K. Twardowski

DO

HISTORYI FILOZOFII

NAPISAL

DR. ALEKSANDER RACIBORSKI

b. prof. filozofii przy uniwersytecie lwowskim.

ZESZYT I.

WE LWOWIE.

NAKŁADEM AUTORA.

Z drukarni Wł. Łozińskiego (Zarządca Wł. Weber).

1901.

<http://rcin.org.pl>

PODREĆCZNIK

DO

Prof. Dr. K. Twardowski

HISTORYI FILOZOFII

NAPISAL

11238

DR. ALEKSANDER RACIBORSKI

[1]

b. prof. filozofii przy uniwersytecie lwowskim.

ZESZYT I.

WE LWOWIE.

NAKŁADEM AUTORA.

Z drukarni Wł. Łozińskiego (Zarządca Wł. Weber).

1901.

<http://rcin.org.pl>

11238

[1]



PAN 11238

(1)



K
19.12.59
A. 869

SPIS TREŚCI.

	Strona
Przedmowa	1
Wstęp	3
Podziały filozofii	20

Filozofia grecka.

Najdawniejsi filozofowie joińscy:

a) Tales	22
b) Anaximander	23
c) Anaximenes	24
d) Diogenes Apolloniates	25
Heraklejtos	26
Empedokles	30
Atomistyka	32

Starogrecka reakcja przeciw materyalizmowi.

Pytagoreizm	39
Eleaci:	
a) Xenofanes	45
b) Parmenides	46
c) Zeno	48
d) Melissos	54
Anaxagoras	54

Sofistyka: 57

a) Protagoras	59
b) Prodikos	61
c) Gorgias	62
d) Hippias	63
Sokrates	66
Szkoła Megarejska	76

Kynicy:

a) Antistenes	76
b) Diogenes r Synopy	77

Kyrenejczycy:

a) Aristippos	78
b) Teodoros	80
c) Hegezjas	80
d) Annikeris	81

Plato

Dyalektyka I.

a) Dyalektyka właściwa	85
b) Ideologia	90

Fizyka II.

a) O Naturze	96
b) O Duszy	98

Etyka III.

a) Miłość, najwyższe dobro, cnota	102
b) Państwo	106

Stara Akademia	108
--------------------------	-----

Aristoteles.

Jego życie	109
----------------------	-----

Pisma (ogólne uwagi)	110
--------------------------------	-----

Logika	111
------------------	-----

Metafizyka	112
----------------------	-----

a) Stosunek jednostkowości do ogólności i krytyka platońskiej ideologii	114
---	-----

b) Materya, Forma, Przyczyna poruszająca i Cel	117
--	-----

c) Możliwość i Rzeczywistość	119
--	-----

d) Ruch i pierwsza onegoż przyczyna	120
---	-----

Fizyka	123
------------------	-----

Etyka	128
-----------------	-----

Polityka czyli nauka o państwie	133
---	-----

Zapatrywania na sztukę	135
----------------------------------	-----

Aristotelicy czyli szkoła peripatetyczna	137
--	-----

Stoicyzm	137
---------------------------	-----

Epikureizm	150
-----------------------------	-----

Logika (Kanonika)	151
-----------------------------	-----

Fizyka	152
------------------	-----

Etyka	158
-----------------	-----

Religia w filozofii Epikurejskiej	160
---	-----

Skeptycyzm.

Stary Skeptycyzm: Pirrhone i Timon	162
Skeptycyzm w nowszej Akademii: Arkesilaos i Karneades	163
Późniejszy Skeptycyzm i jego zwrot ku Pirrhoneizmowi: Ainesidemos i Sextos	167
Elektycyzm, Synkretyzm i Mistyka, Neopytagoreizm i Neoplatonizm. Patrystyka —, przejście do filozofii w wiekach średnich	170
Scholastyka.	
Nominalizm i Realizm	176
Filozofia u Arabów i Żydów	183
Zwrot ku źródłom klasycyzmu i naukom przyrodniczym. W. XIV. i XV.	
Roger Bacon. Wilhelm Occam. Mikołaj de Autricuria. Mikołaj Cusanus. Petrus Pomponatius	187
Wiek XVI. Rozwój nauk przyrodniczych i przewaga panteizmu w filozofii.	
Ludwik Vives. Filip Melanchton. Konrad Gesner. Telesius. Giordano Bruno. Campanella. Vanini. Montaigne. Charron. Sanchez	191
Wiek XVII. Rozwój właściwej filozofii.	
Fr. Bacon. J. Böhme	197
Descartes	199
Gassendi	210
Hobbes	213
Geulinx i Malebranche	218
Spinoza.	
Życie i pisma	220
Etyki Część I. O Bogu	222
„ „ II. O początku i istocie duszy	224
„ „ III. O początku i istocie namiętności	228
„ „ IV. O ludzkiej niewoli czyli o siłach namiętności	231
„ „ V. O potędze rozumu czyli o wolności ludzkiej	236

PRZEDMOWA.

Niniejsza książka jest w przeważnej części streszczeniem moich wykładów, wydana w nadziei, że ułatwi młodzieży uniwersyteckiej zaznajomienie się z dziejowym rozwojem filozofii w głównych jej przedstawicielach.

Staram się więc przedstawiać rzecz jasno, treściwie i — o ile możliwości — przedmiotowo, nie wdaję się zaś w obszerniejsze krytyczne wywody, nie podaję źródeł i szczegółów bibliograficznych, nie wchodzę nawet w szczegóły, dotyczące zewnętrznej budowy, owych — często tak licznych — działów i poddziałów, cechujących niektóre systematy filozoficzne.

Sądzę, że w ten sposób napisana książka, może się stać pożytecznym podręcznikiem — mianowicie dla rygorozantów. Czytelników, którzy pragną głębszych studyów, odsyłam do dzieł Dühringa, Langego, Überwega, Zellera, Kuno-Fischera i innych, które także dopiero wzajemnie się uzupełniają, przedstawiają bowiem historję filozofii, bądź to z rozmaitych stanowisk, bądź też rozmaite jej kierunki, działy lub okresy.

WSTĘP.

Od sposobu określania filozofii zależy wybór przedmiotów wcią-
ganych w jej historię.

Im obszerniejsze określenie pojęcia filozofii, tem obszerniejszy zakres jej historii.

Nie myślę wyczerpywać wszystkich określeń filozofii, które się pojawiały, muszę jednak, bodaj w przybliżeniu, zaznaczyć granice, w których się te określenia poruszały.

Do najobszerniejszych należy krótkie określenie Kirchmann'a, który uważa filozofię jako naukę o najogólniejszych pojęciach i prawach istnienia i wiedzy, albo też istnienia i myśli.

Nie mniej obszerne zakresła granice filozofii Lewes, zarazem jej stosunek do szczególnych działów wiedzy ludzkiej:

„Tak jak każda szczególna gałąź wiedzy ludzkiej, jest systematyzowaniem rozmaitych uogólnień, zdobytych przez szczególne badanie, tak też filozofia jest systematyzowaniem uogólnień tych pierwszych uogólnień, czyli inaczej mówiąc: szczególne nauki dostarczają wiadomości, filozofia dostarcza teorii. Każda szczególna gałąź wiedzy ogarnia pewien zakres wiadomości; matematyka zajmuje się ilościami z pominięciem wszystkich innych stosunków; fizykę i chemię obchodzą wyłącznie zmiany nieustrojowych ciał z pozostawieniem biologii wszystkich stosunków życiowych; socjologia zajmuje się zarówno obecnymi, jak też przeszłymi i przyszłymi stosunkami jednych ludzi do drugich; filozofia zaś nie ma żadnego oddzielnego zakresu wiadomości, ogarnia ona cały świat myśli, zachowuje się do szczególnych gałęzi wiedzy ludzkiej, jak geografia do topografii; wszystkie szczególne umiejętności służą jej celom i dostarczają jej soków żywotnych; filozofia obejmuje w system ich wyniki i porządkuje w szczególnych działach zdobyte prawdy w całościowy ustrój pewnej teorii.“

Tak obszernemu zakreszeniu granic filozofii odpowiada zapatrywanie Kirchmanna, że przedmiot filozofii zawiera się w przedmiotach szczególnych działów wiedzy ludzkiej, przedmioty zaś tych działów stanowią odwrotnie przedmiot filozofii; całą różnicę stanowi tu tylko sposób, w jaki filozofia obrabia tę treść, wspólną jej z treścią szczególnych umiejętności.

Odpowiednio do tak obszernych określeń, filozofia jako system całościowy, musiałaby obejmować jednolite i równomierne opracowanie i przedstawienie nie tylko wszystkich najogólniejszych pojęć i praw, składających się na całość wiedzy ludzkiej, ale prócz tego takie same opracowanie i przedstawienie wszystkich szczególnych działów tej wiedzy — zaś historia filozofii stałaby się historią całej wiedzy ludzkiej — historią rozwoju ducha ludzkiego w ogóle.

Nie wszyscy jednak filozofowie i historycy filozofii zakreślają tak obszerne granice swemu przedmiotowi.

W starożytności często spotykamy się z określeniem filozofii jako nauki, doprowadzającej do szczęśliwego życia.

Określenie takie ogranicza filozofię do etyki — i to bardzo ciasno i jednostronnie pojętej; tak że historia filozofii, oparta na tem określeniu, nie wyczerpywałaby nawet historii etyki. Wiadomo bowiem, że także i na innych podstawach opierała się etyka — mielibyśmy zatem co najwięcej historię etyk eudaimonistycznych.

Nie mniej ciasnem — chociaż często przyjętem — jest określanie filozofii jako nauki o ostatecznych przyczynach i celach wszechrzeczy — albo, jako nauki o istocie wszechrzeczy.

Co do mnie, uważam to określenie jako określenie wyłącznie tylko samej metafizyki, którą wielu filozofów pragnie właśnie wykluczyć ze swoich systematów — (chociaż, ściśle wzięwszy, nigdy im się to w zupełności nie udaje). Do takiego określenia stosując obręb historii filozofii, mielibyśmy tylko historię metafizyki.

Wobec tych uwag nasuwa się nieuniknione pytanie, do jakiego więc określenia filozofii stosować jej historię — czyli inaczej mówiąc — co wykluczać z filozofii, bądź to jako przedmiot szczegółowych działów wiedzy ludzkiej, bądź też jako zbiór wierzeń, rojeń i podań, o czem więc mówić a co pomijać w historii filozofii?

W odpowiedzi na to tak ważne i zasadnicze pytanie muszę ostatecznie podać jakieś określenie filozofii, stanowiące o doborze przedmiotów, które wciągnę do obecnego przedstawienia jej historii. Miałem już sposobność mówienia o tym przedmiocie i określiłem wtedy filozofię jako naukę o najogólniejszych prawach zjawisk

wewnętrznych i zewnętrznych, względnie do myślącego podmiotu.

A więc jeżeli „filozofia jest nauką“, wyniknie z tego wydzielenie z niej wszystkiego, co nauką nie jest — co się nie opiera na doświadczeniu i rozumowaniu.

Dalej jest filozofia „nauką o najogólniejszych prawach...“, pominiemy zatem wszystko, co należy do szczegółowych działów wiedzy ludzkiej.

Powiedziawszy jednak, że filozofia jest nauką o najogólniejszych prawach zjawisk i tylko zjawisk, musielibyśmy pominąć wszystkie poglądy, dotyczące się istoty rzeczy, ich ostatecznych przyczyn i celów, słowem musielibyśmy wykluczyć zagadnienia metafizyczne, tak pojętne dla ducha ludzkiego że stanowią nieodłączną część wszystkich prawie „filozoficznych“ poglądów na świat, — t. j. takich, które ogół wszech objawów ogarniają. Może wprawdzie ktoś dążyć do wykluczenia tych pytań ze swego systematu filozoficznego, ale uwzględnić je powinien, pisząc historię filozofii.

Ogromne rozszerzenie zakresu filozofii mieści się w ostatnich słowach mego określenia, któremi zaliczam do niej najogólniejsze prawa zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych względnie do myślącego podmiotu. Słowa mi temi zaznaczyłem nie tylko zasadnicze w filozofii przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu, czyli jaźni i nie-jaźni, myśli i istnienia (*Denken und Sein* — jak powiada Kirchmann), albo też, jak chcą inni, ducha i materii, ale także objąłem niemi całość wiedzy ludzkiej — ogół praw ducha i materii, praw psychicznych i fizycznych. Ażeby przy takim rozszerzeniu zakresu filozofii historia jej nie stała się historią wszystkich gałęzi wiedzy ludzkiej, należy zawsze pamiętać o poprzedzających słowach określenia filozofii jako nauki o najogólniejszych prawach, przez co będziemy ją mogli ograniczyć do zużytkowania ostatecznych tylko wyników szczególnych gałęzi wiedzy ludzkiej i najogólniejszych zasad, któremi się one łączą w jedną całość. Historia filozofii będzie wtedy historią rozwoju najogólniejszych pojęć — ostatecznych wyników badań rozumu ludzkiego, opartych na postępie szczególnych działów wiedzy.

Uzupełniając i ściślej oznaczając temi uwagami i zastrzeżeniami zakres filozofii, oznaczony mojem określeniem, otrzymamy mniej więcej to, co bywa najczęściej przedmiotem dzieł o historii filozofii.

Przedmiot ten jednak opracowują rozmaici autorowie bardzo odmiennie, odpowiednio do celów, które sobie wyznaczają, lubo też zależnie od własnych zapatrywań. Różnice pod tym właśnie wzglę-

dem mogą nawet wpływać na sposób ograniczania samegoże przedmiotu historii filozofii.

Co do mnie przyznać muszę, że odpowiednio do określenia filozofii, które właśnie bliżej rozbieżałem, dokładniej opracowywać będę tylko to, co mi się wydaje rzeczywiście naukowem, t. j. na doświadczeniu i rozumowaniu opartem, badaniem zagadki wszechbytu — więcej pobieżnym sprawozdawcą będę, mówiąc o poglądach na świat, w których uwydatniała się raczej bujna wyobraźnia albo uczuciowa strona umysłu ludzkiego.

Poglądy takie mogą czasem zawierać zdrowe ziarno prawdy intuicyjnie odczutej — nie na tej jednak drodze dochodzi się zwykle i najpewniej do poznania prawd ogólnych, stałą wartość mających — próbę wieków wytrzymujących.

Po tych uwagach przystąpić możemy do dalszego pytania, gdzie i kiedy zaczyna się filozofia?

Przytoczę tu słowa J. E. Erdmann'a, jako będące najlepszym wyrazem zasady, przyjętej dość ogólnie u historyków filozofii:

„Tam tylko duch ludzki zdoła myślą objąć swą własną istotę, „i tam dopiero o to pokusić się może, gdzie dojdzie do poczucia „właściwej mu godności. Ponieważ nie doszedł do tego na Wschodzie, wyjąwszy u Żydów, nie mogą nas skłonić do mówienia o jakiejś przedhelleńskiej filozofii, a tem mniej o poprzedzających ją „systematach, ani prawidła przyzwoitości i zewnętrznego uobyczajenia, które chińscy mędrzy podali, ani panteistyczne i ateistyczne „teorie, do których doszedł indyjski duch w „*Mimanzie*“ a przez „Kapilę w „*Sankji*“, ani wysiłki rozumowe, do których wznosił się „w „*Nyaji*“ (dziele o logice), ani wreszcie pomieszane, na wpół religijne „a na wpół przyrodnicze nauki dawnych Persów i Egipcyan; ponieważ Grek dopiero usłyszał owo γνῶθι σεαυτὸν, dlatego nazwiemy „filozofowanie, czyli chęć pojęcia istoty ducha ludzkiego, myśleniem Zachodu, a przynajmniej myśleniem greckiem „i zaczniemy historję filozofii od filozofii greckiej.“ (Zarys hist. fil. Wyd. 2gie §. 15 wstępu).

Tak mniema Erdmann.

Wielu jednak historyków filozofii szuka początków filozofii w Indjach, Röth w Egipcie, Gladisch zaś wywodzi ją z rozmaitych źródeł wschodnich.

Entuzyastyczny indyanista, Jacolliot, utrzymuje, że wszystkie znane dziś kierunki filozoficzne odnaleść można w filozofii indyjskiej. — (Zapewne że można!) Jacolliot jednak, niestety, do gruntownych znawców nie należy.

Colebrooke, Max Müller, Bournouf, Barthélémy St. Hilaire, mniej znaleźli właściwej filozofii w księgach samskryckich.

U nas prof. Straszewski zaczął swoje dzieło o historii filozofii, od „filozofii indyjskiej“, to jednak, co pod tym tytułem podaje, jest raczej przedstawieniem przekonań religijnych i barwnym obrazem cywilizacji indyjskiej, niż filozofią.

Sądzę też, że już następujący, tak pobieżny rzut oka na religijno-filozoficzne pomysły dawnych Indów wystarczy, ażeby usprawiedliwić rozpoczęcie ścisłego i systematycznego wykładu historii filozofii od filozofii greckiej.

Objawy ducha filozoficznego w Indjach zadziwiają często głębokością i śmiałością poglądów, i dochodzą niekiedy do zdań zupełnie samoistnych, a nawet sprzecznych z ogólnem tłem religijnem i cywilizacyjnem, na którem powstały, mimo to jednak nie można w tych marzeniach filozoficznych upatrywać niezależności i ścisłości naukowej w badaniu, bez czego mowy być nie może o właściwej filozofii.

Większą wagę przywiązywaćby można do ogólnych poglądów na życie i do zapatrywań etycznych staroindyjskich; mogą one być bardzo nauczającymi, choćby tylko jako doświadczenia i próby, do których dziś powracają niektórzy myśliciele — mianowicie pesymiści, jak Schopenhauer, Hartmann i inni.

Twierdzeniu, że ze skarbów wiedzy staroindyjskiej czerpały inne narody, nie przeczę.

Wpływ na Chiny znany i widoczny — chociaż duch filozofii indyjskiej uległ tam stanowczym zmianom.

Wiele zresztą dzieł indyjskich zaginęło, wielu pozostałych dotąd nie przetłumaczono, można więc jeszcze poniekąd uważać tak samą filozofię indyjską, jak też i pytanie, jak daleko sięgały jej wpływy, jako przedmiot dotąd niedostatecznie znany i tem się tłumaczy wiele przesadnych mniemań, tak o wartości tej filozofii, jak też i o jej wpływach na rozwój myśli filozoficznej u innych narodów.

Cheąc przedstawić niejako maximum tego, co z dzieł samskryckich wyczytać można, przytoczę parę ustępów z dzieła L. Jaccolliot'a: „Christna (właściwie: Kriszna) et le Christ“, str. 199:

„Kapila, Wyaza, Sumati, Kratu, Narada, Wrihaspati, Parasara i wielu innych, nauczało skeptycyzmu i metempsychozy przed Py-

„tagorasem, spirytualizmu przed Sokratesem, Platonem, Xenofontem
 „i Aristotelesem, materyalizmu przed Lucretiusem, pozytywizmu przed
 „Comte'm i Littré'm, a naturalizmu przed Lamarekiem i Darwinem.

„Ośmielam się przepowiedzieć, że kiedy ogromne dzieło Kapili:
 „*Abawana Bawanasti*“ (z niczego nie powstaje) doczeka się
 „tłumaczenia, potrzeba będzie znacznie spuścić z podziwu dla nie-
 „których genialnych teorii. uważanych jako nowe, a w istocie sta-
 „rych jak świat, rozkwitających i przechodzących z różnemi pokole-
 „niami narodów, które jak pojedynczy człowiek dojrzewają aby
 „umrzeć, dochodzą do cywilizacji aby zniknąć.“

Dokładniej o materyalizmie Kapili mówi Jaccolliot we wspomnianem dziele na str. 131:

„Kapila, sławny założyciel filozofii zwanej „*Sankya*“, nie uznaje
 „zupełnie boskiej czynności stwarzania, utrzymuje, że nie ma dowo-
 „dów na istnienie jakiejś przyczyny duchowej, z którejby świat
 „powstał, że istnienia przyczyny tej nie można udowodnić ani zmysłami,
 „ani rozumowaniem, że rośliny i zwierzęta utworzyły się same, przez
 „własności materji i że wszystko, co istnieje, jest tylko wynikiem
 „połączeń, zmian, przekształceń i naturalnych udoskonaleń. Nie jest
 „że to cała, rzekomo nowa, teoria Lamarecka i Darwina? Czyż wielu
 „z pomiędzy zarozumiałych uczniów tych dwu uczonych domyśla się,
 „że tylko odtwarzają na podstawie hipotez i rozumowań *a priori*,
 „prastary system wtajemniczonych (*pundi*) dawnych Indów ze
 „szkoły Kapili.“

Czytajmy co powiada Jaccolliot dalej (str. 131 – 132) o sceptycyzmie indyjskim, powołując się na znakomitego indyanistę, Williama Johnes'a:

„Wyaza, używający w Indjach sławy takiej, jaką posiadali
 „u nas w średnich wiekach Aristoteles i Plato, utrzymuje nietylko,
 „jak Kapila, że stworzenie jest niemożliwością, ale nawet że istnie-
 „nie materji jest czystem urojeniem, z czego wnosi, że to co uwa-
 „żamy jako świat wraz z wszystkimi istotami, przedstawiającemi się
 „naszym oczom jako jego części składowe, nie ma w sobie rzeczy-
 „wistości i jest tylko wynikiem złudzenia, które zwie „*Maya*“.

„Wtajemniczeni (*pundi*) indyjscy nazywają zazwyczaj ten po-
 „gląd cechującemi go trzema słowami: „*Nismim, Nama, Naham*.“
 „Nie jestem w niczem, nie jest we mnie, moje Ja nawet nie
 „istnieje.

„Pyrrho, pierwszy skeptyk grecki, który był z Aleksandrem
 „w Indjach, powróciwszy zaczął wyklądać w swojej ojezynie ten

„systemat Wyazy, udzielony mu przez gimnosofistów. Długi czas „miano go za twórcę tego systematu.“

Nawet skrajny Hedonizm pojawia się podobno u jednej z sekt, na które dzielią się Dzejnasy (starowiercy w Brahmanizmie). Oto co pisze o niej Jaccolliot na str. 54:

„Ta sekta . . . dzieli się znowu sama w sobie na kilka szkół, „różniących się co do zapatrywań, na czym polega najwyższa szczęśliwość i co do środków otrzymania jej. Jedna z tych sekt, licząca „wprawdzie małą tylko ilość członków, uważana przy tem przez „prawowiernych jako kacerska, zwana „*Kasztaszenda - Suitam-bri*“, mniema, że nie istnieje inna szczęśliwość (*Moksza*) wyższa „nad tę, której dostarczają zmysły i przyjemne stosunki z ko-bietami.“

Nietylko takie to bogactwo treści filozoficznej odkrywa Jacolliot w księgach samskryckich, ale odnosi do nich nawet początki dogmatów i podań chrześcijańskich, jak to już świadczy samo przekreślenie nazwy „Kriszna“ na „Christna“.

Z naszych filozofów prof. Straszewski przywiązuje wielką wagę do filozofii indyjskiej, ale widzi ją w zupełnie innem świetle — widzi w niej wprawdzie początki wszelkiej spirytualistycznej metafizyki — ale przeczy wielkiemu zbliżeniu Buddyzmu do Chrześcijaństwa w ogóle, a do Katolicyzmu w szczególności. Przyznać należy, że już sama wiara w „Nirwanę“ czyli „Nicość“ jako najwyższą nagrodę cnoty, najdoskonalszy spoczynek i koniec życia a zarazem nędzy ludzkiej, dostatecznie wyróżnia Buddyzm od Chrześcijaństwa.

Sądzę, że najlepiej może przedstawię ducha owej filozofii indyjskiej, tok jej myśli i sposób wyrażania ich, przytaczając kilka tłumaczeń z tekstów.

Trzymałem się głównie Barthélemy'go St. Hilaire'a, który uchodzi za badacza bezstronnego.

Przedewszystkiem, jak wiadomo, odróżnić należy Brahmanizm od Buddyzmu.

Cecha Brahmanizmu dogmatyczno-metafizyczna, Buddyzm opiera się wprawdzie na Brahmanizmie, ale punkt ciężkości Buddyzmu jest w jego pesymistycznym na świat poglądzie i w ascetycznej etyce.

Brahmańskie pojęcie najwyższej istności:

(Str. 33). „Prastarzy wtajemniczeni (*pundi*) ubóstwiali wprawdzie rozmaite siły przyrody, zawsze jednak wierzyli w jednego tylko „Boga, twórcę i początek wszechrzeczy, wiecznego, niematerialnego, „obecnego wszędzie, niezależnego, nieskończonego szczęśliwego, wol-

„nego od przykrości i trosk, będącego prawdą samą, źródłem wszelkiej
 „sprawiedliwości, rządzącego wszystkim, nieskończenie oświeconego,
 „najdoskonalej mądrego, bez kształtu i postaci, nieprzestrzennego,
 „bez wszelkich fizycznych własności, bez nazwy, bez kasty, bez
 „przeciwieństw; czystość jego wyklucza wszelką namiętność, wszelką
 „skłonność, wszelką złożoność.“

(Str. 34). „Wiedz o mój synu, że jest tylko jeden Bóg, pan
 „wszechwładny, początek wszechrzeczy, którego każdy bramin powi-
 „nien skrycie czcić. Lecz wiedz także że to tajemnica, której nie
 „powinno się objawiać głupiemu pospółstwu, gdybyś to uczynił,
 „wielkie nieszczęścia uderzyłyby na ciebie.“

(Str. 38). „Ty (Boże) jesteś duchem czystym, jesteś światłem
 „w całym znaczeniu tego słowa, nie jesteś poddany namiętnościom istot
 „śmiertelnych, jesteś wieczny, jesteś wszechwładny, jesteś enotą
 „samą, jesteś ucieczką ludzi i ich zbawieniem, posiadasz wiedzę
 „wielką, z Ciebie wypłynęło pismo święte, Ty jesteś symbolem
 „modlitwy, ku Tobie wysyłać potrzeba ofiary wszystkie, ku Tobie
 „rządzącemu wszystkimi dobrami ziemskimi, ku Tobie mogącemu
 „w jednej chwili wszystko zniszczyć. Dola i niedola, radość i bo-
 „leść, nadzieja i trwoga, wszystko jest w Twych rękach, wszystko
 „od Ciebie zależy; Ty jesteś przedmiotem wszystkich pragnień ludzi,
 „a równocześnie jesteś urokiem, wzrok ich czarującym. Życzenia
 „ludzi spełniasz, obsypujesz ich dobrami, Ty dajesz powodzenie ich
 „zamiarom, oczyszczasz ich z grzechów, uszczęśliwiasz ich, obecnym
 „jesteś w trzech światach, masz trzy natury, trzy postacie, istotą
 „Twoją liczba trzy.“

(Str. 39). „Boskie słońce! Ty jesteś, który istnieje własną swą
 „potęgą. Wschodząc jesteś Brahmą, Wisznu w południe, a Sziwą
 „zachodząc. Królu dnia! Ty świecisz w powietrzu jako kamień ko-
 „sztowny; ty jesteś obrazem Trimurti (troistości), świadkiem wszy-
 „stkich czynów ziemskich, ty jesteś okiem świata, miarą czasu.“

Ostatnie strofki sławnego hymnu Walmikiego:

„Czyś Ty jest błyskawicą, która przestrzeń rozdziera?

„Grzmotem, który w obłokach huczy?

„Gangesem o falach świętych?

„Czy też oceanem tajemniczym?

„Czyś Ty wiehrem, który piaski kraju Madyadesa wznosi jakby
 „fale gniewne?

„Czyś Ty wietrzykiem nocnym, który nad wodami jezior jęczy,
 „w liściach borów szepce, a przejsiemiem swem boską trawę Kusa zgina?

„Czy jesteś niebem duchami zaludnionem, co je mędrcy kresem wygnania zwa? ”

„Czyś Ty eterem niezmiernym, w którym tysiące gwiazd się porusza? ”

„Czyś Ty ziemią, czy wodą, czyś ogniem pożerającym, czy słońcem dobroczynnem? ”

„Czy jesteś życiem, źródłem wszechżycia, duszą dusz wszelkich i pierwiastkiem pierwiastków? ”

„Czyś Ty miłością łączącą wszystkie istoty, czy siłą, która zachowuje, niszczy i odtwarza? ”

„Czyś śmiercią może? czyś nicością? ”

„Ja nie znam Ciebie, lecz wiem, że wszystko jest w Tobie, a nie zewnątrz Ciebie, że Ty istniejesz własną Twoją potęgą, że niczem dla Ciebie nieskończoność — bezmierność — przestrzeń. ”

„Nie znam Ciebie o Narayana (unoszący się nad wodami), lecz wiem, że Ty jesteś i żeś zawsze był, a to mi wystarcza, aby skonu oczekiwać jako narodzenia mego w Tobie. ”

(Jaccolliot, *Les fils de Dieu*, str. 32). a

Ciekawy jest z wielu względów jeden z ustępów o skuteczności modlitw — i ten przytaczam dosłownie podług tłumaczenia francuskiego:

„Modlitwy miłsze są bóstwu niż kadzidło i pięciorakie wonności. ”

„Modlitwy są pokarmem bogów. ”

„Modlitwy oczyszczają wszystko: ziemię, wodę, ogień, powietrze i eter. ”

„Modlitwy wyganiają demonów i wszelkie szkodliwe duchy. ”

„Modlitwy zmazują grzechy. ”

„Modlitwy uśmierzają skłonności do zmysłowych uciech. ”

„Modlitwa wyższa jest od Wedy. ”

(Jest to może jedyne miejsce, gdzie modlitwa „*Mentram*“ staje po nad księgi Wedy).

„Kto się odda modlitwie, próżen jest trosk i obaw i nie ma się co lękać mąk piekielnych. ”

„Modlitwa jest ucieczką pewną, nawet dla tych, którzy jej nie rozumieją, ona im zapewni wieczystą szczęśliwość. ”

„Bez modlitwy nikt nie zdoła przerwać biegu odrodzeń i rozpływać się w łonie Brahmy. ”

„Mózg przyjmuje myśl, myśl ustala się w słowach, myśl i słowa powinny się nieustannie przez modlitwę oczyszczać.“

Co do pierwotnego monoteizmu w Indjach wypowiada ciekawe zdanie Alfons Esquirol w swem dziele: „*L'Angleterre et la vie anglaise*“.

„Badając wierzenia indyjskie wykryto, że stan obecnego bałwochwalstwa jest względnie nowym, pierwotną zaś wiarą jest monoteizm. Mahratowie, którzy uchodzą za pierwotnych mieszkańców „kraju, przechowali pojęcie o Bogu jedynym i niewidzialnym. Niektórzy z nich, słysząc misjonarzy głoszących ewangelię, mówili: „to samo właśnie i nas uczył nasi mistrze. Jedna z indyjskich ksiąg „świętych orzeka nawet, że cześć podobizn bogów jest nowością i że „należy czcić tylko jedną najwyższą istność.“

Przechodzę do tekstów buddyckich.

Buddyzm, pomimo że jest reformą Brahmanizmu głównie tylko pod względem etycznym, opiera się także na pewnych odrębnych metafizycznych poglądach na całość wszechświata.

„Wszystko co złożone znikomem jest, to co złożone nigdy nie „jest trwałem; jest to naczynie gliniane, które się kruszy za ładą „potrąceniem; jest to majątek pożyczony od drugiego; jest to gród „z piasku nie utrzymujący się; jest to brzeg piaszczystej rzeki. „Każda rzecz złożona, jest naprzemian przyczyną i skutkiem. Jedno „jest drugim, tak jak nasienie jest kielkiem, chociaż kielek nie „jest nasieniem. Materya jednak, chociaż nie jest trwałą, nie ma „przerwy. (Mniemanie Spinozy i wielu nowożytnych przyrodników). „Nie ma istoty, któraby od innej nie pochodziła „i stąd pozornie nieustający ciąg istnienia. (*Omne vivum ex ovo*). Ale mędrzec nie daje się tem omamić. I tak drzewo „tarte, drzewo trące i natężenie rąk, oto trzy rzeczy, z których ogień „powstaje — lecz niebawem gaśnie, a mędrzec, szukając go w „strzeni, pyta: skąd przyszedł? dokądże odszedł? Podobnie dźwięk „głosek powstaje przez ruch języka, opierającego się o wargi i pod- „niebienie, a słowo kształtuje się sądem ducha. Jest to jakby dźwięk „lutni, dźwięk fletu, a mędrzec pyta się znowu: skąd on przyszedł? „dokądże odszedł? I tak z przyczyn do skutków, a mędrzec (*yogi*) „myśląc nad niemi, spostrzega, że są tylko próżnią, która je- „dna jest niezmienna. Istoty, które nam nasze zmysły okazują, „są uludne wewnątrz, są uludne zewnątrz. Żadna z nich nie ma „stałości, która jest znamieniem Zakonu (czyli Prawa „Bożego). Lecz ja pojąłem ten Zakon, który ma świat zbawić „i powinienem go dać poznać bogom i ludziom zebrany. Sto razy

„powiedziałem sobie: Osiągnąwszy najwyższą mądrość (*bodhi*), „zbiore istoty żyjące i pokażę im najbezpieczniejsze wrota ku nie- „śmiertelności; wydobywszy je z oceanu stworzenia umieszczę je „w ziemi cierpliwości; zdala od myśli powstałych z zaburzenia zmy- „słów osiedlę je w spokoju. Dając do poznania jasność Zakonu „istotom oslepienym ciemnościami niewiadomości, użyczę im wzroku, „który jasno rzeczy widzi — dam im piękny promień czystej mą- „drości, oko Zakonu bez plamy i bez zepsucia.“

(Str. 27). „Tak znalazł on (*yogi*) drogę pewną wielkiego męża, „drogę ofiary zmysłów, drogę nieomylną i bez niemocy, drogę bło- „gosławieństwa i cnoty, drogę bez skazy, bez zawisci, bez niewia- „domości i bez namiętności, drogę wiodącą ku zbawieniu, drogę, „która sprawia, że moc złego ducha nie jest mocą, drogę, która „sprawia, że obszary przejścia dusz nie są obszarami, drogę, która „przewyższa Sakyę, Bramę, Maheswarę i stróżów świata, drogę, „która prowadzi do posiadania wiedzy powszechnej, drogę wspo- „mnienia i sądu, drogę, która osładza starość i śmierć, drogę spo- „kojną, bez zaburzeń, wolną od obawy złego ducha, a prowadzącą „do grodu Nirwany.“

(Str. 58). „Istoty przeczące mądrości Buddy wtrącone będą po „po śmierci do piekła wielkiego (*awitzi*). Ci zaś, którzy wierzą „w Buddhę, staną się synami Thathagatty; uwolnieni będą od trzech „cierpień, żywić się będą pokarmem królewskim, zgruchotają pęta „złego ducha i przekroczą pustynię życia tułaczego.“

(Str. 60). Podobnie zbawia wiara w najwyższą istność:

„Jako góra Meru, jako ocean, słońce lub księżyc, tak Swayambhu „istność przez siebie istniejąca (Spinoza) pierwszą jest „świata potrzebą — kto mu hołduje, uzyskuje niebo i Nirwanę.“

Powyższe obydwa teksty świadczą, że „Nirwana“ (Nicość) przybiera niekiedy właściwości jakiegoś przyszłego życia, w niej bo- wiem mieszczą się kary i nagrody.

Szatan kusi mędrca.

(Str. 61). „Papijanie! sprzymierzeniecze wszystkiego co szaleje — „tużes przybył, by mnie zaczepić i uwieść? Choć siły moje nader „są drobne, cel jednak, do którego zdążam, jest dobrym. Nieuni- „knionym końcem życia jest śmierć, nie pragnę więc śmierci uni- „knać, mam postanowienie, odwagę i mądrość i nie widzę nikogo „w świecie, któryby był w stanie mnie zachwiać. Zły duchu, to ja „wkrótce pokonam ciebie. Żądze, to pierwsi twoi wojownicy, drudzy „to nudy, trzecimi są głód i pragnienie, namiętności czwartymi, pią-

„tymi niedbalstwo i sen, szóstymi obawy, siódmymi wątpliwości,
 „które budzisz, ósmymi gniew i obłuda Twoi czarni sprzymierzeńcy
 „to próżność, podchlebstwa, godności, fałszywa wziętość, samochwal-
 „stwo i przygana drugim, ci sprzymierzeńcy twoi podbiją bogów
 „i świat; lecz ja ich zniszczę mądrością! a wtedy ducha przebiegły
 „cóż poczniesz?“

Mędrzec zwycięża zawsze:

(Str. 64). „Ja jestem panem żądy! — powiedział szatan Bodhi-
 „satwie — jestem władcą świata całego! bogowie, tłumy Danawów,
 „ludzie i zwierzęta poskromieni przezemnie ugięli się pod mą wła-
 „dzą. Jak oni przyszedłeś do państwa mego, powstań i mów jak oni.“
 (Szatan już cały świat podbił, dla tego świat jest zły i pełen cier-
 pień — Bodhisatwa zaś przyszedł na świat szatana, bo się narodził).

Bodhisatwa odrzekł mu na to: „Jeśliś jest panem żądy, toś
 „nie jest panem światła. (Bodhisatwa bowiem posiada światło mądro-
 ści — od żądz zatem jest już wolny). „Patrz na mnie, ja jestem pa-
 „nem Zakonu. O ty bezwładny! na twój to widok właśnie otrzymam
 „mądrość najwyższą.“

Najwyższe zaparcie się siebie:

„Jak ziemia utrzymuje tych, którzy ją depcą i pługiem roz-
 „dzierają jej łono, tak samo i my winniśmy płacić dobrem za złe.“

Pokora:

(Str. 90). „Żyćcie, ukrywając wasze dobre uczynki, a grzechy
 „wasze okazując.“

Sprawiedliwość:

„Człowiek, który ocenia środki tylko podług swojej chęci uzy-
 „skania czegoś, zapomina wkrótce o sprawiedliwych i świętych za-
 sadach.“

Cześć rodziców:

Wedle podania tak mówi Bhagawat do kapłanów, słuchających
 go w ogrodzie Anatha Pindika w Dżetawanie koło Srawasti.

„Brahma o kapłanie, przebywa z rodzinami, w których ojca
 „i matkę poważają, czczą i służą im.

„Dlaczegoż to? oto z przyczyny, „że według Zakonu ojciec
 „i matka są dla syna Brahmą samym.

„Mistrz (t. j. Buddha) o kapłanie, przebywa z rodzinami,
 „w których ojca i matkę poważają, czczą i służą im. Dla czegoż to?

„Oto z przyczyny, że według Zakonu ojciec i matka są dla „syna mistrzem samym.

„Ogień ofiarny o kapłanie, przebywa z rodzinami, w których ojca i matkę poważają, czeją i służą im.“

Znikomość doczesnych dóbr w obec przyszłych i duchowych:

(Str. 106). „Dopytują się o kastę, gdy chodzi o zaproszenie albo „o małżeństwo, ale nie gdy chodzi o Zakon, cnoty bowiem nie „troszczą się o kastę.“

(Str. 109). „Któż nie wie, że sława cała jest mało korzystną i że „przeciwnie często cnotę niweczy? Zbawienie trudną jest rzeczą, „tak dla człowieka pośledniego, jak dla człowieka wysokich dostojenstw, chyba gdyby zasługą niezwykłą wszystko opuścił — zbawienie jednak trudniejsze jest na wysokiem stanowisku.“

Tolerancja religijna:

„Piadassi, ukochany król Dewów, szanuje wszystkie wyznania, „tak jak żebraków i panów, czei je datkami i rozmaitemi oznakami „uszanowania. Ukochany król Dewów jednak nie ceni tyle datków „i oznak uszanowania, jak to co może istotnie powiększyć powodzenie tych wszystkich wyznań i ich chlubę. Rozmaite jest powiększanie tego, co stanowi istotę tych wszystkich wyznań, lecz dla „każdego z nich jest najważniejszą rzeczą sławienie w słowach. „Czczyć można tylko swoją własną religię, lecz nie trzeba nigdy ganić religii drugich, a tym sposobem nikogo się krzywdzić nie będzie. Są nawet okoliczności, w których potrzeba i cudzą religię „czcić, a postępując tak według potrzeby wzmacnia się swe własne „wyznanie, a służy się cudzemu. Kto działa inaczej, zmniejsza wiarę „własną a szkodzi cudzej. Każdy człowiek wynoszący przez pobożność „wiarę swoją a ganiący wiarę drugich, mówiąc: „postawmy wiarę „naszą na świeczniku!“ szkodzi tylko wielce swemu wyznaniu; pożyteczną jest tylko zgoda. I owszem niechaj ludzie wzajemnie się „wysłuchują i niechaj słuchają Zakonu jednych i drugich, bo to jest „życzenie ukochanego króla Dewów.

„Oby ludzie wszystkich wyznań opływali w wiedzę i wzrastali „w cnotę! Ci zaś, którzy wyznają jakąś szczególną religię, powtarzać sobie powinni: „Ukochany król Dewów mniej ceni datki „i oznaki uszanowania, niż to co podnieść może sławę i rozwój „wyznań wszystkich.““

Nigdzie nie występuje tak wyraźnie i obrazowo duch zaparcia się, miłości wszystkich ludzi bez wyjątku i zapanowania nad sobą.

samym, jak w legendach, któremi Buddha umiał po mistrzowsku działać na serca swoich słuchaczy. Niektóre z nich podam w skróceniach, przytaczając jednak najbardziej cechujące ustępy dosłownie podług francuzkich tłumaczeń ksiąg buddyckich.

Oto jedna z tych legend:

Purna jest synem wyzwolonej niewolnicy, którą, na jej usilne nalegania, pan jej do łoża swego przypuścił — aby ją potem, gdyby była matką dziecka jego, wyzwolić.

Purna w domu ojcowskim wychowany, z trzema innymi braćmi, odznacza się wczesnie rozumem i chęcią do pracy. Oddaje się handlowi, robi znaczny majątek i wzbogaca rodzinę, której nie wiele zawdzięcza. Odbywa częste podróże morskie w sprawach swego handlu, a szczęśliwe przedsiębiorstwa wynoszą go na stanowisko naczelnika stowarzyszenia kupieckiego. W jednej z tych podróży towarzyszą mu kupcy ze Srawasti; ci czytają głośno nocą i porankiem hymny święte i modlitwy, „przeprowadzające na tamten brzeg“, teksty odkrywające prawdę, zwrotki z ksiąg Stawiras i z ksiąg o pustelnikach. Purna, wzruszony i zachwycony temi tak nowemi dla niego wyrazami, jak tylko powrócił do domu, udaje się zaraz potem do Srawasti, przedstawia się Bhagawacie, przyjmuje wiarę, która mu serce tak wzruszyła, wchodzi w życie duchowe a Buddha, „któremu nie można miłszego daru zrobić, jak przedstawić nawróconego człowieka“, poświęca i naucza neofitę. W kilku słowach objaśnia mu, że Zakon cały polega na wyrzeczeniu się samego siebie. Purna zmarły odtąd dla świata, chce żyć i osiedlić się wpośród ludzi sąsiedniego plemienia dzikich obyczajów, w celu nawrócenia ich na religię Buddy. Bhagawet stara się odwrócić go od tego niebezpiecznego zamiaru, nie dowierza bowiem siłom nowego ucznia i mówi do niego:

„Mieszkańcy Sronaparanty, gdzie ty zamieszkać chcesz, są po-
pędliwi, okrutni, gwałtowni, wściekli i zuchwali. Jeśli ci ludzie
„o Purna! w twarz ci rzucać będą słowa złośliwe, grubiańskie i zu-
„chwałę, jeżeli na ciebie gniewać się i lżyć ci będą, co ty sobie
„pomyślisz?“

Na to odpowiada Purna:

„Jeśli mieszkańcy Sronaparanty w twarz mi rzucać będą słowa
„złośliwe, grubiańskie i zuchwałę, jeśli się na mnie gniewać i lżyć
„mi będą, oto co pomyślę: „Zaiste dobrzy to ludzie ci Sronaparan-
„takowie — ludzie to łagodni, oni, którzy mnie ani ręką, ani ka-
„mieniem nie uderzają.““

A na to mu Bhagawat ·

„A jeśli mieszkańcy Sronaparanty uderzać cię ręką i ciskać „na cię kamieniem będą — co ty o tem pomyślisz?“

„Pomyślę — odrzeczę Purna — że są dobrzy i łagodni, gdyż „mnie nie uderzają ani maczugą, ani mieczem.“

„A jeśli — prawi dalej Bhagawat — uderzać cię będą maczugą i mieczem, co ty wtedy pomyślisz?“

„Pomyślę, że są dobrzy i łagodni, nie pozbawiając mnie całkowicie życia.“

„A jeśli cię życia pozbawić zechcą, co ty na to?“

„I wtedy jeszcze pomyślę — powiedział Purna — że mieszkańcy Sronaparanty dobrzy są i łagodni, ponieważ chcą uwolnić „mnie tak małym bólem od tego ciała pełnego sprośności.“

„Dobrze więc o Purna — rzecze mu na to Buddha — taką „doskonałością w cierpliwości obdarzony, możesz się osiedlić w kraju „Sronaparantaków. Idźże tam o Purna! oswobodzony, oswobadzaj — „doszedłszy do tamtego brzegu, pomagaj innym tam dotrzeć — pocieszony pocieszaj — przybywszy do Nirwany zupełnej sprawiaj, aby „i inni tam przybyli z tobą.“

Poczem Purna udaje się rzeczywiście do tej strasznej okolicy, której dzikich mieszkańców łagodzi, nawraca, uczy przepisów Zakonu i sposobów dojścia do zbawienia.

Po tym wzorze misyonarskiej gorliwości mamy w innej legendzie przykład innego rodzaju poświęcenia się nie mniej trudnego.

Kunala, syn króla Asoki, jest w Takszassili, dokąd go ojciec wysłał, aby tą częścią jego państwa rządził. Kunalę ubóstwiają jego poddani. Nagle przychodzi rozkaz pozbawienia go wzroku, wydany przez Riszę Rakszite, jedną z żon Asoki, która podstępnie nadużyła w tym celu pieczęci państwowej. Chciała ona w ten sposób ukarać księcia, który nie odpowiedział jej występnyim ku niemu uczuciom.

Mieszkańcy Takszassili nie chcą wypełnić tego wyroku, wydającego się im niesłusznym. Na próżno wezwano Czandalów, ludzi najniższej kasty, bo i ci odpowiadają: „Nie mamy odwagi być jego katami.“ Kiedy wreszcie jakiś człowiek potworny podejmuje się wykonania tego wyroku, młody książę poddaje się okropnemu losowi, pamiętając o naukach swych mistrzów Stawirasów i w te odzywa się słowa:

„Dlatego właśnie że przeczuwali nieszczęście to, mówili mi „niegdyś mędrzy znający prawdę: „Patrz! świat ten cały znikomy, „nikt tu nie zachowuje niezmiennego stanowiska.“ O tak! ci mędrzy

„wielkoduszni, wolni od namiętności, ucząc mnie Zakonu, tby byli „zaiste dla mnie enotliwymi przyjaciółmi, szukającymi mojej konorzyszności, a pragnącymi mego szczęścia. Kiedy przypatruję się znikomości „wszechrzeczy, a kiedy rozmyślam nad radami mistrzów moich, i nie „drzę już na myśl o tej katuszy, bo wiem, że me oczy są czezenemś „znikomem. — Niechaj mi je więc wyrwą, lub niech zachowawają, „według tego, jak ojciec przykazał. Otrzymałem od oczów moichh h to, „co mi mogły dać najlepszego, obaczyłem bowiem za ich pomocną, „że przedmioty wszystkie znikome są.

„Zaczynaj! — mówi następnie, zwracając się do kata — wwywyr- „wij najpierw jedno oko i daj mi je do ręki.“

Wspomniany ów człowiek wypełnia okropny obowiązek, mimimo krzyków i jęków ludu. Księżę biorąc oko do ręki, tak mówi:

„Czemuż już kształtów nie widzisz i światła — nikenemna „kulo cielesna?

„Jakżeż się mylą i jakże pożałowania godni szaleńcy, którtórzy „się do ciebie przywiązują, mówiąc: to ja!“

Wyrwywają mu i drugie oko. Wtedy Kunala, który stracił jł już wzrok cielesny, lecz w którym wzrok ducha oczyścił się, zawołał:

„Odebrano mi wzrok cielesny, lecz otrzymałem wzrok i n ma- „drości — doskonały i niemylny.

„Jeśli mnie król opuścił, to staję się synem wspaniałomyślnenego „Króla Zakonu, którego dziecięciem nazywam się.

„Jeślim postradał godność najwyższą, wlokącą za sobą t tytyle „zmartwień i boleści, otrzymałem wszechwładztwo Zakonu, kktktóre „niszczy zmartwienia i boleści.“

Z takim zaparciem się i z tak niezwykłą siłą woli, łączy i K Kunala nie mniejszą wspaniałomyślność. Dowiedziawszy się bowwiem wkrótce o podstępie Riszyi Rakszity, rzekł spokojnie:

„Oby jaknajdłużej królowa Riszya Rakszita zachować moogła „szczęście, życie i potęgę za użycie środka, który umożliwił mi i i za- „mianę wzroku cielesnego na wzrok duchowy.“

Koniec tej legendy jest nie mniej rozrzewniający. Oto księższą ociemniały błądzi z miejsca na miejsce, z młodą żoną, kierującą jego krokami i opiewającą jego nieszczęścia i jego pocięchy. NnaNareszcie przybywa tak na dwór króla, ojca swego, który w słusznym gngniewie chce Riszyę Rakszite śmiertcią ukarać. Kunala wstawia się za a a nią i bierze na siebie całą winę, utrzymując, że zasłużył sobie zapewne na to cierpienie, grzechem popełnionym w jakimś poprzednim wcieeneniu.

Od wzniosłości do śmieszności krok tylko — śmiało go zrobiła etyka buddycka, wyradzająca się w chorobliwy ascetyzm.

Oto ustęp p. t. „Skutki potęgi nadnaturalnej Thathagatty“. Rozdział XX. „Lotosu dobrego Zakonu“ (czyli Prawa Bożego).

„Sto razy po tysiąc milionów kotisów (kotis = dziesięć tysięcy) „Bodhisatwów (Bodhisatwa, asceta, który pragnie zostać mędrcem, „Bodhi) w liczbie równej atomom, zawierającym się w tysiącu światów, wyszło z rozpadlin ziemi, kiedy promień światła wytrysnął „z pośród brwi Bhagawaty. Ręce złożywszy, czczą Buddhę, który ich „zebrał, i obiecują mu po jego wejściu do zupełnej Nirwany, „zastąpić go w nauczaniu Zakonu. Mistrz dziękuje im. Następnie błogosławiony Sakyamuni i błogosławiony Prabhutaratna „zaczynają uśmiechać się do siebie, siedząc ciągle na tronie swych „słupów¹⁾. Język wychodzi każdemu z nich z ust, wydłuża się, wznosi „i dochodzi aż do państwa Brahmy. Równocześnie wystrzelają im „z ust setki tysięcy milionów promieni światła. Niezliczeni Thathagaci, okalający ich, naśladują ten przykład, języki podobnie wyciągają i przez sto tysięcy lat wykonują tę nadludzką czynność. Po „upływie stu tysięcy lat wciągają języki na powrót do ust, wydając „przytem głosy podobne do silnego krzákania albo do trzaskania „stawami palców.“

¹⁾ Niektórzy z ascetów buddyckich siedzieli lub stali na słupach, nie schodząc z nich latami całemi, a nawet do końca życia. Ascetyczne te umartwienia podziwiał lud jako doskonałość w panowaniu nad ciałem, ztąd nazywanie takiego słupa „tronem“.

Podziały filozofii.

Pomijając rozmaite poglądy na świat, które w myśl poprzedzających wyjaśnień i określeń do filozofii nie należą, przystąpię do przedstawiania mego przedmiotu od pytania, jak go podzielić?

Przedewszystkiem pamiętać należy, że filozofia jest w ciągłym rozwoju, więc też i żaden jej podział ani wyczerpującym, ani ostatecznym być nie może. Podstawy podziałów mogą być różne: Czas, kraj, narodowość lub szczepek, kierunek czyli szkoła, wreszcie przewodnia idea, mianowicie religijna, mogą wytwarzać ważne różnice w zapatrywaniach filozoficznych i dostarczać słusznych a jednak bardzo odmiennych podstaw do dzielenia naszego przedmiotu.

Jeżeli jakiś naród, kraj lub okres czasu jest cywilizacyjnie w sobie zamknięty, tam i w filozofii działy występują wybitniej, często jednak właśnie przy najpotężniejszym rozwoju filozofii — jak n. p. w Europie w czasach nowszych — postronne wpływy z najrozmaitszych miejsc i czasów tak się krzyżują, że trudno o wyraźne działy. Dla tego też sądzę, że najbezpieczniej będzie trzymać się przeważnie następstwa chronologicznego i poznawać rózwoj filozofii w jej przedstawicielach, z których wybitniejsi tworzą zazwyczaj mniej lub więcej całościowe, mniej lub więcej niezawisłe systematy.

Jeżeli wielu historyków filozofii lub filozofów żąda wybitnych i stanowczych podziałów w dziejach filozofii, jak to czyni n. p. Hegel lub Comte albo i nasz Trentowski, to już same różnice w ich zapatrywaniach przypominają nam trafność znanych słów: „*Was die Herren den Geist der Zeiten nennen ist der Herren eigener Geist*“ i nawołują do chronologicznego, o ile możności przedmiotowego, przedstawiania rozwoju filozofii, a pozostawiania samym

czytelnikom, porządkowania go na najrozmaitszych podstawach, odpowiednio do występujących podobieństw i różnic właściwych szczególnym systematom filozoficznym.

Jeżeli w tytułach rozdziałów wystąpią, w dalszym ciągu mojej książki, pewne działy jej przedmiotu i nazwy ich, to tylko takie, które swą wyrazistością i ogólnością wymusiły sobie przyjęcie w każdym prawie podręczniku historii filozofii. Zaczniemy ją zatem od filozofii starożytnej, która, ściśle wzięwszy, jest filozofią grecką, tę zaś od grupy najdawniejszych filozofów jońskich.

Filozofia grecka.

Do ulubionych złudzeń nowoczesnego materyalizmu — czyli, jak się sam zwać lubi, „Monizmu“ — należy mniemanie, że materyalizm jest wynikiem olbrzymiego w ostatnich czasach postępu nauk przyrodniczych, że bez tego właśnie kierunku wiedzy ludzkiej nie mógłby istnieć, że w naukach przyrodniczych a nie w spekulacji znajduje swe uzasadnienie — że wreszcie jest tych nauk ostatnim i koniecznym wynikiem! A cóżby było, gdybyśmy się przekonali, że wszystkie niemal twierdzenia Moleschotta, Büchnera, Häckla i innych koryfeuszów filozofii materyalistycznej wypowiedziano na lat dwa tysiące przeszło przed ich narodzeniem i że twierdzenia te były owocem spekulacji a nie doświadczeń, co zresztą nie jest rzeczą dziwną, jeżeli zważymy, że najdalej idące uogólnienia każdej nauki muszą wkraczać w dziedzinę spekulacji, któremu to faktowi składają wymowne świadectwo sami fizycy, mówiąc o „spekulatywnej fizyce“! To bliskie powinowactwo spekulacji nowoczesnego materyalizmu z początkującą filozofią grecką wystąpi tem jawniej, jeśli przedstawimy główne tylko poglądy greckich myślicieli i w odpowiednich miejscach zwrócimy na nie uwagę naszych czytelników. Zaczniemy od najdawniejszych, tak zwanych jońskich filozofów.

Najdawniejsi filozofowie jońscy.

Pierwszym z nich był Tales z Miletu, zaliczany do siedmiu mędrców. Miał on żyć od r. 640 do r. 550 przed Chr.

Wiadomości, jakie nas doszły o nim, są tak szczupłe, że nawet nie wiemy z pewnością, czy spisał swoje zapamiętane.

Pewną zdaje się być rzeczą, że szukał początku wszechbytu w jakiejś pierwotnej materii i uznał, że jest nią woda jako ocean ziemię otaczająca.

Jakie było uzasadnienie i jakie były dzieje rozwoju tych zdań, dziś już nie wiemy z pewnością.

Systemat jego był, jak się zdaje, rodzajem panteizmu, godzącego się poniekąd z politeizmem greckim.

Starożytni przypisywali mu rozległe wiadomości matematyczne, astronomiczne i techniczne. On to miał być pierwszym z Greków, który na podstawie swych obliczeń zapowiedział zaćmienie słońca.

Wedle opowiadania Herodota podał on Krezusowi myśl sypiania grobel na rzece Halys, ażeby sztucznym zalewem powstrzymać najście Persów.

On to nakłaniał Krezusa do ustanowienia w Teos rady związkowej dla Greków jońskich.

Anaximander z Miletu, o jakie 30 lat młodszy od Talesa, uczeń jego, jak mniemają niektórzy.

Dzieło, które zdaje się że napisał, miało nosić tytuł: „Περὶ φύσεως“. Prawie każdy z Hylików pisze dzieło pod tym tytułem.

W Milecie istniała pod ówczas cała szkoła filozoficzna.

Anaximander oddawał się także matematyce i astronomii. Talesa o tyle przewyższył, że próbował już oznaczać odległości i rozmiary ciał niebieskich.

Przypisują mu sporządzanie map i kompasów.

I Anaximander szukał źródła wszechrzeczy w jakiejś pierwotnej materii, którą nazywał „ἀρχή“, początkiem, pierwiastkiem.

Pojmował ją jako nieokreśloną, nieskończoną, nieprzemijającą, nieograniczoną czasem i przestrzenią, kierującą wszystkim, zawierającą w sobie zarody wszystkich tworów, które z niej powstają i w niej też nikną z biegiem czasów. Tej tylko ogólnej przyczynie trwały byt przysługuje, wszystko, co z niej powstaje, jest znikome.

Przypomina się tu bardzo, w filozoficzniejszą formę ujęty Chaos kosmogonii greckich — a także Substancja Spinozy.

Z pozostałych wiadomości trudno już dojść, jakie było szczegółowe przeprowadzenie tej ogólnej myśli; zdaje się jednak, że przypisywał całą różnorodność objawów, w łonie owej pierwotnej materii, przeciwieństwom: zimna i ciepła, wilgoci i suchości.

Gorzką wodę morską uważał on jako pozostałość pierwotnego płynnego stanu świata.

Przypuszczał, że w ciepłym namule tworzyły się pęcherzyki, z których powstały twory ustrojowe, a w dalszym rozwoju ludzie, którzy początkowo żyli jako ryby. (Erdmann i Brandis).

W dalszym wyniku swojej teorii o nieskończoności pierwotnej materii przypuszczał wielość światów — niewiadomo wszakże dokładnie, czy pojmował tę wielość w czasowym czy w przestrzennym następstwie.

O kosmicznym ustroju świata miał pojęcia bardzo wadliwe i niedokładne — jak też inaczej być nie mogło przy ówczesnym stanie nauk przyrodniczych.

Anaximenes — także z Miletu. Był, zdaje się, uczniem Anaximandra a może i Talesa. Uważa za pierwotną materię nie wodę, jak Tales, ale powietrze jako lotniejsze, ruchliwsze, podzielniejsze, widoczny warunkiem wszelkiego życia będące.

Przypisuje powietrzu jako nieodłączną własność wieczny ruch. (Jak dziś materii przypisują, ażeby uniknąć wyjaśnienia, z kąd pochodzi początek ruchu).

Cały przebieg ogólnego „stawania się“ (Hegel: *das Werden*) wyprowadza z rozrzedzania i zgęszczania się tej pierwotnej materii. W początkowym jej stanie wyobraża ją sobie jako coś pośredniego między wodą a właściwem powietrzem.

To co się zgęszcza i tęższe, określa bliżej jako zimno, co się zaś rozszerza i ulatnia jako ciepło. Przez rozrzedzenie przechodzi powietrze w ogień; przez zgęszczenie staje się wiatrem, chmurą, wodą, nareszcie ziemią i kamieniem.

Ze zgęszczonego ognia powstały gwiazdy z jądrem ziemistym i krążą w okóło ziemi płaskiej, którą powietrze jakby liść unosi. Duszę utożsamia z ożywiającym wszystko oddechem.

Widzimy więc, że filozofia dawnej szkoły jońskiej ma wybitną cechę kosmologiczną. Jest ona — używając dziś utartego wyrazu — filozofią natury. Nazywano też filozofów do niej należących Fizyologami (od: φύσις) albo Hylikami (od: ὕλη).

Uderzające jest podobieństwo jej pomysłów do nowoczesnych hipotez przyrodniczych, inne są tylko naukowe podstawy i zasoby wiedzy starożytnych Hylików, inne nowoczesnych materialistów.

Powietrze Anaximenesa naturą swą do wody zbliżone, czyż nie przypomina „pierwotnej mgły“ (*Urnebel*) z teorii kosmologicznej Kanta i Laplace'a. Pęcherzyki, tworzące się w ciepłym namule, z których Anaximander wywodzi wszystkie twory ustrojowe, czyż nie są zarodem teorii Lamarecka, Darwina i Häckla?

Na zagadnienia tyżące się ostatecznych przyczyn wszechświata i początku tworów ustrojowych na nim żyjących, nie zdobyliśmy się

dotąd na zasadniczo inne odpowiedzi niż te, które nam przekazała filozofia jońska. A jakże ogromnie zwiększył się od tego czasu zasób doświadczeń, które ludzkość zebrała, i jak w skutek tego postąpiły nauki przyrodnicze!

W pojedynczych szczegółach mamy bez porównania silniejsze uzasadnienie tych teorii, im dalej jednak zapuszczają się one w przeszłość kosmiczną, tem więcej nabierają cechy domysłów, tem więcej też wartością swoją zbliżają się do starożytnych spekulacji kosmologicznych.

Na poparcie tych moich zapatrywań dodam, że podobne myśli wypowiada Dühring w swojej „Krytycznej historii filozofii“.

Odrębne nieco stanowisko w obec jońskich „fizyologów“ zajmuje Diogenes Apolloniates, urodzony w Apollonii na Krecie. Dorejczyk rodem i odmiennych pod pewnym względem zapatrywań od filozofów jońskich, pisał jednak w narzeczu jońskim, i dla tego to może zaliczają go starożytni do Jończyków.

Z dzieł jego doszły nas zaledwo urywki. Przypuszcza on istnienie jednej tylko pierwotnej materii, lotnej i własnościami do powietrza zbliżonej, którą zwie ogólnie „ciałem“ (σῶμα).

Cały świat uważa za wynik rozmaitych zmian tego „ciała“, polegających na zgęszczaniu i rozrzedzaniu się. Przyczyną tych zmian są przeciwieństwa zimna i ciepła. (Biegunowość: „die Polarität“, nowszych filozofów natury). — Tu pierwsza różnica od filozofów jońskich.

Przeczy istnieniu wszystkiego, co nie jest materją — zdając sobie mimo to jasno sprawę z różnicy między nią a duchem. — Tu druga różnica. Tak tego pytania nie zadali sobie Jończycy.

Rozum utożsamia Diogenes z siłą życiową i przypisuje ją powietrzu, z którym jest nierozdzielnie połączona, dla tego też oddech uważa za źródło życia i poznania zarazem.

Przez rozdział części lekkich od ciężkich powstała ziemia i gwiazdy, które mają bieg kolisty i chłoną pary ulatniające się z ziemi.

Materyalizm, którego nauczał Diogenes Apolloniates, temu dwa tysiące paręset lat, był prawie takim samym, jakim go dziś mamy. Znajdujemy w nim nawet ulubioną wielu przyrodników hipotezę, że istnieje tylko jedna pierwotna materia. Tak on, jak i nowsi materyaliści nie zdobywają się na wytłumaczenie początku zmian i powstania osobników. „Principium individuationis“ pozostaje zawsze zagadką.

Przepowiadał także wyschnięcie ziemi, podobnie jak niektórzy z nowszych przyrodników.

Heraklejtos.

Ciekawy zwrot tego pierwotnego materializmu, ku mistycyzmowi o cechach przyrodniczych, tworzy filozofia Heraklejtosa, który nadaje zarazem najdawniejszej filozofii greckiej pewne wykończenie i uzupełnienie w kierunku teorii poznania — ma się rozumieć nawskróś sensualistycznej, tak że Heraklejtosa uważaćby można za pierwszego wśród protoplastów sensualizmu — byli bowiem i późniejsi, a dostarczyła ich już starożytna Grecya.

Heraklejtos urodzony w Efezie około r. 500, umarł około 440 przed narodzeniem Chr.

Należał on do możnej kapłańskiej rodziny, był potomkiem Kodrosa.

Z usposobienia dumny, ponury, w sobie zamknięty i melancholijny, odznaczał się niepospolitą potęgą i samoistością myśli.

Wtajemniczony w misterya greckie, znał także i egipskie. Pisma jego pełne są aluzji do tychże misteryów — aluzji dziś już często niezrozumiałych. Pytagorasa zdaje się, że znał osobiście, Eleatów z nauk ich dokładnie, niemniej filozofię jońską, do której twórców był już szczepowo i geograficznie zbliżony.

Myśli jego znamy z pozostałych, zdaje się oryginalnych, urywków i późniejszych opracowań.

Już Sokrates powiedział o jego dziełach, że zwykłą sobie skromnością: „że co zrozmiał, jest doskonałe, a czego nie zrozmiał, uważa również za doskonałe; ale dzieło to wymaga dzielnego pływaka.“

Heraklitejska teoria poznania jest czysto sensualistyczna; powiada on bowiem:

„Zmysły są źródłem wszelkiego poznania — zmysły zawodzą wtedy tylko, kiedy należą do barbarzyńskich dusz“ (t. j. niewykształconych) (Lewes, Hist. Filoz. t. I. str. 181. Berlin, 1871).

We śnie zamknąwszy zmysły na działanie eteru (rozrzedzonego ognia), tracimy świadomość.

W przeciwieństwie do Eleatów Heraklejtos utrzymuje, że jeżeli nie posiadamy prawdy, to nie z winy zmysłów, ale z winy rozumu. Lewes, str. 182). Wrażenie składa się, zdaniem Heraklejtosa, z dwóch czynników: z czynności zmysłów i z czynności duszy (Zeller, *Phil. d. Griechen* t. I. str. 583). Tylko jakiś Bóg, pojęty jako ogólny, nieskończony umysł, posiadałby całą prawdę.

Heraklejtos uznaje trwałość jedynie w niezmienności i stałości praw, miar i stosunków, oznaczających formy i stopnie w ciągłym stawaniu się, które jest treścią świata. Wszystko zmienia się bez

przeskoków a nieustannie, jedne rzeczy nikną, inne powstają, niknie nie jednych jest powstawaniem innych, jedne w drugie przechodzą i zmieniają się, życie przechodzi w śmierć a śmierć w życie (Moleschotta krążenie materii i życia). Na ruchu i zmianie polega życie i poczucie życia. Żadna rzecz nie jest, ale każda ciągle staje się (znowu *das ewige Werden* Hegla).

Jasno zarysowuje się tu jego przeciwieństwo do współczesnego mu Eleaty, Parmenidesa.

Metafizyczne pojęcie „stawania się“ przechodzi u Heraklejtosa w czysto przyrodnicze pojęcie ruchu i zmian.

Nieustający ten przebieg porównywa on z ciągle płynięciem, z ciągle zapalającym się i gasnącym ogniem.

„Świata tego — powiada Heraklejtos — nie zrobił żaden z bogów, ani żaden z ludzi, ale był on zawsze i będzie zawsze, wiecznie żyjącym ogniem, który wedle miary się zapala i wedle miary gaśnie.“ — „Nigdy nie spoczywający ogień działa we wszystkim.“ (Zeller, *Phil. d. Griechen*, t. I. str. 537).

Żadna rzecz nie jest tem samem, czem była przed chwilą; ztąd też powiada, że nie można dwa razy w tę samą rzekę wejść; i rzeczywiście z każdą chwilą zmieniają się nietylko cząstki jej wody, ale także piasku i namułu, tworzącego jej dno i brzegi. Góry i skały granitowe, które w ciągu lat wydają nam się niezmiennymi, okazały przecież zmiany widoczne po przejściu wieku, a nie zmieniłyby je i lat tysiące, gdyby nie zmieniały sekundy, powoli, nieznacznie, każdą kroplą deszczu, każdym powiewem wiatru, każdym promieniem słońca.

Dlatego to utrzymuje Heraklejtos, że jeśli zarzucamy zmysłom okłamywanie nas przez okazywanie trwałości, której nie masz nigdzie, to dlatego tylko, że nie umiemy sobie tłómaczyć wrażeń zmysłowych.

„Złymi świadkami są uszy i oczy ludziom, którzy mają niewykształconą duszę.“ Jako przyczynę tych ciągłych zmian, wymienia powszechną walkę (*πέλεμος*) przeciwieństw, która jednak ujęta potęgą ogólnej, koniecznej prawidłowości (nazywa ją obrazowo: *εἰμαρμένη — Δίμω — Γνώμη — Δίκη*) tworzy harmonijną jedność.

Ztąd też mówi: „Bój jest ojcem wszechrzeczy, a jedność rozdwa się sama z sobą i znów się łączy, jak harmonia łuku i liry.“ Wszystko powstaje z przeciwnych własności przez łączenie się ich, pomimo połączenia jednak walka nieustaje, kolejno przeciwne własności biorą górę i przez to rzecz samą zmieniają.

Ową przyczynę wszechrzeczy nazywa Heraklejtos także: Zeus, Eon, Logos i utożsamia tę przyczynę wrzechrzeczy w panteistyczny sposób z wszechświatem — podobnie jak później Spinoza.

Jednak już w starożytności twierdzili niektórzy z licznych komentatorów jego pism, jakoby Heraklejtos uważał ogień za pierwiastek wszechrzeczy, podobnie jak jońscy Hylicy inne żywioły.

Z takim jednak zapatrywaniem zgodzić się nie można: ogień, o którym Heraklejtos pisze, jest czemś zupełnie innym, owo ciągle palenie się, o którym on tak często wspomina, jest raczej porównaniem.

Żadnemu z żywiołów nie przyznaje Heraklejtos stale odrębnej jakości, są one tylko różnymi postaciami jednej i tej samej materii, w którą wszystko zmienić się i z której wszystko powstać może. Ogień i ziemia, to jej krańcowe formy. „Z wszystkiego jedno, a z jednego wszystko, mawiał on (ἐκ πάντων ἓν καὶ εἰς ἓν ὅςπαντα).

Wszystkie zmiany porównuje on najchętniej z płynięciem potoków: „wszystko płynie“ (πάντα ῥεῖ), albo z ciągłym paleniem się: „wszystko można wymienić na ogień, jak towary na złoto, a złoto na towary“, powtarzał on często.

To też nieraz nazywa on ogień, nie wprost ogniem, lecz ogólnym ciepłym wyziewem, albo ciepłym tchnieniem, a nawet duszą ἀναθύμωσις — ψυχή), jak się zdaje materialistycznie pojętą.

Nie tyle zatem, wedle Heraklejtośa, różne żywioły, ile raczej przeciwne prądy są przyczyną zmian i różności objawów (ἐναντιόφρον — ἐναντιοτροπή — ἐναντιοδρομία) (wedle Descartes'a wiry, które są początkiem światów, są także wynikiem przeciwnych ruchów).

Równie ciemnym i obrazowym jest język, którym Heraklejtos pisze o swoich kosmologicznych zapatrywaniach. Ogień, woda i ziemia są to trzy główne formy materii, stałą jest tylko ogólna ich ilość, w szczególnych przedmiotach zmienia się stosunek ich zmieszania.

Przejsie jednej rzeczy w drugą, jest śmiercią jednej życiem drugiej. I tak tedy często wyraża się, że śmiercią ognia jest powstanie wody, śmiercią wody jest powstanie ziemi.

Świat uważa jako jeden i jako wieczny, z czasem bowiem spalony do szczytu, powstaje na nowo w stałych okresach.

Przyпуска więc wyraźnie pewien rodzaj ogólnego krążenia materii, zmieniającej ciągle swe formy; ruchy ku górze i ku dołowi są najważniejsze w tem ciągłym krążeniu.

Im co więcej do ognia swą naturą zbliżone, tem wyżej się wznosi, poczem się znów zamienia w opadającą wodę, a następnie w ziemię, która się na dnie wody osadza.

Twierdzić nie śmiem, żeby Heraklejos miał takie pojęcie o działaniu ognia w przyrodzie, jakie my dziś przypisujemy ciepłu, dziwnie był jednak bliskim nowożytnych zapatrywań na krążenie materji, przy bardzo jeszcze zresztą błędnych i nierozwiniętych pojęciach przyrodniczych.

Słońce i gwiazdy uważał za nagromadzone „wyziewy ogniste“ w pewnych okresach czasu zbierające się i znikające. Ogień utożsamiał często z duszą.

Duszę przedstawiał sobie jako ożywiającą cały organizm parę, która im więcej ma w naturze swej ognia, tem doskonalsza.

Śmierć nazywa życiem duszy, która, opuszczając ciało, ulatuje do innego doskonalszego, jakkolwiek materialistycznie pojętego bytu. O bycie tym wyraża się, że go się ludzie ani spodziewają, ani weni wierzą. Zdaje się, że chce w ten sposób wskazać, jak różnem być musi istnienie pośmiertne od wszystkich naszych w tej mierze wyobrażeń. Przypuszczać można, że przedstawia sobie ów dalszy ciąg istnienia, jako odrodzenie się w zupełnie innych warunkach; dlatego też może mawia: „Śmierć ludzi życiem bogów — życie ludzi śmiercią bogów“, łącząc się prawdopodobnie z tem powiedzeniem jego — niejasno zresztą wyrażone — pojęcia o przyszłej karze i nagrodzie.

Poglądy jego etyczne i społeczne nacechowane są ponurem i pesymistycznym zapatrywaniem się na świat i wartość życia. Boleje on nad głupotą, słabością i nędzą ludzi. Nazywała go starożytność filozofem płaczącym, w przeciwieństwie do Demokritosa, którego nazywano śmiejącym się.

Jako najwyższą mądrość uważa on poznawanie stałych praw w ciągle zmieniającym się świecie, jako najwyższą cnotę stosowanie się do ogólnej harmonii przyrody.

Gardząc bezmyślnym tłumem, występował Heraklejos przeciw wszelkim demokratycznym ruchom w swem rodzinnem mieście, w którym wybitnie zajmował stanowisko.

Ceniąc przedewszystkiem ład i porządek, poleca obywatelom walczyć usilniej w obronie praw, niż w obronie murów miejskich.

Wiele z filozofii jego przyjęli stoicy, którzy też często dzieła Heraklejosa komentowali.

E m p e d o k l e s .

Teorya ewolucyi ma także swego przedstawiciela w pośród pierwszych filozofów greckich, mają więc Lamarek, Darwin i Häckel swego protoplastę w duchu już w starożytnej Grecyi, był nim: Empedokles z Akragas w Sycylii. Żył około r. 440 przed narodzeniem Chr., pochodził ze znakomitego rodu, oddał się cały staraniu około dobra ludu, słynął nie tylko jako filozof, ale także jako lekarz, fizyk, mowca i poeta. Spółcześni przystrajają jego żywot i skon cudownością i tajemniczością.

Podróżował wiele, zdaje się jednak, że tylko po Włoszech południowych i Grecyi, po drodze leczył, otaczając się przytem urokiem nadludzkiej wiedzy i magicznej potęgi.

Późniejsi, mianowicie Plato i Aristotelés, sądzą go już trzeźwiej i surowiej.

Empedokles znał wszystkie ówczesne zapatrywania filozoficzne i wiele z nich wciągnął w skład swego systematu, mającego cechę eklektyczną, pomimo niektórych oryginalnych pomysłów i ogólnego tła przyrodniczo materyalistycznego. Zaliczają go też historycy filozofii już do Eleatów, już do Pytagorejczyków, albo nawet do Hylików. Z dzieł jego napisanych wierszem miarowym pozostało wiele urywków. Starał on się połączyć czysty byt Eleatów ze stawaniem się Heraklejtosa.

Oto główna jego zasada we własnych słowach filozofa zestawiona: „Stawanie się z niebytu jest niemożliwe, również zupełne umieranie i znikanie, a głupcy tylko sądzą, że coś powstaje, co pierwaj nie było, albo że coś umiera i znika całkowicie. Przeciwnie, nic nie przybywa do tego, co jest; bo skądżeby przybyło i gdzieby przepadło? przecież niema w świecie nic próżnego i zbytecznego; żadnej próżni, w którąby coś przejść mogło, albo z którejby coś powstało. Sobie samemu równem jest istnienie; samo przez się przechodząc, staje się ciągle czem innym. Nie masz stawania się czegoś, coby było znikomem, ani też czegoś, coby się kończyło niszczącą śmiercią; jest tylko mieszanie się i rozdzielanie tego co się zmieszało, nazwane stawaniem się przez ludzi. Tak to jedno staje się z wielu, i znów jedno rozpada się na wielość.

Tak rzeczy powstają i nie mają udziału w trwałości wiecznej. O ile nie ustaje wieczna zmiana, są one w niezachwanem krążeniu.“
(Brandis, *Entwicklung der griechischen Philosophie*).

Bytem, co sam przez się trwały, wiecznie się łączy i rozłącza, są cztery żywioły: ogień, powietrze, woda i ziemia, z których żaden w inny przemienić się nie może.

Tem twierdzeniem stanowczo różni się Empedokles od jońskich Hylików, a zbliża się jeszcze bardziej do nowożytnych przyrodników, którzy, jak wiadomo, przypuszczają istnienie odrębnych żywiołów — zapewne bez porównania liczniejszych niż czwórka Empedoklesa.

Przyczyną, wywołującą owe łączenie się i rozkładanie, są siły przyciągania i odpychania; na tych to siłach polegają wszystkie zmiany w świecie. Te dwie siły zwie Empedokles także miłością i nienawiścią.

Początkowo był świat w stanie nierozdzielenia tych żywiołów, pod wpływem miłości bowiem złączone, tworzyły one kulę (*σφαίρα*), (tu przypomina się teoria kosmogoniczna Kanta i Laplace'a), dopiero nienawiść (dziś mówimy siła odśrodkowa) wniknąwszy do głębi tej kuli, rozbiła ją.

Teraz dopiero rozwinęło się twórcze działanie miłości, świat i żyjące na nim ustroje zaczęły powstawać. Nieustanny ruch i ciągle łączenie się żywiołów w nowe związki i ustroje, tudzież rozkład dawniejszych już przeżytych, trwa utrzymywany sprzecznymi dążnościami miłości i nienawiści, przyciągania i odpychania.

Pierwotne twory przyrody nie były od razu udatłe — początkowo było wiele chybionych; co się następnie okazało żywotnem, to pozostało i składa się na obecne gatunki roślin i zwierząt. (A. Lange, *Geschichte des Materialismus*).

Tę myśl, którą następnie podjął Lamarek, St. Hilaire, Göthe i inni poprzednicy Darwina, przeprowadza Empedokles w sposób, okazujący nieznaną nam prawideł anatomicznej i fizyologicznej logiki i harmonii, a mianowicie tak zwanego „Prawa współzależności rozwoju“ (*Correlation des Wachsthums*).

Empedokles przypuszcza, że nie wszystkie członki i narządy były tak połączone, jak je dziś u zwierząt widzimy, pojedyncze z nich nawet wiodły odrębny żywot.

Nie byłby wprawdzie Empedokles potrafił, jak Cuvier, z jednej kości odtworzyć w przybliżeniu budowę całego zwierzęcia, ale on pierwszy powziął myśl, że gatunki przeradzają się, doskonałą i nareszcie ustalają się z biegiem wieków.

Cały przebieg życiowy, żywienie się i oddechanie, tłómaczy Empedokles przyciąganiem się ciał jednorodnych, odpychaniem różnorodnych i ogólną ich dziurkowatością.

Mniej szczęśliwie próbuje on z podobnego stanowiska wyjaśnić działanie zmysłów; i tak powiada, że każdy z żywiołów spostrzegamy za pośrednictwem jednorodnych z nim cząstek, wchodzących w skład naszego ciała.

Nieśmiertelność duszy pojmuje jako szereg dalszych przemian i kolei materii lotnej, która jest istotą duszy, i łączy tę naukę z metempsychozą, przyjętą prawdopodobnie od Pythagorejczyków. Empedokles upatruje pewne analogie w życiu roślin i zwierząt, przypisuje im także dusze.

Śmierć tłumaczy ustąpieniem ciepła z ciała.

Działanie przedmiotów na zmysły przypisuje dziurkowatości wszelkiej materii, a więc i ciała naszego, które w ten sposób przepuszcza do wnętrza swego nadzwyczaj drobne cząstki, odrywające się od otaczających nas przedmiotów, które to cząstki zetknąwszy się z duszą, dostarczają jej wrażeń. (Tu znowu przypomina się teoria emanacyjna światła i ogólnie dziś przyjęty sposób tłumaczenia odrębnych woni, które wydają rozmaite ciała).

Jakie były jego przekonania religijno-metafizyczne, trudno dziś już wyświecić. Czasem mówi o jednym tylko bóstwie, czasem zaś o wielu bogach, często używa nawet nazw tych bogów, ale zdaje się, że tylko obrazowo i alegorycznie, coby zresztą i całości jego systematu więcej odpowiadało. Ile w takich ustępach jest jego przekonania, ile zaś może ulegania wierzeniom ludowym i teroryzmowi spólstwa, tego już dziś wiedzieć nie możemy.

Atomistyka.

Najtrudniejszym może zagadnieniem dla każdego materializmu jest pytanie: czem jest materya? jaki jej skład, budowa, jaka jej istota? I z tą trudnością próbował się zmierzyć materializm starogrecki, nie mniej śmiały w swoich spekulacjach od nowożytnego. Pierwsze bowiem początki teorii atomistycznej sięgają wedle tradycyi starożytnych Leukipposa. O Leukipposie jednak oprócz wieści, że miał być mistrzem, czy też tylko starszym przyjacielem Demokritosa, nic nie wiemy, starożytną zatem atomistykę, t. j. teorię, usiłującą odpowiedzieć na pytanie: czem jest materya, poznajemy tylko z pism Demokritosa.

Demokritos urodził się w jońskiej kolonii Abderze, około r. 460 przed narodzeniem Chr. Syn majątnych rodziców, użyć miał całego swego majątku na dalekie podróże w celach naukowych. Z licznych bardzo dzieł jego doszły nas tylko urywki.

Demokritos, zupełnie już na wzór nowszych przyrodników, kładzie główny nacisk w naukach i w badaniu filozoficznym na doświadczenie i metodę matematyczną. O sobie wyraża się z niezwykłą zarozumiałością:

„Ze współczesnych mi ludzi, ja to objechałem największy kawał ziemi, starając się poznać to co najodleglejsze nawet, największej stref i krajów widziałem, ja to najwięcej nasłuchiwałem się myślących ludzi, a w geometrycznej konstrukcyi i w dowodzeniu nikt mnie nie przewyższył, nawet geometrowie egipscy, u których — razem wzięwszy — przez lat pięć jako przybysz gościłem.“

Poleca, ażeby się starać: „nie o pełnię wiadomości, ale o pełnię rozumu.“

Powróciwszy do swej ojczyzny, zdaje się, że otrzymywał sowe nagrody za swe dzieła. Przepowiednie — podobno do zjawisk przyrodniczych odnoszące się — miały mu zjednać rozgłos magicznej wiedzy.

Zdaje się to być prawie koniecznością psychiczną, że człowiek, żądający wszędzie jasnego zrozumienia i wytłumaczenia zjawisk w drodze mechanicznej, opierający się przy tem na doświadczeniu i matematycznej metodzie, przywykły — jak to z pism jego widać — do ciągłej analizy, gdy zwrócił umysł swój do badania przyrody, doszedł nareszcie do rozłożenia materyi na najdrobniejsze, już dalej niepodzielne, geometrycznie tylko różniące się cząstki, z których w sposób mechaniczny świat swój zbudowuje.

Cząstki te nazywa atomami, czyli niedziałkami.

Atomy jego są materją na wskrós jednolitą: różnią się tylko kształtem i wielkością, za którą idzie odpowiadający jej ciężar. Dalej przypuszcza Demokritos, że ich kształty są nieskończenie rozmaite, od gładkich i krągłych, do chropowatych, graniastych, a nawet w haczyki zaopatrzonych.

Ze złączenia się tych tak rozmaitych pierwotnych cząstek powstaje ogół wszechrzeczy.

Dalszą podstawą całego systematu jest próżnia i ruch, który wedle Demokritosa bez próżni nie byłby możliwy, gdyż nie może jakieś ciało wejść w miejsce, zajęte przez inne ciało — może ono tylko wejść w próżnię.

Ściesliwość ciał tłumaczy zmniejszaniem się odstępów między atomami — zupełnie w myśl dzisiejszych teoryi.

Widocznie pod wpływem Eleatów, użycza Demokritos swoim atomom stałego i niezmiennego bytu, nie przypisuje im żadnych wewnętrznych zmian, żadnych wewnętrznych stosunków, ani stanów;

wszelkie zmiany dzieją się po za atomami, one pozostają bezwzględnie niezmiennie. W przeciwieństwie zaś do eleackiego zapatrywania, które uznaje jeden tylko rodzaj bytu, uważa Demokritos próżnię dzielącą atomy, jako coś rzeczywiście istniejącego, jako przeciwwagę pełni, t. j. atomów.

Pełnia i próżnia, atomy materialne i dzieląca je przestrzeń, to dwie rzeczywistości — chociaż bezpośrednią przyczyną rozmaitości zmian jest to, co wypełnia przestrzeń materialnie, t. j. atomy.

Tu przypominają się zapatrywania Heraklejtosa i Empedoklesa, owo wieczne stawanie się i znikanie, mieszanie się żywiołów i rozkładanie; tylko że stałym materiałem w ciągłym przebiegu zmian są niezmiennie atomy.

Zupełnie w myśl nowożytniej nauki pojmuje Demokritos ruch jako odwieczny stan atomów, tylko ruch ten przedstawia sobie inaczej, niż dzisiejsi przyrodniecy. Wedle jego zapatrywań lecą atomy w nieskończonej przestrzeni, jak spadające krople deszczu; większe, a więc cięższe szybciej, mniejsze, a więc lżejsze wolniej; wskutek tej nierównej szybkości doganiają się, potracają, uderzają, gniotą, odbijają, następnie potracając się już w innych kierunkach, wynikających z odbicia, łączą się w rozmaite gromady i znów dzielą.

W inny sposób, jak tylko mechaniczny, nie mogą atomy działać jedno na drugie, są bowiem pozbawione wszelkich jakościowych oznaczeń z wyjątkiem pewnych kształtów, rozmiarów i ciężaru.

Z działania na siebie rozmaitych ruchów, wynikających z odbicia, w kierunku często skośnym do pierwotnego ruchu, wyprowadza Demokritos także i ruch wirowy, a z niego różne przejściowe stany tworzących się światów.

Światów przypuszcza nieskończoną wielość; wynika to już zresztą z koniecznością logiczną z przypuszczenia nieskończonej wielości, tak atomów, jak i kształtów ich, dalej z ich ruchów w nieskończoność i z nieskończoności przestrzeni. W tej zasadzie wiecznego ruchu, nigdy nie ustającego i niezmiennych, nie ginących atomów, pomimo zmienności rzeczy świat składających, widzimy już — później obszerniej rozwiniętą i fizycznymi dowodami popartą — teorię o niezmiennym ilości materii i siły w wszechświecie. Teorię tę w najnowszych czasach nazwano teorią o zachowaniu energii (*Erhaltung der Energie*), t. j. jednakowej ilości ruchu w różnych jego formach.

Wypowiada Demokritos już wtedy z całą stanowczością, ogólnie w dzisiejszych naukach przyrodniczych przyjętą zasadę, że: „nie

nie dzieje się przypadkowo, ale wszystko z pewnego powodu i z koniecznością“ (Οὐδὲν χρήμα μάτην γίνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπὸ ἀνάγκης).

Demokritos, jakkolwiek nie wątpi o istnieniu atomów, przyznaje jednak, że jako leżące po za granicami zmysłowego spostrzegania, nie są one przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, ale koniecznym wynikiem poznania rozumowego.

Poznanie rozumowe jako bardziej przedmiotowe eeni on wyżej, niż zmysłowe, zamęczone podmiotowością. Z podmiotowości wrażeń zmysłowych jasno zdaje sobie sprawę Demokritos: ścisłą i wyraźną czyni różnicę między tem, czem jest przedmiot w sobie, a tem, czem nam się być zdaje, wedle sposobu w jaki na nas podziałał za pośrednictwem zmysłów naszych. Powiada on też wyraźnie: „W mniemaniu tylko słodycz i w mniemaniu gorycz, w mniemaniu ciepło, w mniemaniu zimno, w mniemaniu barwność, w rzeczywistości zaś tylko atomy i próżnia“ (νόμῳ γὰρ γλυκὺ, καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, μόνῳ χρωμῇ ἔτε ἢ δὲ ἄτομα καὶ κενόν). Wedle niego nie istnieje więc nic oprócz atomów i dzielącej je próżni, wszystko inne jest mniemaniem, rzeczy można prawie, złudzeniem.

Czem jednak jest wszystko to, co się w podmiocie dzieje za wpływem otaczających go przedmiotów, jeżeli oprócz atomów i próżni nic nie ma, tego wcale nie wyjaśnia.

O tem zkąd pochodzi czucie, myśl, wola i w ogóle objawy psychiczne, o tem Demokritos wcale nie mówi — dalej nie zaszła też w tej mierze i tegoczesna atomistyka.

Na podstawie hipotezy atomistycznej zrobiły wprawdzie olbrzymi postęp nauki przyrodnicze, rozmaitemi ruchami i rozmaitemi połączeniami najdrobniejszych cząstek tłumaczy nam dzisiejsza fizyka zjawiska optyczne, elektromagnetyczne, termiczne, akustyczne, chemiczne, a nawet fizyologiczne, jakoteż odpowiadające tym zjawiskom zmiany w dotyczących przedmiotach; tak samo jednak jak za czasów Demokritosa, tak też i dziś nie jest w stanie atomistyka wytłumaczyć, czem jest odczucie światła, głosu, ciepła, smaku i t. d. Wrażenia te nie są zmianami wewnątrz szczególnych atomów, nie tylko bowiem Demokritos, ale i nowsze hipotezy uznają niemożność wewnętrznych zmian w atomach; tem mniej nie są wrażenia te zmianami w pewnej gromadzie atomów, przybywałyby bowiem z tem przypuszczeniem trudność wytłumaczenia jednolitości wrażeń pomimo próżni, dzielącej szczególne atomy, mózg składające i pomimo

prawdopodobnych osobniczych różnie tychże atomów. Bardzo też trafnie powiada Albert Lange: „Pomimo wszystkich postępów nauk, pomimo wszelkich przeobrażeń pojęcia atomu, pozostał brak ten równie wielkim i zupełnie się nie zmniejszy, gdyby się nawet udało podać wyczerpującą teorię czynności mózgowych i wykazać, jakie są mechaniczne ruchy, ich początek i rozwój, które odpowiadają uczuciu, czyli mówiąc inaczej, uczucie sprawiają. Nauka nie powinna wątpić... że zdoła nawet najzawilsze czynności i najważniejsze ruchy żyjącego człowieka podług prawa utrzymania siły wywiesić z sił napiętych (*Spannkräfte*), w mózgu uwalnianych działaniem podrażnień nerwowych, na wieki jednak wzbronionem jej będzie, znaleźć łącznik między tem, czem jest najprostszy dźwięk, jako uczucie podmiotu, jako moje uczucie, a przebiegami rozkładowemi w mózgu, które nauka przyjąć musi, ażeby toż samo uczucie dźwięku wyjaśnić jako zmianę w świecie przedmiotów“ (A. Lange, *Gesch. des Materialismus*).

Przypisując różnicę ciał rozmaitości składających je atomów i komplikacyom w ich układzie i rozmieszczeniu, utrzymuje Demokritos, że dusze ludzkie złożone są także z atomów, najmniejszych, najlżejszych, najlotniejszych, najokrągłych, najgładszych, najruchliwszych, wszystko przenikających, pokrewnych tym atomom, z których ogień się składa. Ztąd też przypisuje, podobnie jak Empedokles, pewien rodzaj ożywiającej duszy wszystkim ustrojom — nawet roślinom.

Wedle Demokritosa oddechaniem uzupełniamy ułatwiające się atomy duszy — z ustaniem oddechu ustaje też życie.

Nie można przypuszczać, żeby Demokritos zdawał sobie w zupełności sprawę z działania ciepła w przyrodzie, niektórzy upatrują jednak w myśli, że odrębne, do ognia podobne, atomy wszystko ożywiają, początki późniejszej hipotezy o atomach eteru, przenikających wszystko i będących podstawą tłumaczenia zjawisk elektryczności, światła, ciepła a z niem i życia.

Jak się zdaje, Demokritos wyraźnie się nie oświadczył co do pojęcia ogólnej duszy świata, ożywiającej wszystko, jakkolwiek myśl tę przypisują mu niektórzy, jako dalszy naturalny rozwój poprzednich przypuszczeń.

W systemacie swoim nie wyklucza on możliwości działania tajemniczych, nieznanych sił przyrody i możliwości bytu istot doskonałszych, niż ludzie, zamieszkujących może powietrze, zawsze jednak materialnych i śmiertelnych.

Eudaimonistyczna etyka jego obchodzi się zupełnie bez ówczesnych mitów religijnych. Wiarę w bogów przypisuje on obawie, jaką

nieraz budzą w ludziach zjawiska meteorologiczne; obawa ta i bujna wyobraźnia uosabiać mogła pojęcia moralne i siły przyrody.

Uznawszy jednak duszę, jako odrębny chociaż materialny pierwiastek, oddaje pierwszeństwo potrzebom duchowym człowieka. Szczęśliwość zasadza Demokritos na pogodnym spokoju umysłu, do czego człowiek dojść może tylko zapanowaniem nad swojemi namiętnościami. Umiarkowanie, czystość uczuć, wykształcenie ducha i rozwój rozumu, dają człowiekowi możność dojścia do owego celu, nawet wbrew przeciwnościom życia. Trwałem jest tylko wewnętrzne zadowolenie, jakie daje spełnianie dobra z poczucia własnej godności; znikomą jest przyjemność, sprawiona zadowoleniem zmysłów. Demokritos „uważa za szczęśliwszego pokrzywdzonego niż tego, który krzywdę wyrządza, przedstawia zwyciężenie siebie samego jako najpiękniejsze zwycięstwo, a samo-poznanie jako najpotrzebniejszą naukę; najpiękniejszy środek dojścia do szczęścia znajduje w harmonijnym nastroju duszy i życia“ (Zeller, *Phil. d. Griech.*).

(Tak samo pojmował życie Göthe; patrz Lewes, *Życiorys Göthego*).

Ostateczną jednak miarą, czy coś jest pożytecznem lub szkodliwem, jest użycie lub przykrość; najlepszem zaś jest dla człowieka, żeby przebył to życie, jak najwięcej się ciesząc, zaś o ile możności jak najmniej się smucąc. Zwano go też śmiejącym się filozofem w przeciwieństwie do Heraklejtosa, któremu przypadło miano płaczącego, jako ponuro i melancholijnie usposobionemu.

Że spokój ducha, jedyny warunek trwałego szczęścia, da się osiągnąć tylko prawością uczuć i czynów, uważa Demokritos jako pewnik doświadczeniem stwierdzony; pożądanie tych środków, choćby wyłącznie dla celu, jest już tylko rzeczą prostego rozsądku, którego brakowi przypisuje większą część zła na świecie. Myśl tę podejmuje później Sokrates — a jeszcze później Mill.

Oceniając etykę Demokritosa, wypowiada Zeller (*Gesch. d. Phil. d. Gr.*) bardzo trafną uwagę, która, mojem zdaniem, powinna być podstawą sądu i porównania przy krytyce nietylko eudajmonizmu, ale każdej etyki w ogóle; dla tego przytaczam ten ustęp dosłownie: „Nie tyle na tem zależy... czy pojęcie szczęśliwości, czy też pojęcie obowiązku stawiamy na czele, ile raczej na sposobie oznaczania tych pojęć: tamto jest tylko formalną (powierzchnową), to zaś materialną (istotną) różnicą.

Musimy wprawdzie przyznać, że szczęśliwości nie pojmuje Demokritos tak jak Aristoteles, przedmiotowo, jako stan właściwy ogólnej naturze ducha, ale tylko podmiotowo, jako zadowolenie; pochodzi to

złąd, że cała etyka Demokritosa nie jest naukowym systematem, lecz tylko dla ogółu ludzi przeznaczonem, rozważaniem stosunków życiowych. Zupełnie podobny objaw spotykamy i u Sokratesa; z tego jednak powodu nie należy jeszcze przypisywać żadnemu z nich sobkostwa i płaskości w usposobieniu, kiedy przecież podmiotowe zadowolenie, nawet Demokritos czyni zawisłem głównie od obyczajności i wykształcenia ducha“.

Tak osądza Zeller etykę Demokritosa, posłuchajmy jeszcze, co mówi znakomity ten historyk i krytyk filozofii o zasadniczej podstawie atomistyki, tem bardziej, że zdanie jego tyczy się także tegożczesnego materializmu, o ile się on opiera na teoriach podobnych pod wieloma względami do starożytnej atomistyki.

„Pominąwszy — powiada Zeller — wszystkie niedoskonałości, które atomistyka dzieli z najdawniejszą filozofią w ogóle, jak jednostronne ograniczenie spekulacyj do fizyki, przewagę natury nad duchem, brak dyalektycznej metody, pominąwszy nawet to wszystko, okazuje się niedostateczność tego systematu już w rozwiązaniu najbliższego mu zadania, w wyświeceniu stawania się (*des Werdens*). Cały świat zjawisk ma tu być wyjaśniony z abstrakcyjnego pojęcia materji i próżnej przestrzeni, z bytu i niebytu.

Ale te pierwiastki nie wystarczają nawet, ażeby ruch w ogóle z nich wywieść; bo chociaż przecie atomy, przez ruch, nie staną się nigdy rzeczywiście jednością, ale pozostaną zawsze próżnią rozdzielone, co ma je w ogóle spowodować do wyruszenia się ze swego pierwotnego spokojnego rozłożenia? Jeszcze mniej da się pojąć z tego stanowiska ruch oznaczony, prawidłowy, i wynik tegoż, porządek i celowy układ istnienia; chociażby nawet wszelkie stawanie się oznaczone było prawem ciężkości, jako koniecznością, nie można przecież dopatrzeć, jak z tego ogólnego, wszystkimi atomami władającego prawa, wystąpić mają przeciwprądy ruchów i zejście się ich w harmonijny wynik.“

Materiał skrytyki — ale przypisywany
Wojciechowi, bo nie i byłym

Medicine History Department / vol 6
<http://rcin.org.pl>

STAROGRECKA REAKCYA

PRZECIWIW MATERIALIZMOWI.

Pierwsze zaczątki filozofii greckiej w jońskim Hylozysmie i późniejszy jej rozwój w Atomistyce mają cechę wybitnie materyalistyczną. Reakcyja przeciw temu kierunkowi pojawia się wkrótce — po części już współcześnie z nim — w mistycyzmie Pytagorejczyków, w śmiałych spekulacyach i bystrej do zaprzeczenia materji wiodącej dyalektyce Eleatów, a nareszcie w stanowczym na rozumowaniu opartym spirytualizmie Anaxagoras'a.

Chronologicznie najdawniejszym jest Pytagoreizm.

Wiadomości, które nam pozostawiła starożytność o sławnym założycielu tej szkoły, tak są pełne cudowności i tajemniczości, że trudno pokusić się o rozwikłanie całej i czystej prawdy.

Aristoteles mało pisze o nim. Im później, tem więcej się rozpisują rozmaici autorowie, a mianowicie Neopythagorejczycy, — ci najmniej wiarogodni, piszą najwięcej.

Pythagoras urodził się około r. 580 przed nar. Chrystusa i dożył późnej starości, wedle jednych 80, wedle innych 99 lat.

Był synem Mnesarchos'a, bogatego handlarza zbożem z wyspy Samos. Rozległe stosunki kupieckie ojca były mu, jak się zdaje, wielkim ułatwieniem w jego podróżach.

Wedle zdania Rötha, który ma wiele uznania także u krytyków francuskich, miał Pythagoras już w 18tym roku życia opuścić Samos. Następnie słuchał wykładów Pherekides'a na wyspie Lemnos i Anaximandros'a w Milecie. Bawił potem przez lat dwa w Fenicyi i zamieszkał nareszcie w Egipcie. Tu przebył wszystkie obrzędy i próby — jak golenie włosów na całym ciele i obrzezanie — doszedł do najwyższych stopni kapłańskich, odkryto mu wszystkie tajne nauki egipskie, poznał tamtejszą geometryę, aż nareszcie po 22wu latach pobytu popadł w niewolę króla perskiego Kambyzes'a, który go uprowadził

wraz z wieloma innymi kapłanami egipskimi do Babilonu. Pitagoras, korzystając z dwunastoletniej babilońskiej niewoli, oddawał się chaldejskiej matematyce i astronomii. (Matematyka chaldejska rozwinięta była głównie w kierunku arytmetyki, podczas kiedy egipska więcej w kierunku geometrii, było to więc dla niego uzupełnieniem studyów).

Do Samos powrócił Pitagoras dopiero w 56tym roku życia swego. Objechał raz jeszcze znaną mu z dawnych lat Grecyę, poczem jako sześćdziesięcioletni starzec założył swą sławną szkołę w Krotonie i stał na jej czele przez lat 20, nareszcie wygnany przebywał w Tarentie i Metaponcie do 99go roku życia swego, nie opuszczając już południowej Italii, zwanej wtedy Wielką Grecyą.

Niektórzy z historyków niemieckich posuwają tak daleko swój sceptycyzm, że nie tylko podają w wątpliwość zbyt może dokładną chronologię tego życiorysu i pojedyncze mniej ważne szczegóły, ale wątpią nawet, czy Pitagoras był kiedykolwiek w Egipcie i w Babilonie, nie przeczą jednak, że on był tym wielkim mężem, który zapoznał Grecyę z zapatrywaniami religijno-filozoficznymi i ze zdobyczami naukowymi Wschodu.

Co było pierwotną nauką Pitagoras'a, co zaś dodali, zmienili i wypaczyli późniejsi jego zwolennicy, liczni i bardzo w zdaniach się różniący, trudno dziś z pewnością oznaczyć.

Zasadniczą była u Pitagorejczyków, zawsze i wszędzie, idea liczby, miary i harmonii. W liczbach nie masz złudzenia — mawiali oni — na stosunkach, dających się liczbami wyrazić, polegają prawa, stanowiące świat cały i wszystkie jego objawy. Zasadę tę rozciągali Pitagorejczycy nawet do objawów moralnych.

Przypominają się tu Wundt'a pomiary szybkości myśli i próba Drebrisch'a matematycznego przedstawienia psychologii. Słowacki powiedział: „Każde drzewo jest rozwiązaniem zagadnienia matematycznego“ (Genezis z ducha), i rzeczywiście odkrywają botanicy przedziwny geometryczny porządek w bardzo zresztą rozmaitem i na pozór nieregularnem rozmieszczeniu liści w około łodygi, ziarenek w owocach i t. p. Ciekawe bardzo są mechanizmy, za pomocą których mogą nasiona korzystać z rozmaitych sposobności przeniesienia się z miejsca na miejsce i wciskania się w zwilżoną ziemię. Ciekawsze jeszcze są przyrządy do łowienia owadów u tak zwanych mięsożernych roślin. Architekci mogliby się uczyć ustroju belków i słupów na szkieletach ludzi i zwierząt, tak dokładnie odpowiadają kształty kości matematycznie obliczonym potrzebom oporu przeciw działającemu na nie siłom. Odkrycie to zrobiono najpierw na piszczelach ludzkich.

W ruchu będące, a działaniu dwóch sił ulegające przedmioty, n. p. jakiegokolwiek pociski, albo ciała kosmiczne, zakreslają krzywizny, dające się z całą ścisłością rachunkiem oznaczyć. Minerale krystalizując się, przybierają formy geometryczne. Stosunki połączeń chemicznych dadzą się najdokładniej liczbami wyrazić. Nietylko astronomia, ale cała optyka i mechanika są tylko zastosowaną matematyką.

Żeby w tych właśnie rozmiarach, w ten sposób, a mianowicie z oparciem o te same fakta przyrodnicze objawianie się matematyki w naturze pojmowali Pitagorejczycy, tego w żadnym razie utrzymywać nie można: jakkolwiek bardzo przyczynili się do uwidocznienia ważności matematyki dla badań przyrodniczych, w znacznej części jednak powodowali się dopiero jakimś mistycznym przecuciem o ważności tej nauki.

Ścisłe łączyli oni muzykę z matematyką. Już sam Pitagoras wykryć miał zależność wysokości tonów od szybkości drgania strun. Przeprowadzał on doświadczenia i rachunki w tym kierunku.

Szczególnie oddawał się badaniu własności rozmaitych liczb; znał liczby potęg kwadratowych i sześciennych, tudzież pierwiastki tychże, dalej progresyę, ilości nieracjonalne i zrównania pierwszego i drugiego rzędu.

Zdaje się, że te dociekania doprowadziły go do odkrycia znanego pod jego nazwiskiem prawidła, że kwadrat z przeciwprostokątnej równy jest dwóm kwadratam z obu przyprostokątnych.

Wiedział on, że uważana za mistyczną liczba 10, będąca podstawą znanego już wtedy dziesiętnego systemu rachunkowego, powstaje ze sumy, czterech pierwszych liczb (świętej $\tau\epsilon\tau\rho\acute{\alpha}\chi\tau\omicron\varsigma$ $1+2+3+4$), z których dwie ostatnie 3 i 4, jakoteż suma ich 7 były przedewszystkiem przedmiotem symboliki orientalnej.

Spróbawwszy w podobny sposób sumować potęgi tych liczb, łatwo mógł się przekonać, że suma kwadratów z 3 i 4 równa się kwadratowi z 5, t. j. że 9 i 16 równa się 25. W geometrycznej konstrukcyi zaś, której łączenie z arytmetyką on pierwszy zaczął przeprowadzać, okazało się, że trójkąt o bokach, których długość wynosiła 3, 4 i 5 jakiegokolwiek miar, miał kąt przeciwległy najdłuższemu bokowi najdokładniej prosty. Wykrywszy to, potrzebował już tylko sprawdzić, że także w każdym innym trójkącie prostokątnym suma kwadratów z obu przyprostokątnych równa się kwadratowi z przeciwprostokątnej.

Nakreślenie powyżej opisanego trójkąta o bokach, wynoszących 3, 4 i 5 jakiegokolwiek miar, podaje Vitruvius jako najłatwiejszy

sposób dokładnego oznaczenia kąta prostego bez wszelkich geometrycznych przyrządów.

W astronomii pracował Pitagoras bardzo gorliwie: sporządzał mapy ryte na metalowych płytach, kwadranty astronomiczne i zegary słoneczne.

Jakie były jego pojęcia kosmologiczne, wnosić tylko możemy z formy, którą przybrały u jego uczniów.

Przypuszczali istnienie jakiegoś wielkiego ogniska środkowego, ukrytego przed wzrokiem mieszkańców ziemi przeciwziemią, którą przyjmowano zupełnie dowolnie, jak się zdaje, dla uzupełnienia mistycznej dziesiątki także w astronomicznym ustroju świata. Świat składał się wedle zapatrywań Pitagorejczyków z ziemi, przeciwziemi, słońca i z 7miu planet włącznie z księżycem. Ziemia wraz z przeciwziemią obracała się około środkowego ognia, zaś słońce i księżyc wraz z innymi planetami około ziemi, odrzucając jej światło i ciepło otrzymywane z środkowego, cały świat ożywiającego, a przeciwziemią zasłoniętego źródła.

O świecie ustrojowym mieli po części bardzo wyrobione pojęcia: sądzili, że duch ludzki ma swą siedzibę w mózgu, czynności zwierzęce, życie i czucie w sercu. Nie znali oni jeszcze układu gangliowego wraz z uplotem słonecznym, kierującego ruchami sereca. Mniemali, że zwierzętom spólną jest z roślinami zdolność zapuszczania korzeni i rozwijania się z zarodka, tylko, że zwierzęta zapuszczają korzenie idące od pępka ku łożysku ustroju macierzyńskiego, zaś rośliny zapuszczają korzenie w łono ziemi żywicielki. Wielu tegożczesnych fizyologów używa tego samego porównania. Wiedzieli, że rozradzanie się na podstawie dwoistości płci wspólną bywa cechą zwierząt i roślin.

Wspomnę z kolei o stopniowem wypaczaniu się poglądów Pitagorejskich.

Nauka o znaczeniu liczb przeszła później w zupełnie czczą symbolikę i wszelkiej doświadczalnej podstawy pozbawiony mistycyzm.

I tak twierdzili, że przeciwieństwu liczb parzystych i nieparzystych odpowiadają przeciwieństwa ograniczoności i nieograniczoności, męskości i kobiecości, jedności i wielości, prawej i lewej strony, spoczynku i ruchu, linii prostej i krzywej, światła i ciemności, dobrego i złego, kwadratu i prostokątu. Przeciwieństw tych wyliczali razem dziesięć.

Liczyby nieparzyste uważali jako doskonalsze od parzystych, a to z powodu, że nieparzyste posiadają początkową, środkową i końcową jednostkę, że dodane do innej liczby zmieniają zupełnie jej

własności, z parzystej czynią nieparzystą; z nieparzystej parzystą. Odmiennie zaś w tej mierze zachowują się liczby parzyste.

Liczby nieparzyste nazywali Pitagorejczycy gnomonicznymi, ze względu na cechującą je własność, że dodane do pewnej liczby kwadratowej dają znow liczbę kwadratową. (γνομωνικός, zdalny, bystry, rozsądny).

I tak n. p. gnomonicznymi są liczby: 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15... ponieważ, jak to wykazuje następujące zestawienie:

$$\begin{array}{lll}
 1^2 = 1, & 1 + \mathbf{3} = 4, & 4 = 2^2. \\
 2^2 = 4, & 4 + \mathbf{5} = 9, & 9 = 3^2. \\
 3^2 = 9, & 9 + \mathbf{7} = 16, & 16 = 4^2. \\
 4^2 = 16, & 16 + \mathbf{9} = 25, & 25 = 5^2. \\
 5^2 = 25, & 25 + \mathbf{11} = 36, & 36 = 6^2. \\
 6^2 = 36, & 36 + \mathbf{13} = 49, & 49 = 7^2. \\
 7^2 = 49, & 49 + \mathbf{15} = 64, & 64 = 8^2.
 \end{array}$$

Z zastosowania znaczenia liczb nie tylko do geometrii, ale i do astronomii, fizyki, muzyki i psychologii, powstały następujące, po części słuszne, po części nieuzasadnione symbole: Jednostka oznaczała Boga, albo też punkt, dwójka linię, trójka płaszczyznę, czwórka materyalną, stereometryczną rozciągłość (ponieważ linię oznaczają przynajmniej dwa punkty, płaszczyznę trzy, zaś materyalną rozciągłość przynajmniej cztery).

Czwórka oznaczała także sprawiedliwość, zdaje się dlatego, że nie tylko sama liczba cztery, ale także różne jej sumy i potęgi dzielą się na dwie równe części znowu przez liczbę dwa dzielne.

Piątka oznaczała jakość.

Za symbol świata uważano liczbę 36 albo także 40.

Nie wchodzę w Pitagorejskie sposoby uzasadniania tych fantastycznych pomysłów, bo i tak już za wiele rozgadałem się o dziwactwach tej szkoły. Uczyniłem to jednak głównie z przyczyny, że owo mistyczne tłumaczenie liczb, zdaje się pierwotnie chaldejskie, przeszło następnie do Nowo-Pitagorejczyków i Nowo-Platoników, jeszcze zaś później napotykamy je u rabinów talmudzystów i u średniowiecznych astrologów i alchemików, ciekawą może być zatem rzeczą poznanie pochodzenia tej symboliki.

Pitagorejczycy zdaje się pierwsi powzięli myśl, później aż do naszych czasów wielokrotnie wznawianą i znowu zarzucaną, że różnica ciał pierwotnych, czyli tak zwanych żywiołów albo pierwiastków, polega na różnicy kształtów ich części składowych (atomów?) i tu okazuje się, że znali pięć umiarowych ciał geometrycznych. Przypisywali ogniewi

tetraeder czyli czworościan, ziemi hexaeder czyli sześcian, wodzie ikosaeder czyli dwudziestościan, powietrzu oktaeder czyli ośmiościan, zaś eterowi dodekaeder czyli dwunastościan.

Niektórzy z Pitagorejczyków uznawali jedno najwyższe bóstwo, inni całą hierarchię duchów, którą starali się godzić z politeizmem mitologii greckiej; wszyscy zaś wierzyli w nieśmiertelność dusz ludzkich i przyszły wymiar sprawiedliwości. Dalszym tej wiary rozwojem była nauka o metempsychozie, który to przesąd jest, jak się zdaje, w Pitagoreizmie naleciałością egipską, nie zaś indyjską.

Pewniejsze i dokładniejsze wiadomości mamy o etyce i zewnętrznych formach życia Pitagorejczyków.

Już sam mistrz Pitagoras kładł główny nacisk na etyczną i polityczną stronę życia. Zwolennicy jego byli zorganizowani w rodzaj zakonu. Podzieleni na ezoteryków i exoteryków, t. j. wtajemniczonych i niewtajemniczonych, przebywali przed przyjęciem do związku rozmaite próby i ćwiczenia, mianowicie zachowywanie przez dłuższy czas mleczenia w celu skupienia myśli, posty i t. p. Ale i po przyjęciu należała do stałego sposobu życia pewna dyeta; w niektórych szczegółach dość dziwaczna. I tak n. p. wykluczano jedzenie bobu. Już starożytni upatrywali w tem polityczną demonstrację, używano bowiem ziarnek bobu przy demokratycznym wówczas zwyczaju wylosowywania urzędników, związek zaś pitagorejski miał wybitną cechę arystokratyczną — prawda, że bardzo pięknie pojętą, bo na wyższości duchowej polegającą.

Pitagorejczycy gardzili tłumem, cnotę porównywali z harmonią, zwali ją zdrowiem duszy, polecali cześć dla rodziców, wierność dla przyjaciół, poświęcenie się dla ojczyzny, oddawanie się naukom, doprowadzenie do zapanowania ducha nad ciałem.

Bardzo wielką wagę przywiązywali do wychowania młodzieży, główny kładli nacisk na matematykę, muzykę i gimnastykę (Krotona i Sybaris). Już pod koniec życia Pitagorasa rozpoczęły się w Krotonie i innych miastach prześladowania ze strony demokratów i wynikające ztąd zaburzenia polityczne.

Rzecz godna uwagi, że pomimo pewnego mistycyzmu Pitagoreizm nie traci z oczu celów praktycznych — etyka i polityka są główną częścią ich filozofowania i działania.

Inaczej zupełnie zachowują się Eleaci. Pomimo niezwyklej samoistności i siły rozumowania, poruszają się oni głównie w abstrakcyjach, bujają z całą swobodą po najwyższych sferach dziedziny

filozoficznej, zapewniają sobie niespożyty w niej wpływ, usuwają się jednak od czynnego udziału w życiu politycznym.

Pierwszym z nich był Xenofanes.

Urodził się w Kolofonie około roku 569 przed narodzeniem Chrystusa, doczekał się późnej starości, przeszło lat 90ciu.

Młodym jeszcze człowiekiem opuścił ojczyznę i po długich podróżach, mianowicie po Sycylii i Wielkiej Grecyi, osiedlił się w Elei.

Pojmował on cały wszechświat razem wzięty jako jedność i zwał ją bogiem. (Spinoza). Występował bardzo nietylko przeciw politeizmowi, ale nawet przeciw wszelkim antropomorficznym przymiotom Boga, jako ograniczającym pojęcie o Nim. W urywkach, pozostałych z jego epopci, „o naturze“, *περὶ φύσεως*, tak się wyraża:

„Jedyny bóg największy z bogów i ludzi, niepodobny ludziom ani postacią, ani duchem, nie czarny więc i płaskonosy, jak Etyopy, nie ryży i modrooki, jak Traki. Przecież woły i lwy odtwarzałyby postacie bogów na podobieństwo własnych, gdyby to czynić były zdolne.“

Znakomicie cechuje zapatrywanie Xenofanes'a na pojęcie najwyższej istności satyryk Timon w następujących słowach, które wkłada w usta mistrza: „Gdziekolwiek zwracałem ducha mego, wszędzie w tożsamość rozkładało się wszystko, wiecznie istniejąca wszystkość stała przedemną cała i zupełnie w podobną naturę zbrana.“

Nie dziw więc, że Xenofanes, broniąc takich poglądów, żywo potępiał Homera i Hezyoda, że wysławiają bogów jako ludzi, potężnych wprawdzie, ale niemoralnych. Jego bóg był najwyższą, wieczną jednością i wszystkością, po za którą nie ma. Utożsamiał go poniekąd z wszechświatem. Już starożytni zarzucają mu, jakoby miał wypowiedzieć zdanie, że Bóg jest kulistej postaci. Czy słusznym jest ten zarzut, z pewnością wiedzieć nie możemy, sądzić jednak można, że jestto tylko obrazowy sposób przedstawiania Boga jako najdoskonalszej, wszystko ogarniającej jedności, wszędzie sobie równej, nie mającej żadnych części składowych. A może utożsamiając Boga ze światem, przypisywał światu ogólny kształt kulisty — wtedy jednakowoż byłby musiał przypuszczać, że ten świat jest skończony, albo też przypuszczając, że jest nieskończony, uważać go za kulę o nieskończeniu wielkim promieniu. Te jednak pojęcia są zbyt nowożytne, zaś dokładniejszych wiadomości o tem, w jaki sposób pojmował Xenofanes ową kulistość Boga, a raczej świata, nie mamy. Lubiąc żywy i barwny sposób wyrażania się, mówi, opisując wszechwiedzę i wszechmoc owego tak pojętego Boga, że „jest cały

okiem i cały uchem“, dalej, że „nie znając zmęczenia, potęgą myśli wszystko kieruje.“

Xenofanes nie przeprowadził jeszcze z całą ścisłością zasad późniejszych Eleatów. Nie mniej cechując odróżnia go od nich pewien sceptycyzm, z jakim nakoniec przyznaje, że zupełnie pewnych rzeczy o bogach i o tem wszystkim, o czem on sam uczy, żaden śmiertelnik wiedzieć nie może — i to ani z tych, co żyją, ani z tych, co żyć będą. $\Lambda\acute{o}\kappa\omicron\varsigma \delta'\epsilon\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \tau\acute{\epsilon}\tau\omicron\upsilon\kappa\tau\iota$. „Mniemanie bowiem tylko wszystkim przypadło w udziale.“

W ogóle zdania jego miały cechę przeważnie teologiczną, przypominającą mi Spinozę.

W kierunku jeszcze śmielszych i bardziej oderwanych spekulacji posuwa filozofię Eleacką Parmenides.

Urodzony w Elei około r. 515 przed nar. Chrystusa z możliwych rodziców. Uważają go za ucznia Xenofanesa, korzystał on jednak także z nauk Pitagorejczyków. Ceniono i poważano go ogólnie, nie tylko jako znakomitego uczonego i myśliciela, ale także jako męża wysokiej wartości moralnej i znakomitych cnót obywatelskich. Powiedzenie: „Żyć jak Parmenides“, weszło było u Greków w przysłowie. Główne jego dzieło, napisane wierszem metrycznym, pod tytułem, często później używanym: „ $\pi\epsilon\pi\iota\ \phi\acute{\upsilon}\varsigma\epsilon\omicron\varsigma$ “, „O przyrodzie“, składa się, stosownie do jego nauki, z dwóch części: „O bycie“ i „O niebycie“.

Z pierwszej części metafizycznej mamy znacznie więcej ustępów przechowanych, niż z drugiej przyrodniczej. W alegorycznym wstępie do swego dydaktycznego poematu opisuje Parmenides, jak dusza jego, unosząc się z ciemności ku światłu, przybyła do wrót, u których dzielą się drogi nocy i dnia. Sprawiedliwość rozwarła przed nim podwoje, a duch mędra, dotarłszy nareszcie do bogini mądrości, otrzymał od niej przyrzeczenie, że mu wszystko okaże, nie tylko śmiertelnych mniemania, w których nie ma rzetelnej pewności, ale nawet przekonującej Prawdy niewzruszone serce.

Po tym wstępie następuje część pierwsza o Prawdzie, którą zdobyć można jedynie, idąc za „poznaniem rozumowem“, a nie za „wyobrażeniami zmysłowemi“.

Prawdą i rzeczywistym bytem jest tylko to, co niezmienne, wieczne, jednolite, wolne od wszelkiej różnaitości i zewnętrznych określeń, istniejące samo przez się wewnętrzną koniecznością. Główną cechą tej jedności wszystko ogarniającej jest utożsamienie bytu i myślenia, w niej jest byt myśleniem a myślenie bytem. (Spinozy jeden

byt a dwa przymioty: myślenie i rozciągłość, (Kirchmann uważa *Sein und Denken* jako przeciwieństwa).

Wobec tego, jedynie prawdziwego bytu, wszystko co nie istnieje stale, nie jest.

Wszelkie więc stawanie się (*Das Werden*), ponieważ albo było, albo dopiero będzie, nie ma zaś żadnego trwania, jest tylko przemijającym powstawaniem i znikaniem: tak więc świat, tak ludzie na nim, tak ich działanie, tak wszystko co po nich zostaje, jest tylko pozorem bytu, nie zaś bytem samym, bytem rzeczywistym.

W przeciwieństwie do Heraklejtosa, który wieczne stawanie się uważał jako ogólną zasadę świata i wszechrzeczy istotę, nie zaś niezmienny byt, zapytywał Parmenides: skądże wywieść początek stawania się, jeśli przeczymy istnieniu wiecznego bytu, czyli prabytu — czy może z niebytu? którego nawet pomyśleć sobie nie możemy, gdzież ta konieczność, któraby w czasie, prędzej lub później, wywołała następstwa zmian?

Jak widzimy, są pojęcia Parmenides'a zupełnie wolne od owej cechy teologicznej, która była tak wybitna u Xenofanes'a. Tłómacząc te pojęcia na dzisiejszy sposób myślenia, porównalibyśmy ów byt wieczny, niezmienny, wszystko ogarniający z prawami logiki i matematyki, z rozumem odwiecznych i niezmiennych praw przyrody, w przeciwieństwie do wszystkiego, co jest znikomym światem zjawisk, czy w nieskończonych obrotach ciał kosmicznych, czy tu na ziemi w zakresie pracy i dążeń człowieka.

Byt można zresztą także uważać jako *summum genus*, jako najwyższy rodzaj, którym jest wszystko objęte — jako najogólniejszą cechę, wspólną wszystkim przedmiotom.

Biorąc jednak dosłownie znaczenie dopiero co omówionej pierwszej części poematu Parmenides'a, okaże się nam część druga, której przedmiotem jest świat wrażeń zmysłowych, świat zmian i pozorów, czyli niebyt, pewną niekonsekwencją.

Świat ten uważa Parmenides jako wynik dwóch zasadniczych przeciwieństw, bytu i niebytu, którym odpowiada światło i ciemność, czyli, jak je bliżej określa, czysty, eteryczny ogień i ciemna, ciężka, gęsta materya.

Pierwszy, jako byt, jest stroną czynną, kształtującą, druga, jako niebyt, stroną bierną, kształtowaną.

Ogólną konieczność (prawidłowość?), która wszystkim rządzi, zwie obrazowo miłością (*ἔρως*) rodzicą bogów.

Człowiek, powstały z mułu, zlepek tych dwu pierwiastków, tem doskonalszy, im cieplejszy; jeżeli eteryczną, ognistą swą częścią

zdolen jest poznania wszechbytu, to znowu gnieciony ziemską naturą błądzi w ułudach niebytu.

Bardzo mało pozostało nam wiadomości o pojęciach kosmologicznych Parmenides'a, przyjął w nich wiele z nauk pitagorejskich. Słyszał jako astronom.

Eleacka subtelność myśli i bystrość rozumowań dochodzi do szczytu, graniczącego już jednak z paradoksalizmem, u *Zenona*, zwanego u starożytnych „Eleatą“ dla odróżnienia od Zenona stoika. Zeno Eleata urodzony około roku 490 przed nar. Chrystusa, uczeń i serdeczny przyjaciel Parmenides'a, wedle niektórych pisarzy jego syn przybrany, znakomity polityk i patriota.

O ile prawdziwemi są różne podania o jego wystąpieniu przeciw jednemu z tyranów i o bohaterstwie, z jakim znosił zadawane mu męki, trudno dziś wyświecić.

O treści pism jego mamy tylko pośrednie wiadomości, w znacznej części niedokładne.

Zeno utrzymując, podobnie jak Parmenides, wyłączne istnienie czystego bytu, usiłuje wykazać, że wszelkie przypuszczenie wielości, stawania się i ruchu — co wszystko wedle pojęć Eleatów należy zaliczyć do niebytu — wikła nas w niuniknione sprzeczności logiczne.

Główny tok myśli jego w polemice przeciw wielości jest mniej więcej taki:

Gdyby byt był wielością, musiałby być zarazem nieskończenie małym i nieskończenie wielkim — nieskończenie małym musiałby być, ponieważ jako wielość składać się musi z jedności, jednością zaś jest tylko to, co już nie jest złożonem z części, co niepodzielne, niepodzielnem zaś jest tylko to, co niema wielkości (gdyż każda wielkość jest podzielna), co dodane nie powiększa, ujęte nie pomniejsza, co zatem i razem zebrane nie da żadnej wielkości.

Nieskończenie wielkim musiałby się byt okazać, ponieważ jako wielość składa się z części, które się znów coraz dalej dzielą, są odrębne jedne od drugich, a więc znowu czemś porozdzielane, bo spływałyby się w jedno, a wszystkie te części, tak jak wszystko, co je dzieli, aby istnieć, muszą przecież mieć pewną wielkość — i tak w nieskończoność; byt więc, jako zbiór tego wszystkiego, musi być nieskończenie wielki.

Rozumowania tego używali już starożytni przeciw atomiście. Zdaniem niemieckich historyków filozofii, nawet tak znakomitych, jak Zeller, ma rozumowanie to w tem właśnie zastosowaniu zachowywać całą swą siłę logiczną, nam zdawałoby się raczej, że polega

ono na nieodróżnianiu w myśli przeprowadzanego dzielenia geometrycznej przestrzeni, od rzeczywistego dzielenia i rzeczywistej podzielności materialnych cząstek. Tyczy się to zresztą i dalszych rozumowań Zenona.

Myśl, że wielkość jest zupełnie czemś względnem, podejmowała już i nowsza filozofia (Goulliver), fizyka jednak i fizjologia a nawet geometrya przeczą temu. Oto weźmy najprostsze, ogólnie znane zjawiska: bryłka ziemi, wyrzucona w powietrze, spada rychło pomimo silnego nawet wiatru — ale spróbujmy tylko rozetrzeć tę samą bryłkę na drobny pył, a w tej zmienionej postaci uniesie ją lada wietrzyk. Objaw ten fizyczny jest skutkiem zasady geometrycznej, że im mniejsze rozmiary bryłowate jakiegoś ciała, tem stosunkowo większą jest jego powierzchnia. Ta zwiększona powierzchnia bryłki ziemi powiększa tarcie o powietrze przy niezmienionym jej ciężarze, wskutek czego jako pył spada tak powoli, że słabe nawet prądy powietrza unoszą ją w górę. Dalszym, innym już skutkiem tej zmiany stosunku powierzchni do wymiarów sześciennych przy rozdrobnieniu, jest szybsze ostygnięcie lub ogrzewanie się ciał mniejszych niż większych, inne zatem zachowywanie się wobec wpływów klimatycznych zwierząt mniejszych, inne zwierząt większych. Nie da się zatem pogodzić z zasadami fizyki i fizjologii przypuszczenie, że możliwemi byłyby wszystkie geologiczne, biologiczne i historyczne zmiany na ziemi, nawet gdyby była ze wszystkim, co w niej kiedykolwiek było, jest i będzie, tysiąc razy większa lub mniejsza, niż jest rzeczywistość. Ziemia w zmniejszonym wydaniu ostygłaby szybciej, musiałyby więc i dzieje lilipuciej ludzkości prędzej się kończyć, maleńcy zbrodniarze, strąceni z Tarpejskiej skały, uchodziliby cało, jak pchły skaczące ze stołu na podłogę. Uwagi te łączą się bezpośrednio z hipotezą atomistyczną, której podstawą jest przypuszczenie przeciwieństwa między nieskończoną podzielnością przestrzeni a skończoną podzielnością materji. Atomy są takie, jakie są — ilość ich zawarta w drobinie jest jednym z czynników, stanowiących tak o wielkości drobin, jak i o jej własnościach. — Jakkolwiek znowu ze stanowiska filozofii odrzeczy można, że nieskończona podzielność przestrzeni jest tylko myślową, geometryczną, zaś skończona podzielność materji jest tylko doświadczalną i hipotetyczną.

O zapatrywaniach Zenona na pojęcie przestrzeni wspomnę tylko w krótkości, a to z powodu, że, jak powiada Dühring: „W całym tego słowa znaczeniu, urywkowo i niedostatecznie, przekazano nam pojęcia, które się wyrobiły w szkole eleackiej, o przestrzeni i jej nieskończoności.“ (Dühring: *Kritische Geschichte d. Philosophie*. Str. 38).

Podobne zdania wypowiadają w tym przedmiocie także inni poważni pisarze; zaniecham zatem krytycznego odtworzenia tej części filozofii Eleatów. Próby, które w tej mierze czyniono, są bardzo wątpliwej wartości, te, które znam, czynią zbyt wielką ujmę mężowi, uznanemu w starożytności za twórcę dyalektyki i okazującemu zresztą niezrównaną potęgę myśli. Zaznaczę tylko, że jeżeli występował przeciw przedmiotowej rzeczywistości przestrzeni, (*objective Realität des Raumes*), to miał w tem zapatrywaniu później znakomitego następcę w Kancie.

Rozumowania, przypisywane mu w tej formie, w jakiej nas doszły, odnosiłyby się raczej do niemożności przypuszczenia ograniczonej przestrzeni. Miał bowiem Zeno utrzymywać, że aby pojąć przestrzeń, potrzeba przypuścić także dalszą przestrzeń, która tę pierwszą ogarnia i tak dalej w nieskończoność — przestrzeń zatem istnieje nie może.

Bez porównania dokładniejsze pozostały nam wiadomości o pojęciach, jakie miał Zeno i jego szkoła o ruchu.

Pojęcia te mają rzeczywistą filozoficzną wartość, pomimo obrazowo popularnego sposobu przedstawienia, nadającego im pozory paradoksów, a nawet dyalektycznych sztuczek. Doniosłość jego rozumowań występuje tem jaśniej, im czystiej i abstrakcyjniej przedstawiamy zawartą w nich myśl.

Oto pierwotna ich forma: Szybkonogi Achilleus nie może doścignąć powolnego żółwia; w czasie bowiem, kiedy przebiega drogę dzielącą ich, żółw już pierwotne miejsce opuścił i dalej poszedł. I ten odstęp przebiega Achilleus, ale i żółw w tymże czasie już o nową część drogi się posunął — i tak w nieskończoność, bo w każdym razie Achilleus między sobą a żółwiem mieć będzie przestrzeń, którą żółw ulazł w tym czasie, kiedy on przebiegał odległość, dzielącą go od punktu, w którym żółw był poprzednio.

W podobny sposób wykazywał Zeno niemożliwość logiczną ruchu w ogóle. Utrzymywał bowiem, że każdy przedmiot n. p. lecąca strzała, która ma przebyć drogę dzielącą ją od celu, musi pierwiej przebyć tej drogi połowę. I niewątpliwie tak jest. Przebywszy tę połowę, zanim przebędzie drugą połowę, musi przebyć i tej drugiej połowy znowu połowę, t. j. część czwartą całej drogi i t. d. w nieskończoność. Do celu zatem wcale nie doleci.

Co więcej, niepodobna pojąć — powiada Zeno — jak może strzała, którą wypuszczamy z łuku, ruszyć się z miejsca. Zanim bowiem doleci do połowy drogi, która ją dzieli od celu, musi pierwiej przebyć tej połowy połowę, czyli czwartą część ogólnej drogi. I tak jest

niewątpliwie. Zanim tę czwartą część przebieży, musi przebyć jej połowę, t. j. $\frac{1}{8}$ całej drogi i tak w nieskończoność — nie ruszy się zatem wcale z miejsca.

Inna forma, wykazująca sprzeczności wynikające z przypuszczenia ruchu, znana jest pod nazwą: „Lecącej strzały“.

„Lecąca strzała nie rusza się z miejsca!“ — powiada Zeno. W każdym punkcie drogi, którą ta strzała — wedle kłamliwego świadectwa zmysłów naszych — zakreśla, znajduje się ona w pewnym stosunku do swego otoczenia. W punkcie tym jest stosunek taki, jaki jest! jest on niezmienny się! W punkcie tym zachowuje strzała pewne położenie! O ile ten punkt jest punktem matematycznym, położenie to jest niezmiennące się! dwóch położen nie ma i być nie mogą!

A ponieważ cała droga składa się z takich punktów, w których strzała zachowuje pewne niezmiennące się położenie — zaś położenie niezmiennące się jest spoczynkiem — strzała więc spoczywająca w punkcie matematycznym, nie przyjdzie w drugi punkt matematyczny wchodzący w skład tejże drogi — nie ruszy się zatem z punktu, w którym się znajduje w chwili, w której ją spostrzegamy — ruch jest zatem tylko złudzeniem zmysłów, jest pozorem, któremu przypisując rzeczywistość, narażamy się na popełnianie sprzeczności w rozumowaniu. Ruchu zatem nie ma!

Bardzo ułatwionem będzie wejście w myśl tego rozumowania tym, którzy mieli sposobność zauważania, jak przy świetle błyskawicy, wśród ciemnej nocy, na chwilę oświecony przedmiot wyda się zawsze spoczywającym, choćby był nawet w ruchu w zwykłym oświetleniu bardzo widocznym, jak n. p. ruch wahadła lub koła u wozu.

Równie pouczającym może być w tej mierze znane doświadczenie, polegające na nagłym oświeceniu iskrą elektryczną dwóch przedmiotów, znajdujących się w ciemnej sali, z których jeden spoczywa a drugi się porusza — choćby nawet dość szybko — obydwą wydadzą się spoczywającymi.

Cała trudność rozwikłania paradoxalnego rozumowania Zenona polega na rozwiązaniu zagadnienia, czym jest ruch w matematycznym, nierozciągłym punkcie drogi? Dopiero z tego stanowiska uważane rozumowanie Zenona nabiera właściwego znaczenia — z tego tylko stanowiska je osądzając, musimy przyznać, jeżeli nie słuszność, to w każdym razie wielką doniosłość w metafizyce tym właśnie myślom Eleatów.

Z kolei nasuwa się tu drugie pytanie, a raczej tego samego pytania druga strona — czem jest ruch w punkcie czasowym, t. j. w chwili czasu nie mającej trwania, n. p. w terażniejszości. (Teraźniejszość bowiem jest właściwie tylko matematycznym punktem — *sit venia verbo* — oznaczającym zetknięcie przeszłości z przyszłością — terażniejszość nie ma i mieć nie może żadnego trwania). Już ciż ruchu w punkcie czasowym nie ma, t. j. nie ma ruchu w terażniejszości, bo gdyby był ruch, wtedy mógłby przedmiot A w czasie zero zrobić drogę M, a wiemy, że tak nie jest.

Jeżeli zatem lecąca strzała nie ma ruchu w pewnym punkcie czasowym, n. p. w obecnym, w terażniejszości, jakżeż ustał, jeżeli był w poprzedzającym ustępie drogi, skądże powstanie, jeśli go obecnie nie ma, jakże pojąć, że strzała doleci do celu, przebywając drogę, złożoną z nieskończonej ilości punktów, które strzała zajmując, ruchu nie ma?

Jeżeli zatem nie można pojąć ruchu w pewnym matematycznym punkcie przestrzeni lub czasu, nasuwa się pytanie, czem jest w pewnym matematycznym punkcie czasowym, czyli w pewnej, trwania nie mającej chwili czasu cały pod zmysły podpadający świat, który w ostatecznym rozbiorze zdaje się być także tylko rozmaitym ciągłym ruchem?

Cheąc należycie ocenić stanowisko Eleatów w tej mierze, potrzeba sobie jasno zdać sprawę, nie tylko z pojęć spoczynku i ruchu, ale jeszcze z trzeciego pojęcia — rzadziej zazwyczaj branego pod rozwagę — które w stosunku do tych obu jest neutralne, obojętne. Nie mówię pośrednie, gdyż między spoczynkiem a ruchem środka nie ma, choćby najpowolniejszy ruch już nie jest spoczynkiem. Ma tu miejsce znana logiczna zasada: *Exclusi medii tertii*, wynika to ze samychże określeń spoczynku i ruchu. Spoczynek jest zachowaniem miejsca, czyli pozostaniem w miejscu, ruch jest ciągłą zmianą miejsca.

Owem tedy trzecim, jak się wyraziłem, neutralnem czyli obojętnem pojęciem, jest „położenie“ (*Die Lage*).

Mówimy o jakimś punkcie lub przedmiocie, że „spoczywa“ jeżeli przez pewien przeciąg czasu na jednym i tem samym miejscu pozostaje.

Spoczynkiem jest tedy nie w ogóle „obecność“, ale „trwająca obecność“ na pewnym miejscu.

O innym zaś punkcie albo przedmiocie mówimy, że się porusza, jeżeli w przeciągu pewnego czasu przez szereg miejsc przechodzi, na żadnem się nie zatrzymując. Ruch jest zatem, jak już powiedziałem i jak zresztą wiadomo, ciągłą zmianą miejsca.

„Położenie“ pewnego punktu lub przedmiotu, względnie do otoczenia, musi być chwilowo zupełnie jednakiem, czy ten punkt albo przedmiot zajmie jakieś oznaczone miejsce przejściowo, poruszając się, czy też trwale, spoczywając.

To lub inne położenie czegoś, położenie w stosunku do otaczających przedmiotów, położenie w pewnym miejscu, jest stosunkiem ściśle i wyłącznie przestrzennym, nie zaś czasowym.

A jednak każdy ruch po jakiegokolwiek bądź linii czy drodze jest zawsze tylko zbiorem nieskończonej ilości położzeń poruszającego się punktu lub przedmiotu. Zbiór ten położzeń odpowiada nieskończonej ilości punktów matematycznych, składających ową linię czy drogę, po której się wspomniany przedmiot porusza. Zachodzi więc pytanie, w jaki sposób zestawiając „położenia“, t. j. pewne stosunki przestrzenne, otrzymać możemy wynik tego zestawienia, t. j. ruch, a z nim czasowe trwanie, stanowiące część istoty ruchu; czasowe trwanie, które jest jego *conditio sine qua non* — ruchu bowiem niema bez czasowego trwania.

Mamy więc pierwszą logiczną niemożliwość. Nie chcę się już nawet rozwodzić nad drugą, w jaki sposób jedna i ta sama ilość położzeń, odpowiadająca jednej i tej samej przebieżonej drodze, ma dawać różne sumy, t. j. dłuższe lub krótsze czasowe trwania, odpowiadające różnej szybkości ruchu poruszającego się punktu lub przedmiotu?

Różni krytycy, już od Aristoteles'a począwszy, zarzucali Eleatom pomijanie wzajemnego stosunku czasu do przestrzeni, nieuwzględnianie równej podzielności, w nieskończoność idącej, tak czasu, jak przestrzeni. Lecz właśnie ta okoliczność stanowi siłę rozumowań Eleackich, że nie mamy innego sposobu ocenienia ruchu, jak porównanie rozmiarów przebytej przestrzeni z trwaniem czasu.

Czyniąc to, porównujemy ilości niemięniej różnorodne, jak n. p. stopień ciepłoty i wysokość tonu, albo nasycenie barwy ze słodyczą jakiegoś płynu; na domiar zaś wzmocnienia stanowiska Eleatów, uciekamy się do tworzenia, przez przeprowadzone w pojęciu tylko dzielenie w nieskończoność, nieskończonych szeregów, które w doświadczeniu przedstawiają się jako ostatecznie przebieżone a więc wyczerpane, ukończone (strzała bowiem dobiega do celu).

Te i tym podobne trudności w wynalezieniu zgodności praw naszego myślenia z wyobrażeniami, powstającymi za pośrednictwem wrażeń zmysłowych, są tylko dowodem niedostateczności podstaw naszego poznawania; są one dalej wskazówką, że nie posiadamy jeszcze klucza do rozwiązania zagadkowego stosunku między światem

zewnątrznym a tym, który pod jego wpływem w naszej duszy powstaje, czyli inaczej mówiąc, nie znamy jeszcze stosunku między materią a duchem, przedmiotowością a podmiotowością. Z tego to powodu popadamy w sprzeczności tak często, starając się zrozumieć umysłem to, co jest poza umysłem, objać podmiotem to, co jest przedmiotem, przenieść w jaźń to, co jest niejają.

Czując tę trudność Genlinx i Malebrauche, utworzyli teorię zwaną „Occasionalizmem“, której zadaniem było wytlómaczyć stosunek między wewnętrznym światem wrażeń i myśli, a zewnętrznym zmian materji.

Podobnych obrazowych zwrotów dyalektycznych, jak o Achilleusie i strzale, przypisywano Zenonowi cztery. Tak jak inni Eleaci, kładł i on nacisk na mylność i chwiejność wrażeń zmysłowych. Po nim chyli się ku upadkowi szkoła Eleacka.

Naśladowcą już tylko — i to dość słabym — Eleatów był Melissos z wyspy Samos.

Mianowany wodzem przez ziomków swoich, odniósł zwycięstwo morskie nad Ateńczykami w r. 442 przed narodzeniem Chr.

Jako filozof trzymał się wprawdzie głównie zasad szkoły Eleackiej, polemizował z filozofią szkoły Jońskiej, ale rozwinął tak mało samoistności, że mimowoli uległ po części jej wpływom.

„Bytowi“ przyznaje ze stanowczym naciskiem oprócz określeń, które przyjął od Eleatów, przymiot nieskończoności w przestrzeni i nadaje mu przez to, pomimo że go chce za niematerialny uważać, cechę istności materialnej. Uwagę tę czyni już Aristoteles. Przeczy próżni, bo ta ograniczałaby nieskończoność bytu, ponieważ zaś ruch wymaga próżni, więc ruchu nie ma.

Taki byt, jedyny, wszystko ogarniający, nie skończony w czasie i przestrzeni, a więc już nie czysto duchowy, przypomina także substancję Spinozy, dlatego to ciekawego zbliżenia, które zdaje mi się, że poniekąd słusznie upatruję, wspominam tu Melissosa, zresztą mało znanego i niezbyt ważnego w dziejach rozwoju filozofii greckiej.

Przedstawicielem zupełnie innej i na odmiennych podstawach opartej reakcyi przeciw starogreckiemu materializmowi jest Anaxagoras.

Filozofia jego, pomimo że jest także spirytualistyczną, stanowi pod pewnym względem przeciwieństwo do filozofii Eleackiej. Eleatów cechuje niezwykle śmiała spekulacya i bystra dyalektyka — te dwa ich przymioty doprowadzają do zerwania z doświadczeniem i swia-

dectwem zmysłów, co więcej do upatrywania sprzeczności w wynikach doświadczenia i w świadectwach zmysłów. Anaxagoras przeciwnie opiera się oględnie na doświadczeniu i na podstawach przyrodniczych; w tłumaczeniu zjawisk szuka wszędzie przyczyn mechanicznych, a dopiero gdzie te nie wystarczają, przypuszcza działanie Boskiego rozumu.

Anaxagoras urodził się w Klazomene, w Małej Azji, około r. 500 przed nar. Chr. W myśl filozofii Jońskiej tłumaczy wszelkie powstawanie i przemijanie rzeczy mieszaniem i rozdzielaniem się pierwotnych składników, które zwie pierwiastkami („nasionami“) wszechrzeczy. Są to później tak nazwane „homoiomerye“ (τὰ ὁμοιομερῆ), czyli jednorodne cząstki, z których się każde ciało składa, niezmiennie wprawdzie co do swych różnych jakości, bez żadnej jednak oznaczonej granicy podzielności.

Nie są one więc atomami, tem bardziej, że nie mając pewnych niezmiennych, cechujących je kształtów, różnią się tylko swą wewnętrzną istotą, podobnie jak cztery żywioły Empedokles'a, są one tylko w rodzajach swoich daleko liczniejsze. Najstarszy to pomysł Anaxagorasa.

Początkowy stan świata przedstawia sobie jako chaotyczne zmieszanie (σύμμιξις, μίγμα) tych rozdrobnionych pierwiastków; drobne ich cząstki są zarodami, nasionami (σπέρματα) wszystkich następnie wytwarzających się rzeczy. Zasadniczą podstawą teorii jego jest dualistyczne przeciwstawienie tak pojętej materii i porządkującego ją, rządzącego nią umysłu (νοῦς).

Czując niemożność wytłumaczenia na podstawie teorii atomistycznej tak początku ruchu w ogóle, jak i ładu, prawidłowości i celowości w ustroju świata, przypuszcza istnienie siły, będącej zarazem umysłowością.

Pojmuje ją jako istotność jednolitą, wszystko wiedzącą, wszystkiem rządzącą, sobie zawsze równą, nie mieszającą się z materią — niewiedomo dokładnie, czy jej przypisuje osobowość. Działaniem jej wprawiony został ów pierwotny chaos w niesłychanie szybki ruch wirowy, o którym obecne stosunki nawet pojęcia nam dać nie mogą, wskutek tego wydzielać się zaczęły różne jego części składowe, tworzyć ciała kosmiczne i ziemia.

Tę śmiałą i ogromnej doniosłości myśl zasadniczą, rozpierającą ciasny i jednostronny schemat atomistyki, podaje Anaxagoras bez żadnych dowodów, przynajmniej nie widać ich w urywkach pism jego, które nas doszły. Być może, że w całości dzieła inaczej się wszystko przedstawiało. Całe dalsze szczegółowe przeprowadzenie

teorii tworzenia się świata, oparte na wywodach czysto mechanicznych, których wartość ze stanowiska dzisiejszych nauk przyrodniczych sądzona okazałaby się bardzo małą.

Wszystkie objawy życia, nawet roślinnego, przypisuje owej myślącej sile. Stopniowanie potęgi władz umysłowych od najmniejszych zwierząt do człowieka tłumaczy różnym udziałem w tem wspólnym źródle umysłowości. Podobnie jak Empedokles i inni wyprowadza materialne powstanie ustrojów z namułu ziemi, osychającej pod wpływem promieni słonecznych z pierwotnego zalewu. W ogóle ogranicza bardzo oględnie działanie owej myślącej siły, przypisuje jej głównie, oprócz objawów duchowych, tylko nadanie początkowego ruchu, wszędzie chętnie zastępuje teologiczne tłumaczenie świata mechanicznem; podnosi to Aristoteles, a mianowicie Plato w swoim Fedonie w formie zarzutu. Oto co powiada o tem Dühring (*Kritische Gesch. der Philosophie*): „My przeciwnie musimy w tem zachowaniu się filozofa natury (*des Naturphilosophen*) uznać właściwy takt. Zauważył, że połączenie rzeczy (ich ustosunkowanie w świecie, *der Zusammenhang der Dinge*) możnaby pojąć także jako uczłonkowane podług sposobów zapatrywania ludzkiej inteligencji (co nie wyklucza możliwości innego rzeczywistego połączenia, istniejącego naturalnie poza granicami ludzkiego poznania) i przypuścił, na tem się opierając, rządzący w świecie rozum, jako pierwiastek życiowy. Na tem też przypuszczeniu zakończył.“

Wedle Aristotelesa nie przyjmował Anaxagoras próżni. (*Aristot. Phys.* IV. 6. p. 213).

Taką to stanowczą i wszechstronną reakcją przeciw materializmowi: teistycznym spirytualizmem, kończy się pierwszy okres filozofii greckiej. Po nim pojawi się burzące działanie Sofistyki, z której wyłoni się, jak Fenix z popiołów, wspaniale odrodzona filozofia grecka okresu po-Sokratesowego.

S o f i s t y k a.

Już Plato powiada, że bardzo trudno określić sofistykę.

Dziś mówiąc o niej, zwykle zwracano uwagę na niewątpliwie istniejącą analogią między Sofistami a uczonymi XVIII. w. mianowicie zaś encyklopedystami, którzy są najwybitniejszymi, ówczesnego kierunku przedstawicielami.

Jeżeli podobieństwa są mniej widoczne w ludziach samych i obu społeczeństwach, wśród których ci ludzie się poruszają, tem jawniej występują podobieństwa te w sposobie, w jaki tak Encyklopedyści jak i Sofiści zachowują się w obec nauki, literatury, polityki, filozofii, religii, moralności, nie mniej też w ogólnym stosunku, tych ludzi, dwóch tak odległych okresów, do oświaty i sposobu rozszerzania jej w obu tych społeczeństwach, których oni są tylko spotęgowanym wyrazem.

Uniwersalizm, przechodzący często w powierzchowność i płytkość, jest wspólną cechą Sofistów i Encyklopedystów. Rozkładające się społeczeństwa wydały jednych i drugich, jedni i drudzy usilnie starali się o rozległe wpływy i rozkład ten przyspieszali; a jednak nie tylko nie można jednym i drugim odmówić ogromnej zasługi około rozwoju i rozszerzenia oświaty, udoskonalenia języka i wzbogacenia literatury, ale nawet jedni i drudzy posiadają mężów znakomitych zdolnościami, a czasem nawet pod względem charakteru rzeczywiście uznania godnych.

Wybujałym subiektywizmem swoim różni się sofistyka od oświaty francuzkiej XVIII. w. Subiektywizm ten oceniany ze stanowiska filozoficznego, jest bardzo jednostronny, pomimo że do wszechstronności wiedzy i zapatrywań dążyli Sofiści i tą swoją wszechstronnością wykształcenia lubili się chełpić.

Człowiek jest dla nich miarą i celem wszystkiego, i to człowiek nie jako ogół, ale jako osobnik.

Hedonizm w etyce, sobkostwo w zachowaniu się w obec społeczeństwa i państwa, są to wyniki do których Sofiści jawnie i bez wahania przyznają się, tem bardziej, że uznając tylko podmiotowe prawdy sztydzą z wszelkich ogólnych prawd i praw.

O tyle przynajmniej lepiej przysłużyli się swemu społeczeństwu Encyklopedyści, że głosili potrzebę praw ogólnoludzkich, działali dla dobra ogółu, rozszerzali oświatę humanitarną, waleczyli przeciw chorobom społecznym, które wszystkim dolegały i dążyli do zdobycia uznania dla praw i prawd, z których wszyscy korzyść odnieść mieli. O tyle byli Encyklopedyści lepsi niż Sofiści.

Dalszem następstwem przeprowadzenia w codziennem życiu zasady, której Sofiści bronili — mianowicie zasady, że każdy szczególny człowiek jest nie tylko ogólną miarą, ale i wyłącznym celem dla siebie — było dążenie do stanowiska w świecie, na którem możnaby swobodnie używać — a więc przedewszystkiem dążenie do posiadania majątku. Sami też goniąc za groszem kupezyli swoim nauczaniem. Dotąd tego nie bywało — Sokrates, a później Plato, nie przyjmowali żadnej zapłaty za udzielanie swoich myśli i zapamiętywań, bądź to na szczególne wypadki, o które ich zapytywano, bądź to na ogólne zagadnienia, któremi wówczas coraz szersze koła zajmować się zaczynały.

Zresztą już Plato wykazuje różnicę zapłaty ze strony państwa, od datków wytargowywanych za każdą radę z osobna, jak to rabiali Sofiści. W swojej „Rzeczypospolitej“ żąda Plato od społeczeństwa stałego utrzymania dla tych, którzy się mają wyłącznie trudnić kształceniem młodzieży. Tego jednak pod ów czas jeszcze w Grecyi nie było, dochody też Sofistów nie zawsze bywały znaczne — aktorowie często zarabiali więcej niż oni.

Przy rozwiniętem bardzo w całej Grecyi, a mianowicie w Atenach, życiu publicznem i parlamentarnem, zajmującym cały czas prawie i wszystkie niemal siły każdego z obywateli, gdzie na wrażliwe tłumy zebranego ludu, wymowa ogromnie działała, najważniejszą częścią ich sztuki stała się wymowa — najczęściej bystra, olśniewająca, obrazowa, szumna i napuszysta.

Dla wykształcenijszej części społeczeństwa, mieli w pogotowiu ogólną znajomość ówczesnej literatury, wiadomości przyrodniczych i filozofii.

Ten zasób wiedzy umieli zużytkować w sposób dowolny i kazuistyczny, a zdanie swoje poprzeć wykrętną dyalektyką i wyuczoną erystyką¹⁾, którą czasem w pewne schemata układali i tych schematów uczyć się na pamięć zalecali kupującym ich naukę. Zazwyczaj nie chodziło w takim dowodzeniu o ściśle naukowe wywody, ani też o jakieś ogólne zasady, ale o zbałamucenie, zakrzywienie a wreszcie wyśmianie przeciwnika. Tak mianowicie bywało u późniejszych Sofistów.

Sztuka ich stawała się ważną w sprawach politycznych i sądowych, które wszystkie załatwiano publicznie. Za odpowiednią zapłatę obiecywali zawsze wygraną; to też często udawali się na miejsce

¹⁾ Erystyką nazywano w starożytności sztukę dysputowania, która często stawała się sztuką przegadywania.

posiedzeń sądowych, z przygotowanymi obronami dla obu stron, ażeby móc w każdej chwili jak najskuteczniej przemawiać za więcej płacącym.

Hasłem ich było: τὸν ἤττω λόγον κρείττω ποιεῖν — gorsze twierdzenie czynić lepszym.

Rzecz łatwa do pojęcia, że przy takim kierunku i takiej metodzie wszystkim wspólnej, jakkolwiek mogły i musiały być bardzo wybitne różnice pomiędzy szczególnymi Sofistami nie ma mowy o pewnych systematach a więc też i o stałych szkołach i ściśle wyróżniających się cechach tychże szkół w sofistyce. Ten lub ów Sofista zbliża się mniej lub więcej, do tej lub owej z dawniejszych szkół filozoficznych — z jednej lub drugiej szkoły cokolwiek więcej lub mniej w eklektyzmie swoim przyjmuje, nadaje swoim mowom, zdaniom i naukom, pewną nieodzowną osobistą barwę i na tem też kończą się różnice pomiędzy szczególnymi Sofistami.

Jak widzimy w sofistyce, filozofia już stanowczo przestała być tem czem była dotąd — t. j. filozofią natury.

Najwięcej znanych, wybitnych i wpływowych, z grona tych twórców nowego kierunku tak w filozofii, jak też w ogólnej oświacie poznamy każdego z osobna.

Protogoras.

Urodzony w Abderze około r. 480 prz. nar. Chr. Nauczał za pieniądze najpierw w Sycylii, później, w trzydziestym podobno roku życia swego, przeniósł się do Aten; poważano go ogólnie i słuchano jego wykładów, zebrał też znaczny majątek. Jako sześćdziesięcioletniego starca, wygnano go z Aten za skeptyczne pismo o bogach, zaczynające się od słów: „O bogach nie mogę nie wiedzieć, ani czy są, ani czy ich nie ma; bo wiele przyczyn nie dozwala nam tego wiedzieć, tak niejasność rzeczy, jako i krótkość ludzkiego życia“.

Wyrok wygnania przeciw Protogorasowi wyrobił retor Diopeites na podstawie dawniejszej uchwały ludu, ażeby ścigać jako zbrodniarza stanu każdego ktoby w bogów nie wierzył i wykladał o zjawiskach na niebie.

Protogoras uchodząc z Aten utonął w drodze do Sycylii, potępione zaś pismo po zabranii wszystkich egzemplarzy, jakie zdołano znaleźć, spalono publicznie. Z innych dzieł jego doszły nas zaledwo tytuły.

W zapatrywaniach filozoficznych Protagorasa jawnym jest wpływ Heraklejtośa i atomistyki. Widoczną zmianę wszech rzeczy przenosi Protagoras także i na podmiot, atomistyczną zaś teorię o podmiotowości wrażeń zmysłowych, rozciąga na możność poznania w ogóle. Ztąd jego dwa główne, tętnące sensualizmem, twierdzenia:

1. Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: istniejących, że są, nie istniejących, że ich nie ma.

2. Przeciwne twierdzenia są zarówno słuszne.

Uznawszy raz podmiotowość wrażeń, zwrócił uwagę na zmienność chwilowego usposobienia każdego osobnika; wszak ta sama temperatura, może uczynić na tym samym człowieku w różnym czasie wrażenie ciepła lub chłodu. Względnie do nastroju uczucia, zmianom ulega także wrażliwość nasza wobec objawów z dziedziny etyki i estetyki, ztąd też chwiejne bywają sądy o tem co dobre lub złe, piękne lub brzydkie. O tyle oględnym był Protagoras, że rozbiegając swoje drugie paradoxalne twierdzenie, dodawał zawsze: w umyśle dwóch różnych osób, o ile jedna z nich mieć będzie mniemanie przeciwne pierwszej.

Nie utrzymywał nigdy, ażeby dwa przeciwne zdania o jednym przedmiocie, które ktoś bezpośrednio jedno po drugim wypowiada, za równo prawdziwemi być mogły.

Pomimo takiego ograniczenia swego skrajnego subiektywizmu stosował on jednak to zaprzeczanie przedmiotowych praw i prawd do etyki i nauczał, że nie jest z natury swej (φύσει) dobrem lub złem, lecz tylko przez uznanie ludzi, w ich mniemaniu, (νόμο) dlatego też i prawo dowolnie stanowić można, byle była siła po temu, dla każdego bowiem jest to dobrem, co mu jest pożytecznem i w czem ma upodobanie, a ostateczną pobudką działania jest zadowolenie.

Z tem wszystkim czyni ścisłą różnicę pomiędzy dobrymi obywatelami i zaenymi mężami, którzy tylko w tem, co dla wszystkich dobre i szlachetne znajdują upodobanie, a złymi i nizecznymi ludźmi, którzy tylko do złego pociąg mają. Poleca więc dążyć nie do każdego zadowolenia, ale tylko do zadowolenia w tem, co piękne, uczy, że poczucie sprawiedliwości i wstydlivosti są dane ludziom dla wzajemnej ochrony jednych przed drugimi.

Koniecznym skutkiem takich podstaw w życiu było oddanie się praktycznej jego stronie, co też Protagoras stwierdził nie tylko całym własnym zachowaniem, ale także sposobem i kierunkiem nauczania innych.

Jako praktyczny i trzeźwy ekonomista był on w polityce zwolennikiem konserwatyźmu, o tyle przynajmniej, o ile był przeciwny niszczącym przewrotom, albo nowościom wątpliwej wartości.

Obiecywał za zapłatę nadać swoim uczniom dzielność i moc duchową (δεινότητις), przysposobić ich ekonomicznie i politycznie. Uczył administracyi majątków prywatnych i państwowych.

Retorykę, którą pojmował jako sztukę, poprawnego, pięknego, a nadewszystko przekonującego przemawiania na publicznych zebraniach, uważał za najważniejszą część swej nauki. Bez niej niemożliwym było powodzenie w sprawach tak sądowych jak politycznych.

Niemniej nauczał on wszystkich podówczas znanych umiejętności i sztuk, a nawet igrzysk i ćwiczeń — tak n. p. wykład zasady mocowania się.

Oprócz rzeczywistych zalet krasomówczych wyrabiał pewien rodzaj, że się tak wyrażę, wygadania; ucząc tak zwanej erystyki, uczył nie tylko sztuki przekonania, ale także i przegadania przeciwnika, nie gardząc nawet korzystaniem ze zwrotów stylistycznych i gramatycznych.

Takim był z swojemi zaletami i wadami Protagoras, który pierwszy zaczął się nazywać „Sofistą“ (σοφιστής) to jest „czyniący mądrym“. (*Klugmacher*).

Prodikos

z Keos, przesiedlił się później do Aten, gdzie przebywał około czterdziestu lat i przez cały ten przeciąg czasu miewał wykłady, za zwyczaj dość drogo opłacane.

I u niego głównym przedmiotem nauki był zarząd państwa i prywatnych spraw, retoryka zajmowała także niepoślednie miejsce.

W mowach zaleca: siłę, obrazowość i dokładne zastosowanie znaczenia słów do myśli wyrażanej, ztąd też słynął jako synonimista.

Lubił trafne cytaty z poetów. Ogólnie znano i podziwiano jego tak zwane parenetyczne mowy (παρηγορίαι, zachęcać, napominać, radzić), o życiu i śmierci, o wyborze powołania, o wyższości cnoty nad bogactwem, o zaletach życia wiejskiego, o Heraklesie na rozstajnej drodze i t. p.

Osobisty jego charakter, rozległe wiadomości i głębokie poczucie moralności, pomimo czysto eudaimonistycznych podstaw, na których ją oprzeć usiłował zjednały mn ogólnie uznanie, do tego stopnia, że nawet Aristophanes, rzucający się na wszystkich Sofistów sławi go — i to w przeciwieństwie do Sokratesa — jako zwolennika dawnych cnót.

G o r g i a s

z Leontion. Dał się poznać w Atenach, przybywszy tam, już jako mąż starzejący się, w poselstwie wysłany od swych współobywateli, ażeby uzyskać pomoc przeciw Syrakuzom; działo się to w czasie wojny Peloponnezkiej r. 427 prz. nar. Chr.

Nie tylko, że wyjednał wysłanie floty, ale otrzymał nawet od Ateńczyków zaproszenie do osiedlenia się w ich mieście, co też uczynił.

Później przebywał po rozmaitych miastach Tessalii. Umarł wkrótce po Sokratesie.

Uważają go niektórzy za ucznia Empedoklesa; w dowodach swoich przeciw niemożności bytu korzystał z dyalektyki Zenona posuwając swoje twierdzenia do karykaturalnej ostateczności.

Powiada bowiem, że nie tylko nie niema, ale gdyby nawet coś było, nie moglibyśmy tego poznać, a poznawszy nie moglibyśmy naszych wyobrażeń, udzielić innym ludziom.

Dowody na te paradoxalne twierdzenia opiera na znanych nam Eleackich pojęciach o bycie i niebycie, na fakcie niezaprzeczalnym niemożności dojścia do poznania, czem są rzeczy po za naszymi podmiotowemi, na wrażeniach opartemi, wyobrażeniami o nich, jakoteż na — równie niewątpliwej — niemożności udzielenia innym z całą dokładnością, naszych uczuć i wrażeń, które już z natury swej są wyłącznie podmiotowe a z przyczyny niedokładności mowy ludzkiej, nie dadzą się z całą ścisłością w słowach oddać.

Umiał Gorgias bardzo zręcznie wyzyskać znany fakt, że łatwiej przeczyć niż dowodzić — wykrętną więc dyalektyką przecząc wszystkiemu, obalał każde zdanie, przeciw któremu walczyć mu wypadło.

Cechującym jest już sam tytuł jego dzieła: „O naturze, czyli o niebycie“ (*περί φύσεως ἢ του μὴ ὄντος*).

Napisał on także dzieło o retoryce. Mowy jego zręczne, płynne, świetne i napuszyste, były raczej wykładami albo dysputami, często improwizowanemi, wygłaszanemi o rozmaitych przedmiotach, po domach lub teatrach, zwykle za opłatą.

Jakkolwiek sztydził z tych, którzy się mienili nauczycielami cnoty, a sam uważał się tylko za retora, mawiał niekiedy, ogólnych zasad cnoty nie podając, o właściwościach pewnych szczególnych cnót, n. p. obywatelskich, męskich, kobiecych, i t. d. często z pewnem — uznania godnem — poczuciem słuszności i godziwości w tej mierze.

H i p p i a s

z Elis, współczesny Prodikosa, zwany polihistorem, dla swej wszechstronnej, podobno rzeczywiście zadziwiającej uczoności. Z chętnym zadowoleniem chwali się, że może wykładać: matematykę, astronomię, fizykę, gramatykę, rytmikę i harmonikę, historią bohaterów, historią zakładania miast, archeologią i t. p., ofiarował się przytem udzielać wskazówek co do wyrobu obuwia i odzieży. (Brandis, *Entw. d. Gr. Phil.*).

Przebywał głównie w Sycylii, w Atenach i w Sparcie. Zostawił kilka pism z których nas prawie nic nie doszło. Nad udoskonaleniem języka pracował głównie pod względem metryki i harmonijności dźwięków wogóle.

Oddawał się chwiejnym podówczas zaczątkom nauk przyrodniczych i studjom porównawczym nad obyczajami i prawami narodów.

Być może, że to się przyczyniło do jego skeptycznego twierdzenia, że nie ma praw przyrody ani też praw boskich, gdyż tak jedne jak drugie musiałyby być niezmiennie — takimi zaś nie są — wszystkie te więc rzekome prawa są tylko wytworem ludzi samych i w ich tylko mniemaniu istnieją.

Pod względem takiego sceptycyzmu bardzo zbliżali się do Hippiasa, uczeń jego Thrasymachos, i Polos uczeń Gorgiasa. Chwalą oni jedynowładztwo, chociażby najbezpieczniejszemi środkami zdobyte — twierdzą, że prawem bywa to co jest korzystne dla dzierżących władzę — jako jedyne stałe prawo głosili, prawo mocniejszego, to jedno, mawiali, można uznać za prawo przyrody. Jak widzimy, nie tylko osławione poglądy Machiavelli'ego, ale także Hobbesa *bellum omnium contra omnes*, Darwina *struggle of life* a nawet Bismarkowskie hasło *Macht vor Recht* mają w nim swego poprzednika.

Przewrotne te zasady znajdowały podówczas smutne stwierdzenie w tyranjach i ochlokracyach greckich, a znajdują dziś jeszcze w niektórych monarchiach despotycznych, w zachowaniu się najbardziej wpływowych dyplomacyi europejskich, a nawet niekiedy w dążeniach większości parlamentarnych. Kritias, jeden z trzydziestu tyranów, cynicznie utrzymywał, że jakiś sprytny polityk, chcąc ująć w karby ludzi, którzy pierwotnie żyli jak zwierzęta bez praw i porządku społecznego wymyślił bogów z ich groźbami karania nawet ukrytych przewinień, ażeby tak uzupełnić swój kodex karny.

Kallikles szydząc z wszelkich praw nazywał je wymysłem słabych, mającym ich chronić przeciw przemocy silniejszych.

Takie są szczególne, oderwane ale cechujące zdania, jakie nas doszły po tych najskrajniejszych i najbardziej upadłych przedstawicielach sofistyki.

Etyka tych ludzi godna dzisiejszych giełdziarzy i spekulantów wskazywała jako jedyny cel zbieranie bogactw i używanie zmysłowe.

W anegdotycznych opowiadaniach o wykrętnych rozumowaniach rozmaitych Sofistów, przechowały się strzępy ich ułudnego i błyskotliwego mędrkowania. Przytoczę niektóre.

Protagoras zawarł umowę z Euatlosem, bogatym młodzieńcem ateńskim, mocą której miał go nauczyć sztuki prowadzenia sporów prawnych, za wynagrodzeniem bardzo znacznym wprawdzie, ale płatnym tylko w tym razie, jeżeli Euatlos pierwszą sprawę, której będzie bronić wygra. Po ukończonej nauce Euatlos oddał się innym zajęciom i żadnych spraw nie przyjmował. Zniecierpliwiony Protagoras spostrzegłszy podstęp powiada do Euatlosa: „Zapłać, bo nawet gdyby sprawa nasza poszła na drogę sądową w każdym razie będziesz musiał zapłacić, albo zmuszony wyrokiem sądowym, albo gdybyś nawet w obec sądu wygrał, zapłacisz mi na mocy naszej umowy, gdyż będzie to twój pierwszy a zarazem wygrany proces!” Euatlos mu na to: „Nie zapłacę ci w żadnym razie, ponieważ albo mnie sąd uwolni od obowiązku płacenia, ze względu że dotąd żadnego procesu nie prowadził, a więc żadnego nie wygrał, albo gdybym wobec sądu przegrał, uwolni mnie nasza umowa, bo przecież wtedy będę już po moim pierwszym i to przegranym procesie. Sąd miał uznać ów spór za niemożliwy do rozwikłania. Zdaniem Trentowskiego „cała trudność polega tu na tem, że Sofiści zbili dwa procesy, nie należące do siebie w istocie, w jeden proces, czyli że z różni zrobili jedną, przez co powstała fałszywa różnojednia, trudna do rozwiązania. Euatlos powinien był wygrać ten proces, dlatego, że dotąd żadnego procesu jeszcze nie wygrał, że więc Protagoras nie miał słuszności wymagać od niego zapłaty. To proces jeden. Gdy się to stało Protagoras powinien był Euatlosa zapoznać przed sąd na nowo, okazać kontrakt i złożyć dowody, że dawny jego uczeń wygrał już proces najpierwszy. Teraz przegrać by musiał Euatlos koniecznie i być zniewolonym do zapłaty. To proces drugi. (Myśli ni. Poznań, roku 1844. T. II. str. 414).

Jako rzecz najzabawniejszą uważam nie samą że łamigłówką sofistyczną ale okoliczność, że Trentowski łapie się na nią, próbuje sprawę sądzić, rozsądza ją niesprawiedliwie i wydaje dwa sprzeczne wyroki: najpierw Euatlos jest uwolniony od obowiązku płacenia, potem na podstawie tej samej umowy pomimo, że nie się nie zmie-

niło, ma płacić właśnie dla tego, że go od obowiązku płacenia uwolniono! O ileż by lepiej był Trentowski zrobił gdyby zamiast stosowania ezezych heglowskich formulek owych „jedni, różni i różnojedni“ był pomyślał o sokratesowskiej zasadzie jasnego określania pojęć! Oto byłby przedewszystkiem zapytał, czy ową pierwszą sprawą po wygraniu której, Euatlos będzie obowiązany do zapłacenia Protagorasowi za naukę, ma być cudzy proces przyjęty do prowadzenia, czy też jakikolwiek proces w ogóle, a więc nawet proces Euatlosowi samemu wytoczony. W pierwszym razie ustałoby wszelkie zawikłanie, dla utrzymania przeto znaczenia prawdopodobnie zmyślonej sprawy pozostaniemy przy drugim tłumaczeniu: Euatlos płaci skoro jakikolwiek choćby nie przyjęty ale wytoczony mu proces wygra — przypuśćmy również, że Sofista i uczeń jego rozmyślnie lub nie, pominieli możliwość braku procesu, pozostaje zawsze jeszcze pytanie, które sędzia powinien był zadać Protagorasowi przeczytawszy jego niedokładną umowę z Euatlosem: „a jakież to jest ów proces, który uczeń twój wygrał, bo wtedy dopiero będzie obowiązany ci płacić; jeśli dotąd żadnego nie wygrał termin twojej zapłaty jeszcze nie nadszedł, skarz wtedy dopiero kiedy ci jej odmówi po wygraniu jakiegoś procesu, teraz skargi nie przyjmuję, a zatem procesu niema. Euatlos jednak nie jest na przyszłość od obowiązku płacenia uwolniony w razie jeżeli jakiś proces wygra“.

Zupełnie podobnie stałoby się dziś gdyby ktoś zaskarżył weksel lub jakikolwiek dokument przed oznaczonym terminem zapłaty, bądź to na pewien stale oznaczony dzień, lub też na pewien czas po zajęciu jakiejś okoliczności. Sądzę, że to jest jedynie sprawiedliwe i treści umowy odpowiadające rozwiązanie, w myśl zaś Trentowskiego wygrywającą stroną jest właściwie Protagoras.

Niesłuszność takiego rozwiązania wystąpi tem jaskrawiej, jeśli zważymy, że byłoby ono zupełnie jednakie, bez względu na to czy Protagoras byłby wniósł skargę bezpośrednio po zawarciu umowy, tak, że Euatlos nie byłby miał nawet czasu na jakikolwiek bądź proces, czy też w parę tygodni, miesięcy lub lat, słowem po niewątpliwem ujawnieniu się chęci obejścia umowy ze strony ucznia.

Zupełnie podobnego układu i podobnej wartości jest łamigłówka znana już w starożytności pod nazwą „Kłamca“: Utartą sławę wirtutnych Igarzy mieli Kreteńczycy, przyjeżdża któryś z nich do Aten i powiada słuchającemu go kółku obywateli „każdy Kreteńczyk byle gębę otworzył, z pewnością skłamię“, Ateńczycy w śmiech, wołając: „ot przecież doczekaliśmy się prawdy z ust Kreteńczyka!“ Na to poderwie, któryś ze Sofistów: „jako prawdy? a więc w takim razie,

kłamliwym jest powiedzenie, że każdy Kreteńczyk, ile razy gębę otworzy, skłamie“! i powstał spór nad tem, czy te właśnie słowa Kreteńczyka są prawdą czy też kłamstwem? Milczą dzieje, czy Sokrates był przy tym sporze czy nie, niechaj mi wolno jednak będzie przypuścić, że nie był, bo gdyby nawet opowiadanie to było czemś innym niż ułożoną łamigłówką, byłby odrazu wybrnął z wszelkich trudności. Oto zapytał by najpierw, czy rzeczywiście istnieją na świecie tacy łgarze, którzyby nigdy prawdy nie powiedzieli, a gdyby nawet i tak było, czy rzeczywiście wszyscy Kreteńczycy takimi są, przypuściwszy jednak i to — znowu tylko dla utrzymania pozornej wartości łamigłówki — powiemy, że ustałaby wszelka trudność, gdyby się był nasz Kreteńczyk dokładnie wyraził, na przykład tak: „Dotąd my Kreteńczycy zawsześmy kłamali przy każdym powiedzeniu, ja dopiero teraz pierwszy i to po raz pierwszy w życiu, stwierdzeniem tego faktu wypowiadam prawdę“.

Nie przytaczam innych łamigłówek w tym rodzaju. Często polegały one na żądaniu dokładnych oznaczeń, tam gdzie właśnie z pojęciem samem była połączona chwiejność i nie oznaczoność tak pytali, przy jakiej ilości włosów na głowie już można człowieka nazwać łysym, albo z wielu ziarenek składa się kupa zboża. Pytaniom tym nadawali często inną formę, zapytując czy głowa będzie łysą, albo kupa zboża przestanie być kupą, jeżeli ujmiemy jeden, dwa, trzy, nareszcie sto, tysiąc, włosów, lub ziarenek.

Jeszcze nie doszła była Sofistyka do ostatecznego upadku, a już podjęła przeciw niej walkę, olbrzymia potęga moralna Sokratesa. Walkę tę wiodło dalej pełne poezyi i poczucia piękna natchnienie Platona, dokonał zwycięstwa wszechstronny geniusz Aristotelesa.

Zbłąkała się później i skoła wreszcie filozofia grecka, tak nisko jednak nie upadła już nigdy, przy świetle rozumu tych trzech mężów. Prawdy na które oni zwrócili uwagę ludzkości wielokrotnie fałszywie pojmovano, ożywcze jednak skutki ich pracy zawsze odczuwano w dziedzinie filozofii.

S o k r a t e s.

Urodzony w Atenach r. 469 przed nar. Chr.

Ojciec jego Sofroniskos, był rzeźbiarzem, matka Fenarete, akuszerką.

Młody Sokrates oddawał się zrazu zawodowi ojca swego — doszedł już był nawet do pewnej doskonałości w rzeźbieniu, party jednak wrodzonym zamiłowaniem oddał się filozofii.

Początkowe jego wychowanie nie wiele różnić się musiało od wychowania ogółu młodych Ateńczyków — gimnastyka i muzyka stanowiły prawie wszystko, czego właściwie młodzież mniej zamożną uczoną — publiczne zebrania i zajęcie się sprawami prywatnymi i państwowymi dopełniały reszty.

Co do Sokratesa, to zdaje się, że później poznał on całą prawie poprzedzającą go filozofią grecką. Wiemy, że znał dokładnie Pitagoreizm, dzieła Anaxagorasa i Heraklejtosa. Słuchał Sofistów, mianowicie Prodikosa, któremu nawet jeden z jego wykładów miał opłacić. Najbardziej odpowiadało mu życie po miejscach publicznych Ateńskich, gdzie gromadził w około siebie liczne grona słuchaczy, mianowicie młodzieży, gdyż naprawę rzeczypospolitej chciał rozpocząć od wychowania przyszłych obywateli.

Filozofując głównie w kierunku etycznym, rozmawiał o celach i zadaniu życia, o enocie, o powołaniu, o stosunku człowieka do państwa.

Odwidzał najchętniej warstwy i mieszkanie ubogich ludzi, wszędzie sięjąc ziarno swojej nauki.

Takiemu sposobowi życia oddawał się tem gorliwiej, że do zawodu politycznego zrażała go wypaczona już wtedy demokracja Ateńska, zaś szczęścia w pożyciu domowym nie miał — jakkolwiek może w przesadnych barwach odmalowano nam złośliwość i zrzędnosc jego żony, osławionej Xantypy.

Ceniąc w ludziach przedewszystkiem rozwój ich umysłu, czyniąc nawet enotę zawisłą od wykształcenia ducha, nie dziw, że stanowczo potępiał ówczesnych przewrotnych demagogów i chwiejny lud Ateński.

Jako mąż gorąco miłujący ojczyznę, nie sprzeciwiał się nawet tak złym rządóm państwa, jednak wszystkie rewolucje polityczne jakich widownią były Ateny w ciągu długiego życia jego, tak mu były wstrętne, że stanowczo usunął się od udziału w nich, czując, że nie powstrzyma biegu wypadków, które potępiał. To jego bierne potępienie istniejącego porządku społecznego było tak stanowcze, że nawet do wypędzenia trzydziestu tyranów ręki nie przyłożył.

Pomimo tej bierności pełnił zawsze obowiązki, do których go powoływano. Okazywał wtedy, choćby nawet z narażeniem swego życia, sumiennosc, siłę woli, potęgę charakteru i stałość zasad, nieznaną pod owe czasy.

Wystąpił przeciw rozhukanemu ludowi, sprzeciwiając się jako naczelnik swojej prytnii, nieprawnemu, jednorazowemu tylko głosowaniu w sprawie oskarżonych zwycięskich dziesięciu wodzów z pod Arginuzów.

Później z niemniejszą odwagą oparł się rozkazowi trzydziestu tyranów, zaprzestania wykładów dla młodzieży i przystawienia na stracenie z Salamidy Leona.

Brał udział w bitwach pod Potideą, Delion i Amfipolis; odznaczał się wytrwałością w znoszeniu trudów wojennych, spokojną odwagą i dzielnością w boju; ujmował sobie wszystkich dbałością o towarzyszy broni. Pod Delion ocalił życie Alkibiadesowi, unosząc go rannego z pola bitwy.

Kochając namiętnie swoje miasto rodzinne i chcąc ciągle wpływać na swoich współobywateli, nigdy prawie Aten nie opuszczał.

Twarda to była i silna natura, tak pod względem moralnym jak i fizycznym.

Burzące się w nim namiętności już w młodym wieku zdołał dokładnie poznać i opanować.

Widzimy go spokojnym, swobodnym, zawsze przytomnym i pewnym siebie, tak w boju jak i na biesiadzie. Nie pragnąc i nie potrzebując użycia, nie stroni od uciech, polecając wstrzemięźliwość, nie jest wiecznie mentorującym pedantem, przy zdarzonej sposobności pije z innymi, pije nawet dużo, ale też i na tem koniec. Zawsze trzeźwy pośród biesiadników, potępia zdarzającą się przy takich sposobnościach rozpustę i sam w niej udziału nie bierze.

Takim opisuje go nam, Plato w swojej „Biesiadzie“ (συμπόσιον). Ten jego niewzruszony spokój, ta siła ducha, trzymająca na wodzy mnogimi pułkami wina wzburzoną krew, a przytem z ujmującą lekkością towarzyską, płynąca filozoficzna rozmowa, zachwycają genialnego hulakę Alkibiadesa.

Przy niezwykłym rozumie i wykwintnej ogładzie towarzyskiej, lubił — może na przekorę napuszystości i błyskotliwości w sposobie mówienia Sofistów — wyrażania się i porównania jak najprostsze z codziennego życia wzięte, formą pospolite, treścią jednak zawsze głębokie i trafne; ztąd czyniono mu zarzut, że zwykł był mawiać tylko o jucznych osłach, kowalach, szewcach i garbarzach. Wpływ jego był ogromny na wszystkie warstwy ludności, najróżniejsze wiekiem, stanowiskiem w społeczeństwie i wykształceniem.

Xenofon yowiaa o nim: „Nikt nie widział ani słyszał Sokratesa popełniającego jakową bezbożność, czynem lub słowem... był on tak pobożnym, że nie bez porady bogów nie działał, był tak sprawiedliwym, że nikogo w najdrobniejszej nawet rzeczy nie ukrzywdził, tak zupełnie panował nad sobą, że nigdy nie wybrał tego co przyjemne, zamiast tego co dobre, tak mądrym, że w rozsądzeniu co lepsze a co gorsze nigdy się nie pomylił“ był on słowem „naj-

lepszemu i najszczęśliwsiemu mężem“, (άνηρ ἄριστος καὶ εὐδαιμονίστατος) i „najpożyteczniejszym w staraniu około enoty“ (ὠφέλιμώτατος πρὸς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν).

Te ostatnie określenia dają nam miarę pojęć greckich — może trochę optymistycznych w tej mierze — o ścisłym połączeniu szczęścia i enoty; przeciwnie zaś Konfucyusz nie waha się przyznać, że szczęście i enota rozmiągają się często.

Co do stosunków majątkowych zgodnie przedstawiają nam Sokratesa różni świadkowie jego życia, jako człowieka ubogiego i poprzestającego na swoim. Później miał on odziedziczyć kawał ziemi i 80 min w gotówce, które pożyczyl jednemu ze swych znajomych i już nigdy odebrać nie zdołał.

Liczne było grono uczniów, zwolenników i przyjaciół Sokratesa. Wymieniają tych tylko, którzy zostawili po sobie niestarte ślady w historii, w filozofii, w naukach i w literaturze: „boski“ Plato, Xenofon naczelnie dowodzący w sławnym odwoocie „dziesięciu tysięcy“, genialny i awanturniczy Alkibiades, dumny i trzeźwy Kritias, jeden z najznakomitszych z pomiędzy trzydziestu tyranów, później zacięty wróg Sokratesa, surowy i ubogi filozof Antistenes, bogaty i światowy dworak Aristippos z Kireny, protoplasta w duchu Epikurosa, logik i dyalektyk Euklides, założyciel późniejszej szkoły Megarejskiej, wiekopomny tragik Euripides przedstawiciel postępu i przewrotu w ideach, Hermogenes dziecięco pogodna i piękna dusza, marzycielski Chairephon sprzymierzeniec Thrasybulosa i rozważny Charmides towarzyszy Kritiasa.

Znano zresztą Sokratesa w całych Atenach, tembardziej, że już sama powierzchowność jego ogólną zwracała uwagę. Był brzydki, nos miał mocno zadarty, łysą głowę, wystający brzuch, zaniedbane ubranie i zawsze bose nogi. Wszystko to było w rażącej sprzeczności z wytwornością i starannością w ubraniu i zachowaniu się Sofistów, a za takiego miał go ogół Ateńczyków.

Już ta jego powierzchowność sprzeciwiała się duchowi ówczesnej Grecji, a mianowicie artystycznych Aten, przyzwyczajonych do piękności wogóle a mianowicie do piękności wszystkiego co było zewnętrzną formą i kształtem — a jednak więcej jeszcze raziły jego zasady. Oparcie całej etyki na osobistości człowieka, na właściwościach jego tylko natury, oparcie enoty na rozumie ludzkim, było zerwaniem z dotychczasową tradycją. Wierzył Sokrates w przecucia swoje, zwał je często głosem wewnętrznym, albo nawet uosabiając te przecucia nazywał je swoim „geniuszem“ (δαίμονιον), a lubo nie tykał pogwagi dawnych bogów, już i to brano za nowatorstwo. Nie był

wprawdzie arystokratą, ale stanowczo występował przeciw demokracji takiej, jaka była podówczas w Atenach.

Nazywał wprost głupotą ulubiony u ludu zwyczaj obsadzania urzędów państwowych mężami, których odznaczano przez losowanie, kiedy przecież nikt nie zawierzyłby tak obranemu sternikowi albo rzemieślnikowi. Miał też Sokrates swoich nieprzyjaciół.

Aristofanes, arystokrata, marzący o wskrzeszeniu dawnych cnót, dawnego porządku społecznego i dawnej potęgi Aten, nienawidzący wszelkiego nowatorstwa, a więc i Sofistów, uderzył na Sokratesa jako na ich głowę.

Sofistą Sokrates i był i nie był. Był nim poniekąd w duchu Protagorasa, o ile ten bronił subiektywizmu i zajęcia się w filozofii przede wszystkim człowiekiem, w przeciwieństwie do dawnego obiektywizmu, który objawiał się w dotychczasowej filozofii greckiej spekulacjami kosmologicznymi i metafizycznymi. Sofistą był Sokrates po części także w duchu Prodikosa, którego nazywają nawet jego poprzednikiem, obaj bowiem mówiąc o cnocie w najczystszej nawet tego słowa znaczeniu, łączą to pojęcie cnoty z pewnym eudajmonizmem. Przedewszystkiem jednak Sokrates wydawał się być Sofistą, bo głosił nową samoistną etykę, bo chodził po mieście rozmawiając, nauczając i filozofując¹⁾.

Że Sokrates nie był Sofistą o ile cnota nie jest obłudą, o ile prawda nie jest kłamstwem, o ile pełnia duchownej treści nie jest wewnętrzną próżnią, o ile poczynające się życie nie jest zarodem zgnilizny, o ile słońce nie jest błyszczącym próchnem, tego Aristofanes po części widzieć nie chciał, po części zaś rzeczywiście nie widział.

Co do treści różniły się nauki Sokratesa od nauk Sofistów przede wszystkim tem, że Sokrates wierzył w możność dojścia do prawdy, Sofiści nie! Sokrates wiele rzeczy twierdził, Sofiści przeczyli wszystkiemu! Sokrates uważał cnotę za najwyższe dobro i szczęście samo, Sofiści sztydziłi z cnoty! Sokrates starał się wzmocnić państwo i społeczeństwo, Sofiści podkopywali podstawy tak państwa jak i społeczeństwa! Sokrates nie przyjmował zapłaty za swoje nauki, Sofiści robili wszystko za zapłatę i w miarę zapłaty.

Na to wszystko był Aristofanes zupełnie ślepy! Napisał on swoją komedię p. t. „Chmury“, którą z powodzeniem przedstawiano na scenie Ateńskiej. Komedia wedle naszych pojęć niesmaczna, płaska i nieprzyzwoita — chociaż wiele w niej życia i prawdy.

¹⁾ O nadanie etyce samoistności t. j. niezależności od zapatrywań metafizycznych starał się w najnowszych czasach Guyau.

W komedyi tej zarzuca on Sokratesowi niewiarę w bogów, podkopywanie porządku rodzinnego i społecznego, a przede wszystkim psucie młodzieży. W szlachetnym może celu używa Aristofanes nieprzyzwoitych obrazów i wyrażen — tłumaczy się to po części tem, że do zepsutego już przemiał społeczeństwa, chciał by go słuchano i rozumiano, a wreszcie i sam już nie należał do owych pięknych czasów o których marzył. Wrażenie jednak jakie zrobiła komedya ambitnego arystokraty minęło. Dopiero we 24 lat później, świeżo po wygnaniu trzydziestu tyranów, wniosło trzech demokratów przeciw Sokratesowi oskarżenie, tożsame prawie z zarzutami wypowiedzianymi na scenie w „Chmurach“. Oskarżycielami byli: Meletos, lichy wierszokleta, Lykon, retor — właściwie krzykacz uliczny — i Anytos, goniący za rozgłosem fabrykant wyrobów skórzanych. Pokątnie wytykano niechętnie demokracji usposobienie Sokratesa, jego stosunki z oligarchami, zarzucano mu, że był chwaleą spartańskich urzędzeń, a wreszcie, że był nauczycielem Kritiasa, jednego z trzydziestu tyranów, towarzysza jego Charmidesa (wój Platona) i Alkibiadesa.

Oskarżenie znalazło posłuch w zmiennym tłumie. Uwięziono Sokratesa i stawiono przed sędziów. Jego pełna godności obrona, nie wchodząca jednak w stanowisko i zapatrywania, nie stojącego na gruncie filozoficznym ogółu obywateli Ateńskich, ściągnęła nań potępienie nieznaczną większością głosów. I tak n. p. powiedział im, że jeżeli chodzi komu o czynienie dobrze, to najlepiej robi, jeżeli się zupełnie usuwa od spraw państwowych, bo zanim coś dobrego przeprowadzić zdoła upadnie ofiarą namiętności ludu; że za działanie takie jak jego należałoby mu raczej zasiadać przy stole w Prytanejon na koszt państwa, nie zaś być karanym, że więcej bogu niż Ateńczykom posłusznym będzie.

Słowa takie zamiast łagodzić sprawę zaostrzyły ją. Jednak wykonanie wyroku śmierci musiało opóźnić się o cały miesiąc z przyczyny przypadających właśnie obrzędów religijnych.

Sokrates był w więzieniu; ciągle spokojny, ciągle swobodny, pocieszający krewnych i przyjaciół, rzechy można ciągle szczęśliwy.

Kriton przygotowuje mu bezpieczną ucieczkę — odmawia jej, mówiąc, że nie należy w żadnym razie czynić źle, nawet w odwecie za wyrządzoną krzywdę, a złem by było sprzeciwiać się prawom państwa i powagę jego osłabiać, kiedy mu zawdzięczamy naszą pomysłność moralną i fizyczną. A wypowiada to bez żalu i goryczy pomimo głębokiego poczucia niewinności, bo kiedy Hermogenes napominał go do przygotowania się do obrony, odpowiedział mu: „Czy sądzisz, żem nie żył, jak gdyby o niej myśląc“?

Na skargi Apollodoros'a, że niewinnym idzie na śmierć, odrzekł: „Czy wolałbyś może widzieć mnie ginącego winnym“?

Bezpośrednio przed śmiercią rozmawiał o nieśmiertelności duszy, potem pożegnał się z żoną, dziećmi i przyjaciółmi, z taką prawdziwie filozoficzną wielkością duszy i z taką swobodą, że pokrzepił na duchu wszystkich obecnych. Nareszcie spokojnie wychylił podaną mu czarę cykuty. Umarł jako siedmdziesięcioletni starzec w r. 399 prz. nar. Chr.

Wzruszony dozorca więzienny płacząc, zapewniał, że Sokrates był najszlachetniejszym, najlepszym i najłagodniejszym człowiekiem jakiego kiedykolwiek miał pod swoim kluczem.

Wyrocznia Delficka orzec miała, że Sokrates był najmędrszym z ludzi.

O czterysta kilkadziesiąt lat później żyjący, stoik Epiktetos taką o jego śmierci wypowiada uwagę: „Mniemasz, że Sokrates gdyby był swoje życie ocalił, byłby jeszcze ludziom pożytecznym? Mój przyjacielu! to co Sokrates powiedział i zrobił nie chcąc się ocalić, ale umrzeć za sprawiedliwość, jest dla nas daleko użyteczniejszem, niż wszystko cokolwiek by był mówił i robił ocaliwszy się“.

Nauka Sokratesa zwróconą jest przedewszystkiem ku życiu i stosunkom ludzi do ludzi, ztąd chciano jej przypisywać doniosłość głównie etyczną, niemniej jednak ważną jej częścią jest cała metoda i dyalektyczna jej strona.

Sokrates szuka wszędzie przedewszystkiem pewności, jasności i ścisłości pojęć.

Poznawszy dawniejszych Hylików i Anaxagorasa porzucił pierwszych, zrażony chwiejnością i niepewnością ich przyrodniczych spekulacji, po Anaxagorasie spodziewał się systematycznie i konsekwentnie przeprowadzonego teleologicznego sposobu pojmowania przyrody; połowiczna rola jakiegoś *primum movens*, którą tenże swemu „Rozumowi“ (νοῦς) przeznacza, wydała mu się czemś równie niewystarczającym i dowolnem. Z pewnym więc niesmakiem porzucił nauki przyrodnicze, przyznając im doniosłość wyłącznie techniczną.

Odradza nawet zajmowania się niemi, nie jakoby je wogóle lekceważył, ale dlatego, że na razie najbliższym dla ludzi celem jest ich własna osobistość i praca nad jej udoskonaleniem.

Nie dziw, że do tego wyniku doszedł mąż szczerze miłujący ojezyzną i cnotę, wobec upadku obojga z jednej strony, a niepewności ówczesnych nauk przyrodniczych z drugiej.

Piekącem zagadnieniem, któremu oddał swe życie, było nawoływanie do wiedzy, a z nią do cnoty.

Żądał tedy przedewszystkiem poznania własnej osobistości, bez czego nie podobna ją udoskonalić, dojść do wiedzy; powtarzał nieustannie Delfickie napomnienie: „poznaj siebie samego“ — sławne „γινώθι σεαυτόν“.

Mawiał on, że nie tylko należy znać siebie, ale że właśnie na to aby siebie znać, potrzeba wiedzieć co się wie — potrzeba umieć tę wiedzę ocenić!

Jako podstawę wszelkiego poznania uważał ściśle i wyraźne określenie pojęcia badanego przedmiotu, dlatego tak wielką wagę przykładą zawsze i wszędzie do określeń.

Metoda, którą się posługuje jest indukcyą.

Postępuje z nią z nadzwyczajną zręcznością krok za krokiem od szczegółu do ogółu. Uczy myśleć i ze wszystkiego sobie sprawę zdawać, w przekonaniu, że wystarczy wyrobić w człowieku prawdziwe i jasne poznanie wszystkiego, ażeby go uczynić enotliwym.

Cnota jest — zdaniem Sokratesa — dokładnem poznaniem tego co czynić wypada; nie przypuszcza, żeby człowiek prawdziwie mądry mógł być innym niż enotliwym.

Dlatego wypowiada paradoksalne twierdzenie, że woli czyniącego źle z wiedzą, niż bezwiednie, a to w przypuszczeniu, że ów wiedzący ma już we własnem poznaniu środki do wykrycia niedostateczności wiedzy swojej, a więc i do poprawy.

Dowodzi, że każdy rodzaj cnoty jest rzeczą nauczania się — nie wykluczając nawet odwagi.

I tak widząc raz tanecznice, skaczącą przez ostrza mieczy, uważa ją także za jeden z dowodów, że odwaga jest czemś do nabycia.

Jak ogólnie zastosowywał swoje nauczanie myślenia, posłużyć nam dwa przykłady. Będąc raz w warstacie Pistiasa, który się trudził wyrobem pancerzy, starał się nadać mu właściwe pojęcie pancerza, mówiąc o wymaganych własnościach i użytku tego przedmiotu, słowem gdzie tylko mógł usuwał bezmyślność jako najgorszą wadę.

Praktyczny Xenofon wychwala to w swój sposób, mówiąc, że Sokrates umiał nawet rzemieślnikom stać się użytecznym. Innym razem opisywał mu ktoś z jego znajomych piękność hetery Teodaty; udał się więc z całym towarzystwem, ażeby ją obaczyć. Właśnie pozowała malarzowi. Rozpoczęła się rozmowa zrazu lekka, następnie jak zwykle z Sokratesem filozoficzna, w której podobnie jak Pistiasowi, starał się heterze dokładnie uprzytomnić pojęcie zawodu, który sobie obrała, wskazując jej przytem środki jakimi najlepiej mężczyzna sobie pozyskać może.

Sokrates żąda więc nawet i w tym wypadku jak najrozumniejszego postępowania i zajmwszy się dyalektyczną stroną rozmowy, podaje określenia i oznacza pojęcia.

Naukę moralną, którą chciał dać heterze oprócz praktycznej, umieścił, ze zwykłą mu delikatnością i attyką grzecznością, w lekkiej ironii w końcowym zwrocie rozmowy, którą nam Xenophon zachował.

Rozmawiając z malarzem Parhazjosem i rzeźbiarzem Klitonem, w podobny sposób wykrywa ściśle pojęcia sztuk, którym się oddają.

Teorya estetyki była najsłabszą stroną filozofii Sokratesa, usiłuje on bowiem pojęcie piękna sprowadzić do pojęcia użyteczności. Gdzie indziej też szukać należy niespożytej trwałości jego filozoficznej spuścizny. Niezrównanym bywał on w określaniu pojęć. On to był prawdziwym twórcą metody indukcyjnej, czyli naprowadzającej, w zastosowaniu zaś jej posługiwał się właściwym mu sposobem, który porównywał zwykle ze sztuką położniczą — która była zawodem matki jego. Zaczynał zwykle od przyznania się do swej własnej niewiadomości, żądając szukania wiedzy. Była to, tak zwana, Sokratyczna niewiadomość (*ἀγνοια*) — trochę szczerą, trochę w dydaktycznym i erystycznym celu udaną, a zawsze pełną głębokiej filozoficznej oględności. Potem następowały pytania, na które odpowiadając zapytywany dochodził do wysnucia ze siebie samego, przy pomocy mistrza, dokładnego określenia omawianej rzeczy, czyli — jak się wyrażał Sokrates — do porodu pewnej myśli.

Tak opracowując w dialogach szczególne przedmioty i wypadki, nadawał swym uczniom jasne ogólne pojęcia o rzeczach i stosunkach. Błędne twierdzenia zbijał wikłaniem w sprzeczności przez trafnie ułożone pytania, żądając nauczania i zestawiając następnie otrzymane odpowiedzi. Była to, tak zwana, Sokratyczna ironia (*εἰρωνεία*).

Nikt mu w tej dyalektycznej szermierce nie dorównał, tyle w niej rozwijał bystrości, spokoju i dokładności.

Ten sposób wzajemnego nauczania się był mu więcej niż tylko samą formą dialogowania swych myśli.

Wzajemne nauczanie się i uzupełnianie swojej wiedzy uważał on jako rzeczywistą i konieczną potrzebę ludzi, ztąd przyjaźni wielką przyznawał doniosłość filozoficzną i obyczajową. Taką to była Sokratyczna miłość (*ἔρως*).

Utożsamiając wiedzę z enotą, utożsamiał enotę ze szczęściem — podobnie jak później Spinoza.

Jedyną trwałą, prawdziwą i najwyższą szczęśliwość upatrywał w pełnieniu tego, co się jako dobre poznało. Pod względem zapa-

trywania się na stosunek pojedynczego człowieka do państwa jest na wskroś grekiem, uważa pomyślny rozwój państwa jako konieczny warunek bytu każdego osobnika, żąda w zamian za to co daje państwo i społeczeństwo swoim członkom, posłuszeństwa dla praw i spełniania obowiązków, które na nich to państwo nakłada.

Sam też był, pomimo bierności w swoim zachowaniu i pomimo subiektywistycznej zresztą podstawy swojej etyki, najlepszym obywatel, wiernym swojej ojczyźnie aż do przyjęcia niewinnie zadanej mu śmierci.

Nie potrzebuję tu już wykazywać, że subiektywizm etyki Sokratesa różni się od subiektywizmu Sofistów tem, że u Sokratesa nie jest pojedynczy człowiek miarą wszystkiego, ale człowiek jako ogół, człowiek myślący. Wiedza ludzka w swoim wydoskonaleniu jest ową ogólną przewodniczką życia.

Mimo to czuł, jak się zdaje, sam Sokrates pewną niedostateczność w tej etyce czysto racjonalistycznej, nie zrywał też nigdy z ludową wiarą w bogi, po części może przez pewien głęboko wkorzeniony petyzm, po części zaś może ze względów praktycznych. Starał się jednak i w tej mierze czystsze i jaśniejsze wyrobić pojęcia.

Często mawiał o najwyższem bóstwie, które wszystkim kieruje. Mówiąc o ofiarach bogom składanych, wykazywał, że nie może im zależeć na wartości ofiarowanych przedmiotów, ale przedewszystkiem na cnotliwym życiu ofiarujących.

Wierzył w moralną pomoc bóstw, objawiającą się wyroczniami, snami i odzywającem się jako głos wewnętrzny, mniej lub więcej wyraźnem, przecuciem. Czy jednak owo dajmonion (*δαίμωνιον*), o którego głosie mawiał że mu przestroga bywa, uważać można jako osobowe bóstwo, wątpić należy.

Dzieł żadnych nie pisał. Wielkość jego ducha mierzyć można tylko wpływem jaki wywarł, uczniami jakich wykształcił i wspomnieniami jakie po sobie zostawił.

Nauki Sokratesa nie były całościowym, ani wyczerpującym systematem, były to raczej ogólne zarysy, jeden tylko wieszczę, i natehniiony Plato zdołał w duchu mistrza wykończyć nakreślone dzieło, inni zaś rozmaicie pozostawioną spuściznę pojmując, w różny ją sposób uzupełniali i rozwijali. Historycy też ogólnie nazywają ich niezupełnymi albo jednostronnymi Sokratykami.

I tak szkoła Megarejska oparła Sokratesową etykę na Eleackiej metafizyce; Antistenes i Aristippos z przeciwnych zupełnie stanowisk pojęli Sokratesowe zdania o cnocie i szczęśliwości, zasilając się przytem także zdaniem innych filozofów.

Szkoła Megarejska.

Założycielem tej szkoły był Euklides Megarejczyk. Wykładał on już za życia Sokratesa.

Eleacki czysty byt pojmował on także jako dobro i cnotę, zaś niebyt jako zło.

Dobro określał bliżej jako rozum, bóstwo i ducha, uznawał przy tem — o ile z jednego ustępu Platona przypuszczać można — jakąś rozmaitość nie zmysłowych bytów.

Stilpo, także Megarejczyk, przesadzając niejako pojęcie Sokratyczne o spokoju ducha, do którego dążyć należy, uważał za jedyny cel człowieka oddanie się ideom wiedzy i dobra i wyrobienie w sobie apatycznej obojętności wobec reszty rzeczy.

W myśl Sokratesa rozwijał Stilpo ścisłość pojęć, posługując się zresztą dyalektyką Eleacką. Główną cechą tej szkoły była dyalektycznie rozwinięta Erystyka, t. j. sztuka rozumowania i dowodzenia. Wogóle bardzo mało mamy po tej szkole bezpośrednich śladów.

Znani z dzieł Platona Fajdon i Menedemos stanowią odnogę tej szkoły, zwaną Eretrejską, o której dla tego tylko wspominam, aby wskazać jak plenny był posiew Sokratesa.

K y n i c y.

Pierwszym z nich był Antistenes, początkowo uczeń Gorgiasa, później gorliwy zwolennik Sokratesa.

Jako nie rodowity Ateńczyk — matka bowiem jego pochodziła z Tracji — wykładał w gimnazyum dla obcych przeznaczonem, zwanem Kynosargos.

Ztąd wywodzą niektórzy nazwę jego szkoły, inni od słowa *κλῶν* pies, dla bezwzględnego i bezwstydneho występywania — późniejszych mianowicie — jej zwolenników przeciw wszelkiemu uobczyaniu i potrzebom połączonym z cywilizacją.

Rzekoma ścisłość z jaką się trzymał nauki Sokratesa, w którym uwielbiał głównie wzniesienie się ponad potrzeby, zachecenia i słabości ludzkie, była tylko jednostronnością, a często nawet karykaturalną przesadą. Rozwinał on bardzo, sokratyczny sposób określania pojęć i twierdził, że przy dokładnem ich odgraniczeniu co do ich znaczenia, sprzeczenie się jest niemożliwe.

Niektórzy mniemają, że Antistenes uważał wszelkie określanie jako niemożliwe, odnosił on to jednak tylko do pojęć pojedynczych

t. j. niedających się dalej rozłożyć n. p. światło, barwa, ból, ciepło i t. p. i w tej mierze miał zupełną słuszość. Żądał, ażeby określenie pojęcia złożonego, uwidoczniło sposób w jaki ono jest złożone z pojedynczych.

Kładł wielki nacisk na to, ażeby raz uzyskane i dokładnie oznaczone pojęcia, w całym następnym rozumowaniu mającem na celu dojście do dalszego poznania, zachować ściśle i niezmiennie, tak co do ich znaczenia jak też co do ich treści i obrębu (*Inhalt und Umfang*).

Równie jak Sokrates uważał i on cnotę jako zależną od wiedzy, szczęśliwość jedyną i najwyższą pokładał w enocie i spokoju ducha przez wzniesienie się nie tylko po nad słabości i namiętności ludzkie, ale nawet przez pozbycie się wszystkich potrzeb, o ile to się wprost prawidłowej naturze nie sprzeciwia. Występował głównie przeciw potrzebom wyrobionym przez społeczne uwarstwowanie się ludzkości. jak n. p. wygody życiowe, bogactwa, zaszczyty, wszelkie formy towarzyskie, pożycie małżeńskie i rodzinne, obowiązki obywatelskie i t. d. Polecał wyrobienie w sobie przedewszystkiem niezłomnej potęgi woli, którąby można zapanować nad swemi zmysłami, odmówić sobie wszystkiego i żyć wyłącznie dla wiedzy i cnoty, którą jednakowoż pojmował nie tylko jako pewien stan woli i uczucia, ale przedewszystkiem jako dobre działanie (εὐπραξία). Trzeźwy ten i surowy, ale oschły i pozbawiony fantazyi umysł, skeptycznie zachowywał się wobec ogólnej wiary w wyrocznie i wieszczbiarstwo, nie wahał się nawet występować w tym jednym przedmiocie przeciw Sokratesowi.

Do nauk i wykształcenia, których sam wiele posiadał, przykładał o tyle tylko wagę o ile mu dozwalały skutecznie w obronie swoich zasad przemawiać, a innym rozumieć i pojmować je.

Pojęcia Antistenesa o tem co naturalne i o naturalnym stanie człowieka, również jak pewne lekceważenie nauk i sztuk, przypominają zasady Jana Jakóba Rousseau (*l'état de la nature*) i sławną jego rozprawę o szkodliwości i cywilizacji.

Widzimy tu zupełnie podobne objawy reakcyjne przeciw zbytkom rozkładającego się społeczeństwa i wypaczonej, chociaż wysoko rozwiniętej cywilizacji, w odstępnie czasu przeszło dwóch tysięcy lat.

Bardzo znanym z pośród Kyników był także Diogenes z Synopy, po którym doszły nas rozliczne anegdoty, świadczące o żelaznej woli i konsekwencji, z jaką swoje zasady wykonywał. (O mieszkaniu w beczce, o spotkaniu się z Aleksandrem Wielkim, o odrzuceniu kubka do picia wody, o latarce z którą w południe na rynku Ateńskim ludzi szukał, o dywanach na uczie u Platona i t. p.).

Powiadał on, że swobodne życie i zaspokojenie niezbędnych potrzeb jest najpiękniejszym darem bogów, osiągnąć go można tylko przez wytrwałość i panowanie nad sobą samym. Z filozoficzną obojętnością znosił szyderstwa wymierzane przeciw jego zasadom i żebraczej powierzchowności, z bystrym dowcipem i ostrą ironią wytykał zepsucie i upadek obyczajów. Należał on do zwolenników ustaw i obyczajów spartańskich. Uczeń jego, później samoistny kierownik szkoły, Krates, rodem z Theb, który porzuciwszy znaczną ojcowiznę przesiedlił się do Aten ażeby się oddać filozofii, jaśniej wyształceniem i zdolnościami literackimi.

Wyzwoliwszy się z pod kierownictwa Diogenesa, założył szkołę stanowiącą już zwrot ku Stoicyzmowi, który później poznamy.

Nawet kobiety uczyły się na jego wykłady, jedna z nich Hipparchia, znana następnie jako filozofka, oddała mu swą rękę, ujęta zaletami duszy swego mistrza brzydkiego ciałem.

K y r e n e j c y c y ,

tak nazwani od Aristipposa z Kyrene, greckiej kolonii na wybrzeżu Afryki, który, jakkolwiek w zasadach swoich daleko odbiegł od Sokratesa, był jednak jego uczniem i zwolennikiem, więcej może przez cześć dla charakteru mistrza, niż w skutek zgodności zapatrywań na życie. Wspólnie z Sokratesem szuka w poznaniu i wiedzy, oznaczenia zasad etycznych, dochodzi jednak do zupełnie różnych wyników. Żąda poznania siebie samego i panowania nad sobą, atoli w innym zupełnie celu. Sokrates utożsamiał cnotę ze szczęściem i przedstawiał ją jako cel człowieka. Aristippos uważał także szczęśliwość jako cel człowieka, i to jako cel wyłączny, ale nie upatrywał jej w sokratycznej cnotie. Różnice te wyrobił po części lekki i namiętny temperament Aristipposa, po części zaś rodzinne miasto, pełne przepychu, zbytku i namiętnej zmysłowości, łączące wykuint cywilizacji bogatej greckiej kolonii, z azyatycką lubieżnością potęgowaną afrykańskim klimatem. Przyczynić się mogły także, odmienne od Sokratesowych, metafizyczne pojęcia, które rozwinął w sobie w zetknięciu się z ziomkiem swoim, matematykiem Teodorosem.

Głównie zwrócił się Aristippos ku filozofii Heraklejtosa i Protagorasa, zaprzeczył istnieniu wszelkiego trwałego bytu i możliwości poznania czegokolwiek oprócz naszych własnych wrażeń, będą-

ych czemś ściśle wewnętrznem, do nich też wyłącznie odniósł wszystkie cele i pobudki działania ludzkiego.

Wszystkie wrażenia dzielił na przyjemne i przykre, jedynym więc rozumnym celem człowieka powinno być dążenie do osiągnięcia pierwszych, a unikania drugich, co jest zresztą naturalnym popędem wszystkich żyjących istot¹⁾. — Tu dopiero staje się niezbędną wiedza, jako umiejętność życia, samopoznanie i moc nad sobą, ażeby używać nie tylko ze znajomością swojej natury ale i ze znajomością używanych rzeczy, używać w czas i w miarę, unikać przykrości wynikających z nadużycia, nie dać się unieść namietności, co zawsze złe za sobą pociąga skutki.

Polecał przedewszystkiem swobodne oddanie się każdorazowemu obecnemu życiu (*ἡδὺ πάθεια μόνόχρονος*), trwałe uczucie szczęścia znajdzie się samo przez się, jeżeli zdołamy następstwo przyjemnych chwil uczynić nieprzerwanem i żyć bez trosk²⁾. Nie zaprzeczając wartości przyjemnościom umysłowym, żądał przedewszystkiem rozkoszy zmysłowej, wstrząsającej (*ἡδονὴ ἐν κινήσει*) samo oswojenie się od bólu (*ἀπονία*) uważał za niewystarczające. Nie uznawał innych praw nad dążenie do tak wytkniętego celu, doradzał usunięcia się od spraw publicznych; w sposób zupełnie sofistyczny twierdził, że nie ma rzeczy ani czynów samych przez się dobrych lub złych, pięknych lub brzydkich, ale że dopiero w mniemaniach, ustawach i zwyczajach ludzkich nabierają one tej względnej wartości. Wierzył w możliwość nietylko uczynienia się niezależnym od okoliczności zewnętrznych, ale nawet poddania ich swjej woli przez zręczność w pokierowaniu niemi.

„ *mihī res, non me rebus subiungere conor* “
mówi Horacy zwolennik jego zasad.

Dziecinną niemal wydać się może wiara, tego szczęśliwego w życiu człowieka, w możliwość urzeczywistnienia tych wszystkich, tak wytężonych wymagań, które ziścić musiałyby posłuszne woli jego zewnętrzne okoliczności, ażeby w myśl takich zasad mógł być szczęśliwym. Obaczymy też jakim przekształceniom uległa ta nauka, jak bardzo się zbliżyła do Diogenesowskiej wstrzemięźliwości, której celem także szczęście.

Pomyślnym dla siebie zbiegiem okoliczności mógł Aristippos te swoje zasady w życie wprowadzać. Będąc synem bogatego

1) Przypominają się tu bardzo zdania Herberta Spencera.

2) Nie spostrzegł się może nasz filozof jak niezbędną ale też i jak trudną do osiągnięcia warunek dodał w tych słowach.

kupeca mógł żyć bez trosk o jutro, urodziwy, starannie wychowany, jaśniejący przymiotami towarzyskimi, ogólnie lubiony, umiał to wszystko wyzyskać tak aby dochody swoje pomnożyć opłatami, które pobierał za wykłady. Posiadał względy pięknej Laïs, słynnej hetery Korynckiej i Dyonisiosa tyrana Syrakuzy, na dworze którego stykał się z Platonem.

Córka jego Arete i syn jej Aristippos młodszy, Epitimides, Parebates i Antipater, szerzyli te same zasady.

Samoistniejszym jest Teodoros, uczeń Aristipposa młodszego, zwany ateistą, ponieważ odrzucał wiarę w bogi, jakoteż wszelkie zasady obyczajowe i etyczne. Różnił on się o tyle od swoich poprzedników, że badał naturę ludzką ze stanowiska psychologicznego i jako właściwszy cel usiłowań ludzkich, wskazywał unikanie smutku (*λυπή*) i osiągnięcie stanu radośnego wewnętrznego zadowolenia (*χαρά*) nie zaś uganianie się za szczególnymi przyjemnościami i uciekanie przed każdą przykrością, które jako takie z osobna wzięte, im nam się staną obojętniejszemi, tem mniej macić będą stan ogólnej szczęśliwości. Najdoskonalszym do tego celu środkiem było, zdaniem jego, pozyskanie enót „sprawiedliwości i mądrości“ (*εφρόνησις*).

Hegezjas, uczeń Antipatra, przyjął wprawdzie jako ogólną zasadę, zgodnie ze szkołą do której należał, że jedynym celem człowieka jest dążenie do szczęśliwości, uznając jednak niemożność uczynienia z życia ciągłego szeregu rozkoszy, licząc się wreszcie z rozlicznymi dolegliwościami jakie zazwyczaj spotykają człowieka, uważa za najwyższą mądrość zobojętnienie na zmienne koleje losu, wyrobienie w sobie wewnętrznej moralnej niezawisłości i zadowolenie się poczuciem własnej godności, tych bowiem skarbów nie człowieka pozbawić nie zdoła. Jeżeli pomimo to przykrem stanie mu się życie powinien go się pozbyć. Wymownie broni tych swoich zasad w osobnem piśmie i stwierdza je dobrowolną śmiercią głodową, z tą też nazywano go „namawiającym do śmierci“ (*πεισιθάνων*).

Król Ptolomeus Lagi potępiając tę dążność zabronił mu mieszkania wykładow.

W tem śmiałem przeprowadzeniu ostatecznego wyniku swojej filozofii jest Hegezjas konsekwentniejszy, niż tegocześni niemieccy pesymiści Schopenhauer i Hartmann, którzy przy podobnych przesłankach starają się wykrećić od tej rażącej ostateczności, utrzymując, że na nic się nie przyda samobójstwo jednostki cierpieć bowiem będzie mimo to ludzkość. Zapomina jednak Hartmann — paradoksalniejszy jeszcze niż Schopenhauer — że jednostce przeciwieństwo na tem

nie zależeć nie powinno skoro z jej śmiercią wszystko się kończy dla niej.

Sławne były w Aleksandryi towarzystwa „uśmiercających się“ (ἀποθνήσκοντες) znużonych życiem hulaków, zbierających się na ostatnią ucztę, po której wszyscy zażywali truciznę jaknajlżej od życia uwalniającą.

Annikeris, zaliczany niekiedy do Epikurejczyków, chociaż trzyma się jeszcze Kyrenejskiej zasady szukania szczęścia w użyciu; stanowczym jest już jednak zwrot w jego sposobie zapatrywania się na rodzaje użycia. Dzielił on bowiem uczucia na dwa rodzaje, takie których pobudką i ostatecznym celem jest własna osobistość człowieka i takie, których pobudką i ostatecznym celem inne osoby bywają. Pierwsze nazywał „Idyopatycznymi“ (własnocuciowemi), drugie „Sympatycznymi“ (współcuciowemi) wzruszeniami.

Jest więc oczywiście — powiada Dühring — że moralność, która podporządkowuje sobkostwo współczuciu, wyższą i szlachetniejszą będzie niż ta, która żadnej innej miary używać nie umie jak tylko uczucie do własnego ja odnoszone. (Dühring: Kritische Gesch. der Philosophie. S. 94).

Polecał wprawdzie Annikeris szukać w wyniku każdej czynności, użycia jakiejś przyjemności, uznawał jednak oprócz roskoszy zmysłowej, także wysoką wartość wzruszeń takich jakie sprawiają wdzięczność, przyjaźń, miłość i nie wahał się twierdzić, że należy je nawet ofiarami okupywać.

W przeciwieństwie do innych Kyrenejczyków z uczuciem żywego patryotyzmu doradzał ofiar na rzecz ojczyzny i przyjaciół, twierdząc, że na ich łonie można być szczęśliwym, chociażby rzadkie były chwile użycia, usunięcie się od rodziny i społeczeństwa uważał jako niemożliwe dla natury ludzkiej.

Tak więc widzieliśmy jak Eudajmonizm odzywający się ciągle w filozofii greckiej dochodzi u Aristipposa do skrajnego Hedonizmu, ale już w łonie samejże szkoły Kyrenejskiej przeszedłszy wszelkie możliwe formy, zależnie od usposobienia, a może nawet osobistych stosunków rozmaitych filozofów, dochodzi do ascetycznego zaparcia się i uznania uczuć altruistycznych za konieczną podstawę szczęścia ludzkiego.

P l a t o .

Urodzony w Atenach r. 429, prz. n. Chr. — Był to rok w którym umarł Perikles. Ateny stały u szczytu rozwoju cywiliza-

cyjnego, bogactwa i potęgi — tak przynajmniej było jeszcze na zewnątrz — ale od roku już srożyła się wojna peloponeska, a wspólnie z nią przygotowywały upadek Rzeczypospolitej psujące się obyczajnie, rozkładające działanie Sofistów i coraz to bardziej do ochlokracyi zbliżająca się forma rządu. Ster państwa przechodził w ręce wylosowanych urzędników i do władzy dochodzących zręcznych ulubieńców ludu.

Wzniosłe wspomnienia przeszłości i bolesna terażniejszość, wpływały na rozwój zapatrywań politycznych młodego arystokraty Platona.

Ojcem jego był Ariston, z rodu Kodrosa, matką Periktionę, której rodzina pochodzić miała od Solona, Kritias jeden z trzydziestu tyranów i Charmides byli jego krewnymi, obaj polegli w walce przeciw Trasybulosowi, który wprowadził zamachem swoim czasowo upadłe rządy demokratyczne.

Piękny i dorodny chłopak odznaczał się młody Plato bystrością umysłu, zamiłowaniem do nauk, łagodnością i wdziękiem uczuć. Wychowanie otrzymał nadzwyczaj staranne.

Nauką stało się już podówczas władanie słowem, uczono gramatyki, retoryki i metryki, czytano poetów, historyków i geografów, wykładano matematykę, nauki przyrodnicze i filozofią, która bez porównania silniej i ogólniej wżyła się była w oświecającą część społeczeństwa niż dziś.

Sztuki piękne, a mianowicie muzykę, ogólnie uprawiano; zaliczano do nich i taniec, który był u Greków połączeniem nadzwyczaj lekkich i powabnych ruchów rąk i całego ciała, z krokami mierzo-nemi taktem muzyki. Kąpiel i ćwiczenia gimnastyczne poprzedzały, najczęściej codziennie, wszystkie wykłady.

Żywe uczucie i bujna wyobraźnia Platona, nie dozwoliły mu zrazu poświęcać się filozofii, lubił dzieła poetów i sam też pisywał udatne wiersze, z zamiłowaniem próbował sił swoich w gimnastycznych igrzyskach i walkach.

Jako dwudziestoletni młodzieniec poznał Sokratesa. Mąż ten stanowcze wywarł wrażenie na młodym umyśle.

Plato spalił swoje poezye i postanowił wyłącznie oddać się filozofii. Kierunek życia jego był już ustalony. Odtąd przez lat prawie dziesięć był nieustannie pod wpływem Sokratesa, co się we wszystkich pismach Platona przebija.

Ścisła zażyłość łączyła obu. Po śmierci mistrza i przyjaciela, która go boleśnie i do głębi przejęła, udał się Plato, zrażony stosunkami jakie pozostawił w Atenach, do Megary, gdzie Euklides

już był założył swą szkołę, jak wiemy na podstawach filozofii Eleackiej. Z nią się tu Plato bliżej zapoznał, w dyalektyce więcej wykształcił i znacznie swoją wiedzę wzbogacił. Z Megary wybrał się w podróż. Najpierw był w Egipcie.

Cechującym kierunek jego umysłu, jest sąd jaki wydał o tamtejszej cywilizacji. Nauki Egipcyan dość lekko sobie waży, z uznaniem wyraża się tylko o ich wiadomościach technicznych i o nie których urządzeniach państwowych.

W pismach Platona pobyt ten żadnego śladu nie pozostawił.

Potem udał się do Kyreny. Tu oddawał się matematyce, głównie pod kierownictwem Teodorosa, którego uczniem był także Aristippos. Poznawszy licznych zwolenników jego filozofii występował przeciw jej zasadom.

Następnie zwiedził Wielką Grecyą i Sycylią, gdzie zastał Pitagoreizm w świetnym rozwoju, pod przewodnictwem Archytasa z Tarentu i Timeosa z Lokris.

Zetknięcie z tą filozofią nauczyło go czynnego zajęcia się rzeczywistością, liczenia się z twardymi warunkami jakimi ona nas otacza i pogodziło go poniekąd z życiem politycznym.

Ślady Pitagoreizmu stają się w późniejszych jego pismach bardzo widoczne.

W Syrakuzach zapoznał Platona szlachetny patryota Dio, z tyranem Dionizjosem starszym, który polubił zrazu filozofa, ale zrażony jego prawdomównością, wydał go, będącym podówczas w wojnie z Atenami Spartanom, ci sprzedali Platona jako niewolnika.

Wykupił go Annikeris, filozof Kyrenejski, którego znamy z pięknych zdań o przyjaźni.

Po dziesięcioletniej, pełnej przygód wędrówce, powrócił Plato mąż czterdziestoletni, wzbogacony nauką i doświadczeniem, do Aten. Założył tu swoją szkołę we własnym ogrodzie za miastem. Przedtem już było tam „gymnasion“ zwane „Akademos“ — ztąd późniejsza nazwa akademików.

Piękne i potoczyste wykłady, pełne poetycznych obrazów, imponujące siłą i zręcznością dyalektyki, gromadziły liczne grona słuchaczy; bywały w pośród nich i kobiety.

Filozofia omawiana zrazu luźnie i swobodnie w kołach przyjacielskich, albo też sprzedawana po kawałku do rozmaitych użytków, przez coraz to niżej upadających Sofistów, na rynku i miejscach publicznych, stała się przedmiotem ujętym w systematyczne wykłady, posiłkowane licznymi pismami samegoże Platona i innych filozofów.

Później był jeszcze Plato dwa razy w Syrakuzach, na wezwania Diona.

Miał on nadzieję ujęcia, dla swych idei państwowych, Dionizjosa młodszego. Plany jednak filozofa rozbiły się o zmienny i srogi charakter tyra.

W czasie drugiego pobytu w Sycylii popadł był nawet Plato w niebezpieczeństwo życia i tylko za pomocą zaprzyjaźnionych z nim Pitagorejczyków ująć zdołał. Odtąd już bez przerwy oddawał się swemu zawodowi nauczycielskiemu.

Udziału w życiu publicznym nie brał żadnego, ani razu nie wystąpił na mównicy wobec zgromadzonego ludu, mimo to zdaje się nie ulegać wątpliwości, że uczestniczył w wyprawach wojennych, które go w ojczyźnie zastawały, zarówno z innymi obywatelami.

Był zwolennikiem doryckich ustaw i doryckiego porządku społecznego.

Jak ogólnie uznawano jego powagę, świadczy okoliczność, że miasta Megalopolis i Kyrene prosiły go o napisanie ustaw; wezwaniom tym miał odmówić.

Doczekawszy późnej starości, bo lat przeszło ośmdziesięciu, umarł lekko usnąwszy, (r. 347 prz. n. Chr.) wedle jednych w czasie uczty weselnej, wedle drugich przy pisaniu.

Przyoblekł on w filozoficzną szatę jedną z najwybitniejszych cech ducha greckiego: miłość piękna.

Czuć w jego dziełach natchnioną duszę poety. Bardzo trafnie cechuje go Dühring mówiąc, że „Plato jest znakomity i powabny zdolnością poetycznego przedstawiania przedmiotów filozoficznych“.
(Kritische Geschichte der Philosophie).

Nie powinniśmy do gienjalnych utworów Platona przykładać ciasnych, wyosobniających schematów jakie dla każdego działu wiedzy ludzkiej, wyrobił specjalizujący wszystko duch 19-go wieku, powinniśmy raczej szukać w nich, idealizowanego i do ostatecznych konsekwencji doprowadzonego przedstawienia spekulacji i dążeń Greków na polu filozofii i polityki.

Tak też pojmuje go Zeller nie ganiąc mu wcale, że „tego-czesne umiarkowanie filozofii, która poprzestaje na najszczuplejszym zakresie, jaki dla myśli pozostaje, było obcem Platonowi. Filozofię pojmuje Plato jako całość wszystkich działań umysłu w ich całościowym rozwoju, który jest jedynie zupełnym urzeczywistnieniem rozumnej natury człowieka; filozofią uważa on jako władczynię, której wszystkie inne nauki służyć mają, dzierżąc od niej powyznaczane im, udziały w prawdzie“. (Zeller Philos. der Griechen).

„Tak pojmującemu filozofią Platonowi — powiada znów Dühring — nie można większej krzywdy wyrządzić, niż usiłując zakres myśli jego wtłaczać w ramy szkolnie uczłonnkowanego systemu. Zapoznałoby się właściwość jego istoty, która nawet nie znosi, ażeby tróistego podziału tej filozofii, przeprowadzonego przez jednego z jej zwolenników, na dyalektyczną, fizyczną i etyczną, z całą surowością dzisiejszej nauki, u Platona wyszukiwano, a tem mniej, żeby mówić można o jego filozofii natury albo o jego nauce państwowej“.

(Dühring. Kritische Gesch. der Philosophie).

Podział ten jednak, jako opierający się na istocie i treści samychże pism, przyjęto ogólnie; pamiętać tylko należy, że każda z tych części przedstawia nie wprost to co jej tytuł zapowiada, ale przedstawia może raczej stosunek w tytule wymienionego przedmiotu do Ideologii, tego ogólnego, zasadniczego, znamiennego pomysłu Platona; do Ideologii też zastosowuje się porządek rzeczonych działów.

Dyalektyka jest nauką o Idei samej, fizyka nauką o objawianiu się Idei w przyrodzie, etyka nauką o przedstawianiu Idei działaniem ludzkim.

D y a l e k t y k a.

a) *Dyalektyka właściwa.*

Plato równie jak inni starożytni filozofowie, nie przeprowadzał ścisłej różnicy pomiędzy mową a myślą, słowem a pojęciem, to też określa dyalektykę, w ściślejszem tego słowa znaczeniu, zgodnie z etymologią, jako naukę o dokładnem i dobrem mówieniu, jakoteż o prawdziwem i trafnem łączeniu i odróżnianiu rodzajowych pojęć rzeczy t. j. Idei. (*Sofistes i Fajdros*).

Ponieważ zaś, jak to później obaczymy, Idee uważa jako jedynie stałe i niezmienny prawdziwy byt, będący zbiorem wszech praw, nazywa dyalektyką niekiedy filozofią w ogóle, albo też filozofią w wyższem niejako znaczeniu, odróżniając ją od fizyki i etyki jako mniej wykończonych nauk. Na razie obchodzi nas tu właściwa dyalektyka.

Jak już z określenia wnosić możemy, pierwszym zadaniem dyalektyki będzie urabianie pojęć, które zdaniem Platona, jako jedynie stałe i niezmiennie w ogólnych i ciągłych przemianach wszech rzeczy, są jedyną niemylną podstawą prawdziwego poznania. Sposób w jaki spostrzeżenia i wyobrażenia, podług koniecznych praw ducha wytwarzają wiedzę, przeprowadzony mamy głównie w dyalogu

„Teaitetes“, który jest zarazem polemiką przeciw sensualizmowi Protagorasa. Sensualizm ten znamy, oto dwa główne jego twierdzenia: 1. Po za spostrzeżeniem, ściśle podmiotowem, nie ma żadnego innego poznania (rzekomo przedmiotowego), 2. człowiek jest jedyną miarą wszech rzeczy (a więc nieuniknienie podmiotową). Ponieważ zaś spostrzeżenia i pochodzące od nich wrażenia, bywają (jednocześnie u różnych ludzi, w różnych zaś czasach u tychże samych nawet) bardzo odmienne, nie ma więc dla nas żadnych przedmiotowych cech, któremi moglibyśmy stale i nieomylnie oznaczać rzeczy.

Orzeczenia takie jak n. p. „wielki“, „mały“, „cierpki“, „słodki“, „zimny“, „gorący“, mają tylko względne znaczenia, wskutek tego też pojęcia rodzajowe, które na tych orzeczeniach opieramy, mające być jednością w wielości, stałością w zmienności, są czechem urojeniem.

Bardzo trafnie wykazuje Plato niekonsekwencye zdań Protagorasa.

Zapytuje najpierw dlaczego właśnie spostrzeżenia ludzkie uważać jako prawdziwe poznanie, kiedy przecież każde zwierzę n. p. świnia albo małpa, jako wrażliwe ma także spostrzeżenia i mogłoby także być miarą wszech rzeczy.

Jeżeli prócz tego — jak chce Protagoras — każdorazowe podmiotowe zapatrywania szczególnych ludzi, uważać będziemy jako prawdziwe, ustaje wszelka możność ścisłego, logicznego sporu i wszelka nauka, której treścią jest właśnie rozpoznawanie ogólnych i stałych prawd.

Ironicznie powiada potem, że Protagoras powinien by nawet temu przyznać słusność, który mu krzywdę wyrządza, wedle jego bowiem zdania każdego mniemanie jest prawdziwe, nikt więc nie wyrządza nieprawości, ponieważ każdy ma słusność w swoim przekonaniu.

Tak więc to, co Protagoras za prawdę uznaje, dla nikogo prawdą nie jest, nawet dla niego samego, gdyż i on z czasem się zmienia. Zresztą ci, którzy twierdzą, że Protagoras błądzi, o tyle także mają słusność, o ile on sam, coś utrzymując: to jest każdy w swoim o rzeczy mniemaniu.

Nauka jego znosi możność poznawania przyszłości i czynienia czegoś co dopiero później ma być użytecznem, jeżeli miarą wszystkiego ma być kaźdoczesny, szczególny człowiek; poważna praca na przyszłość staje się dopiero wtedy możliwą, jeżeli jako miarę przyjmujemy człowieka jako ogół, jako istotę myślącą, a najlepiej i najpewniej jeżeli tą miarą będzie człowiek, jako mędrzec.

Dalej wykazuje Plato, że teoria Protagorasa podaje w wątpliwość, samąże możność jakiegokolwiek spostrzeżeń i oznaczania ich stałymi nazwami. Spostrzeżenie nie jest bowiem czemś co by było w samym przedmiocie, jest ono raczej wynikiem wzajemnego na siebie działania przedmiotu i podmiotu, jeżeli zaś wszystko jest w ciągłej zmianie, tak spostrzegający podmiot jak i spostrzegany przedmiot, zkadże ma powstać coś stałego, co by nazwanem i poznaniem być miało; mianowicie jeżeli to poznanie — jak chce Protagoras — nie jest czemś innym niż samo spostrzeżenie.

Oto słowa Platona:

Sokrates: „Pojmuj więc Mój Najlepszy tę rzecz tak: że najpierw w stosunku do oczu, to co białym kolorem nazywasz nie jest czemś odrębnie dla siebie istniejącem, znajdującem się po za Twojemi oczami, albo w nichże samych, w ogóle żadnego miejsca temu zjawisku nie wyznaczaj. Wtedy bowiem byłoby ono już czemś na pewnym miejscu istniejącem i trwającem, nie zaś czemś stającem się“.

Teaitetes. „Jakże to“?

Sokrates. „Postępujemy za dopiero co danem wyjaśnieniem, nie nie przyjmując jako trwające w sobie. Czarna i biała i jakakolwiek barwa przedstawi nam się jako powstała z zetknięcia wzroku z odpowiednim ruchem¹⁾, a co my szczególniemi barwami nazywamy, nie jest ani to co dotknięte, ani też to co dotyka, ale jest czemś pośredniem, powstałem z właściwej jakości obu: przedmiotu i podmiotu. Albo może chciałbyś twierdzić, że tak jak Tobie wydaje się każda barwa, wydaje się tak samo psu albo jakimkolwiek innemu zwierzęciu“?

Teaitetes. „Przez Zeusa! Nie uczyniłbym tego“!

Sokrates. „Cóż dalej? Czyż wydaje się innemu człowiekowi cokolwiekbądź tak samo jak Tobie? Czyż tego pewny — czy też może nawet Tobie samemu, jako to samo się nie wydaje, ponieważ Twój własny stan nigdy ten sam nie jest“?

Theaitetes. „To mi się zdaje prawdopodobniejszem niż tamto“.

. . . . Sokrates „ To samo przyjąć należy o twardem, ciepłym i o wszystkim, że samo przez się jest ono niczem, a tylko

¹⁾ Ma się rozumieć, że o hipotezie falowania cząstek eteru Plato wiedzieć nie mógł, pojęcie ruchu, o którym tu mowa, jest daleko obszerniejsze — rozumiane może w znaczeniu zmiany w ogóle.

we wzajemnem na siebie oddziaływaniu, za pomocą ruchu wszystkim i różnorodnem się staje, ponieważ także — jak to utrzymują Protagorejczycy — nie podobna pomyśleć inaczej, jak tylko w stałem połączeniu, to co działające i to co biernie, nie masz bowiem działającego pokąd się nie zetknie z biernem, ani biernego pokąd się nie zetknie z działającym; co zaś stykając się z jednym, okazuje się jako działające, zetknąwszy się z drugim, biernem bywa, tak że z tego wszystkiego nic samo przez się nie jest, ale zawsze przez coś staje się.

Wyraz „być“ należy zewsząd wygnąć, chociaż z przyzwyczajenia i niewiadomości często musieliśmy go używać.

Należy dalej — w następstwie twierdzenia tych mędrców — wcale nie dozwałać, ażeby o kimś albo o mnie, używano wyrazu: „to“, lub „tam to“ albo „jedno“, który coś ustala, ale należy mówić o czemś co z natury swej jest stającym się i zdziałanem i przemijającym i zmiennem, skoro bowiem ktoś w swej mowie coś stałem czyni, wtedy łatwo mu to zaprzeczyć można“.

Poprzedzające ustępy świadczą dostatecznie jak jasno i stanowczo wykazuje Plato, że z teorii Protagorasa wynika zaprzeczenie myślącej czynności ducha, która za pomocą porównywania wrażeń, tak świeżo doznanych jak i dawniejszych, ze skarbeca pamięci dostawanych, dochodzi do poznania.

Widzimy oczami, słyszymy uszami, czujemy zimno i ciepło, zatrzymanie jednak tych wrażeń w pamięci, przywołanie ich do świadomości, zestawianie, łączenie, rozdzielanie, gatunkowanie, a nakoniec tworzenie z nich pojęć i oznaczanie ich ogólnemi nazwami nie jest rzeczą zmysłów. Nie zmysły to, urabiają pojęcia, o tem co piękne lub brzydkie, dobre lub złe.

Mówiąc o pamięci i o wewnętrznem, różnem od zmysłowego, spostrzeganiu raz doznanych wrażeń, używa Plato obrazowego porównania z tablicą woskiem pociągniętą, której własności trafnie z objawami pamięciowemi porównywa.

Zdaje się on mieć bardzo jasne pojęcie o tem, co dzisiejsza psychologia zwie zawartością duszy (*Seeleninhalt*) i świadomością (*Bewusstsein*), również o wzajemnym stosunku świadomości do zawartości duszy, jakoteż o tak zwanej szczupłości tej świadomości, względnie do ogólnej zawartości duszy (*Enge des Bewusstseins*).

Wszystko to są ważne bardzo rozróżnienia dla zrozumienia rozmaitych zjawisk psychicznych.

Nabyte poznanie rzeczy porównywa do gołębi, które ktoś poślappawszy umieścił w gołębniku (zawartości duszy), a jednak chcąc

je znowu mieć (w świadomości) musi je powtórnie łowić (przypominać sobie) i nie zawsze chwyta te, które mieć chce (nie zawsze bowiem to co raz poznane i zawarte w duszy, staje na zawołanie w naszej świadomości). Oto słowa Platona: „Sokrates. Tak tedy „porównując to z posiadaniem i łapaniem gołębi powiemy: łapanie „było podwójne, jedno nim je miał, ażeby dojść do posiadania, „drugie dla już posiadającego, ażeby schwycić to co posiada i do rąk „dostać. Również może ktoś wiadomości, których się od dawna „nauczył i posiadał, ponownie się nauczyć, poznanie każdej z nich „odnawiając i zatrzymując co od dawna już posiadał, ale w myśli „nie był sobie uprzytomnił“.

Przechodząc od pamięci t. j. władzy przechowywania i odtwarzania raz doznanych wrażeń, do władzy zestawiania i porównywania ich, przedstawia Plato tak pojedyncze wrażenia zmysłowe jak też z ich ugrupowania powstające wyobrażenia jako materyał, przychodzący nam z zewnątrz, za pośrednictwem zmysłów.

Tę zmysłową podstawę czynności duchowej, a z nią poznania naszego, otrzymują tak ludzie jak zwierzęta, od natury już gotową, z przyjściem na świat, ta małym ulega przemianom, przeciwnie zaś zmienna jest potęgą myśli, która te dary zużytkowuje i do prawdziwej wiedzy doprowadza — tę potęgę myśli można i należy doskonalić.

„Sokrates: Nie prawdąż wszystkie działania za pośrednictwem „ciała na duszę mogą z natury ludzie i zwierzęta zaraz po urodzeniu „spozstrzegać, ale rozmyślania dotyczące ich jakości i skuteczności „powstają — jeżeli w ogóle u kogo powstają — mozolnie, powoli, za „pomocą wielkich wysileni i nauczania“.

Przeciw sensualizmowi i subiektywizmowi Protagorasa występował Plato stanowczo, uznawał jednak, poniekąd w myśl filozofii Heraklejtosa, że cały świat zmysłowy jest stawaniem się, w duchu zaś filozofii Eleackiej usiłował wykazać, że mimo to istnieje pewne, stałe, od wrażeń zmysłowych różne poznanie, będące udziałem ducha naszego, zaś treścią i przedmiotem tego poznania są rodzajowe pojęcia rzeczy, czyli odwieczne i niezmienne Idee. O tych, którzy tylko to uważają za prawdę, co na zmysły działa, mniema, że należałoby ich pierwiej poprawić, a potem dopiero nauczać, wtedy uznaliby sprawiedliwość i rozum, jako jedynie rzeczywiste istności, chociaż ich zmysłami spozstrzec nie można.

Prawdziwe poznanie odróżnia Plato nie tylko od spostrzeżeń zmysłowych, ale i od „mniemania“. Mniemanie bowiem jeżeli nie pochodzi z samoistnego rozpatrzenia się w przedmiocie i ze zbadania go, może być nawet słuszne ale tylko przypadkowo.

Na przykład mniemanie wywołane sztuką retoryczną (mianowicie taką, jakiej uczą Sofiści) bywa często błędne, chociażby jednak prawdziwym było nie będzie „poznaniem“, pokąd się nie oprze na rzetelnej znajomości rzeczy.

Prawdziwe poznanie polega na oddzieleniu tego co jest w jakiejś rzeczy przypadłościowem, od cech jej istotę stanowiących, jest to rozbiór doprowadzający do pojęcia rodzajowego tej rzeczy, wszelkie inne mniemanie, chociażby nie było błędne, nie ma wartości, jest bowiem pozbawione probierza (kriterium) swej prawdziwości, jest ono niejako pośrednie pomiędzy wiedzą, a niewiedzą.

Uznaje tedy Plato dwie podstawy poznania, „zmysłowe spostrzeżenie“ i „rozumne myślenie“!

Pierwsze odnosi się do tego co jest w ciągłym ruchu i zmianie, co przechodzi z przyszłości w teraźniejszość, a z tej w przeszłość t. j. odnosi się do otaczających nas rzeczy; drugie zaś do tego, co w tych zmianach jest stałe i nieodmienne, zawsze sobie równe, zawsze jednakowo istniejące (Timaios) t. j. odnosi się do rodzajowych pojęć tych rzeczy, czyli do Idei.

b) *Ideologia.*

Ten — jak się już wyraziłem — główny, zasadniczy i znamieny swój pomysł wysnuł Plato z Eleackiej nauki o czystym byciu, Heraklickiej zasady ciągłego stawania się i Pitagorejskiej teorii o liczbach.

Taką genezę Ideologii Platona wykazuje już Aristoteles w swojej *Metafizyce*. Posłuchajmy trafnych słów starego mistrza: „Po tych „systematach nastąpiły badania Platona, które wprowadzi przeważnie „do nich się przyłączają, poniekąd jednak od Italskiej Filozofii (Eleacka i Pitagorejska) odstępują. Od młodości bowiem zaznajomiony „z Kratilosem i nauką Heraklejtośa: że wszystko, co zmysłowe, jest „w ciągłym przepływie i żadna wiedza o tem możliwą nie jest, pozostał i na później wiernym temu zapatrywaniu, zarazem jednak „przyswoił sobie Sokratesową filozofię, która pomijając przyrodnicze „zagadnienia, zajmowała się rozbiorem etycznych przedmiotów, „szukiwała w nich to, co ogólne i pierwsza skierowała myślenie ku „oznaczaniu pojęć. Tak doszedł Plato do zdania, że to działanie od „nosi się do czegoś innego niż do tego, co zmysłowe, ogólne bowiem „oznaczenie nie może mieć za przedmiot jednej z rzeczy zmysłowych, „bo przecież te zawsze się zmieniają, nazwał on tedy ten dział „istnień Ideami, o zmysłowych rzeczach zaś utrzymywał, że istnieją

„oprócz tamtych i według nich się nazywają, wielość bowiem „z Ideami równomierną, jest tem czem jest przez udział w Ideach. „To ostatnie zdanie jest tylko odmiennym wyrazem nauki Pitagorejskiej, że rzeczy są odwzorowaniem liczb. Oprócz tego przydzielili „także każdemu z dwu swoich pierwiastków (Idei i Materji) przy- „czynę dobra i zła, w czem go poprzedzili już także niektórzy „z dawniejszych filozofów jak Empedokles i Anaxagoras“. (Aristoteles. Metafizyka).

W tym ustępie streścił nam Aristoteles cały genetyczny rozwój Ideologii i wymienił źródła, z których swą treść czerpała. I tak wykazał Sokrates, że prawdziwą wiedzą jest tylko pojęciowe poznanie istoty rzeczy, Heraklejtos zgodnie z Eleatami dowodził, że ta istota rzeczy nie jest temsamem co odpowiadające jej zmysłowe zjawisko i że owa prawdziwa wiedza nie da się wyprowadzić wyłącznie z wrażeń zmysłowych, Eleaci zaś dodawali, że tylko czysty byt jest istotnościowy (*Wesenhaft*, istotę stanowiący). To ostatnie mianowicie zapatrywanie jest dla Platona punktem wyjścia w rozwinięciu Ideologii (w Parmenidesie). Zdanie, że ów czysty byt musi być jakąś całością organicznie ułożoną, zawierającą w sobie zarazem wielość i różnorodność, która się tak wyraźnie w świecie zmysłowym objawia, opierał Plato głównie na matematycznym sposobie pojmowania świata, cechującym naukę Pitagorejczyków, mianowicie na ich twierdzeniu, że wszystko składa się z jedności i wielości, z ograniczoności i nieograniczoności, że wszystko da się w liczby ująć i liczbami określić, czyli — jak mówili — że wszystko jest liczbą, że liczby względnie do materji są wyrazem rządzących nią praw.

Podobne znaczenie przyznał Plato swoim nieskończonej liczbie i odrębnym od siebie Ideom. Przeciw eleackiemu pojęciu czystego, niezmiennego, jednolitego bytu, stanowczo występuje, wykazując niemożność pogodzenia tego pojęcia z otaczającym nas zmysłowym światem zmian i nieskończonej różnorodności. Nazywa on Ideą to, co niezmiennie i stałe w ciągłych zmianach mnóstwa zjawisk, to, co jednakowe i wspólne pośród różności i przeciwieństw istniejących rzeczy, to, co ogólne i konieczne w szczególnem jakimś zjawisku, albo w jakimś przedmiocie. Na tak pojętej Idei polega istota każdej rzeczy i ta tylko może być przedmiotem nauki (*Theaitetes*).

Początkiem i podstawą nauki jest wykrycie w każdej rzeczy tego, co w niej jest ogólnem t. j. Idei (*Phaidros*). Ścisłej jeszcze określa Plato Ideę jako to, co jest wspólne w wielu jednoimien-nych rzeczach, czyli jak się Aristoteles wyraża: „jedność w wielo-

ści“ „ἐν ἐπιπέδων“. Ideę przypuszcza Plato wszędzie „gdzie tylko wielość oznaczona jest tą samą wspólną nazwą“. (Rzecz posp. X). W *Metafizyce* powiada Aristoteles, że Plato odnosi każdy dział, każdy rodzaj istnienia do odpowiadającej mu Idei. Rozróżnia więc Plato nie tylko Idee dobra, piękna, sprawiedliwości, enoty i inne w zakresie etyki wchodzące, ale wymienia także, odnośnie do pojęć przyrodniczych, Idee siły, głosu, barwy, zdrowia, człowieka, różnych zwierząt, ognia, wody, dalej idee figur matematycznych i pojęć metafizycznych jak n. p. stosunku, własności podobieństwa, wielkości. Nawet pojęcia ujemne jak niebyt, niegodziwość, niecnota, dalej sprzęty jak łożko, stół, wreszcie rzeczy takie, które zdają się być bezładną masą jak n. p. włosy, błoto, brud, mają wprawdzie udział w pewnych Ideach, jednak udział już nie bezpośredni, ale pośredni, jako części większej całości, której odpowiada jakaś dalsza, ogólniejsza Idea.

Możnaby powiedzieć, w myśl Platona, że Idea jest tam, gdzie możemy wykryć powstawanie pewnych kształtów i tworów jak n. p. zwierzęta, rośliny, kryształy a nawet ciała kosmiczne, pojęte jako całości, jako pewne stopnie w ogólnym rozwoju wszechistnienia.

Gdzie nie ma rozwoju i kształtowania się wedle pewnych praw i sił, (dziś powiedzielibyśmy gdzie nie ma „ewolucyi“) ale gdzie się pojawia rozkład pod działaniem i za wpływem pierwotnemu tworowi obcych sił i praw, tam nie ma działania i objawiania się Idei; możnaby więc — objaśniając i uzupełniając Platona w jego własnym duchu — utrzymywać, że błoto, brud i w ogóle materya w rozkładzie, nie ma odpowiadających jej Idei.

Możnaby nważać także Idee jako zbiory praw, wedle których pewne twory się kształtują (n. p. zasady krystalografii, schematy orzekające jakie powinny być kształty u zwierząt i ludzi, kanony w estetycznym tego słowa znaczeniu i t. p.).

Ale, jak powiadam, wykraczamy tu już po za myśli, które Plato sam wypowiedział.

Ideom swoim przyznaje Plato byt odrębny od świata zjawisk, przenosi je po za przestrzenie kosmiczne (ὑπερουράνιος) w jakieś miejsce, które tylko myślą da się oznaczyć (τόπος νοητός), gdzie bogowie i czyste dusze oglądać je mogą, ale nie wzrokiem cielesnym, są one bowiem niematerialne, a więc też nie oznaczone pewną barwą, ani też nie ujęte w pewne dotykalne kształty. Tam to znajdują się wieczne pierwowzory piękności, czyste, same dla siebie i przez siebie, wiecznie w jednej postaci (αὐτὸ καὶ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν) nieporuszone zmianami rzeczy mających w nich źródło swego bytu, ich to cieniami są widome przedmioty.

„Jeżeli zatem — powiada Zeller — uważano Platońskie Idee „jako zmysłowe istności (substancje), uosobienia obrazów fantazyi „(idealy), albo też jako czysto podmiotowe pojęcia, to ani jedno, ani „drugie z tych zdań nie jest słuszne“.

Na takim negatywnem określeniu poprzestaje Zeller, pomimo wielu bowiem wspaniałych i poetycznych obrazów (n. p. owa jaskinia, na której ścianach tylko cienie spostrzegamy), w których Plato swoją teorię przedstawia, trudno z całą ścisłością wykazać, czem są Idee Platońskie.

Pomysł ten, jakkolwiek nie można mu odmówić pewnej filozoficznej wartości, ma, mojem zdaniem, bez porównania większą doniosłość w estetyce i sztuce. Dühring (Krit. Gesch. der Phil) nie waha się pojmować Idee Platońskie jako potęgi twórcze i kształtujące, odrębne od rzeczywistego istnienia i różne od odpowiadających im przedmiotów. Tak n. p. „jak siły, którym senne marzenia swój byt „zawdzięczają, same przecież nie są obrazami sennymi“.

Sądzi Dühring, że będzie to zgodne z duchem Platona i ze ścisłością krytycznego myślenia pojmować jego Idee jako popędy kształtujące, *nisus formativus* późniejszych Scholastyków, wyniesione po nad to, co rzeczywiście istnieje, a których mniej lub więcej zupełne urzeczywistnienie bywa miarą doskonałości każdego zjawiska tak fizycznego jak psychicznego.

Rzeczywiście z niektórych ustępów Sofisty i Philebosa widoczne jest, że eleacką Jedność i niezmienny Byt zastępuje Plato pojęciem i siłą, której możnaby przypisywać kształtowanie materji podług pewnego planu, odpowiadającego owemu pojęciu. Sposób, w jaki pojmuje materję jest tylko uzupełnieniem Ideologii. Materję nazywa Plato wielością, podzielnością, nieograniczonością, nieokreślnością, niewymiernością, stawaniem się, czemś względnem, wielkiem i małym, często nawet niebytem. Prawdziwy bowiem byt przyznaje tylko Ideom, we wszystkim zaś co zmysłowe upatruje ciągłe stawanie się, które nie jest trwałym bytem, ale nieustannem przechodzeniem z bytu w niebyt, a z niebytu w byt.

W otaczającym nas świecie przedstawiają się Idee, ukryte pod powłoką materji, a więc nigdy w swej pierwotnej czystości, bo już niejako połączone z tem, co jest ich przeciwieństwem, co na zmysły działa a przy tem jest rozbite na mnóstwo szczególnych znikomych istot.

W Timajosie przedstawia materję jako ogólny, nieokreślony, bezkształtny materyał, który przybiera postać raz ognia, to znów wody, z którego powstać i znowu doń powrócić mogą wszystkie ży-

wioły. Mówi on o czemś „widomem“ (t. j. na zmysły działać mogącem) co przed powstaniem świata w niepokoju bezładnego ruchu łączyło w sobie, w pogmatwanych i niewyraźnych zarysach, formy i własności wszystkich żywiołów. W tych jednak słowach nie mieści Plato przypuszczenia odwiecznej materii, ale raczej obraz pierwszych zawiązków świata, nieraz bowiem powtarza, że wszystko, co „widome“ powstać musiało (a więc nie było odwieczne), że wszystkim formom wspólne podścielisko, samo być musi bez żadnych kształtów, co się nietylko o materii, pojętej podług zasad obecnej fizyki, powiedzieć nie da, ale nawet o materii takiej, jak ją przyjmują starożytni atomiści, złożonej z pełnych atomów. Taką materię podaje Plato w wątpliwość, przedstawia on ją sobie raczej jako matematyczną budowę, dającą się sprowadzić do różnych płaszczyzn. Tej swojej hipotezy nie popiera jednak odpowiednią teorią o systemacie sił, jak to czynią dzisiejsi spekulatywni fizycy, którzy przeczą istnieniu materii wypełnionych atomów. Dodać tu muszę, że takie uzupełnienie sprzeciwiałoby się całemu założeniu Ideologii, czyniłoby bowiem zbyt jawnym i tak trochę nie jasno określony wpływ Idei na świat zewnętrzny. Usiłując obrazowo przedstawić stosunek Idei do materii, porównuje ją Plato do materiału, z którego artysta swoje dzieła tworzy, (Timajos). Stosunek Idei do tak pojętej materii streszcza Schwegler (Hist. filozofii w zarysie) w następujących słowach: „Materia, „masa, nieoznaczona i w nieskończoność dzielić się dająca nie ma „żadnej rzeczywistości; w stosunku do świata Idei jest ona niebytem, „nicością; ¹⁾ chociaż zaś Idee jako byt prawdziwy dopiero przez zjawiska się uzewnętrzniają, to jednak wszelką rzeczywistość w tych „zjawiskach stanowi sama Idea. To, że tak powiemy, przepływanie „świata Idei w świat zjawisk, wywołuje w tej masie materii życie „i o tyle jej tylko można przyznać byt, o ile pojęcie jest jej treścią“.

W całości wszechbytu rozróżnia Plato cztery działy: 1) nieograniczoność, 2) ograniczoność, 3) połączenie tych obu pojęć, i 4) przyczynę tego połączenia jakoteż bytu w ogóle. (Philebos).

1) nieograniczoność jest ogólnem podścieliskiem (substratem) zmysłowych zjawisk — materią, 2) ograniczoność zbiorem matematycznych stosunków i praw świata zjawisk, 3) połączenie nieograniczoności i ograniczoności jest samemże zmysłowem istnieniem — wypadkową dwóch pierwszych — 4) przyczyna tego połączenia jest

¹⁾ „Materia w ogóle“ — „materia jako taka“ — materia nie będąca żadnym przedmiotem, nie istnieje, istnieje ona tylko pod formą rozmaitych przedmiotów.

zarazem bezwzględną przyczyną bytu, idealną istnością, zbiorem Idei (Zeller). Ów ogół Idei pojmnje Plato jako utęłkonowaną wprawdzie, ale ściśle połączoną całość, tak, że najniższe Idee (odpowiadające najprostszym, elemantarnym pojęciom) są niejako podstawą zawartą w całości wyższej Idei (n. p. Idea ludzkości składa się z wielu Idei różnych narodów, te znów z Idei szczepów i plemion, te zaś z Idei rodziny a nareszcie człowieka — w skład Idei świata wchodzi całe mnóstwo Idei istnień, tworzących go).

Takie stopniowanie musi mieć koniec w jakiejś Idei, po za którą nie ma już żadnej ogólniejszej. Tą najogólniejszą, najwyższą „ostatnią w poznaniu“ jest w systemacie Platona Idea „Dobra“ w najogólniejszem znaczeniu, metafizycznym, nie zaś wyłącznie etycznym (Rzeczposp.) O ile wnosić można z obrazowego, niekiedy mistycznego sposobu, w jaki Plato te swoje myśli przedstawia, utożsamia on tę Ideę „Dobra“ z Ideą Bóstwa. Odrębniej występuje pojęcie Bóstwa dopiero w jego teoriach kosmologicznych, tam przyznaje, że bliżej określić można je chyba w obrazach i porównaniach, używa ich też całą potęgą swego poetycznego natchnienia: „Jako słońce „jest nietylko przyczyną wzroku, ale też i tego, że rzeczy w świetle „widzimy, ich życia i wzrastania, podobnie i Dobro tak jest potężne „i piękne, że nietylko staje się dla duszy przyczyną wiedzy, ale „także zapewnia byt i prawdę wszystkiemu, co jest przedmiotem tej „wiedzy. I jak słońce samo nie jest ani wzrokiem, ani widzianym „przedmiotem, lecz stoi ponad nimi, tak i Dobro nie jest samo wie- „dzą i prawdą, lecz ponad obie się wznosi, obie też jakkolwiek Dobru „pokrewne nie są dobrem“. Idea ta jest ostateczną podstawą myśli i bytu, poznania i rzeczy poznawanych, podmiotu i przedmiotu, sama różna i wyższa od tych określeń. (Rzeczposp.).

Systematycznego połączenia i wyprowadzenia innych Idei z tej najwyższej, nie podaje Plato, utrudnił sobie to, zbyt znacznie ustalając, uosabiając prawie, empirycznie brane pojęcia rodzajowe. Nie ma nawet dostatecznych podstaw do orzeczenia czy z tą Ideą Dobra utożsamione Bóstwo przedstawia sobie jako osobowe, czy też nie; w mistycznych tylko lub popularnych pismach mówi o bogach lub Bogu, stosując się mniej więcej do ogólnych wyobrażeń społeczeństwa ówczesnej Grecyi ¹⁾. Często nawet, dla poparcia swej etyki, bronił tych wyobrażeń ze stanowiska teologii, mianowicie w „Rzeczypospolitej“ i w „Prawach“.

¹⁾ Zeller. Gesch. d. Griech. Phil.

F i z y k a II.

a) *O Naturze.*

Jedną z ujemnych stron systematu Platona jest brak jasnego i uzasadnionego wykazania stosunku świata Idei do świata materii.

W jaki sposób działają Idee na materię, dlaczego, że tak rzekną, wcielają się w nią, jaka siła kształtuje materię wedle form Idei?

Zamiast ścisłej odpowiedzi na te pytania przedstawia Plato w mityczną szatę przyrodziany akt stworzenia. Bóstwo, zupełnie już uosobione jako „Pracownik“ (*δημιουργός*) czyli „Twórca“ jest ową pierwszą poruszającą i kształtującą potęgą, ma ono przed sobą dwa pierwiastki, nie będące jeszcze światem takim jak oto ten, w którym się poruszamy: wieczne, niezmienne, doskonałe, piękne Idee, pierwowzory wszystkiego i bezkształtna, bezładna, niczem jeszcze nie będąca materia. Owe pierwowzory ogląda Twórca tak jak n. p. artysta swoje ideały, t. j. sam je tworząc. Wszeczone w materię, która ich kształty przybiera, powołują one do bytu cały świat objawów na zmysły działających, ów zlepek doskonałości wzoru i niedoskonałości wykonania. Pośredniczką pomiędzy Ideami a materią jest „dusza świata“, którą Plato pojmuje jako ogół matematycznych zasad i stosunków w porządku świata, a zarazem jako siłę kształtującą podług niezmiennych praw przestrzeni i liczby. Dalszy to rozwój pitagorejskiej myśli, że liczby są zasadą wszech rzeczy, że w liczby da się wszystko ująć, w liczbach każdy stosunek przedstawić. To też i Plato „uważa liczby za coś pośredniego pomiędzy Ideą „a zjawiskiem, o ile przez nie ogół materialnego istnienia układa się „w oznaczone ilościowe stosunki, wielkości, kształtu, części, położenia, „oddalenia i t. d., słowem o ile to istnienie arytmetycznie i geometrycznie się uczłonkowuje i przestaje być masą nieokreśloną i nie „mającą w sobie żadnych jakościowych różnic“. (Schwegler). Dusza świata jest bezpośrednim działaczem, ona to nakreśla drogi ciałom niebieskim, rządzi żywiołami, kształtuje materię podług odwiecznych wzorów. Cały ustrój świata pojmuje Plato w przeciwieństwie do dawniejszych filozofów w myśl swego mistrza Sokratesa, czysto teleologicznie, jako rozmyślnie, podług pewnego planu założone, dzieło mądrości i dobroci Bóstwa.

Taka jest filozoficzna strona zapatrywań Platona na otaczający świat zmysłowy, przyrodnicze ich wykończenie, jakkolwiek okazujące znaczny postęp w rozwoju dawniejszych pojęć, może budzić cieka-

wość już tylko jako próba spekulacyjnego rozwiązania kosmologicznych zagadnień. Przypuszcza on, że świat jest tylko jeden, kulisty z ziemią pośrodku, w około której krążą słońce, księżyc i pięć planet, w odstępach odpowiadających oktawie w muzyce. Całą materię składa Plato z czterech żywiołów i podług nich dzieli ogół istot żyjących najpierw na ogniste, czyli świetlne, do tych należą bogowie i dajmony, dalej na powietrzne, wodne i ziemne. Wszystkie kształty materii sprowadza do głównych form geometrycznych. Oto n. p. co mniema o ziemi wypowiedając swoją myśl przez usta Sokratesa:

„Nabyłem tedy przekonania, że jeżeli ona, kragłego kształtu, „znajduje się wśród nieba, to nie potrzebuje ani powietrza, ani innego „oparcia, ażeby nie upaść, tylko, że na wsze strony sobie równa ja- „kość nieba i równowaga ziemi, wystarczają, ażeby ją utrzymać, po- „nieważ przedmiot znajdujący się w równowadze wpośród czegoś, co „jest wszędzie jednakiem, nie będzie miał przyczyny nachylić się „mniej lub więcej w którąkolwiek stronę i pozostanie w niezmiennem „położeniu bez przechylenia“. (Phaidon).

Czuł on szczupłość i niedostateczność ówczesnych wiadomości geograficznych, ograniczających się prawie tylko na niedokładnej znajomości krajów otaczających morze śródziemne i czarne, to też powiada zaraz w następnym ustępie: „Ziemia jest bardzo wielka, my „zaś zamieszkujemy małą jej częśćkę wokoło morza od Phasisu do „Słupów Heraklesa, jak mrówki i żaby wokoło bagna, zaś wiele in- „nych ludów zamieszkuje wiele innych podobnych miejsc“. Cały późniejszy systemat Ptolomeusowski, który się utrzymał aż po czasy Kopernika i Galileusa powstał na podstawie zapatrywań Platona.

Dziwnie jasne były niektóre z jego poglądów fizyologicznych. Następujący ustęp zupełnie przypomina dzisiejsze pojęcia o zmianie materii: „Śmiertelna natura stara się, o ile może, trwać i być nie- „śmiertelną. Tego zdolną jest tylko w jeden sposób przez tworzenie, „które zawsze na miejscu tego, co stare, zostawia to, co odmłodzone. „Mówimy wprawdzie o każdym, jak długo żyje, że jest ten sam, n. p. „chłopię jednako się nazywa, pokąd starcem się nie stanie.... pomimo, „że nigdy tych samych składników w sobie nie łączy, tylko po części „ciągle odnawia, po części traci, jak włosy, mięśnie, kości, krew, ba „nawet całe ciało.... W ten sposób to, co śmiertelne, ma poniekąd „udział w nieśmiertelności“.

b) *O duszy.*

Czem dusza świata w ogólnej jego harmonii, tem szczególnie dusze dla ciał, które ożywiają. Do doskonałości świata należy ogromna mnogość dusz, tych potęg, za pośrednictwem których mądrość, piękność i życie wcielają i uosobniają się. Nie są one „emanacyami“, wydzionymi cząstkami duszy świata, ale podobnymi do niej dziełami twórcy (demiurga). Uczestnicząc w czystym, odwiecznym byciu Idei, pośredniczą szczególne dusze między duszą świata a ciałami, które z kolei ożywiają i kształtują wedle tych najdoskonalszych wzorów piękna, jakie oglądają u Boga, w swej prawdziwej ojczyźnie.

Pojęcie nieśmiertelności duszy łączy Plato ściśle z pojęciem jej istnienia przed jakimś szczególnem wcieleniem. Uważa on dusze jako odwieczne, samodzielne przyczyny, czyli jak się wyraża „Początki“ życia i ruchu, bez których bezwładna i martwa materya nie przyoblekłaby się w całą różnorodność kształtów żyjących tworów, odróżniających się od otaczającej je nieożywionej materyi samodzielnością i osobniczą odrębnością. „Każda dusza jest nieśmiertelna, ponieważ „to, co się zawsze porusza, jest nieśmiertelne, co zaś czemś innem „jest poruszane, zostawszy wstrzymanem w ruchu, zostaje też wstrzymanem w życiu. Tylko to, co się samo przez się porusza, nie rozdzielając się samo w sobie, nigdy w ruchu nie ustaje i bywa także „dlaczegoś innego poruszającego się źródłem i początkiem ruchu. Początek zaś jest czemś, co się nie stało (ma się rozumieć „początek“ w znaczeniu pierwszej, przedwiecznej przyczyny) koniecznie bowiem „musi to, co tu oto dzieje się powstawać z „Początku“, on zaś sam „z niczego już; gdyby bowiem „Początek“ z czegoś powstawał, nie „byłby „Początkiem“, ponieważ więc jest czemś niepowstałym, musi „też być czemś nieprzemijającym; bo zaiste, gdyby „Początek“ unicestwił się, wtedy aniby on z czegoś innego, ani też coś innego „z niego by nie powstało, bo przecież wszystko z „Początku“ powstać musi. Tak więc jest to, co się samo przez się porusza Początkiem ruchu; to zaś samo nie może ani unicestwić się, ani powstać, „gdyż inaczej musiałyby niebiosy i ogół stawania się (świat objawów „zmysłowych w znaczeniu heraklitejskiem które Plato tu przyjmuje) „runąć i zatrzymać się i nieby już ich napowrót w ruch wprowadzić „nie mogło. Ponieważ tedy to udowodnione jest, że co się samo „przez się porusza, jest nieśmiertelne, ktoby więc twierdził, że to „jest istotą i stosunkiem duszy że jest nieśmiertelna nie będzie się „potrzebował wstydzić swego zdania. Każde ciało, którego ruch z zewnątrz pochodzi, jest nieożywione, ożywione zaś to, które się z we-

„wnątrz samo przez się porusza, gdyż to jest w naturze duszy. Jeżeli „zaś to, co się samo przez się porusza niezem innym nie jest tylko „duszą, musi więc koniecznie dusza być niepowstałą i nieśmiertelną“.
(Phaidros).

Dalsze dowody na nieśmiertelność duszy wypowiada Plato w Phaidonie, kładąc je w usta Sokratesa. I tak najpierw wykazuje, że całe stawanie się jest ciąglem przechodzeniem z jednego przeciwieństwa w drugie, a więc także z życia w śmierć, a z śmierci w życie, w tych przejściach jest dusza stałą przedstawicielką życia, budząc je przy każdorazowym wcieleniu, pozostawiając zaś śmierć po sobie, ile razy opuszcza swe ciało. Następnie opierając się poniekąd na Sokratesowym sposobie naprowadzania każdego do wykrywania wszystkich prawd własnym myśleniem, stara się wykazać, że każde poznawanie jest właściwie tylko przypominaniem sobie, zaś przypominanie rzeczy nieznanych nam w ciągu tego życia każe wnosić, że poznaliśmy je gdzieś w innym, dawniejszem życiu. Jako dowody na to zapatrywanie wymienia Plato tak zwane pojęcia aprioryczne, nie mogące pochodzić z wrażeń zmysłowych bezpośrednio, dalej pojęcia dobra i piękna i uważa je jako drogą pamiątkę, którą przychodząc na ten świat, dusza z sobą przynosi.

Trzecim z kolei dowodem jest powołanie się na uczestnictwo duszy w Idei, owym odwiecznym niezmiennym bycie, do poznania którego nie zmysły, ale tylko potęga myśli nas doprowadza, jakoteż wykazanie ściślej jedyności i niepodzielności duszy.

Nie zapomina Plato o możliwych zarzutach, to też w tym samym dyalogu Simmias po wysłuchaniu tych dowodów, odpowiada na zapytanie Sokratesa, dlaczego mu się wydały niedostatecznymi, zupełnie w duchu terażniejszych materyalistów, że duszę można uważać jako działanie w odpowiedni sposób urządzonej materji, a wtedy dusza ginie nie tylko w razie zupełnego zniszczenia ustroju, który ją wytworzył, ale już nawet przy uszkodzeniu onegoż jak n. p. harmonia dźwięków liry ¹⁾).

¹⁾ „Co do mnie — rzecze Simias — o tyle, o ile każdy mógłby to samo twierdzić o stosunku harmonii dźwięków do liry i jej strun; że przy dobrze nastrojonej lirze harmonia jest czemś niewidzialnem, niecielesnem, przedziwnie pięknem, boskiem nawet, sama zaś lira i struny są materyjalne, złożone z ziemskiego ciała, pokrewne temu, co śmiertelne. Gdyby więc lirę pokruszono, albo struny rozerwano lub przecięto, a wtedy ktoś, tak samo jak ty wnioskuje, chciał twierdzić, iż koniecznem jest, ażeby owa harmonia jeszcze dalej trwała a nie zaginęła, bo przecież niepodobna, aby śmiertelnej natury lira i struny, jakkolwiek porwane,

W odpowiedzi na ten zarzut Simiasa, przypomina Sokrates, co się już mówiło o istnieniu duszy przed wcieleniem i wykazuje następnie jak różna jest dusza od harmonii dźwięków liry: oto doskonałość tej harmonii jest bardzo różna, zaś niemożność stosowania do duszy pojęcia jakiegokolwiek stopniowania jest jawna ¹⁾.

Potem powołuje się na znany fakt, że harmonia zawisła jest od stanu i jakości instrumentu, ciało zaś ulega władzy duszy, tem zupełnie, im ta jest silniejsza, im jest więcej rozwinięta myśleniem, wglądaniem w siebie samą i pracą nad sobą. Dusza występuje często wobec ciała jako zupełnie odrębna istota ²⁾.

jeszcze istniały, zaś harmonia z tem, co boskie i nieśmiertelne, jednorodna i pokrewna im, zaginęła, przebrzmiawszy pierwiej niż to, co śmiertelne; mógłby on raczej powiedzieć: koniecznem jest, żeby harmonia sama w sobie ciągle jeszcze istniała, zaś drzewo i struny wprzód zgniły, zanim ona przeminie. Sądzę bowiem, kochany Sokratesie, sam to rozważyłeś, że przypuszczamy, jakoby dusza w podobny sposób była utworzone; tak, że jeżeli ciało nasze równa się lirze, sklecone z tego, co ciepłe i zimne, suche i mokre i tym podobnych rzeczy, to dusza nasza jest harmonią i połączeniem tych ciał, jeżeli są pięknie i stosownie dobrane. Jestli więc dusza tylko pewnym rodzajem harmonii, toż przecież rzecz jasna, że gdy ciało nasze chorobą lub innym cierpieniem nadmierne znużone lub przedrażnione, dusza, jakkolwiek temu, co boskie, bardzo blisko pokrewna, wnet zaginać musi, podobnie jak harmonie dźwięków i wszystkich innych dzieł mistrzów w sztuce, pozostałości zaś każdego ciała długo się jeszcze utrzymują, pokąd ich nie spalą, lub same nie zgniją. Rozważ więc, co na taką mowę odpowiemy, jeżeli ktoś twierdzić będzie, że dusza, jako mieszanina części składowych ciała, ginie pierwsza przy tem, co śmiercią zwiemy“.

¹⁾ Ma się rozumieć co do jej istoty, nie co do pojedynczych własności, niemożliwe jest n. p. rozróżnianie stopni w świadomości, w jedności, w odrębności od ciała itd., możliwe zaś jest rozróżnianie stopni w pamięci, w wyobraźni, w uczuciu, w rozumie i t. d.

²⁾ Oto znowu słowa Platona, wkładane w usta Sokratesa: „Jak to, czyż sądzisz, że wśród tego wszystkiego, co wchodzi w skład człowieka, coś innego jest kierującym a nie dusza, szczególnie zaś rozumna?... Czyż nie przyznaliśmy już, że gdyby była harmonią, nigdyby się nie ozwała dźwiękiem przeciwnym nastrojowi drgań i wogóle wszystkim zmianom części, z których powstała; ulegałaby im, a nie zaś rządziła nimi. ...A jak widzimy obecnie, działa ona w sposób wprost przeciwny, kieruje bowiem wszystkim tem, o czem ktoś powiedziałby, że sama z tego się składa i co się jej we wszystkim niemal przez ciąg całego życia sprzeciwia, panuje ona we wszystkich razach, częścią surowymi ograniczeniami i bólami, w tem, co się tyczy gimnastyki i sztuki leczniczej, częścią w łagodniejszy sposób, jak gdyby do czegoś od siebie różnego przemawiała, posługując się tak groźbami, jak i przedstawieniami wobec chuci, namiętności i obaw, jak to i Homer opiewa w *Odyssei*, gdzie po-

Jako taka odznacza się dusza samodzielnością woli, wolnością działania i niezawisłym wyborem postanowień¹⁾.

Na zapytanie Kebesa (w tymże dyalogu) cóż się stanie z duszą, gdy przetrwa swe ciało, odpowiada Sokrates (zwrotem przypominającym poniekąd myśli z pierwszego dowodu, który przytoczyłem z Phaidrosa), że dusza będąc pierwiastkiem życiowym, ożywiać będzie z kolei ciała coraz to inne, a to z konieczności, tkwiącej w samejże jej istocie. Z takim zapatrywaniem na istotę duszy godzi się już łatwo mistyczna wiara w metapsychozę. Przyszła kara i nagroda polega na pokutach w następnych wcieleniach, w których dusza przechodzi przez ciała ludzkie a nawet zwierzęce, stopniowo się doskonaląc i oczyszczając. Jednakże pojmując Plato tę karę także filozoficznie jako cierpienie duszy dlatego, że jest złą: „Gdyby śmierć była pozbyciem się wszystkiego, byłoby to korzyścią dla złych umierając, uwolnić się nie tylko od ciała, ale i od duszy, a razem z nią „od własnej nieprawości“.

Bardzo pięknie streszcza platońskie pojęcia o duszy Karol Steinhardt: „Dusza jest niewyczerpalnym, wiecznie działającym pierwiastkiem życia, bezwzględna, we wszystkim działająca i wszędzie rozpowszechniona, poruszająca siłą; jej przeciwieństwo, ciało, jest tem, „co samo przez się nieruchome, bezwładne, martwe, początku ruchu „nie ma ono w sobie, ale w duszy; gdzie tedy w naturze poruszają

wiada o Odyseusie: „On zaś uderzył się w piersi karcąc swe serce temi słowy: wycierp i to, wszak znosiłś sroższe bole“. Czyż sądzisz, że byłby ten wiersz ułożył, gdyby duszę sobie jako harmonię przedstawiał i tak utworzoną, ażeby ulegała poruszeniom ciała, nie zaś władała i rządziła nimi, a nie pojmował ją jako coś daleką więcej boskiego, nie mogącego być porównanem z harmonią“.

¹⁾ „...Gdyby ktoś — mówi dalej Plato, ciągle przez usta Sokratesa — chcąc wykazać przyczyny wszystkiego, co czynię, mówił, że dlatego tu siedzę, ponieważ ciało moje, złożone z kości i ścięgien i ponieważ kości są stałe i mają różne stawy, zaś ścięgna dają się naprężyć i rozprężyć... i że to wszystko umożliwia mi członki moje zginać i dlatego siedzę tu skulony. Albo gdyby w ten sposób dalej podawał mnóstwo innych tym podobnych przyczyn naszej rozmowy, przypisując ją głosowi, powietrzu, słuchowi i tysiącnym innym tego rodzaju rzeczom, nie troszczył się zaś o wymienienie rzeczywistych przyczyn, mianowicie, że ponieważ Ateńczykom zdało się być dobrem mnie zasądzić, dlatego też wydało mi się być lepszym tu zostać i słuszniejszą karę, którą mi wymierzili, znieść, kości te bowiem i ścięgna byłyby już dawno gdzieś pod Megarą albo u Bojotów.... gdybym ja nie był uznał za lepsze i zaszczytniejsze zamiast uciekać, poddać się karze, jaką mi państwo nałożyło. (Phaidon).

„się ciała, tam rządzi dusza wszechświata, która od wieków zajmuje „się tem, co nieożywione, poruszając i kształtując wszystko. Takie są „główne zarysy platonńskiej nauki o duszy, które w połączeniu z przy- „miotem jedyności... pozostały po wszystkie czasy głównymi twier- „dzeniami tak zwanej metafizycznej psychologii“.

E t y k a III.

a) *Miłość, najwyższe dobro, cnota.*

Opierając się na takiej nauce o duszy rozwija Plato z logiczną ścisłością i prawdziwie poetycznym natchnieniem swoją etykę i teorię o miłości, która go tak samo jak Ideologia, wyłącznie cechuje, (znana miłość platoniczna).

„Dusza, wygnana niebianka, więziona w ciele, tej brudnej kaźni, „tęskni za swą prawdziwą ojczyzną, nadświatową krainą Idei, za sie- „dliskiem niezmiennego wiecznego bytu, gdzie oglądała piękność i do- „bro, połączone w najdoskonalszej jedni, w całej jasności i czystości, „niezmąconej wcieleniem w materię tego świata. My śmiertelni wi- „dzimy tę jednię, rozłożoną w rozmaiteści zjawisk, przedstawiającą się „nam jak światło słoneczne przez pryzmat kryształowy, w tężowych „barwach, albo jak cudowną postać jakąś przez chmury i tumany „kurzu, w niewyraźnych tylko zarysach. Piękność... jest pośredniczką „obu światów, ona to wskazuje błędnemu cielesnemu oku łagodnie „oświetlone Idee mądrości i doskonałej cnoty, których widoku inaczej „znieśby nie mogło. Droga do najwyższego poznania prowadzi tylko „przez piękność, a ponieważ miłość jest dążeniem do piękna a więc „przez miłość. Wyraził to także Schiller w swoich pismach filozo- „ficznych“.

(Karol Steinhart).

Ową tęsknotę, objawiającą się w życiu ludzkim szukaniem dobra i piękna zawsze i wszędzie i w każdej rzeczy, zwie Plato miłością. Tak pojęta miłość jest podstawą jego etyki. W różnych jednak ludziach różne przybiera ona cechy, od czysto duchowego uwielbienia piękna, moralnie i metafizycznie pojętego, do wyłącznie zmysłowej namiętności, wybierającej przeciw — bezwiednie może — chętniej piękne, niż brzydkie ciała, ku zaspokojeniu trawiającej, choćby nawet brudnej żądz.

Taką etykę głosząc, miał Plato do walczenia z dziwnie wypaczoną w tej mierze zmysłowością ówczesnych Greków, tak zdrowych niegdyś, n. p. w czasach powstania Iliady i Odyssei, gdzie kiedy to zmy-

słowość nawet, jednością i pełnią życia, przestawała być brzydką. To też jako drogę do doskonałości wskazuje stopniowe wznoszenie swych uczuć od zmysłowej częstokroć miłości pięknych kształtów, do miłości pięknych dusz, bez względu nawet na brzydotę ciała, dalej do miłości samychże enót i dobrych urządzeń społecznych, aż się osiągnie filozoficzne oddanie się pięknu i dobru w sobie, ową prawdziwą enotę i mądrość, będącą na tym świecie jedynie niezmaconem szczęściem, powrotem duszy w doczesnem już życiu do jej właściwej ojczyzny przez zamarcie ciała i namiętnościom jego.

„Jak długo żyjemy, tem więcej zbliżamy się do wiedzy, im „mniej oddajemy się ciału, a bez koniecznej potrzeby nic nas z niem „nie łączy, ani też jego istota nie kała, pokąd zachowanych w czystości same Bóstwo od tegoż nie uwolni“. (Phaidon). Różnicę w uczuciach ludzi, względną do ich usposobień zawsze Plato uznaje. Licząc się z dwoistością natury ludzkiej ciągle przypomina, że dwa są rodzaje miłości — duchowa, wznosząca duszę ku Idei i zmysłowa, która ją wiąże do ziemi. Myśl tę łączy on z pięknym mitem, który powiada, że dwie są boginie miłości, jedna córka Uranosa, zwana „Niebianką“, druga Zeusa i Diony, „powszednią“ zwana. „Tak „też i z kochaniem — nie każdy Eros jest piękny i godzien pochwały, „ale tylko ten, który do pięknej miłości podnieca“. (Biesiada).

Tę ziemską miłość, o której powiada, że ją najczęściej spotykamy, uważa jako złą i egoistyczną, jako doradczynię, która się nawet wnieść nie może ponad gonienie za chwilowem użyciem, jeżeli zaś potrafi być rozsądną i oglądającą się na przyszłość, do szlachetniejszych porywów, będących prawdziwem szczęściem, nie wznosi się nigdy. Tylko owa „Niebianka“ wzniesła w nas te święte uczucia miłości ojczyzny, rodziny i przyjaciół, ona to łącząc ludzi potężnymi węzły, nadaje im tę moc ducha, zbawczą dla sprawy ludzkości, groźną dla tyranów, ona to upaja szczęściem poświęcających się na śmierć, ona to wiedzie wzajemnie wspierających się ludzi do cnoty i doskonałości, ona „zaprzyjaźnia nas z bogami“¹).

„Duszą tej miłości jest poczucie duchowego powinowactwa i wynikające z tego poczucia dążenie do dobra i wyższego poznania przy ciągłej obopólnej pomocy, miłość taka je-

¹ „Wszelka zbrodnia się zdarza, jeżeli ktoś nie hołduje tej lepszej miłości, nie ceni jej i w każdej czynności pierwszeństwa nie oddaje.... Każda miłość posiada wielką potęgę, ta jednak największą, która ją w dobrem wykonywa, tak u bogów, jak i u ludzi, ona darzy nas szczęściem i możliwością obcowania i zaprzyjaźniania się tak z innymi ludźmi jak też i z bogami, którzy od nas wyżej stoją“. (Biesiada).

„dnak.... istnieć może tylko między ludźmi dobrymi, zło bowiem z natury swej nie może się zaprzyjaźnić ze złem, zaś dobre z dobrem zaprzyjaźnia się „koniecznie“. (Karol Steinhart ¹⁾).

Przy całym jednak swoim poetycznym polocie i czasami asketycznym prawie potępianiu namiętności, jest Plato Eudaimonistą.

¹⁾ „Władcom barbarzyńców przydatne to nie jest, żeby u poddanych powstawały wzniosłe usposobienia i silnie związane przyjaźnie i związki, a jedne i drugie przedewszystkiem miłość wywołuje. A i nasi tyrani doświadczyli tego na sobie, miłość bowiem Aristogejtona odwzajemniona niezłomną przyjaźnią Harmodiosa obaliła ich panowanie“. (Biesiada).

„Nawet ginąc jedni za drugich chcą tylko ci, którzy kochają, tak mężczyźni jak nawet i kobiety. Wobec Hellenów dostatecznie to popierającym przykładem jest córka Peliasa Alkestis, która jedna gotowa była za męża swego umrzeć, kiedy ten miał ojca i matkę, którą ona w czułości tak przewyższyła, że matka wydać się mogła obcą własnemu synowi i z nazwiska tylko doń przynaieżna. A gdy Alkestis ten czyn spełniła, zdało się nie tylko ludziom, ale nawet bogom, że dokonała rzeczy tak chwalebnej, że dozwolili jej duszy powrotu z Hadesu, chociaż wielu dokonywało znakomych czynów, a mało któremu przypadło tak zaszczytne wyszczególnienie. (Jest to alluzya do następnego mitu: Apollo wygnany z Olimpu na ziemię pasał trzody króla Phery, Admeta, któremu Parki wczesną śmierć były przeznaczyły. Polubiwszy go wyjednał mu przedłużenie życia pod warunkiem, ażeby ktoś dobrowolnie za niego śmierć przyjął. Poświęciła się małżonka króla Alkestis. Herakles wybawił ją z Hadesu i oddał mężowi. Mitu tego użył Euripides w zachowanej dotąd tragedyi „Alkestis“. Orpheus udawał się także do Plutona po swoją małżonkę, wczesnie zmarłą, Euridikę. Dźwiękami liry wzruszona, wyjednała mu Persephona jej powrót pod warunkiem aby się nie obejrzał za nią aż dopiero wyszedłszy na światło dzienne. Nie mogąc się oprzeć tęsknocie, oglądał się Orpheus, a Euridikę zatrzymano w świecie zmarłych). Tak tedy cenią i bogowie ponad wszystko zapał i niezachwianą odwagę miłości, zaś synowi Oagrona, Orpheusowi, kazali powrócić z Hadesu bez osiągniętego celu, okazawszy mu tylko złudny cień małżonki, po którą przybył, zaś jej samej nie oddawszy mu, bo wydało się, jakoby on, trwożliwy lutnista, nie miał odwagi umrzeć dla przedmiotu swej miłości, jak Alkestis, ale chytrze przemyślał, jakby żywym do Hadesu się dostać. Ukarali go za to bogowie i zdziałali, że kobiety śmierć mu zadały i nie czekali go tak jak syna Thetidy, Achileusa, którego wysłali do wysp szczęśliwych, ponieważ on, pomimo, że się od swej matki dowiedział, że umrze, zabiwszy Hektora, zaś nie zabiwszy do domu powróci i później doczeka się starości, postanowił jednak, ujmując się za swoim ukochanym Patroklosem i mszcząc się za niego, umrzeć, nie już dla niego, ale po nim, kiedy ten już nie żył. Dlatego też bogowie, w żywym uznaniu cenili go najbardziej....“ (Biesiada).

Potępia wprawdzie Hedonizm w dyalogach „Gorgias“ i „Philebos“ wykazując, jak po roskoszy następuje niesmak tem dotkliwszy, im bardziej był jej kto oddany i że trwalszem szczęściem niż znikoma uciecha jest doskonałość ducha, ostatecznym jednak celem, zarazem przyczyną działania, pozostaje zawsze szczęśliwość, którą stanowczo utożsamia z najwyższym dobrem ¹⁾).

„Że ją dusza znajduje w dążeniu do piękna, w tęsknocie za „niem, to już tylko wynik jej pochodzenia, to tkwi „jako możliwość w jej naturze. Praktyczne przeprowadzenie tej „etyki w nauce o enocie polega na rozbiórce natury duszy, na rozróżnianiu jej szczególnych władz. Cnota jest tą czynnością, przez którą dusza zadanie swoje dobrze „spełnia; jest ona zdrowiem duszy, harmonijnym, prawidłowym stosunkiem jej władz“. (Zeller — podobnie wyraża się w tej mierze Brandis).

Sam Plato w Rzeczypospolitej, Phaidonie i Philebosie tak się wyraża: ἡ... ἀρετὴ ἀρμονία εἶναι. Ἀρετὴ μὲν ὡς ἔοικεν, ὑγίεια τε τις ἂν εἴη καὶ κ' ἄλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς. Ὁμοιοσηταῖς... καὶ ἡρμωσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετῆ.

Ten prawidłowy stosunek, będący prawdziwą cnotą, nie jest darem natury, gdyż żadna Idea w pełni swej doskonałości wcielona być nie może, żaden człowiek nie może być doskonale, skończenie zdrowy, to też powiada Plato, że „Nikt nie jest z natury dobry“. Taki stan duszy jest tylko jako możliwość w naturze ludzkiej zawarty, rozwijaniem, kształceniem i doskonaleniem musi być na jaw wydobyty, ażeby się stać cnotą w życiu i czynie. Dlatego też o enocie twierdzi Plato, w myśl Sokratesa, że należy jej nauczać, a wychowanie jest główną częścią jego zastosowanej etyki i najważniejszą dźwignią w ustrojach społecznych i państwowych, do których pomysły podaje w dziełach swoich etyczno-politycznej treści.

Z tego wynika, że cnota ogólnie pojęta jest jedna tylko, jako ogólna doskonałość, dopiero w szczegółowym zastosowaniu okazują się rozmaite jej strony i względne, szczególne doskonałości. Nie podaje też Plato jakiegoś ustalonego podziału cnot.

¹⁾ Φιληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναι φησι τὸ χαίρειν. . τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημα ἔστιν μὴ πρῶτα ἀλλὰ τὸ φρονεῖν... τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῶφο γίγνεσθαι ἔξιμασιν ὅσα περ' αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν. δυνατοῖς δὲ μεταχαεῖν ὠφελιμώτατον ἀπαντων εἶναι. (Cytuje Zeller).

Najbardziej znany i utarty jest ten, o którym pisze w „Rzeczypospolitej“. Cnotą rozumu, przewodniczącą innym, tak jak rozum w duszy rządzącą władzą być winien, jest mądrość; cnotą uczucia ($\theta\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$) jest odwaga, czyli hart charakteru, potęga woli, władza panowania nad strachem i namiętnościami; cnotą w zmysłowych popędach jest umiarkowanie, czyli karność ciała, cnotą ogólną, łączącą i porządkującą tamte, cnotą $\kappa\alpha\tau'\epsilon\tilde{\iota}\xi\epsilon\gamma\gamma\eta\nu$ społeczną, jest sprawiedliwość.

Urzeczywistnieniem sprawiedliwości, a zarazem odzworowaniem całości natury duszy ludzkiej, powinno być państwo.

b) *Państwo.*

Tak jak w duszy ludzkiej celem nie jest żadna pojedyncza jej władza, ale całość, dążąca do cnoty i doskonałości, do urzeczywistnienia pewnej Idei a przez nią do szczęścia, tak też ideał państwa, jaki Plato przedstawia, nie ma na celu bezpośredniego szczęścia jednostki, ale rozwój i pomyślność całości. Wyraża się tu Plato zgodnie z ogólnym w tej mierze u starożytnych poczuciem. Jako zbiorowy osobnik dąży państwo do zdrowia i zgodności wszystkich swoich części składowych, które występują w niem jako podział społeczeństwa na stany.

Ogólną rządzącą zasadą i wszystkim stanom poleconą cnotą jest sprawiedliwość, pojęta poniekąd w duchu dzisiejszych pozytywistów jako sprawiedliwość społeczna, stosownie do ich zasady: „à chacun ses droits selon ses mérites, a chacun ses mérites selon ses oeuvres“.

Z całą ścisłością przeprowadza Plato rozdział prac i oddających się im stanów. Sposób rozgatunkowania pracy odpowiada podziałowi władz duszy. Najniższym zwierzęcym, egoistycznym jej popędem dążącym do zachowania bytu, a objawiającym się w ludziach także chęcią zbierania i zarobkowania, a przytem brakiem zdolności wzniesienia ducha ku abstrakcyom, często bojaźliwością, chciwością, ale też pracowitością i skrzętnością, odpowiada klasa przemysłowo-robotcza. Cnotą poleconą jej jest przedewszystkiem umiarkowanie w użyciu i zbieraniu dóbr.

Uczuciowej stronie natury ludzkiej ($\theta\upsilon\mu\sigma\iota\varsigma$ — serce — odwaga), z której płynie miłość piękna i ojczyzny, zdolność do poświęceń, pogarda życia i niebezpieczeństw, niekiedy do szaleństwa posunięta, odpowiada stan wojowników. Zaleconą im cnotą jest rozumna od-

waga i męstwo, a to nie tylko wobec wroga, ale i wobec siebie samych, a więc poskramianie namiętności, karne niesienie państwu dani z własnej krwi, uleganie woli państwa.

Rozumowi, temu najbardziej boskiemu, czysto duchowemu pierwiastkowi w człowieku, który go wiedzie do najwyższego poznania, do oglądania Idei, odpowiada rządzący stan, filozofów. Ci oddać powinni całe swe życie dobru społeczeństwa, na czele którego postawiły ich własne zalety, już to zawiadując sprawami państwa, już też zajmując się dyalektyką (filozofią), wiodącą w krainę prawdy, piękna i dobra, gdzie znajdują godne wzory do urzeczywistniania za pośrednictwem rządów, które sprawują.

Całe państwo jest jakby jedną wielką rodziną, jednym wielkim zakładem wychowawczym, falansterem, urządzonym na podstawie arystokracji ducha. W miejsce małżeństwa i rodziny staje państwo, które też zajmuje się wychowaniem dzieci, ograniczając nawet ilość tychże. Chore i ułomne powinny być usunięte. Wychowanie zaczyna się od muzyki, następuje gimnastyka, potem matematyka i inne nauki. Wybór stanu zależy nie od urodzenia, ale od osobistych zdolności, o których rząd wydaje orzeczenie. Klasa rządząca uzupełnia się z wojowników, dlategoż też ci otrzymują jak najstaranniejsze wychowanie, dopiero w 30-tym roku życia zapoznają ich z dyalektyką (filozofią) i poruczają piastowanie pomniejszych urzędów, w 50-tym zaś, najzdolniejszym z nich powierzają rządy państwa.

Tymi dwoma wyższymi stanami, głównie zajmuje się Plato, są one w daleko ściślejsze karby ujęte, ich zajęcia i sposób użycia dokładniej oznaczony. Mając władzę i wyższość duchową nie mają te dwa stany żadnej własności, tylko utrzymanie, należące im od państwa, a dostarczane głównie pracą stanu przemysłowo-robotczego.

Błędnie mniemają niektórzy, jakoby Plato, sam uznawał niewykonalność, swego ideału. Czynił on to o tyle, o ile wiedział, że każdy ideał jest tylko takim wzorem doskonałości, do którego rzeczywistość powinna wiecznie dążyć i zbliżać się, pomimo niepodobieństwa zupełnego dorównania mu. Państwo też jego nie było zupełną fikcją. Poświęcenie pojedynczych jednostek dla Idei państwa tkwiło w duchu starożytnych urządzeń społecznych, tak samo zanik cnót i zalet rodzinnych wobec nadmiernego rozwoju cnót obywatelskich. Plato tylko doprowadził to wszystko do ostatecznych konsekwencji, Sparta była żywym przykładem państwa, w którym było wiele podobieństw z jego ideałem. Niechęć ku zwyrodniałej

podówczas demokracji ateńskiej i widok ogólnego moralnego upadku społeczeństw i państw greckich, przyczyniły się także do skrajnego radykalizmu jego zasad. Znane jest zdanie Platona, że tylko wtedy ludzkość będzie szczęśliwa kiedy filozofowie będą władcami, albo władcy filozofami. Tak też było w jego idealnym państwie, obchodzącym się bez wszelkich praw.

W dziele pod tytułem „Prawa“ wchodzi Plato niejako na drogę ustępstw i w układy ze smutną otaczającą go rzeczywistością. Miejsce filozoficznych władców zastępują ustawy, nie ma tu już wspólności dóbr i kobiet, społeczeństwo podzielone jest nie na trzy stany, ale na podstawie censusu majątkowego na cztery klasy. Nie licząc na zalety rządzących zastępuje Plato ten brak nadmiarem praw. To też w „Prawach“ wyraża się często z pewną goryczą, jakby wywołaną koniecznością odstąpienia od pierwotnego ukochanego ideału.

Religię uważa Plato jako niezbędną czynnik w społeczeństwie. Wprawdzie sam narodowych mitów religijnych nie uznaje, powiada bowiem, że „Homeros i Hesiodos utworzyli Grekom ich bogów“, a nawet polemizuje z antroporficznym pojmowaniem bóstw, w państwie swoim jednak, mającym czysto helleńską cechę, ustanawia prastarą ojczyzną wiarę z jej tradycyjnymi obrzędami religijnymi, zatrzymując nawet z pewnym poetycznym pietyzmem zasięganie w ważnych okolicznościach porady Delfickiego Apollina. O potrzebie religii jako przedewszystkiem etycznego czynnika jest tak silnie przekonany, że w „Rzeczypospolitej“ wyraźnie oświadcza, że mity chociażby nieprawdziwe są niezbędną podstawą wychowania obywateli państwa.

Twórca geniusz Platona postawił filozofię grecką uniósłszy ją w spekulatywnym kierunku, u szczytu jej rozwoju. „To co duch „grecki na wszystkie czasy pozostawił, owo poczucie piękna i za- „pał do nauki, ześrodkowuje się w Platonie więcej, niż w kimkolwiek „innym“. (Erdmann: *Gesch. d. Philosophie*) Platonizm jest najbardziej greckim zjawiskiem, jako prawdziwie mistrzowskie połączenie badań rozumowych z poetycznym natchnieniem, metafizycznych spekulacji z żywiołem artystycznym, świata rzeczywistego z idealnym.

Stara Akademia.

Tak nazywano szkołę Platona pod kierownictwem jego bezpośrednich następców, w odróżnieniu od późniejszych systematów także z Platonizmu powstałych. Po śmierci Platona wykładał w Akademii

przez lat siedm siostrzeniec jego Speusippos. Kładł on główny nacisk na fizykę i matematykę. W etyce określał pojęcie szczęśliwości jako udoskonalenie naturalnych usposobień i czynności duszy, do czego się dochodzi przez cnotę, nie wykluczał jednak użycia, jakie zapewnia zdrowie, uwolnienie się od cierpień i wogóle wszystko, co przynoszą w życiu ludzkim korzystne okoliczności, samej tylko roskoszy zmysłowej nie uważał za szczęście.

W podobnym duchu przewodniczył po nim Akademii przez lat piętnaście Xenokrates. Równie jak i Speusippos odznaczał się on pewnym uczonym zakrojem. Zaczęto już podówczas zaprowadzać osobne naukowe zakłady, w których młodzież wykończyła swoje wychowanie. Zasady Pitagorejskie, a z niemi nauka o liczbach, oddawanie się głównie matematyce, a następnie astronomii, zaczęło przeważać. Taką już była Akademia kiedy jej kierownictwo obejmowali z kolei po sobie Polemon, uczeń Xenokratesa, następnie późniejsi już Krates i Krantor, który miał być pierwszym komentatorem dzieł Platona.

Aristoteles.

Życie.

Urodził się w Thraeyi, w kolonii greckiej zwanej Stageira r. 385 przed Chr. Ojciec jego Nikomachos był lekarzem macedońskiego króla Amyntasa. Temuż zawodowi oddawał się dziad Aristotelesa Machaon, podanie zaś, wywodzące ród jego od Asklepiosa zdaje się być wskazówką, że sztuka lekarska należała do tradycyi tej rodziny i mogła się przyczynić do wprowadzenia Aristotelesa na drogę badań przyrodniczych. Wcześniej osierocony udał się jako siedmnastoletni młodzieniec do Aten, gdzie przez lat prawie dwadzieścia był uczniem Platona, później jego towarzyszem i przyjacielem. Jeszcze za życia mistrza wykładał retorykę, dopiero po śmierci jego, licząc już lat trzydzieści siedm opuścił Ateny i udał się do miasta Ataraneus w Myzyi na dwór tyrana Hermejasa, z którym się zaprzyjaźnił. Gdy tenże zginął z ręki zdradzieckich Persów, przeniósł się nasz filozof do Mitileny i ożenił się Pitią, siostrą zamordowanego przyjaciela. Po śmierci jej pojął drugą żonę, Herpillę, z której miał syna Nikomachosa. Z Mitileny wezwał go Filip, król Macedonii, do objęcia wychowania swego syna Aleksandra, który liczył wtedy lat trzynaście. Na stanowisku tem pozostając przez lat cztery wyrobił

sobie Aristoteles wpływy i zaufanie u dworu, a głównie u swego wychowawcy. Macedonię opuścił dopiero wtedy, kiedy Aleksander wyruszył z wojskiem do Azji.

Osiadłszy się w Atenach rozpoczął wykłady w gymnasium, zwanem Lykejon (od świątyni Apollina Lykejos). W godzinach rannych miewał wykłady ściślejszej naukowe, w popołudniowych, przechadzając się w cienistych ogrodach i chodnikach, popularne gawędy, co dało jego szkole nazwę Perypatetyków tj. przechadzających się. Później ustaliła się dla tych dwóch sposobów, a raczej stopni nauczania, nazwa wykładów ezoterycznych (wewnętrznych — ściślejszych) i exoterycznych (zewewnętrznych — popularnych). Wielokrotnie czerniono prawy jego charakter i szczerotę przyjaźni z Platodem, zdaje się jednak, że niesłusznie, powodem do tego mogła być ostra w jego pismach krytyka Ideologii Platońskiej. Dobre stosunki z Aleksandrem Wielkim zachwiały się dopiero później, kiedy siostrzeniec Platona Kallistenes, zwolennik stronnictwa starogreckiego, padł w Baktrze ofiarą podejrliwości królewskiej. Mimo to jednak już po śmierci Aleksandra uważano go w Atenach zawsze jeszcze jako stronnika Macedończyków i chętnie dano posłuch oskarżeniu o ateizm, wymierzonemu przez Eurimedona przeciw Aristotelesowi, który nie chcąc, ażeby w jego osobie Ateńczycy „powtórnej zbrodni na filozofii dokonali“ odpłynął do Chalkis, gdzie stały załogą wojska przychylnego mu Antipatra. Tu zmarł r. 322 przed nar. Chr. niepełna w rok po opuszczeniu Aten, gdzie przez lat trzynaście nauczał.

Pisma.

Wykłady swoje po części Aristoteles sam spisywał i w dzieła układał, po części zaś czynili to jego uczniowie, być może z zapiszków robionych w czasie samychże wykładów. Że to, co obecnie jako dzieła Aristotelesowa posiadamy, nie jest wyłącznie jego utworem, świadczą częste powtarzania się w tych nawet, które są zupełnie w jego duchu napisane, widoczne są także — zupełnie obce jego duchowi — późniejsze dodatki, uzupełnienia i przekształcenia. Z bardzo licznych dzieł jego doszła nas może nie więcej niż szóstą część, szczęściem jednak niezawodnie najważniejsza. Z tej widzimy, że dążył on w pracach swoich do wszechstronności, powiedziałbym prawie encyklopedycznej, pomimo całej gruntowności i szkolarskiego systematyzowania, które wszędzie starał się przeprowadzić.

Posiadał ogromną uczoność i odczytanie, znał i umiał wszystko, co pod owe czasy było do poznania i do nauczania się, skrzętnie

spisywał i podług swego systematu dzielił i układał wszystkie zdobyte wiedzy i zapatrywawania swoich poprzedników i współczesnych uczonych. Tą swoją cechą porządkującego zbieracza i filozofa empiryka, posługującego się przedewszystkiem naprowadzeniem (indukcją), jako sposobem (metodą) badania, różni on się głównie od swego mistrza Platona, którego twórcze pomysły pozostawiły niestarte ślady w całym jego systemacie. Wszechstronność prac Aristotelesa uniemożliwiła mu, pomimo widocznych usiłowań w tym kierunku, uczynić z nich jednolitą całość, robią one wrażenie zbioru monografii luźnie tylko ze sobą połączonych. Pierwotnego ich porządku już dziś nie możemy odtworzyć, mianowicie wobec wątpliwego niektórych pism autorstwa i tłumaczących się tem powtarzań; mówić więc będą tylko o treści ich.

L o g i k a.

Logikę, którą sam jeszcze Analityką nazywa, uważa Aristoteles jako schemat myślenia, jako podstawę rozumowania, jako naukę o dowodzeniu, różną i odrębną od wszystkich innych nauk, będącą zarazem wspólnym do nich wstępem, ogólnem narzędziem badań rozumowych. Bardzo trafnie i zgodnie z myślą twórcy jej, nazwano później zbiór ksiąg o logice „Narzędziem“ (*Ὀργανον*). Właściwa logika, tudzież nauka o sposobach spierania się i dowodzenia, zawarta jest w księgach o „Hermeneutyce“ (*Ἑρμηνεία*) „Analityce“ (*ἀναλυτικά*) „Topice“ (*τοπικά*) i w piśmie „O sofistycznych dowodzeniach“.

Z umiejętnością tak ścisłą jak logika zapoznać mogą czytelnika tylko oryginalne o niej pisma Aristotelesa, albo znane opracowania tychże, to też nie wdaję się w bliższy jej rozbiór, który musiałby być rozbiorem logiki wogóle, bo Kant już powiedział, co też ogólnie uznano, że od czasu, jak ją Aristoteles sformułował żadnym prawie zmianom nie uległa. W jego jednak sposobie przedstawienia łączy się ona jeszcze zbyt ściśle z gramatyką, co pochodzi zapewne stąd, że w ogóle starożytni nie odróżniali należycie myślenia od mowy i słów, któremi myśli swe wyrażali.

Podobnie jak dzisiejsze logiki, jest ona w znacznej części częścią formalistyką, mianowicie wszystko, co zwykle mówią o syllogizmach jest tylko wyliczeniem i uporządkowaniem rozmaitych wypadków, obejmowania się i wykluczania się różnych pojęć stosownie do

ich objętości“ (*das sich Ausschliessen und Einschliessen der Begriffe ihren Umfängen gemäss*), jak powiada słusznie któryś z niemieckich historyków filozofii; pozostały też te poszukiwania logiczne bez dalszego wpływu na inne jego badania filozoficzne. Najlepszym zresztą udowodnieniem mego twierdzenia są tak zwane figury wniosków (*Schlussfiguren*) i wykreślne sposoby uzmysłowienia tychże.

Jako przejście do *Metafizyki* uważać można pismo o „Kategoriach“ (*Κατηγοριαι*) umieszczone u wstępu „*Organonu*“, a traktujące o ogólnych cechach bytu i szczególnych pojęciach, jest to niejako pierwsza próba *Ontologii*. Kategorie wylicza *Aristoteles* dziejąc, bez żadnego uzasadnienia, dlaczego właśnie tyle? niektórzy upatrują w tem tylko analogię z podziałem części mowy. Nie wiemy z pewnością, czy rzeczywiście sam *Aristoteles* odnośne rozdziały napisał, tembardziej, że w *Metafizyce* odmiennie podane są kategorie: 1) $\eta\ \sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ = substantia vel quiditas = istność, 2) $\tau\acute{o}\ \pi\omicron\sigma\omicron\nu$ = quantum = ilość czyli lik, 3) $\tau\acute{o}\ \pi\omicron\iota\omicron\nu$ = quale = jakość, 4) $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{i}$ = relatio = stosunek, 5) $\pi\omicron\upsilon$ = ubi = przestrzeń, 4) $\pi\acute{o}\tau\epsilon$ = quando = czas. 6) $\chi\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ = situm esse = położenie, 8) $\epsilon\gamma\chi\epsilon\iota\nu$ = habere = mnienie czegoś, = właściwość, 9) $\pi\omicron\sigma\epsilon\iota\nu$ = facere = działanie, 10) $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ = pati = cierpienie¹⁾. „Obecnie uważać można „za rzecz stwierdzoną, że *Aristoteles* wyliczeniem kategorii uczynił „próbę oznaczenia, w ile głównych sposobów o jakiejś rzeczy powiedzieć można, czem ona jest i że uwiedziony powagą mowy (*Autorität der Sprache*) utożsamił rodzaje orzekania z rodzajami bytu“ (Lange, hist. materyalizmu. Tom. I. str. 159).

Metafizyka.

Tak nazwano księgi następujące, w pierwszym zbiorze pism *Aristotelesa* „po *Fizyce*“ [$\tau\alpha\ \beta\acute{\iota}\beta\lambda\iota\alpha\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$]. *Aristoteles* sam nazywa przedmiot w nich opracowany pierwszą, czyli zasadniczą filozofią, mybyśmy go nazywać mogli nauką o bycie czyli *Ontologią*. „Stosunek tej pierwszej filozofii do innych umiejętności, *Aristoteles* tak przedstawia: każda umiejętność bierze pewien zakres, pewien rodzaj bytu pod rozwagę, lecz żadna z nich nie zajmuje się samem bytu pojęciem. Potrzebna więc jest umiejętność, któraby to „właśnie wzięła za przedmiot badania, co inne z doświadczenia lub

¹⁾ Słowa greckie podaję z tłumaczeniem *Kremera*. *Logika*, str. 453.

„z przypuszczenia biorą. Zajmuje się tem pierwsza filozofia uważając „byt jako byt sam w sobie, gdy zaś inne mają za przedmiot oznaczone, szczególny byt“. (Alb. Schwegler Hist. filozofii w zarysie). Wstęp do tego ważnego i trudnego zadania Metafizyki jest podwójny: najpierw krytyka dotychczasowych systematów filozoficznych, potem zaś tak zwane „Aporye“ (ἀπορία = wątpliwość) czyli zagadnienia filozoficzne.

Zdaniem Aristotelesa winna każda umiejętność coś uzasadnić t. j. wykryć przyczyny tego czem się zajmuje rozpoczyna tedy swoją krytykę od zapytania co i jak uzasadniała dotychczasowa filozofia? Już w swojej drugiej Analityce starał się wykazać rozmaite sposoby uzasadniania i różne rodzaje przyczynowości, jednakże i z tych dochodzeń nie czyni obszerniejszego użytku w swoim rozbiore różnych systematów filozoficznych. Dawnej Jońskiej filozofii zarzucał, że szukała tylko jakiejś pierwotnej materji, nie badając przyczyny ruchu i zmian w tej materji. Wykazywał niemożność wyprowadzenia z tej jedynej pierwotnej materji o pewnej oznaczonej jakości, nieskończonej różnaitości zjawisk; wytykał dalej zupełne pominięcie wszelkiego niecielesnego bytu. Mówiąc o Heraklejtosisie dodaje zarzut, że przeoczył on tak jawną stałość form i trwałego podścieliska (substratu) w ciągłym przeobrażaniu się zjawisk. Zbijając Eleatów wskazuje na cały rzeczywisty świat, będący jaskrawem uwydatnieniem trudności, wynikających z eleackiej nauki o bycie, wykazuje niedostateczność dowodów Zenona przeciw możliwości ruchu. Pochwala bardzo myśl Anaxagorasa o umyśle świat porządkującym, polemizuje jednak z kosmologiczną stroną jego systematu, na temże polu występuje przeciw Eempedoklesowi. Z uznaniem wyraża się o Demokritisie, jakkolwiek odrzuca zasadnicze twierdzenia atomistyki. I tak nie chce przypuścić bezwzględnej niepodzielności rozciągniętych ciał jakimi być mają atomy, dalej wyprowadzania rozmaitych jakości ciał z bezjakościowych atomów, wreszcie całego następstwa zjawisk z łączenia i rozpraszania się atomów, z ślepą koniecznością wynikającą jedynie tylko z ich kształtu, wielkości i odwiecznego ruchu, bez żadnej innej po za nimi istniejącej przyczyny. Przeciw Pitagoreizmowi wywodzi, że z nieprzestrzennych liczb i stosunków ich, powstać nie mógł rozciągnięty, w przestrzeni się zmieniający i poruszający świat. Wykazuje płytkość i wykręty w rozumowaniu Sofistów. Wysoko ceni Sokratesowy sposób dowodzenia, określania pojęć, i etykę jego. Pobieźnie wspomina tylko Megarejczyków i Kyników. Wyczerpująco krytykuje Ideologię Platona, ale rozbiór ten będący zarazem uzasadnieniem jego własnych zdań o sto-

sunku ogółu do jednostki, należy już do samejże Metafizyki nie zaś do wstępu do niej.

Drugą częścią tego wstępu są — jak powiedziałem — Aporye. Już samo pojęcie pierwszej filozofii jako nauki o bycie jako takim, o jego podstawach i przyczynach, nasuwa mnóstwo trudności i wątpliwości czy ma się ta pierwsza filozofia odnieść do tego tylko, co jest istotą, czy także do własności (atrybutów) kiedyż przecie własności tylko, możemy poznawać? Czyż byt ogranicza się jedynie tylko do zmysłowego istnienia? jeżeli zaś nie, czy niezmysłowy byt jest jednorodny, czy też rozmaity, jak n. p. Idee i Matematyka? Albo znowu inaczej zadając pytanie, czy ostateczna przyczyna wszech rzeczy tkwi w „Ogółu“ (w pojęciach rodzajowych) czy też w jednostkach? Czy rzeczywiste istnienie ogranicza się do jednostek, czy też rozciąga się na „Ogół“ jako taki. Czy liczby i figury geometryczne są czemś istniejącem dla siebie, czy też tylko w istniejących ciałach się urzeczywistniają? Jeżeli jako bytujące uznajemy tak to, co cielesne, jak i to co niecielesne, tak to co znikome jak i to, co nieprzemijające, zachodzi pytanie, czy przyczyny tego dwojakiego bytu są dla obu jego działów nieprzemijające, czy też przeciwnie, temu co znikome odpowiadają przyczyny znikome, temu zaś co nieprzemijające odpowiadają przyczyny także nieprzemijające? w pierwszym zaś wypadku, w jaki sposób z jednakich przyczyn powstać może tak to co znikome jak i to co nieprzemijające?

Na zagadnienia te znajdujemy odpowiedzi w Metafizycie, w której Aristoteles także filozoficzną zasadę sprzeczności i teorię określania rozwija i trafnie przedstawia.

Stosunek jednostkowości do ogólności
(*des Einzelnen zum Allgemeinen*)
i krytyka platońskiej ideologii.

Ze zdaniem Platona, że tylko ogólne pojęcia rzeczy mogą być przedmiotem wiedzy i naukowego poznania, zgadza się Aristoteles zupełnie. Pojedynczy przedmiot, jako taki — n. p. ten oto koń, którego mamy przed sobą — nie da się nawet nazwać, każdemu bowiem słowu już odpowiada ogólne pojęcie, a tembardziej nie da się określić, można go tylko z mniejszą lub większą dokładnością opisać; każde zaś określenie (definicja), jako zbiór cech, odnosić się może tylko do konia jako „Ogółu“, jako pojęcia rodzajowego, w odróżnieniu n. p. od bydłęcia lub psa. Tylko takie ogólne pojęcia, które sobie wyrabiamy o różnych przedmiotach i zjawiskach w przyrodzie, doprowadzają nas do wykrywania owych praw, wedle których wszystko

powstaje, praw będących wieczną, nieodmienną trwałością w ciągłym następstwie zmian, i na takim to wykrywaniu praw, polega naukowe poznanie.

Pojedynczy przedmiot w oderwaniu od Ogółu, pozostanie dla nas zawsze tylko pewnym, odpowiadającym mu zbiorem wrażeń zmysłowych, chwiejnych, niepewnych, z każdą chwilą się zmieniających. Tę „Ogólność“ przedstawia sobie Plato w przeciwieństwie do zmiennej, przemijającej, złudnej różnaitości pojedynczych zjawisk, jako jedynie rzeczywistą, trwałą, odrębną, niezawisłe bytującą istotność (substancję).

Tu rozechodzą się ich zapatrywania. Temu odłączaniu Idei od zjawiska Aristoteles nietylko odmawia wszelkiego uzasadnienia, ale przedstawia wyczerpująco trudności wykazania stosunku świata Idei do świata zjawisk. Pyta o siłę która nadaje materji kształty odpowiadające owym pierwowzorom, a jeżeli jest jakaś najwyższa, rozumna potęga któraby to zdziałać zdolną była, pocóż Idee? Te są według niego niepotrzebnem powtórzeniem zmysłowych rzeczy, bo przecież pojęcia Idei n. p. człowieka lub konia nie różnią się w określeniach swoich od pojęć rzeczywistego człowieka lub konia. Żąda on od zwolenników Ideologii, ażeby mu z całą ścisłością wykazali, czem są owe Idee, w których bycie zmysłowe przedmioty mają swój „udział“ i czem jest właśnie ów „udział“, a nie wątpi, że okaże się, jako cała Ideologia jest tylko „tautologią“ (powtórzeniem tej samej rzeczy) polegającą na tem, że zamiast mówić wprost: „człowiek“, „koń“, mówi się: „człowiek w sobie“, „koń w sobie“. Nazywa Idee „uwiecznionemi rzeczami“ porównując je do antropomofizowanych bóstw, jak te są tylko spotęgowanymi ludźmi, tak Idee są tylko udoskonalonemi rzeczami, podniesionemi do duchowości. To podwojenie rzeczy jest tem zbyteczniejsze, że nie ułatwia wytłumaczenia ich bytu, tak jakby komuś nieumiejącemu przeprowadzić rachunku mniejszemi liczbami, nie ułatwiło działania pomnożenia tychże. „Do „poznanie pojedynczych do Idei przydanych rzeczy, Idee nie pomagają, „bo nie tkwią w nich, lecz są oddzielone“.

Za podstawę do wyjaśnienia powstawania i znikania rzeczy, Idee służyć nie mogą, gdyż jako niezmienne i niematerialne istności, nie wiadomo, w jaki sposób wywoływałyby coś, co jest od nich samych zupełnie różnem t. j. ruch i zmiany w coraz to nowo powstających, a znikomych rzeczach, z których się składa cały rzeczywisty, zmysłowy świat zjawisk. Idee Platónskie powstały z pojęć rodzajowych, przez rozróżnienie trwałego bytu w zmiennem istnieniu (des beharrlichen Seins im veränderlichen Dasein), jednotliwości w wielości (des Einheitlichen in dem Vielen), ogólności w szczególności

(des Allgemeinen im Einzelnen), uważane jednak jako odrębne istności, zmuszają do zadania sobie trudnego pytania, jaki jest ich stosunek do odpowiadających im rzeczy. „Hipoteza ta przypuszczać „każe w dalszem następstwie nieskończone stopniowanie, jeżeli bowiem wszędzie Ideę przyjąć należy gdzie wielość przedmiotów łączy się w wspólnem nazwaniu, należałoby dodać także do Idei „i zjawiska jakąś wspólną tymże istotę, jako odrębną trzecią istność“ (Zeller). Na przykład do Idei człowieka i do zjawiska człowieka, należałoby dodać trzecie jakieś pojęcie, łączące w sobie cechy takie, które tej Idei i temu zjawisku są wspólne, niejako trzeciego pojęciowego człowieka, jak się zresztą nawet już sam Aristoteles o tem wyraził; $\tau\rho\iota\sigma\varsigma \ \alpha\upsilon\theta\rho\rho\omega\pi\omicron\varsigma$.

„Owoce tej Aristotelesowej krytyki jest twierdzenie, że ogół „tkwi w jednostkach (Immanenz des Allgemeinen im Einzelnen). O ile „postępywanie Sokratesa było usprawiedliwione gdy ogół jako istotę „jednostkowości przedstawić i określić usiłował (albowiem bez ogółu „nie ma żadnej umiejętności), o tyle zbłądziła Platowska teoria czyniąc „z ogólnych pojęć samoistne byty, rzeczywiste odrębne istności (substancje). Nic ogólnego, nie, co jest rodzajem lub gatunkiem, nie „istnieje obok i oddzielone od jednostki, rzecz i jej pojęcie nie mogą „być odłączone. Przez to określenie Aristoteles nie odstąpił od zasadniczej myśli Platona, że Ogół jest jedynie prawdziwym bytem i istotą „pojedynczych rzeczy, ale raczej uwolnił ją od cięższej na niej abstrakcyjności i głębiej ze światem zjawisk zjednoczył. Główne jego „założenie chociaż na pozór odmienne, zbliża się do zdania Platona, „że w pojęciu istotę rzeczy jakiejś poznać i przedstawić można ($\tau\acute{o} \ \tau\acute{i}$ „ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, $\tau\acute{o} \ \tau\acute{i}$ $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$) nie chce on tylko, by ogół, t. j. pojęcie, od danego „zjawiska odłączać, podobnie jak nie dozwala formy od materji oddzielać. Jako istność zaś we właściwem znaczeniu ($\sigma\upsilon\beta\sigma\tau\alpha$) uważa „tylko to, co jest pojedynczą rzeczą, nie ogółem ($\tau\acute{o}\delta\epsilon \ \tau\iota$)“ (Schwegler).

Odnośnie do tych zapatrywać pojmuje bóstwo jako bezwzględną Ogólność, która jako wszystko ogarniająca jest zarazem pojedynczością, istnościowym (substancyjnym) rzeczywistym bytem. W ten sposób jest ono zasadą (pierwiastkiem — Princip), która „... jako pojedynczość jest zarazem Ogólnością“ (Zeller)

Do pojęcia bóstwa dochodzi Aristoteles jeszcze innemi drogami.

Materya, Forma, Przyczyna poruszająca i Cel,

są zasadniczymi czynnikami, które Aristoteles rozróżnia w istnieniu i w przebiegu powstawania wszech rzeczy. Przykład bliżej nam to objaśni: widzimy dom, „Materyą“ jest w nim drewno i kamień na budowę użyty, „Formą“ — pojęcie domu, stosownie do którego plan obmyślano, „Przyczyną poruszającą“ — budowniczy, który go wykonał, „Celem“ — dom rzeczywisty, do mieszkania przydatny, będący wynikiem poprzedzających czynników. Przy dalszym jednak rozbiorze da się wyprowadzić działanie „Przyczyny poruszającej“ i „Celu“ z „Formy“. I tak najpierw o działaniu „Przyczyny poruszającej“ stanowi „Cel“ (causa finalis) — trzymając się bowiem powyższego przykładu wykazać można z łatwością, że działaniem budowniczego kieruje cel jego pracy, t. j. dom, odpowiadający potrzebom i wygodzie mieszkańców, ten zaś jest tylko urobieniem z „Materyi“ domu jaki powstał odpowiednio do pojęcia i do myśli budowniczego, czyli mówiąc inaczej, dom jest urzeczywistnieniem „Formy“ domu. Tak więc jest pojęcie czyli „Forma“ każdej rzeczy „Celem“ jej, a zarazem „Przyczyną poruszającą“ i kształtującą „Materyę“ z której ta rzecz powstaje. Pojęcie działać może tkwiąc w samymże przedmiocie jako ożywiająca go dusza, albo też z zewnątrz, n. p. w dziełach człowieka, jako w umyśle jego powstała „Forma“ przyszłego materialnego przedmiotu.

Takie wewnętrzne działanie „Formy“ objawia się n. p. w ziarnie, którego „Celem“ przyszło rozwinięte drzewo. Zewnętrznie jako „Cel“ i „Przyczyna poruszająca“ działa n. p. „Forma“ jakiegoś posągu powstając pierwiej w umyśle rzeźbiarza, zanim surowa materya te wyobrażone kształty przybierze.

Doprowadzenie chorego do stanu odpowiadającego pojęciu zdrowia, jest także „Celem“ i „Przyczyną poruszającą“ w uśiłowaniach lekarza. „Celem“ każdej rzeczy jest jej skończona, zupełna istota, jej pojęcie czyli „Forma“, ujawnienie tego, w pełnej rzeczywistości co „było w niej ukrytym pierwiastkiem“ (Schwegler).

Materya sama w oddzieleniu od Formy jest czemś niedającym się określić, dla naszego doświadczenia rzeczą zupełnie obcą, powstała tylko w umyśle naszym przez rozmyślanie, gdyż inaczej niedziała Materya na nasze zmysły, jak tylko już w pewną przyobleczona Formę, nie spostrzegamy „Materyi wogóle“ nie znamy jakiejś

„bezwzględnej Materyi“ znamy tylko materialne przedmioty, Materję w tej lub owej Formie, tak lub inaczej ustrojoną, pewnemi bardzo różnemi jakościami nacechowaną.

Trwałe podścielisko (substrat) każdego stawania się i wszystkich wogóle zmian, nie mające żadnego oznaczonego bytu, tylko ogólną możność stania się wszystkim, ta nieokreśloność, która może być tem co określone, przybrawszy pewną Formę, jest tem co Aristoteles przez „Materję“ rozumie.

Nie jest ona bytem nie jest jednakowoż i nicością bezwzględną, gdyż z tej żadne istnienie powstać nie może, jest ona względną nicością i względnym bytem, jest ona najpierwotniejszym niepowstałym początkiem i podstawą wszelkiego istnienia, bytem w możebności (*ἐν ἀρχῇ εἶναι* — in potentia — Potenzielles Sein).

Dlatego też uważa Aristoteles każdą istniejącą rzecz jako możebność zamienioną w rzeczywistość. Tak pojęta Materja jako bezforemność jest przeciwieństwem i zaprzeczeniem (*στέρησις*) Formy — staje się ona bytem rzeczywistym dopiero przez przybranie pewnych kształtów.

„Forma“ jest „Rzeczywistością“, stałym bytem w przeciwieństwie do „Materyi“, która jest możebnością stawania się czemś. Forma nadaje nieokreślonej Materyi rzeczywistość w szczególnych, określonych, ukształtowanych, jakościowych przedmiotach, stanowiąc ich właściwą istotę.

Należy tu z całą ścisłością odróżnić zewnętrzną postać jakiegoś przedmiotu od jego „Formy“ czyli pojęcia t. j. od zbiorn cechujących go, istotę jego stanowiących własności. Tak na przykład ręka odcięta, ma wprawdzie jeszcze wszystkie kształty swoje, skórę, mięśnie, kości, tętnice, żyły i nerwy, przestała jednak być już ręką co do „Formy“ swojej t. j. co do celu i planu, wedle którego założoną była jej budowa, nie może już bowiem wykonywać ruchów ręki właściwych. Czystym, pojęciowym, od materji niezależnym bytem, jest Forma, czyli jak to bliżej określe, ów plan, wedle którego założoną jest budowa przedmiotów zmysłowych, ona to stanowi ich istotę. Taka jednak czysta Forma nie istnieje w otaczającym nas, materialnym świecie, wszystko, co w nim spotykamy, jest połączeniem Formy i Materyi, a to w ten sposób, że nic w nim nie jest bezwzględnie ani Materją, ani Formą. Obrobione drewno jest w stosunku do drzew Formą, w stosunku do domu Materją. Dusza (pojęta w znaczeniu Aristotelesa jako czysto fizyologiczna czynność, jako siła żywotna, wytwarzająca

ciało) jest w stosunku do ciała Formą, w stosunku do rozumu (pojętego jako duch ludzki) Materią. Kruszec przygotowany do ulania posągu jest względnie do niego Materią, względnie do rudy, z której powstał, Formą, samże posąg zaś będący Formą wobec kruszczu, z którego ulano go, jest Materią w świątyni, którą ma zdobić i której jest składową częścią. Ten sam stosunek Formy do Materii da się w podobny sposób przenieść na ciała kosmiczne i systematy planetarne, na całą wogóle przyrodę, którą Aristoteles pojmuję jako wieczne, stopniowe przeradzanie się Materii, tej pierwotnej przyczyny (Urgrund) w coraz to wyższe i doskonalsze Formy. „Z tego stanowiska cały ogół istnienia przedstawić się musi jako „drabina, której najniższy szczebel stanowi najpierwsza Materia „(πρώτη ύλη) nie będąca Formą, najwyższym zaś szczeblem jest „ostateczna, nie materyalna, czysta Forma (duch absolutny, boski) (Schwegler).

„Tak znajdziemy w najwyższej przyczynie, w Bogu, Formę, „Cel i Przyczynę ruchu stanowczo połączone“ (Zeller). I w tem więc określaniu stosunku Formy do Materii, dochodzi Aristoteles do pojęcia Boga, jako najwyższej i ostatecznej zasady.

Możliwość i Rzeczywistość

(δύναμις καὶ ἐνεργεία — *potentia et actus*).

Z tego co dotąd powiedziano widzimy, że stosunek „Materii“ do „Formy“ przedstawiał Aristoteles jako stosunek „Możliwości“ do „Rzeczywistości“. Całe stawanie się jest tylko przechodzeniem Materii w Formę t. j. przemianą możebnego bytu w byt rzeczywisty.

Oto przykłady, którymi stara się przedstawić myśl swoją: Rzeczywistym jest posąg wykończony, możebnym nieobrobiony materyał; rzeczywistym zwycięzcą jest ten, który pobił wroga, możebnym zdolny wódz; drzewo będące w ziarnie jest w stanie Możliwości, wyrastając przechodzi w Rzeczywistość. Wogóle Możliwością jest wszystko, co ma w sobie zaród przyszłego rozwoju, ruchu, przemiany, co ma w sobie warunki stania się czemś innym (Anderssein). Rzeczywistością jest to, co już jest dokonany przebiegiem rozwoju, wypełnioną, wieloną Formą, osiągniętym Celem, dokonaną czynnością, Entelechią. (ἐντελέχεια — słowa tego używa Aristoteles często zamiast energia ἐνεργεία — zwykle jednak w tem właśnie znaczeniu). To pojęcie Możliwości i Rzeczywistości jest względne, zupełnie w ten sam sposób, jak to już wykazałem o For-

mie i Materyi. Ciało jest Entelechią składników, z których powstaje, dusza Entelechią ciała. Rozszerzając coraz dalej te pojęcia Możliwości i Rzeczywistości, otrzymamy jako najogólniejszą, bezwzględną możliwość, pierwszą Materję (πρώτη ὑλή) pojętą w oderwaniu od wszelkiej Formy, zaś jako najwyższą bezwzględną rzeczywistość Boga t. j. najogólniejszą, najwyższą, niematerialną, czystą Formę (πρώτον εἶδος). Z takiego stanowiska pojęta, „jest Forma tem, co jako „czynny pierwiastek Materję porusza i do rzeczywistości doprowadza, jest ona Entelechią materyi“ (Zeller). Na tak pojętym stosunku Możliwości do Rzeczywistości, Materyi do Formy, opiera się całe zapatrywanie Arystotelesa na stosunek Boga do świata — nazywa on nawet niekiedy absolutnego ducha Entelechią.

Ruch i pierwsza onegoż przyczyna.

Pierwszą Entelechią Materyi, początkiem jej urzeczywistniania się, niejako wstępem do przyjęcia Formy, najbliższym na tej drodze osiągniętym Celem, jest „Ruch“, jest on jakby przejściem z Możliwości w Rzeczywistość. I tak przez „Ruch“ staje się roztopiony kruszec posągami, drewno zwożone i obrabiane domem. Do „Ruchu“, w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu, da się sprowadzić każda zmiana w ogóle. I tak rozkład jakiegosć ciała jest zmianą połączeń jego żywiołów, co pociąga za sobą zmianę położenia ich cząstek, a więc Ruch. Powstawanie jakiegokolwiek ustroju, albo nawet kryształu, jest gromadzeniem i szykowaniem się pewnych żywiołów, a więc znowu zmianą miejsca t. j. Ruchem. Ulatnianie się i skraplanie, topnienie i tężenie ciał, ich rozgrzewanie się i stygnięcie, nie obchodzi się także bez ruchu ich cząstek. Każde więc choćby najpierwotniejsze przybranie jakiegokolwiek Formy jest już „Ruchem“ który w tym celu wykonała Materya. Z pod tego pojęcia Ruchu wyłączyć by się dała jedynie zmiana pojęta jako powstanie z nicości, albo jako znikanie przez przejście w nicość; takiego powstawania i znikania jednak nie przypuszcza Arystoteles (również dzisiejsi fizycy i większość filozofów). Zazwyczaj uważa on słowa ruch i zmiana (κίνησις, μεταβολή) w najogólniejszym ich znaczeniu, jako równoznaczne. Zachodzi pytanie, co jest pierwszą przyczyną tego tak określonego Ruchu? Materya w oddzieleniu od Formy, ów byt możliwy (potencyonalny) to co dopiero ma się stać czemś, co jeszcze nie istnieje, nie może być tą działającą przyczyną Ruchu, tem mniej czysta Forma, oddzielona od Materyi (t. j. Idea) ów byt

rzeczywisty mimo to jednak (a k t u a l n y) oderwany (tak jak n. p. najdoskonalsza rzeczywistość t. j. matematyka), będąc bowiem zupełnie wykończoną, doskonale rozwiniętą, będąc zawsze tem, czem być ma, czysta „Forma“ nie zawiera w sobie żadnej przyczyny zmiany, a więc i jakiegokolwiek ruchu. Nie znajdując tedy przyczyny ruchu w żadnym z tych pierwiastków, z osobna wziętym, dochodzi Aristoteles do zapatrywania, że „Ruch“ pojąć można tylko jako działanie „Rzeczywistości“ (*des Aktuellen*) czyli „Formy“ na „Możliwość“ (*das Potenzielle*) czyli „Materyę“ (Zeller). Gdziekolwiek zatem jest „Ruch“ w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu, a więc jakakolwiek zmiana, wogóle stawanie się (*ein Werden*) tam być musi z jednej strony „Materya“ jako to, co poruszane bywa, z istoty swej będąca „Możliwością“, zdolna do wszelkich zmian, z drugiej strony „Forma“ jako to, co porusza, sama bowiem jako skończony i stały byt „Forma“ żadnym zmianom, a więc i „Ruchowi“ ulegać nie może. „Ruch“ jest koniecznym wynikiem wzajemnego stosunku „Formy“ do „Materyi“, dla tego też jest odwieczny, podobnie jak te dwa czynniki, z których powstaje. Początek „Ruchu“ nawet pojąć się nie da, jak to Aristoteles w swej fizyce wykazuje. Jeżeliby „Ruch“ zaczął się kiedykolwiek, dwojakie można uczyni przypuszczenie: albo już istniały oba czynniki, z których on powstaje, ale jeszcze na siebie nie działały, albo też wcale ich nie było. Przy pierwszym przypuszczeniu przyjmujemy, że to wzajemne na siebie działanie nie było w ich naturze, musiała więc nastąpić jakaś zmiana, jakieś inne działanie, wskutek czego nabrały tej własności, a więc już jakiś ruch, który przypuszczać musimy, ażeby wytłumaczyć początek ruchu. Przy drugim przypuszczeniu musiałyby te dwa czynniki z czegoś powstać, czyli to coś, z czego one powstają, musiałyby ulec zmianie, a więc jakimś ruchowi, który i w tym razie przypuszczono by na to, aby wytłumaczyć powstanie ruchu. Przypominam, że Aristoteles nie przypuszcza powstania z nicości, każde zaś inne powstanie jest powstaniem z czegoś, a więc zmianą czegoś, każda zaś zmiana da się w ostatecznym rozbiorze do ruchu sprowadzić. Ruch zatem, a z nim świat są co do czasu bez początku i bez końca. Samo więc istnienie ruchu przypuszczać może oprócz czegoś co się rusza, odwieczną jak sam ruch przyczynę jego; jest nią — jak dopiero co wykazano — bezwzględna, najwyższa „Forma“, bezwzględna, najwyższa „Rzeczywistość“, jest nią „Bóg“. Tak samo jak oznaczenia „Formy“ i „Materyi“, „Możliwości“ i „Rzeczywistości“ bywają względne, tak też względnym bywa stosunek tego, co porusza (*des Bewegenden*) do tego co jest poruszane

(*des Bewegten*). Ową względnoscia (*das Relative*), w której się łączy to co porusza z tem co poruszaniem bywa jest „Natura“. I tak okrętem miotają fale, falami burza. Promienie słońca ogrzewają ziemię i ulatniają wody, ziemia i skroplona woda wydają roślinność, która przerabia nieustrojową materję, żywi zwierzęta i znów się rozkłada. Często zawilej wiążą się te stosunki. Koń dźwiga jeźdźca, jeździec kieruje, popędza i wstrzymuje konia. Otrzymamy zatem: „Materję“, jako bezwzględnie poruszaną, „Naturę“ jako poruszaną a zarazem poruszającą i „Boga“ jako bezwzględnie poruszającego.

Dalszem stwierdzeniem niematerialności tego tak pojętego Boga, jest okoliczność, że jako materialny, a więc ograniczony, nie mógłby być przyczyną nieskończonego Ruchu. Jako niematerialny jest on ściśle jednolity, niepodzielny i nieprzestrzenny, bytuje po za przestrzenią, bez wzruszeń i zmian w hycie swoim. Jest on najwyższą „Formą“, bezwzględną „Rzeczywistością“, ostatecznym „Celem“, sam dla siebie „Entelechią“, czystą Energią (*Kraftthätigkeit*, jak tłumaczył Erdman i Brandis, co dosłownie spolszczywszy byłoby: siłydziałaniem) - niematerialną Substancją, ciągle czynną to jest bez ustanku myślącą inteligencją, bezwzględnem działaniem myślowem (*absolute Denkhätigkeit*), bezwzględnem życiem i pierwotnem źródłem życia. Ponieważ zaś żadna czynność mająca swój cel poza sobą nie byłaby bezwzględnie doskonałą, to też i myśl Boża, będąca Bogiem samym, nie może mieć celu po za sobą, jej treścią, jej przedmiotem jest sam Bóg t. j. ona sama sobie jest treścią i przedmiotem, stąd też nazywa Aristoteles Boga „Myśleniem Myślenia“ (*νόησις νοησεως*), jednością myślenia i pomyślanego przedmiotu, bezwzględnym podmiot - przedmiotem (*absolute Subject-Object*).

Lirycznemu prawie przedstawieniu Boga poświęca Aristoteles głównie 12-tą księgę *Metafizyki*. Dlaczego tak określony Bóg ma być osobowym, dostatecznie uzasadnić nie zdołał, również nie wykazał dlaczego działa na świat, jeżeli jest sam sobie celem, myślą, która sama sobie jest przedmiotem myślenia, w jaki sposób działać może na materję przestrzenną, jeżeli sam jest nieprzestrzenny i niematerialny. To bowiem, co mówi Aristoteles, że przez „zetknięcie“, jest po części nie właściwie użytym wyrazem na oznaczenie wzajemnego stosunku Boga do świata, po części zaś może niejasnym i nie dość ściśłem pojęciem tego stosunku. Gdybyśmy owo „zetknięcie“ chcieli dosłownie rozumieć byłoby ono jawną „sprzecznością co do przypisywanej własności“ (*contradictio*

in adiecto) ponieważ coś, co jest nieprzestrzennem nie może się z czemkolwiekbaż „stykać“.

„Stykanie“ się można pojąć matematycznie jako wspólność jednego tylko punktu, w takim razie byłoby to, cośmy uznali jako nieprzestrzenne, a więc wolne od wszelkich oznaczeń przestrzennych, przywiązane do pewnego punktu w przestrzeni; pojawiwszy zaś owo „stykanie“ się fizycznie t. j. jako wspólność pewnej powierzchni, powiększamy tylko ilość przestrzennych oznaczeń odnoszonych do tego co uważamy jako nieprzestrzenne.

Dodać tu zresztą muszę uwagę, że niepodobna by wytłumażyć poruszenia materji nie przypuściwszy fizycznie pojętego zetknięcia.

Fizyka.

Znaczna część ksiąg pod tym tytułem napisanych poświęcona jest raczej filozofji natury, w której autor stara się odpowiednio do reszty swego systematu przeprowadzić myśl, że przyroda jako całość jest przebiegiem stopniowego zapanowywania Formy nad Materją i coraz doskonalszego rozwoju życia (Zeller).

Zasadnicze określenia przestrzeni, czasu i ruchu łączą się z jego zapatrywaniami metafizycznymi. Pomimo jasnych w tej mierze pojęć Eleatów i Atomistów nie przypuszcza Aristoteles nieskończoności przestrzeni, uznając przestrzenność tam tylko, gdzie jest materialne wypełnienie. Przestrzeń nie sięga zatem po za materialny świat, a ten musi być skończony, bo jako nieskończony byłby nieograniczonym jako nieograniczony nie miałby żadnej Formy, której przecież jest urzeczywistnieniem inaczej byłby niedoskonały.

W dalszem następstwie swoich rozmyślań przyrodniczych nie uznaje próżni, ani nawet ruchu w próżni, ponieważ ruch jest zmianą miejsca, próżnia zaś byłaby brakiem przestrzeni, bo przestrzeń jest tylko tam, gdzie jest materialne wypełnienie.

Oto tak przedstawia Zeller pojęcia Aristotelesa o przestrzeni: „Przestrzeń oznaczać należy jako granicę ogarniającego ciała od „ogarnionego (*τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος*). Miejsce każdego „jedyńczego ciała jest więc granicą obejmującego je innego ciała, „przestrzeń w całości jest granicą świata i przestrzeń jest tylko „tam gdzie ciało (*der Raum ist nur am Körper*) nie może zaś być ciało „nieograniczone“. To też nieskończoność podzielności przestrzeni uznaje tylko w możności (*in potentia*) nie zaś w rzeczywistości (*in actu*). Widocznie i tu uwzględnia Aristoteles przedewszystkiem właściwości materji, która doświadczalnie rzecz biorąc, ma pewną gra-

nieę podzielności. Granica ta była dla starożytnej fizyki bliższą niż dla obecnej; w atomistyce zaś, nawet spekulacya kładła kres tej podzielności, zatrzymując się przy atomach (*ἄτομοι*) dosłownie „nie-działkach“ a raczej „niezłomkach“.

Czas pojmuje Aristoteles tylko jako miarę, czyli, jak się wyraża, „liczbę“ ruchu, względnie do tego co wcześniejsze i do tego co późniejsze (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*). Jednostką tej miary, czy liczby jest terażniejszość. Zdanie stanowczo błędne! Terażniejszość bowiem nie ma trwania, t. j. nie ma rozciągłości w czasie, miarową zaś jednostką nie może być coś co nie ma żadnej rozciągłości, tak jak n. p. matematyczny punkt. Każda bowiem wielkość, mierzona taką jednostką zawierałaby nieskończoną ilość tychże. Z „ruchu“ tej tak pojętej jednostki miarowej t. j. terażniejszości powstaje czas. Nieskończoność czasu uzasadnia Aristoteles w ten sposób: bez terażniejszości nie ma czasu, każda zaś terażniejszość ma za sobą przeszłość, przed sobą przyszłość, wszystkie chwile przeszłości były terażniejszością, miały więc przeszłość za sobą, wszystkie chwile przyszłości staną się terażniejszością, mieć więc będą przyszłość przed sobą, niemożliwą jest zatem chwila czasu, któraby była pierwszą lub ostatnią.

Uważając raz czas jako miarę ruchu, nie uznaje czasu niewypełnionego t. j. w oddzieleniu od ruchu i zmian, których jest miarą.

Podając bliższe, fizyczne określenie ruchu rozróżnia *a*) ruch ilościowy (*quantitative Bewegung*) czyli przyrost i ubytek. *b*) ruch jakościowy (*qualitative Bewegung*) czyli przemianę i *c*) ruch przestrzenny właściwy czyli zmianę miejsca.

Jak nam już wiadomo sprowadza Aristoteles wszystkie te rodzaje ruchu do zmiany miejsca, nie twierdzi jednak, ażeby one były tylko zmianą miejsca, zmiana jednak miejsca jest ich koniecznym warunkiem. Całą przyrodą nie rządzą jednak same prawa mechaniczne, ale przeciwnie wewnątrz niej działające twórcze siły wszystko jest] poniekąd ożywione nieśmiertelnem życiem. „Prze-
„strzeń i czas są najogólniejszymi warunkami mechanicznego ruchu, „dynamiczną (siłową — poruszającą) przyczyną ruchu jest Forma, „zawarta w przyrodzie jako jej Cel“. (Zeller).

Takie są spekulatywne podstawy fizyki i kosmologii Aristotelesa. Odnośnie do nich przedstawia sobie Wszechświat, jako w sobie zamkniętą, skończoną, ściśle ograniczoną kulę. Jest on wieczny i niepowstały. Zewnętrzna granicę Wszechświata stanowią gwiazdy stałe rozmieszczone w eterze, różniącym się od reszty materii tem, że żadnym zmianom nie podlega i w żadne z innymi żywiołami połą-

ezenia nie wchodzi. Ruch eteru jest wyłącznie kolisty, nie tak jak innych żywiołów, które ulegając prawu ciężkości to opadają, to wznoszą się w liniach prostych. Gwiazdy są to z eteru powstałe istoty ożywione, doskonalsze niż ziemskie.

Sfera eteru, jako najdalsza od punktu środkowego, najszybciej się porusza i to w kierunku od lewej ku prawej stronie. Sfera pięciu planet, słońca i księżyca porusza się w przeciwnym kierunku od prawej ku lewej po drogach eliptycznych, jest już ona mniej doskonałą niż pierwsza. W środku świata umieszczona jest kula ziemska, poddana ciągłym wpływom słońca i planet, najmniej mająca udziału w boskości, składająca ją materya ciągle się zmienia urzeczywistniając stopniowo odwieczne formy. Żywiołami składającymi kulę ziemską i wszystkie jej twory są Ziemia, Woda, Powietrze i Ogień.

Pomijam zupełnie, wobec dzisiejszej fizyki bezpodstawne, teorie Aristotelesa o tem, co Ciepłe i Zimne, Wilgotne i Suche, Lekkie i Ciężkie, dalej pojęcia jego o jakiejś bezwzględnie dolnej i górnej, prawej i lewej, części świata, pomijam wreszcie błędy, jakie popełniał w fizyce, zoologii i anatomii, których wyliczenie jakkolwiek cechujące i ciekawe, nie może mieć miejsca w treściwym podręczniku historii filozofii.

Zazwyczaj zbyt się unosił Aristoteles chęcią przeprowadzenia idei celowości w przyrodzie. Ostrzega wprawdzie wyraźnie, że nie należy celowości brać ze stanowiska wyłącznie ludzkiego, ale szukać także celów innych, tkwiących tak w całości przyrody jak też i w różnych jej częściach i tworach, mimo to jednak uważa wszystkie kształty w przyrodzie jako niedoszłe próby utworzenia człowieka, i to mężczyzny, uznaje bowiem płęć męską jako doskonalszą niż żeńska. Często zadziwia doskonałością spostrzeżeń i opisów, mianowicie w zoologii a nawet w anatomii, w której pierwszy zaczął robić studia porównawcze i zestawiać budowę różnych ustrojów, pomimo, że w nauce tej brakowało mu najważniejszych odkryć, poczynionych dopiero znacznie później, po części już w nowszych czasach. Nie mniej bystre i trafne są jego ogólne poglądy. Oto słowa, wyjęte z jego „Historii zwierząt“ jakby wyszłe z ust nowożytnego przyrodnika, mającego za sobą o tyle więcej doświadczeń i pism: „Natura czyni przejście od tego, co nieżywotne, do tego, co ożywione, tak powolnem i nieznacznem, że wątpliwą staje się granica obu i położenie pośrednich członków. Po tem, co nieżywotne, następują rośliny i nie tylko pomiędzy pojedynczymi z nich spostrzegamy różnice co do mniejszego lub większego

„ożywienia, ale nawet cały ten rodzaj wydaje się w porównaniu „z tem, co nie ustrojowe ożywionym, w porównaniu zaś ze zwierzętami nieożywionym. Dalej nieprzerwanem jest także przejście od roślin do zwierząt, o wielu bowiem zwierzętach morskich wątpić można „czy są zwierzętami czy roślinami, ponieważ są przyrośnięte do ziemi, „i oddzielone od niej żyć nie mogą, a nawet cały dział skorupiaków zestawiony ze zwierzętami, które chodzić mogą, równa się roślinom tylko“.

Ważniejszą już jest dla nas jego antropologia. mianowicie nauka o duszy. Człowiek jest podług Aristotelesa odbiciem i ostatecznym wykończeniem całego rozwoju życia w naturze. I tak rośliny posiadają tylko zdolność odżywiania się i rozmnażania swego rodzaju, dopiero u zwierząt pokazuje się oprócz tych właściwości także i czucie, które dostrzegamy u najniżej nawet rozwiniętych, doskonałym zwierzętom przybywają inne zmysły i możność poruszania się z miejsca na miejsce. Dusza ludzka łączy w ciele, którego jest celem i ożywczą siłą (Entelechią) wszystkie te własności. Stosunek duszy do ciała jest taki, jaki w ogóle Formy do Materii. Dusza uważana jako w jednostkach powtarzający się ogół, jako pojęcie, jako czysta Forma jest wieczna; jako pojedyncze wcielenie, jako każdorazowe oddanie Formy przez Materię, jako odrębny indywidualizm trwa dusza tak długo, pokąd materia, ulegająca jej sile kształtującej, nowym zmianom nie ulegnie. „Dusza jako Forma i jako Cel ciała „w niem samym zawarty nie jest wprawdzie ciałem, ale też bez „ciała nawet pomyśleć się nie da, jest ona dla ciała, czem widzenie dla oka, a oddzielenie jej, tem mniej zaś połączenie „z innem ciałem jest równie nie możliwe, jak objawienie się „gry na flecie za pośrednictwem kowadła, albo sztuki kowalskiej „zapomocą fletu“ (Erdmann).

Działanie tej duszy objawia się przedewszystkiem czynnością odżywiania się osobników i rozmnażania się rodzaju. Dalej przyjmowaniem wrażeń, pochodzących od pięciu zmysłów, a będących tylko zmianami (ruchem, jak się wyraża Aristoteles) w dotyczących narządach. Wrażenia przerabia ona w szóstym wspólnym, zbiorowym zmyśle (*αισθητικόν κοινόν*) na wyobrażenia. Zachowywanie raz doznanych wrażeń i powstałych z nich wyobrażeń jest pamięcią, odtwarzanie tychże przypominaniem. Wrażenia zmysłowe sprawiają przyjemność lub przykrość, wyobrażenia przedmiotów, z którymi połączone były przyjemności lub przykrości pobudzają żądze i wstręty, te zaś wywołują ruchy ciała.

Odrębnym stanem duszy jest sen. Polega on na wypoczynku zmysłów, to też w czasie snu działanie ich jest zmniejszone, często

prawie zupełnie ustaje, tem żywiej odbywa się odtwarzanie wrażeń dawniejszych, będące jednak pod wpływem świeżo dochodzących wrażeń zmysłowych, o ile ich działanie jeszcze nie ustało. Na miejscu tu będzie przytoczyć słowa Aristotelesa, cechujące jego bardzo trafne zapatrywanie się na doniosłość wszystkich wrażeń zmysłowych, a stąd na całą teorię poznania: „Każdy zmysł przyjmuje „odeczone Formy, bez Materyi, tak jak wosk przyjmuje sam tylko „rysunek pieczęci na pierścieniu wyrytej, bez względu na to, czy „pierścień ze złota czy spiżu. Podobnie też i zmysł każdej rzeczy „odpowiadający, tem bywa dotykany, co ma barwę, albo smak, „albo dźwięk, ale nie o ile to wszystko jest czemś szczególnem „ale o ile to ma wogóle taką własność“... (Księga o duszy II. Rozdz. 12).

Wrażenia więc dochodzące nas przez zmysły, są tylko śladami działania na nie zewnętrznych przedmiotów i co najwięcej mogą świadczyć o własnościach, nie zaś o istocie tychże.

„Wszystkie te czynności należą w najważniejszych swych „częściach jeszcze do tego stopnia życia duszy, który także zwier- „zętom przysługuje“. (Zeller).

„Odrębnym wyłącznie człowieka cechującym czynnikiem, jego „właściwą jaźnią, jest duch“ (Etyka Nikomach. ks. II. rozdz. 8. dosłownie: rozum, νοῦς, Niemcy tłumaczą *Geist* albo *Vernunft*). On to jest w nas myśleniem, tworzeniem pojęć, prawdziwem rzeczy poznawaniem i dowolnem rozważaniem (*Besinnung* — ἀνάλυσις)

O ile ten duch wskutek swego stosunku do duszy przyjmuje tylko i przerabia podany mu za pośrednictwem duszy materiał, o tyle jest on bierny (νοῦς παθητικός) o tyle jest bytem możliwym przechodzącym w rzeczywistość w miarę wypełnienia tą dostarczoną mu treścią. Tak n. p. jak jest bytem możliwym niezapisana księga (znana „tabula rasa“ Aristotelesa) stająca się rzeczywistą księgą dopiero przez zapisanie. Ten bierny duch jest znikomy, podobnie jak znikoma jest dusza, która nań działa i swą treścią go wypełniając byt rzeczywisty mu nadaje. O ile jednak ten duch ludzki jest samodzielną działalnością (νοῦς ποιητικός) czystem myśleniem, o ile jest od niczego niezawisłym zupełnie wolnym, odrębnym od ciała, o tyle jest on także nieśmiertelnym i wiecznym, o tyle jest on cząstką boskości — on to właśnie działa w chwilach głębokiej zadumy i filozoficznych rozmyślań. Wątpliwe bardzo są granice pomiędzy czynnym a biernym duchem. Wątpliwszym jeszcze rodzaj stosunku owego czynnego ducha do ducha Bożego. Że tylko duch Boży wolny jest od wszelkiej bierności, a jako taki jest czysto sa-

modzielny i nieśmiertelny, że tylko na czas ziemskiego życia z pewnym osobnikiem, po śmierci zaś tegoż z innym połączony bywa i że dla tego mowa być może tylko o nieśmiertelności ducha wogóle nie zaś o wiecznotrwałości pojedynczych osobników, świadczą dawniejsi aristotelicy. Wielu jednak, mianowicie nowszych, jak Schelling, Brandis i inni, kładą nacisk na wyrażenia się Aristotelesa, w których ów czynny duch t. j. duch Boży zdaje się być osobowo pojętym, z czego już sama przez się osobista nieśmiertelność wynikałaby miała. Porównawszy stanowisko Aristotelesa ze stanowiskiem Platona, który niezawodnie był silnie przekonany o nieśmiertelności osobistej, stanie się jeszcze prawdopodobniejszym przypuszczenie jej w mniemaniu Aristotelesa, który pojedyncze osobniki daleko więcej uwzględnia. Trudno zapewne orzec, jak on sobie tę nieśmiertelność przedstawiał, kiedy przecież wyraźnie powiada o wyobrażeniach, przypominaniu i t. p. że są od ciała zawisłe i znikome, twierdzić tylko można z pewnością, że teoretyczną, rozmyślającą (spekulatywną) naturę ducha, pojmował jako właściwie duchową i nieginącą. Pytanie to z pozostałych nam pism Aristotelesa różstrzygnąć trudno, zaś ci, którzy przypisują Aristotelesowi wyznawanie osobistej nieśmiertelności ducha, powołują się na zdania o tem Cicerona i innych starożytnych pisarzy jako też na zaginione jego dzieła, mianowicie na dyalog „Eudemos“ znany tylko z przytoczeń. Tak więc nie wiemy dokładnie, jak rozwiązywał nasz filozof to ważne zagadnienie nasuwające się od wieków gorączkowym badaniom ducha ludzkiego.

E t y k a.

Podstawą Etyki Aristotelesa, jest wrodzone naturze ludzkiej dążenie do szczęśliwości, którą człowiek, jako stworzenie nawskróś towarzyskie, jako „zwierzę polityczne“ (ζῷον πολιτικόν) pożąda dla siebie, drogich mu osób i niezbędnego mu porządku społeczno-państwowego. „Do szczęśliwości bowiem dążymy dla niej samej, nie zaś dla „czegoś innego“... „Szczęśliwości nie pożąda nikt jako środka“.... „Jako cel dla siebie, sam sobie wystarczający, przedstawia się szczęśliwość, która jest celem wszelkiego działania“. (Etyka Nikomach. I. księga). Owa szczęśliwość jest tem, co ma sprawić zadowolenie, „które samo czyni życie pożądanem i sprawia, że niczego więcej „nie potrzeba nam. Tego zadowolenia jednak nie pojmujemy tylko „względnie do człowieka, wiodącego żywot osamotniony, ale także „co do jego rodziców i dzieci, jego żony, jego przyjaciół i w ogóle

„współobywateli, ponieważ natura człowieka do towarzyskiego życia przeznaczyła“... (Etyka Nikomach. I. ks.). Nie waha się Aristoteles tę szczęśliwość i powstające z niej zadowolenie z życia, uznać za najwyższe dobro, zależy więc tylko na właściwym jej zrozumieniu. „Lecz jeżeli niewątpliwem być się zdaje uznawać szczęśliwość za najwyższe dobro, tem pożądansem jest wyraźniej wykazać, czem ona właściwie jest“ (Etyka Nikomach. I. ks.).

Jak zwykle tak i w tych etycznych swoich wywodach opiera się Aristoteles na ogólnem doświadczeniu i na przyrodzie. Znajduje tedy, że szczęście człowieka polega na swobodnym i niekrępowanym rozwoju istoty jego, na spełnieniu jak najdoskonalszem zadania, które mu przyroda jako człowiekowi przeznaczyła. „Miałżeby cieśla i szewc „właściwe sobie zadanie; człowiek zaś jako taki, nie?“

Nie ma doskonałego rozwoju bez doskonałej możności działania, jedno drugiem jest zawarowane. Ponieważ zaś człowiek jest przede wszystkim stworzeniem rozumnym, ponieważ właśnie ta duchowa jego strona stanowczo go wyróżnia, nie będzie zatem pełnił rozwoju jego natury, najdoskonalszą przysługującą jej możliwością działania sama tylko potęga życia, „bo ta i roślinom przypada „w udziale“, ani też samo uczucie, „które człowiek z koniem, wołem i wszystkimi zwierzętami dzieli“ — będzie nią dopiero „działające życie człowieka, jako rozumnej istoty“.

Szczegółowe określenie tego „rozumnego działania“ tego „doskonałego spełniania właściwego człowiekowi zadania“ zamieszcza Aristoteles w swojej nauce o enocie. Cnota, jako zgodny z naturą człowieka wynik rozwiniętego rozumu, udoskonalonej woli i wyrobionego poczucia piękna i dobra, staje się dla tych, którzy ją życiem swoim w czyn wprowadzają — ale też tylko dla tych — źródłem użycia. „Tak jak w Olympii nie najpiękniejsi i najsilniejsi „wogóle wieniec odnoszą, ale ci, którzy walczą o ile niektórzy z nich „zwyciężą, tak też i w życiu piękno i dobro tych bywa udziałem, „którzy dobrze działają. Oprócz tego życie ich już samo przez się „bywa połączone z przyjemnością. Odczuwanie bowiem przyjemności „należy do życia duszy, a każdemu sprawia przyjemność to, czego „jest lubownikiem: i tak koń miłośnikowi koni, przedstawienie sceniczne, miłośnikowi przedstawień scenicznych, podobniez sprawiedliwość przyjacielowi sprawiedliwości, a cnota wogóle przyjacielowi „enoty. Dla tego nie potrzebuje ich życie przyjemności, jako osobnego dodatku, bo ją w sobie już zawiera“.

Na takim udoskonaleniu natury ludzkiej — na pokochaniu enoty, moralnego piękna i dobra oparta szczęśliwość „jest najlepszą,

najpiękniejszą i najprzyjemniejszą“ a zarazem najtrwalszą, w ten sposób bowiem szczęśliwy mąż nietylko, że potrafi wyzyskać najumiętniej życie, jakie mu los zgotuje, ale też nie ugnie czoła wobec przeciwności, z którymi się spotka. Mimo to jednak nie zapoznaje Aristoteles wielkiej doniosłości zewnętrznych, od człowieka niezależnych stosunków, jakimi są: zdrowie, piękność, szlachetne urodzenie, pociecha z dzieci, przyjaciele, bogactwo. Uznaje ich przemożny wpływ; mniej one jednak miotać będą „szczęśliwym“, to znaczy tym, który w sobie samym, w udoskonalonej własnej naturze, w cnocie źródło szczęścia i zadowolenia znaleźć potrafił.

„....Szczęśliwość, którąśmy rozbierali, pozostanie szczęśliwemu „i pokąd żywota jego, będzie on takim, bo zawsze, a przynajmniej „częściej niż wszystko inne, będzie cnota przedmiotem jego działania i rozważań, a losy znosić będzie jak najlepiej i ze wszech miar „najodpowiedniej prawdziwie cnotliwy i niezłomny mąż bez nagan „ny. Co się zaś tyczy liczących, od przypadku zależnych, częścią ważniejszych, częścią mniej ważnych wydarzeń w życiu, toć przecież „drobne niepowodzenia i małe przeciwności o życiu jego stanowią „nie będą, liczne zaś i ważne zdarzenia, jeżeli pomyślnie, uczynią „życie jego jeszcze szczęśliwszem, jeżeli zaś te nieszczęśliwie wypadną powstrzymają i umniejszą jego szczęśliwość sprawiając mu „przykrość i krępując wielce działalność jego. Jednak i w tym „razie uwidocznią się etyczne piękno, jeżeli się spokojnie znosi „wiele ciężkiej niedoli, nie przez stępienie uczucia*), ale „z szlachetności i wzniosłości umysłu. Jeżeli tedy, jakieśmy powiedzieli, działanie o życiu stanowi, to nigdy szczęśliwy nieszczęśliwym stać się nie może, bo nigdy czynić nie będzie tego, co złe „i wstrętne. Mniemam bowiem, że prawdziwie cnotliwy i rozważny „człowiek znosi z godnością wszelkie zrządzenie losu i stosownie do „okoliczności zawsze jak najlepiej działa, tak jak dobry wódz „odpowiedniej używa w boju wojska, jakim rozporządza, a dobry „szewc ze skóry, jaką właśnie ma jaknajpiękniejsze robi obuwie, podobnie też jest w innych sztukach i rzemiosłach. Tak więc tedy „wprawdzie szczęśliwy nigdy nieszczęśliwym stać się nie może, ale „też i w szczęściu nie pozostanie dożywszy losu Priamosa“.

Widzimy więc, że zasadnicze podstawy etyki Aristotelesa są czysto eudaimonistyczne. Mniej już ważny jest podział i wyliczenie pojedynczych cnót, jakie rozróżnia. Najpierw dzieli on cnoty

*) W myśl Antisthenesa i Kyników.

na „Etyczne“, które polegają na panowaniu rozumu nad popędami zmysłowymi i „Dianoetyczne“, które zależą na ożywianiu i potęgowaniu rozumu. Etyczne cnoty powstają z ujęcia naturalnych popędów w karby słusznej miary (ἐρῶδες λόγος). Cnoty te są zawsze środkiem wobec pewnych skrajnych ostateczności. Nie środkiem arytmetycznym, albo środkiem względnie do różnych ludzi. Inną być zatem może cnota mężczyzny, kobiety, dziecka lub niewolnika. Względne też być mogą szczególne cnoty zależnie od czasu, miejsca i innych stosunków.

„Ponieważ zaś nie można wskazać dostatecznej i pewnej formy pod tym względem, da się więc tyle tylko powiedzieć, że „oznaczenie owego środka jest rzeczą praktycznego sądu, że „słuszną miarą jest to, co rozumny człowiek za taką uważa“. (Schwegler). Trafności w tym sądzie sam jednak rozum nie nada, potrzebną tu jest „wolność woli“, polegająca na doskonałym opanowaniu popędów zmysłowych, tej nabywa się tylko przez ciągłe ćwiczenie w dobrem, samo tylko poznanie dobra nie wystarcza, to też zbija Aristoteles twierdzenie Sokratesa, ażeby cnota była li tylko wiedzą, jest ona raczej wprawą, przyzwyczajeniem, nadaniem kierunku naturalnym popędowi, wskutek czego te popadać nie będą w skrajne ostateczności. Zachowywanie owej właściwej miary i najlepszej pośredniej drogi jest rzeczą ćwiczenia, tylko wprawna wola przy pomocy doświadczonego rozumu tym torem pokierować zdoła burzące się namiętności wespół z przeróżnymi okolicznościami życia.

Szczególne cnoty dadzą się oznaczyć względnie do głównych stosunków i objawów życia psychicznego. I tak odwaga jest cnotą względną do niebezpieczeństw, jako środek między lękliwością a szalonem lekceważeniem niebezpieczeństwa, względnie do rozkoszy jest cnotą umiarkowanie, jako środek pomiędzy zbytnią pożądliwością, a zupełnym zubożeniem wobec potrzeb zmysłowych. Sprawiedliwość jest zachowaniem miary w stosunkach ze społeczeństwem, trzyma ona środek pomiędzy rozdawaniem przez słabość, a wyzyskiwaniem przez sobkostwo. Brzydką jest tylko taka miłość własna, która pożąda wyłącznie dla siebie materialnych korzyści, jest jednak także miłość własna, cheiwa tego co moralnie piękne, cheiwa cnoty, wzniosłych czynów, poświęceń dla ojczyzny i przyjaciół, umiejąca własne dobro upatrywać w staraniu o dobro innych, taką to miłość własną rozwijać i pielęgnować w sobie należy, ona bowiem zapewnia nam najwznioślejsze użycie, jakie osiągnąć dano jest człowiekowi.

Cnot „Dianoetycznych“ nie polegających już na utrzymaniu właściwej miary, ale na jak najwszechstronniejszym rozwoju i udoskonaleniu ducha, wylicza Aristoteles pięć: Rozum, Mądrość, Nauka, Sztuka i Rozwaga. „Rozum jest bezpośredniem, Nauka pośredniem „poznawaniem, oboje łączą się w pojęciu Mądrości; Sztuka od „nosi się do tworzenia, Rozwaga do działania“. (Zeller).

„. . . . Są wątpliwości, czy siebie, czy drugiego więcej kochać „należy Rzeczę tę można wyjaśnić, jeżeli dokładnie określimy „co przez miłość własną różniące się zdania rozumieją. Ci, którzy „ganią miłość własną, zwykli ją przypisywać tym, którzy za wiele pie- „niędzy, zaszczytów i zmysłowych roskoszy dla siebie pożądają, o te „bowiem rzeczy większość się stara i biedzi jakby o coś najlepsze- „go, ci powodują się swoimi pożądliwościami, chuciami i nie- „rozumną częścią duszy (t. j. siły żywotnej nie ducha) Gdyby „zaś ktoś usiłował wykonywać więcej niż inni sprawiedliwości pa- „nowania nad sobą, albo innej jakiej cnoty i przyswajał sobie za- „wsze wogóle wszystko moralnie piękne, niktby mu zarzutu z miło- „ści własnej nie czynił, a przecież możnaby sądzić, że on ją po- „siada w wyższym jeszcze stopniu: bo przecież on dla siebie po- „żąda tego, co najpiękniejsze i najlepsze, powodując się najszlache- „tniejszą częścią swojej istoty Można mu więc przypisywać „miłość własną i to największą, ale nie w karzącym tego słowa „znaczeniu, w znaczeniu tak różnym od pierwszego, jak różnym „jest życie rozumem kierowane od żądzami miotanego, albo jak ró- „żnym jest dążenie do etycznego piękna od gonienia za pozornym „pożytkiem Gdyby więc wszyscy w zawody dobijali się o ety- „czne piękno i starali się jak najlepiej postępować, wtedy nie tylko „całość miałaby to, czego potrzebuje, ale każdy pojedynczy byłby „w posiadaniu najwyższego dobra — chyba, że już cnota niem nie „jest. Cnotliwy zatem człowiek musi mieć miłość własną, „ponieważ jego moralne postępowanie pożyteczne jest jemu same- „memu i drugim, występny zaś mieć jej nie może, ponieważ dając „się powodować niemoralnymi żądzami szkodzi sobie i drugim. „U występного zatem jest w sprzeczności to, co czynić powinien, „z tem co czyni, cnotliwy zaś to czyni rzeczywiście co czynić „powinien, rozum bowiem w każdym człowieku tego pragnie, co „dla niego jest najodpowiedniejsze. Pomimo to słusznem jest wobec „tego rozumu, ażeby cnotliwy wiele poświęcał dla przyjaciół i ojczy- „zny, a w razie potrzeby śmierć nawet dla nich poniósł. Odda „bowiem majątek, zaszczyty i te wszystkie nabyte dobra, pozyska „zaś etyczne piękno, przenosząc ową chwilę najwznioślejszego uży-

„cia ponad długie życie, pełne marnych przyjemności, przynosząc „rok jeden pełen pięknych czynów, nad długi ciąg lat życia powszedniego, przynosząc nawet choćby tylko jedno piękne i wielkie dzieło mnóstwu nieznaczących uczynków. Tak bywa wtedy, „kiedy kto poniósł śmierć za ojczyznę i przyjaciół, wybrał sobie bowiem piękny i wielki czyn. Z majątku nieść ofiarę także jest gotów enotliwy, aby tylko przyjacielowi większą zapewnić korzyść, „bo i w tym razie większe dobro przypadnie mu w udziale; przyjacielowi pieniądze, jemu etyczne piękno. Toż samo co do zaszczytów i potęgi, gdyż i te pozostawić przyjacielowi będzie dlań pięknem i chwalebny Tak tedy przedstawia się nam enotliwy jako ten, który zagartuje dla siebie jak największy udział „w etycznym pięknie. I w tem to, znaczeniu miłość własną*) należy posiadać, nie zaś taką, jaką ma tłum“. (Etyka Nikomach. IX. ks. rozdz. 8).

Polityka czyli nauka o państwie,

Wiemy już tedy, że przeciętny człowiek, z natury swej towarzyski, szczęścia i cnoty wyłącznie dla siebie ani pragnąć, ani też osiągnąć nie zdoła, podatna bowiem natura jego potrzebuje wychowania i pokierowania, tembardziej, że zawsze znajdują się wyrodni wobec których użycie siły okaże się niezbędnem — tej potrzebie odpowiada państwo. Zadaniem więc państwa jest doprowadzenie składających je obywateli do cnoty i szczęścia, o tyle też jest państwo ważniejsze niż jednostki, że jest dla ogółu ludzi warunkiem powodzenia. Taka jest filozoficzna, przewodnia myśl „Polityki“ (Πολιτικά) Aristotelesa.

Znaczną część tego dzieła poświęca on krytyce rozmaitych w tej mierze zapatrywań, jakoteż rzeczywiście istniejących urzędzeń państwowych. Tak ścisłych prawideł jak Plato podawać nie próbuje przeciwnie polemizuje z nim i licząc się z rzeczywistym życiem oświadcza, że stosownie do ludzi, czasu i miejsca każda forma rządu może być dobra, byle cnota i mądrość stanęły u steru. Ze względu, że trudno o te zalety u ogółu obywateli uważa za lepszą może od innych form rządu prawami ograniczoną monarchię (βασιλεία) i arystokrację (ἀριστοκρατία) opartą na majątku, który ułatwiając zaspokojenie potrzeb i nabycie wykształcenia czyni ludzi

*) Jak widzimy nazywa to Aristoteles „miłością własną“ cobyśmy dziś nazwali „poczuciem godności własnej“.

mniej przystępnymi przekupstwu. Jako równie dobrą przy sprzyjających okolicznościach uznaje Politeję (πολιτεία) t. j. rząd ogółu obywateli średnio zamożnych. Zwyródnieniem tych trzech form są: Tyrania (τύραννις), przemoc pojedynczego człowieka, Oligarchia (ολιγαρχία) rządy niewielu możnych ludzi, i Demokracja (δημοκρατία) czyli ludowładztwo, w którym ster rządu pozostaje w rękach niezdolnych do tej czynności ubogich obywateli. W tych to trzech ostatnich razach osobiste dobro, nie zaś państwowe stanowi o zachowaniu będących u władzy.

Państwo jest u członkowaną całością, złożoną z gmin, których podstawą rodziny. Rodzinie jako pierwszemu zawiąskowi, jako głównej podstawie państwa, wielką przypisuje ważność, w niej to pod przewodnictwem ojca, głowy domu, który też synom przykładem przyświecać winien, wyrabiają się początki cnót późniejszych obywateli. W ósmym roku życia zaczyna się wychowanie publiczne — od gimnastyki i muzyki. Pierwsza wzmacnia i hartuje ciało, wyrabia wstrzemięźliwość, przygotowuje dzielne i posłuszne duchowi narzędzie, druga wpływa na rozwój i uszlachetnienie uczuciowej strony człowieka, łągodzi obyczaj.

„Przedewszystkiem należy się starać o wyrobienie poczucia „sprawiedliwości i umiarkowania, waleczność bowiem tylko na wojnie, teoretyczna mądrość tylko w pokoju zużytkowana być może, „tamte zaś zawsze“. (Erdmann). „Wyższe naukowe wykształcenie „pozostawiał, zdaje się, prywatnym usiłowaniom“. (Zeller).*

Najważniejszą częścią, główną treścią wychowania, było mu umoralnianie przyszłych obywateli t. j. harmonijny nastrój wszystkich władz i skłonności człowieka. Za wzór, do urzeczywistnienia którego dążyć należy, uważał zdrową naturę ludzką. Główną pobudką działania, a zarazem miarą udoskonalenia ludzi, jest zdaniem Aristotelesa, przyjemność lub przykrość, którą odczuwają. czyniąc to, co dla nich i dla ogółu dobre lub złe. Doskonali t. j. cnotliwi czynią z przyjemnością to co dobre, niedoskonali t. j. źli, to co złe.

Najważniejszym ku udoskonaleniu ich środkiem jest ciągle, od najmłodszych lat trwające przyzwyczajenie i nieprzerwany wpływ wyższego umysłu. Przykład dawany dziecku w pierwszych jego latach jest jednym z najważniejszych zadań ojca. Widzimy więc, że w systemacie Aristotelesa tworzy etyka i polityka jedną organiczną całość.

*) Podobnie jak w znacznej części dotąd jeszcze w Anglii.

Kobietom w zakresie życia domowego przyznaje wszelką wolność i współrządne mężom stanowisko. Co do niewolników nie wznosił się ponad głęboko wkorzenione przesady swego czasu i narodu. Potępia wprawdzie pozbawianie wolności Greków, twierdzi jednak, że barbarzyńcy niżsi od nich pod względem umysłowym, a zazwyczaj i fizycznym są już na to przeznaczeni, ażeby niewolnikami byli. Podobnie jak u Platona, tak i u niego bez niewolników, jako pracującej klasy, państwo obejść się nie może.

„Wszystko żyjące złożone jest z duszy i ciała, z których z natury już jedno rządzi, drugie zaś jest rządzone. Co zaś jest naturze „odpowiednie, należy rozpoznawać na rzeczach w stanie naturalnym, „nie zaś skażonym. Dla tego należy nam przyglądać się człowiekowi „będącemu w najdoskonalszym stanie co do duszy i ciała, na którym „się ten stosunek uwydatnia. U występnych bowiem i niedołągów „zapewne, że często zdaje się ciało duszy przewodzić, ponieważ „znajdują się w stanie złym i przeciwnym naturze“. (Polityka I. ks.)*)

„Jako znak trwałych własności uważać należy towarzyszące „działaniu uczucia przyjemności i przykrości; . . . Z przyjemnością „bowiem i przykrością ma do czynienia obyczajowa enota; gwoli „przyjemności czynimy to, co złe, gwoli przykrości zaniedbujemy „dobro. Dlatego należy jak to Plato powiada, od młodości być tak prowadzonym, ażeby przy tem odczuwać przyjemność albo przykrość, przy czem jedno „lub drugie odczuwać należy i na tem polega prawdziwe wychowanie“. (Etyka Nikomach. II. ks.).

Zapatrywania na sztukę.

Wyłącznie sztuce poświęcił Aristoteles swoją poetykę, ta jednak jest widocznie tylko urywkiem, wypełniamy zatem nasze w tej mierze wiadomości wzmiankami w innych jego dziełach umieszczonemi. W pismach, które nas doszły, mówi tylko o poezji, a i z tego działu sztuki mamy tylko dramat wyczerpująco opracowany. Zdaje się, że teoria sztuki nie była włączoną w jego systemat jako nierozdzielna część filozofii, to też krótko zebrane dzieła o historii filozofii (jak Schwegler) pomijają tę część pism Aristotelesa, pomimo, że tkwi w nich bardzo zdrowe poczucie piękna i prawdziwie filozoficzny pogląd na sztukę. Doskonale to pojął

*) Zupełnie w myśl niektórych znanych kryminologicznych teorii.

i treściwie wyraził Zeller. „Ogólne zadanie sztuki widzi Aristoteles „tak samo jak Plato w naśladowaniu ($\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$) rzeczywistości. Że „jednak przeto nie chce poniżać sztuki, ani też bronić w niej po- „zbawionego idei naturalizmu, sam to powiada: nie samą uciechę „zmysłów sprawia nam muzyka, jest ona zarazem przedstawieniem „pewnych charakterów; malarstwo nie powinno oddawać li tylko „nagą rzeczywistość, ale idealizować, w portrecie nawet; poezya „nie powinna to tylko przedstawiać, co się rzeczywiście stało, ale „to, co wedle ogólnej natury (idei, formy) rzeczy staćby się mu- „siało, przedmiotem jej nie jest szczegół (*das Einzelne*) ale ogół „(*das Allgemeine*), z tej to przyczyny jest ona, zdaniem Aristote- „lesa, bliżej pokrewną filozofii niż historia, to też jako środek „do obyczajowego wykształcenia uważa w większej mie- „rze sztukę niż historję“. Bo sztuka — mógłbym dodać — przed- stawia to co być powinno historia zaś to co było, owo „naślado- wanie“ pojmuje tedy Aristoteles jako urzeczywistnianie odwiecznych i nieodmiennych praw i prawd, które widzimy w naturze jako niedoskonałe wcielenia Formy (po platoń- sku: Idee), a które poznawać i odczuwać w całej ich pierwotnej czystości jest zadaniem artystycznego natchnienia. Wykroczenie przeciwko tym, w naturze zawartym prawdom i prawom jest zawsze błędem.

.... „Kiedy my zwykliśmy przytaczać muzykę jako dowód „przeciw twierdzeniu, że sztuka jest naśladowaniem, Aristoteles „wymienia ją jako naśladowującą więcej niż inne: ona bowiem wy- „tworza coś zupełnie odpowiadającego uczuciu, które ma być wy- „rażone, a więc najdoskonalszą podobiznę tego uczucia“. (Erd- mann).

O ile jest za idealizowaniem, o tyle stanowczo sprzeciwia się się braniu za przedmiot w sztuce naukowych abstrakcyi; poemat dydaktyczny Empedoklesa nie chce nazwać poezją. Od dramatu wymaga, ażeby budząc w widzach żywy współdział kształcił i oczyszczał ich uczucia i namiętności. Charaktery działających osób powinny też być, jakkolwiek idealizowane, przecież czysto ludzkie, tak w dobrem jak i w złem, takie zaj- mą najżywiej. Znane są jego trzy jedności, z taką przesadą później przestrzegane. Główny nacisk kładł on na je- dność działania, jedności zaś czasu i miejsca uważał tylko jako pożądane.

Aristotelicy

czyli szkoła peripatetyczna

nie rozwinęła po śmierci mistrza żadnej prawie samoistnej myśli. Ograniczyła się głównie na rozmaitem opracowywaniu i objaśnianiu dzieł jego, jużto w całości, już też w pojedynczych częściach. Niektórzy z tak zwanych aristotelików, mianowicie późniejsi, składają się już mniej lub więcej do innych ówczesnych systematów. Najwięcej znani są Teofrastes z Lesbos i Eudemos z Rodos. Dzieła ich utrzymały się dotąd, mianowicie Etyka, którą spisał jak się zdaje Eudemos, a umieszczana zazwyczaj w zbiorach pism Aristotelesa.

Aristoksenos, Dikaiarchos i Straton, stojąc jeszcze zawsze na podstawie nauk Aristotelesa, bronili zapatrywań mniej lub więcej materyalistycznych, utożsamiając duszę z ciałem, a Boga z przyrodą.

Spólną cechą szkół poaristotelowskich, Stoicyzmu, Epikureizmu i Skeptycyzmu, jest ostateczne zwycięstwo subiektywizmu a z nim jednostronność pojęć i zaprzestanie usiłowań dojścia do ogólnych przedmiotowych prawd.

W metafizyce i fizyce widzimy brak wszelkiej samoistości, w etyce zasady wypowiedane głównie ze względu na jednostkę. Owo ścisłe, tak na wskrós greckie, łączenie etyki z polityką znika zupełnie. Z upadkiem niepodległości politycznej i wiary narodowej zamykają się filozofujące umysły same w sobie i w tym wewnętrznym świecie budują swe systematy w których etyka bywa główną częścią, człowiek przestaje być nierozdzielną częścią państwa, staje się on raczej zamkniętą w sobie, odrębną od swego otoczenia całością, nie potrzebującą szukać celów po za sobą. Odzywają się tu zasady Sofistów, jakkolwiek w inny sposób rozwinięte. Jakie były różnice tych systematów przy wielu wspólnych cechach i podobieństwie ogólnych podstaw, wskaże nam szczegółowy ich rozbiór.

Stoicyzm.

Łącznikiem rozmaitych przedstawicieli tego kierunku filozoficznego a zarazem cechą wspólną, która go wyróżnia od innych szkół jest właściwa mu etyka. Zapatrywania metafizyczne Stoików zmieniły się w następujących po sobie pokoleniach. Początkowy ich

materyalizm nabiera później cech panteistycznych i „wachając się ciągle między materyalizmem i spirytualizmem“ (Brandis *Gesch. der Entw. der Griech. Phil.* II. Tom. s. 106) przechodzi nareszcie w teizm zupełnie prawie spirytualistyczny.

Założycielem tej szkoły był zgreczony Fenicyanin Zeno, ur. r. 340 prz. Chr. w Kition na Cyprze. Syn bogatego kupca, straciwszy majątek wskutek rozbicia okrętu, dostał się do Aten w 20-tym roku życia. Powodowany od dawna objawiającem się zamiłowaniem oddał się tu wyłącznie filozofii. Słuchał najpierw wykładów Kynika Kratesa, następnie Megaryka Stilpona, a nareszcie Akademika Polemona. Po 20-tu mniej więcej latach rozpoczął wykłady w tak zwanym „Pstrym przedsiönku“ (stoa pojkyle — *στοὰ ποικίλη*), stąd też nazwano jego zwolenników Stoikami. Odnaczał się surowością i czystością obyczajów. Otoczony ogólnem poważaniem miał stać przez lat 50 na czele swej szkoły. W późnej bardzo starości zakończył życie samobójstwem. Ateńczycy postawili mu pomnik, którego napis zawierał zaszczytne świadectwo, że życie jego było stwierdzeniem wygłaszanych zasad. Z pism jego nie prawie nie pozostało.

Zastępywał go zrazu Kleantes, jeden z najgorliwszych jego zwolenników, a po śmierci tegoż Chrysippos (282—209 przed Chr.) bardzo płodny pisarz, miał bowiem pozostawić 705 ksiąg. Ten to głównie przyczynił się do ustalenia i rozpowszechnienia tej szkoły, mawiano też „gdyby nie było Chrysippos'a, nie byłoby Stoy“. Dla jego ścisłości i bystrości logicznej nazywano go „nożem akademickich węzłów“. Praktyka życia była głównem, wyłącznem niemal zadaniem ich filozofii. Filozofię pojmowali Stoicy jako zbiór zasad, stosownie do których ma być pokierowane życie człowieka. Dzielili ją wprawdzie na Logikę, Fizykę i Etykę, samoistną jednak była tylko Etyka. W logice szli za Aristotelesem, dodając tylko pojedyncze, drobne uzupełnienia. Fizyka ich była tylko — mianowicie w początkach — wznowieniem teorii Heraklejtosa, zaś ogólne ich zapatrywanie na ustrój świata i naturę człowieka było skrajnie materyalistyczne i sensualistyczne.

Wszelkie poznanie wyprowadzali z wrażeń, jakie na nas czynią przedmioty, które to wrażenia urabia rozum ludzki wedle koniecznych i nieodmiennych prawideł. Poznanie tedy, jako niezależne od podmiotu, ma nieodmienną, przedmiotową doniosłość i jest niewątpliwie prawdziwe, o czem też stanowczo i ostatecznie orzeka siła naszego przekonania i uderzająca oczywistość. Innego probierza prawdy nie znają Stoicy. Tak tedy polegając na sile podmiotowego przekonania, opartego na wrażeniach zmysłowych, podmiotowo-

ści których uznać nie chcą, przypisują temu przekonaniu przedmiotową doniosłość. Błąd ten popełnia wielu materialistów. Dalszem następstwem tego przyjmowania wrażeń zmysłowych bez poddania ich krytycznemu rozmyślaniu, jest ściśle materialistyczny sposób pojmowania świata. Rzeczywisty byt przyznawali tylko temu, co materialne, na zmysły działające i pewną przestrzeń wypełniające. Taki sposób pojmowania wszech świata ułatwiali sobie przypuszczaniem materji rozmaicie ukształtowanej, Więcej stężona i zsiadła, zachowuje się biernie, lotniejsza zaś, którą zwą, eterem, technieniem, a najczęściej ogniem, występuje jako strona czynna, jako twórcza siła. Ten ogień pojmowali jako ciepło wogóle, jako ciepło we wszystkich swych objawach; a więc nie tylko w zwykłym paleniu się, ale wogóle jako przyczynę zmian w przyrodzie, jako ożywezą siłę. Nazywano go nawet przez ustępstwo dla religii ludowej, wprost Bogiem lub też Zeusem, ale była to zawsze tylko dusza świata rozmaicie nazywana, podobnie jak dusze ludzkie złożona z pewnego rodzaju materji.

Jakkolwiek tedy w materialistyczny sposób utożsamiano Boga ze światem, duszę zaś ludzką uważano tylko jako osobny rodzaj materji, tkwiły już w tym, tak pojmowanym materializmie, pozabawionym poparcia w badaniach przyrodniczych, zarody późniejszego teizmu, który występuje w zdaniach Cicerona, Epiktetos'a i Marka Aureliusa. Jednak i ci filozofowie nie przyznając stanowczo Bogu osobowości i pojmując opatrności jako ogólną konieczność, są poniekąd panteistami. Wszyscy zgadzali się na to, że świat jest ogólną rozumną koniecznością, w której nie jest celem dla siebie, w której wszystkie szczególne twory są tylko stopniami ogólnego rozwoju. Pojedyncze jednostki giną i powstają, całość jest wieczna, życie i śmierć to tylko względne. i przemijające stosunki tychże jednostek w wiecznie przeradzającym się życiu świata. Z tego ogólnego toku rzeczy, w którym wszystko konieczne, potrzebne i rozumne, nie się wyłamać nie może. To też zadaniem człowieka jest poznawać ten cudownie harmonijny ustrój przyrody, ażeby jak mawiali „żyć zgodnie z naturą“ „iść za naturą“ i tak być z rozumem i wolą tem, czem z konieczności być się musi. Staraniem filozofa być winno nie wypaczać swej natury osobistą samowolą, ale poddawać ją pod ogół praw, bo te są przemożne, konieczne i rozumne. Zbiór tych praw zwą naturą, bóstwem lub — jak Epiktetos — Opatrnością.

Z uznania tych ogólnych praw wyradza się w etyce Stoików pojęcie obowiązku, nie znane dotąd w filozofii greckiej. Jednostka podporządkowana ogółowi świata, znika w nim zupełnie, odsądzona od wszelkich praw. Roskosz jako odczuwanie czegoś ściśle podmiotowego, jako pożądanie czegoś wyłącznie dla siebie, jako najsilniejszy wyraz wyosobnienia się jednostki, przeciwstawiający ją wraz z jej potrzebami ogółowi, uważali Stoicy jako zło, gdyż jest przeciwną podporządkowaniu życia ogólnej prawidłowości, gdyż nie jest celem natury, a nawet nie jest z nią zgodna. Do tej mianowicie ostateczności doszedł Kleantes, inni ją łagodzą, wykazując, jak rokosz może być częstokroć zgodna z naturą, a więc względnie nawet czemś dobrem. Wszyscy jednak zgadzali się na to, że namiętności i popędy zmysłowe, jako to, co w człowieku najbardziej osobnicze i wyłamujące się z pod ogólnych praw, należy podporządkowywać rozumowi, który te ogólne prawa poznaje i według nich zakreśla człowiekowi obowiązki jego. Takie poddanie się rozumowi, rozumowi zaś ogólnym prawom, jest enotą. Zdrowie, bogactwo, dostojność i stanowisko w świecie, jako same przez się nie przyczyniające się do wielkości i potęgi ducha, nie są rzeczywiście dobrem, mogą być bowiem użyte na złe i na dobre, a tylko na enocie polega prawdziwe szczęście, na upadku moralnym prawdziwe nieszczęście.

Jakkolwiek może słuszność mieć mogli twierdząc, że prawdziwie szczęśliwym człowiek zły nigdy być nie może, posuwali przesadę w tem swoim zdaniu do tego stopnia, że utrzymywali, jakoby owa, tak przez nich pojęta enota i mądrość wystarczały, ażeby człowieka wśród najuporeczywszych przesładowań losu i najsroźszych cierpień fizycznych uczynić szczęśliwym. I takiego to zaparcia się w tem życiu żądali od człowieka wyłącznie w imieniu szczęścia, jakie zapewnić ma enota i mądrość, bez wyraźnej wiary w życie przyszłe. Jeden tylko Epiktetos posiłkował te swoje zbyt może wygórowane wymagania etyczne, nadzieją przyszłej nagrody w życiu pośmiertnym. Ze zdań jego wionie czystość zasad, zaparcie się siebie samego i ufność w Boga prawdziwie chrześcijańska, jakkolwiek sam nie był wyznawcą, ani nawet zwolennikiem chrześcijaństwa.

Z powyższego określenia enoty wynika, że życie człowieka albo jest zgodne z naturą, albo nie. Ową zgodność, albo niezgodność pojmując z całą logiczną ścisłością, dochodzi się dalej do wyniku, że czegoś pośredniego między zgodnością, a niezgodnością nie ma, a więc nie ma też żadnego przej-

ścia między czynami enotliwymi a występnyymi, rozumnymi, a głupimi. Mądrość i cnotę, a z niemi szczęście, posiada się w całości, albo zupełnie ich się jest pozbawionym. Dalszem następstwem takiego pojmowania cnoty jest twierdzenie, że nie ma stopniowania w dobrem i złem, enocie i występku, jak go nie ma w zgodności lub niezgodności dwóch przedmiotów. Poprawką do tej teoryi było objaśnienie, że czynności jakiegoś człowieka, co do treści swej zgodne z jego obowiązkami, nie płynące jednak z rzeczywistego posiadania enoty i mądrości, nie mające zatem wartości moralnej, mogą być uważane za obojętne.

Najdoskonalszą wolnością jest wedle nich uwolnienie woli od własnych żądź i namiętności, a nawet złych myśli, nie zaś uwalnianie ciała od przemocy tyranów, jeżeli poddajemy ducha stokroć srożej nad nim wykonywanej tyranii niekarnego ciała. Trwała szczęśliwość, cel ogólny każdego stworzenia, a więc i człowieka, tkwi dlań tylko w enocie i mądrości, każda inna szczęśliwość jest niedoskonała, niższorzędna i przemijająca, bo się sprzeciwia ogólnemu rzeczy porządkowi.

Całą kazuistykę etyczną obrobili już późniejsi Stoicy. Moralne postępowanie opierali głównie na rozwoju rozumu, hartu charakteru, na wyrobieniu spokojnego sądu o rzeczach względnie do ich wartości w ogólnym porządku świata, na ustaleniu swego sposobu postępowania i na trafnym doborze środków wiodących do celów uznanych za dobre. Rozróżniali obowiązki względem siebie samego, względem rodziny, względem państwa i względem społeczeństwa. Żądali dla dobra ogółu ludzkości nietylko zaparcia się jednostek u pojedynczych ludzi, ale nawet u całych państw. Mimo to jednak — zgodnie z duchem starożytności — uważali samobójstwo nie tylko jako dozwolony człowiekowi sposób uwolnienia się od cierpień, jako najłatwiejszy sposób wyjścia z różnych trudnych położań w życiu, ale nawet jako najświetniejszy objaw wolności i potęgi ducha ludzkiego. Tak przedstawia Seneka samobójstwo Katona młodszego. Samobójstwem kończyło wielu Stoików, niezadowolonych ze stosunków w jakich się znajdowali.

Oni to pierwsi w swoich poglądach filozoficzno-społecznych zajęli stanowisko kosmopolityczne. Religie ludowe pojmowali jako alegoryczne przedstawienie sił przyrody i szanowali je jako wypróbowane i w życiu przydatne przepisy etyczne potrzebne dla ogółu ludzi. Gardzili obrzędami pogrzebowymi, jako czią ciała na rozkład skazanego, a które — rozu-

mowo biorąc — mogłoby nawet, jak każde inne mięso, za pokarm służyć.

„Że w niektórych razach uważali kłamstwo jako pozwolone, tego „im bardzo za złe brać nie należy, tego samego bowiem zdania jest „także Sokrates i Plato i jeżeli chcemy być rzetelnymi, musimy „przyznać, że i nasza moralność bywa pod tym względem w teorii „wprawdzie bardzo surową, w praktyce jednak bardzo pobłażliwą, „bądź to dla tego, że nasza praktyka jest niemoralną, bądź też dla „tego że nasza teoria moralności jest niepraktyczną, a może z obu „tych przyczyn“. (Zeller hist. filozofii Greków. III. część str. 167).

W ocenianiu moralnego znaczenia stosunków płciowych, zajmują Stoicy raczej przyrodnicze niż etyczne stanowisko, pozwalają nawet małżeństw w pokrewieństwie, nie znając, jak się zdaje, fizyologicznie udowodnionej szkodliwości takich połączeń. Z biegiem lat oczyszcza i doskonalą się etyka Stoików, posiadując zasadę wygórowanej obowiązkowości coraz bardziej wyraźnem przypuszczeniem nieśmiertelności duszy. Wśród ogólne upadku obyczajów jaśnieją tacy Stoicy jak Epiktetos i Marek Aurelius. Dziwnie zbliżone są myśli tych dwu filozofów, potężnego cesarza, ubóstwianego przez swoich poddanych, gromiącego wrogów państwa, a przytem nieszczęśliwego w domu i biednego niewolnika z czasów Nerona, bitego i kulawego, który zachowuje mimo to spokój i jakąś rzewną melancholijną pogodę duszy. Widać już w ich zdaniach ślady Eklektyzmu, który podówczas zajął był miejsce samoistnych badań, i wpływ chrześcijaństwa, któremu może nieświadomie ulegli. Surowsi od swych poprzedników żądają ci dwaj Stoicy bezwzględnej prawdomowności i poddania popędów zmysłowych takiemu ograniczeniu, jakie nakłada małżeństwo. Cała ich etyka nacechowana jest zaparciem się jednostki na rzecz ogółu, pogardą ciała, łagodnością w sądzeniu drugich, zaś surowością w ocenianiu siebie samego. Reguły życia towarzyskiego, o których także wspominają, pełną dziwnie miłą delikatnością uczuć i obyczajnością, jakimś taktem, pełnym godności i obyczajności, estetyką w uczuciach i sposobie bycia, co wszystko świadczy o bardzo wysokiem etycznym wyszlachetnieniu. Dla tych to przyczyn nie mogłem sobie odmówić przytoczenia w przypiskach, cechujących wyjątków z ich zdań *).

*) *Wyjątki ze zdań Epiktetosa.*

Wiara w Boga, wielkie wyszlachetnienie zasad etycznych i chrześcijańskie prawie zaparcie się siebie samego, znamionują filozofowanie

Epiktetos'a. Pogoda i spokój jego zapatrywań wydaje się prawie przybraną pozą tyle w nich rezygnacyi ze wszystkiego, jakiejś rzewnej melancholii i goryczy prawie — czasami może źle ukrytej.

„Przedewszystkiem należy wiedzieć, że jest Bóg, który rządzi „wszechświatem i że niemogą mu być ukryte nietylko nasze czyny ale nawet nasze myśli i uczucia. Następnie potrzeba poznać jego istotę. Poznawszy istotę jego, powinni wszyscy, którzy chcą mu się podobać „ulegać mu spokojnie i wszelkimi siłami starać się być podobnymi do „niego. Niechaj będą wolni od namiętności, wierni, dobroczynni, miłośnierni, wspaniałomyślni. Niechaj więc wszystkie myśli twoje, wszystkie „słowa i uczynki będą myślami, słowami i uczynkami człowieka, który „naśladuje Boga i chce stać się podobnym do niego“.

„Jakaż jest istota bóstwa? jest nią, rozum, wiedza, porządek, po „tych przymiotach poznać możesz istotę prawdziwego dobra, które się „tylko w Nim znajduje“.

„Bóg dał ci broń, abyś się opierał najprzykrzejszym nawet oko- „licznościom, dał ci wielkość ducha, siłę woli, cierpliwość, stałość. Uży- „waj więc tej broni, a jeśli się skarzysz uznaj żeś złożył tę broń, „którą Cię opatrzył“.

„Na cóż radzić się wróżbiarzy o rzeczy w których nasz obowią- „wiązek jest jasny? Jeżeli chodzi o narażanie mego życia na jakieś „niebezpieczeństwo dla mego przyjaciela na cóż mi wróżbiarza? Czyż „nie mam we wnętrzu moim wróżbiarza pewniejszego, nie mogącego „mnie oszukać, który mi wskazał naturę dobra i zła i który mi objawił „po jakich znakach mogę je poznać“. (Sposób w jaki tu się zapatruje Epiktetos na działanie sumienia przypomina zupełnie „Stanowczy roz- „kaz“ Kategorischer Imperativ w filozofii Kanta).

„Pewna dama rzymska chciała posłać znaczną sumę pieniędzy „przyjaciółce swojej, którą Domicyan wyгнаł. Ostrzegającym ją, że Domi- „cyan pieniądze te przejmie i zabierze, odrzekła: Wolę żeby je Domi- „cyan zabrał, niż abym ja ich nie posłała“.

„Nauczyciel szermierki ćwiczy mój kark, moje barki i ramiona, „polecając mi trudzące ćwiczenia: Podnieś ten ciężar obiema rękami — „mówi on — wyżej, jeszcze wyżej, a im ciężar większy tem bardziej „wzmacnia mięśnie. Otóż w podobny sposób miotane na mnie obelgi „przywyczają mi do cierpliwości, do pobłażliwości i do słodyczy — „o ileż więcej takie ćwiczenie użyteczniejsze jest niż poprzednio wspo- „miane“.

„Człowiek kochający dostatki, roskosze lub próżną sławę nie zdoła „ludzi ukochać; prawdziwym ich przyjacielem może być tylko człowiek „kochający wszystko co zacne i przyzwoite“.

„Lepiej przebaczyć niż zemścić się, pierwsze jest wynikiem na- „tury ludzkiej i łagodnej, drugie wynikiem natury zwierzęcej i o- „krutnej.

„Słońce nie czeka próśb, aby rozświecać światło i ciepło swoje, tak „i ty, czyń wszystko dobre od ciebie zależne nie czekając, aby Cię o to „proszono“.

„Spodziewasz się być szczęśliwym otrzymawszy to czego pragniesz, „mylisz się jednak, zaledwo bowiem posiadasz to, mieć będziesz te „same niepokoje, te same zmartwienia, te same obawy i te same pragnienia, szczęście bowiem nie polega na osiągnięciu i na używaniu, ale „na uwolnieniu się od pragnień“.

„Niechaj nasze umartwienia cielesne nie będą, ani jakieś niezwykłe, ani na okaz robione, inaczej bowiem nie będziemy filozofami, ale „kuglarzami“.

„Diogenes doskonale powiedział, że jedynym sposobem zachowania „wolności jest być zawsze gotowym umrzeć bez przykrości“.

„W stosunkach towarzyskich unikaj niewłaściwego i zbyt długiego opowiadania o twych czynach i o niebezpieczeństwach, które przebywałeś, nie wszyscy bowiem z taką samą przyjemnością słuchają „z jaką ty opowiadasz“.

„Nie bądź zawsze żartownisiem, jest to bowiem niewłaściwe stanowisko i zachowanie się niekorzystne, które cię nabawi płaskiego „i prostackiego sposobu bycia i utraty poważania ze strony tych, którzy je mają dla ciebie“.

„Jeżeli nie możesz zwrócić rozmowy na rzeczy przyzwoite i właściwe wolisz milczeć“.

„Nie bądź obecny opowiadaniom i czytaniom dzieł pewnych ludzi, i nie bywaj u nich lekkomyślnie, lecz gdy już raz jesteś tam, zachowaj powagę, skromność i słodycz, bez żadnej oznaki niechęci lub „znudzenia“.

„Oto uniosłeś się przeciw twoim sługom, wzburzyłeś cały dom, „zaniepokoiłeś i zgorzyszyłeś sąsiadów, a potem przybrawszy podstawę „mędra poszedłeś słuchać rozpraw filozofa o obowiązkach człowieka „i o własnościach cnoty. Mój przyjacielu! nie potrzebne ci te piękne „zasady, gdyż niesłuchając ich w należytem usposobieniu, odejdziesz takim jakim przyszedłeś“.

„Jeżeli możesz nie używaj roskoszy miłośnych przed małżeństwem, „a jeżeli to czynisz, rób to przynajmniej według prawa; w każdym jednak razie nie bądź surowym dla tych, którzy inaczej postępują, nie „karé ich cierpko i nie chwal się co chwila twoją wstrzeźliwością“.

„Kobiety są wspólne, jest to prawo przyrody!“ mówił Diogenesowi rospustnik. „Diogenes mu na to odpowiedział: mięsiwa które przy stole „podają są także z początku wspólne, lecz gdy je raz rozdzielono był „byś bezwstydnym, gdybyś sięgał do talerza sąsiada. Teatr jest wszystkim obywatelom wspólny, lecz gdy miejsce raz wzięte, nie możesz sąsiada usunąć, aby siedzenie jego zająć. Kobiety są także wspólne, lecz „gdy je prawodawca rozdzielił, kiedy z nich która ma już męża swego, „czy wolno ci niezadowolnić się swoją i uwieść żonę sąsiada? jeżeli tak „czynisz nie jesteś człowiekiem, ale małpą lub wilkiem zgłodniałym“.

„Jawnym dowodem ociążałości umysłu jest zajmowanie się zbyt „długie staraniami około ciała, jak na przykład jedzenie przewlekłe lub „zbyteczne poświęcanie czasu innym potrzebom ciała, wszystkie te rzeczy „bowiem nie są głównem zadaniem, ale dodatkiem do naszego życia

„i należy je załatwiać tylko jakby mimochodem. Główne nasze staranie „i pieczołowitość powinny się dotyczyć umysłu naszego“. (W tem ostatniem mianowicie zdaniu ujawnia się zupełnie już chrześcijański ascetyzm i pogarda ciała, wprost przeciwne duchowi starożytności, która umiała tak harmonijnie łączyć wszechstronne doskonalenie człowieka).

Wyjątki ze zdań Marka Aurelius'a.

Pokrewne duchem poprzedzającym, głębszą i wszechstronniejszą mają wartość zdania Marka Aurelius'a, chociaż także nie tworzą całościowego, we wszystkich częściach uzasadnionego systematu filozoficznego. Podanie takich systematów nie było nawet — zdaje się — celem obu tych mężów, chcieli tylko w aforystycznie wypowiedzianych zdaniach przedstawić swoje przekonania etyczne i zapatrywania na wszechświat, ludzi i życie — z takiego też stanowiska należy te ich zdania oceniać; a wtedy zadziwi nas głębokość pomysłów filozoficznych, mianowicie Marka Aurelius'a.

„Sekstius nauczył mnie być życzliwym, za jego to przykładem rządzę po ojcowski mym domem, jemu zawdzięczam postanowienie bym „żył zgodnie z naturą, niewymuszoną godność w zachowaniu się i troskliwość w odgadywaniu życzeń przyjaciół, cierpliwość wobec „nieuków i wobec ludzi hołdujących bezmyślnym urojeniom, nareszcie sztukę zastosowywania się do wszystkich ludzi. „Dlatego też było w obcowaniu Sekstius'a więcej uprzedzającej uprzejmości, niż w każdym podechlebstwie, a mimo to był on najbardziej „poważanym u tychże samych ludzi dla których był tak uprzedzającym.

„Maksimus przekonał mię o obowiązku człowieka panowania nad „sobą, nie odstępywania w żadnym razie od prawej drogi, zachowania „spokoju ducha we wszelkich okolicznościach a mianowicie w chorobach, „wytrojenia w sobie charakteru łączącego łagodność z powagą i „łatwiania bieżących spraw bez narzekania. O nim zaś „są „mym każdy był przekonany, że mówił jako myślał i że cokolwiek „czynił, nie czynił w złym zamiarze. Nigdy nie dawał się unosić podziwowi lub zdziwieniu, nigdzie nie okazywał zbytniego pospiechu albo „opieszności, nie był nigdy bezradnym, przybitym, pozornie uprzejmym, „to znów gniewnym i podejrzliwym. Dobroczynny, łatwy do przejednania, nieprzyjaciel kłamstwa, był obrazem człowieka skończenie prawego, „nie zaś takiego, który dopiero nad swem udoskonaleniu pracuje. Nikt „od niego nie doznał wzgardy ani śmiał się ponad niego wywyższać. (Że uczucia i myśli takie powtarzają się w różnych czasach i miejscach świadczą słowa: *omnibus par, nemi inferior*, będące dewizą jednego z herbów polskich).

„Dusza człowieka sama siebie bezceści: Po pierwsze, wtedy kiedy „się staje z własnej winy narodziła, że tak rzekę, wrzodem wszechświata, być bowiem z jakiegoś zdarzenia niezadowolonym, znaczy to „już tyle, co wyrzekać się natury, która częściami swemi ogarnia istotę „wszystkich szczególnych rzeczy. Powtóre uchybia sobie dusza ludzka

„Jeżeli brzydzi się jakimś człowiekiem, albo też w zamiarze szkodenia
 „mu, wrogo przeciw niemu występuje, jak to czynią ci, którzy się gnie-
 „wem unieśli. Po trzecie, poniża się ona ulegając roskoszy lub dolegli-
 „wościom. Po czwarte, jeżeli się okazuje obłudną w słowie lub czynie.
 „Po piąte, jeżeli swoje działania i dążenia, nie zwraca ku jakiemuś ce-
 „lowi, ale bez rozwagi i nierozumnie coś poczynia, kiedy przecież naj-
 „drobniejsze nasze czynności w pewnym celu p. zedsiębrane być winne.
 „Celem zaś rozumnych istot, jest postępować wedle zasad i praw naj-
 „starszego państwa t. j. świata i najpoważniejszego ustawodawstwa t. j.
 „praw natury“.

„Nie uważaj nigdy za korzystne dla siebie to, co by cię kiedy-
 „kolwiek przywieść miało do złamania słowa, do wykroczenia przeciw
 „przyswoitości, do nienawidzenia człowieka, podejrywania go, zlorze-
 „żenia mu, udawania wobec niego, pożądania czegoś coby zasłon i ścian
 „potrzebowało. Kto bowiem przenosi nadewszystko, swój rozum i du-
 „cha swego i jego doskonalenie, ten nie będzie potrzebował przy-
 „bierać tragicznych min, wzdychać, nciekać się do samotności, to
 „znow rzucać się w gwar licznych towarzystw; będzie on żyć w naj-
 „wznioślejszem tego słowa znaczeniu, przed życiem nie uciekając ani za
 „niem nie goniąc. Czy zaś dusza jego dłużej lub krócej w ciele za-
 „wartą będzie, to mu najmniejszej różnicy nie zrobi. Gdyby nawet na-
 „tychmiast życie miał porzucić, uczyni to z taką gotowością, jak gdyby
 „to szło o jaką inną sprawę, którą załatwić można przyzwoicie i z go-
 „dnością. Wystrzegaj się tylko zawsze chwiejności ducha, która nieprzy-
 „stoi mężowi powołanemu do rozumnego i społecznego życia“.

„Jeżeli, posłuszny zdrowemu rozumowi, codzienne twe po-
 „winności załatwiać będziesz gorliwie, nieugięcie i chętnie, a nieogląda-
 „jąc się na rzeczy uboczne, o czystość twego ducha dbać będziesz jak
 „gdybyś go zaraz miał oddać; to nawet gdy z nim połączony bę-
 „dziesz, byleś niczego nie oczekiwał, niczego nie obawiał się, zadowala-
 „jąc się zawsze postępowaniem odpowiadającym naturze i bohaterską
 „miłością prawdy w słowie i czynie, wiesz będziesz żywot szczęśliwy,
 „i nieznajdzie się taki, któryby zdołał przeszkodzić ci w tem“.

„Żadna z tych czynności niechaj się nie dzieje bez rozwagi, żadna
 „niechaj nie będzie spełniona inaczej, jak tylko podług najdoskonalszych
 „prawideł sztuki życia“.

„Istniałeś dotąd jako część całości, i znowu w Stwórcy twoim się
 „rozpłyniesz, albo raczej po dokonanej przemianie napowrót przyjęty
 „będziesz w jego twórczą naturę“.

„Rozważaj zawsze, jak całe stawanie się z przemian wynika,
 „i oswajaj się z myślą, że wszechnatura upodobała sobie odmieniać
 „rzeczy istniejące i tworzyć nowe, poprzednim podobne; bowiem wszystko
 „obecne, jest niejako nasieniem tego, co ma zeń powstać.“

„Umrzesz niebawem. a przecież nie jesteś jeszcze czystym, wol-
 „nym od namiętności i obawy zewnętrznych przeciwności, nie jesteś dla
 „każdego łagodnym i przyzwyczajonym prawdziwą mądrość po-
 „kładać jedynie w prawem postępowaniu“.

„Zawsze przedstawiaj sobie świat jako ożywioną istotę, obdarzoną jedną tylko materią i jedną tylko duszą. Dalej uważaj jak wszystko do jednolitego jej poczucia dochodzi, jak ta dusza za pomocą jednej siły wszystkiego dokonuje, jak wszystko na każde zdarzenie się składa, wszystko z tem co się dzieje przyczynowo wiąże i jakiego to rodzaju jest owo tak ścisłe połączenie“.

„. . . . podobnie jak lekarz przypisuje temu lub owemu choremu, jeżdżenie konno, zimną kąpiel, chodzenie boso, wyznacza i wszechnaturalnie, temu lub owemu człowiekowi, chorobę, kalectwo, stratę jaką, lub co innego w tym rodzaju“.

„. . . . zewsząd przeziara harmonia i podobnie jak ze wszystkich ciał razem wziętych, powstaje świat, ciało tak doskonałe, tak też ze wszystkich działających przyczyn razem wziętych, powstaje konieczność, najdoskonalsza przyczynowa potęga“.

„Złożony jestem z dwóch części, z działającej siły i cielesnej materii. Żadna z nich w nicosć nie zniknie, tak samo jak z nicosci nie powstała. Każda część mojej istoty, wskutek zmian przeniesioną będzie w inną część świata, ta znowu dalej, i tak w nieskończoność zmiany powtarzać się będą. W następstwie takich to zmian i ja powstałem, podobnież moi rodzice, i tak wstecz w nieskończoność“.

„Szaleństwem jest żądać rzeczy niemożliwych, niemożliwym zaś jest, ażeby występni, działali inaczej jak tylko występnie“. (Przypominają się tu zdania niektórych nowszych kryminologów).

„Jak zamýślasz żyć na końcu twego życia, tak żyć możesz już teraz. Jeżeli ci tego nie pozwalają okoliczności, opuść życie dobrowolnie, tak jednak jak gdyby ci nie złego nie wyrządzono. Jeżeli gdzieś dymi, wychodzę. Dlaczego to ci się tak trudnem być zdaje? Pokąd mnie jednak nie takiego nie dolega, chętnie zostaję i nikt mi nie przeszkodzi czynić co chcę“. (Jak widzimy doradza wprost samobójstwa).

„W miejscach ćwiczeń gimnastycznych zdarza się, że ktoś nieuczynny zadrapnie nas, lub też guza nabije; mimo to nie okazujemy niechęci, nie gniewamy się, ani też nie podejrzujemy go, jakoby godził na nasze życie. Jednak wystrzegamy go się, ale nie jako nieprzyjaciela, albo jako podejrzanego człowieka, tylko z całym spokojem ustępujemy mu z drogi. Podobnież zachowuj się i w innych stosunkach życia, i bądź we wielu rzeczach pobłażliwym dla tych, którzy, że tak powiem, ćwiczą się z nami, ponieważ jak mówiłem, możesz ustępywać bez żalu i złości“.

„Jeżeli mnie ktoś przekona, że niesłusznie sędzę albo postępuję, najchętniej czynić będę inaczej, przecież szukam tylko prawdy przez którą nikt jeszcze szkody nie poniósł. Szkodę ponosi ten, który obstaje przy swoim błędzie i przy swojej niewiedomości“.

„Z bezrozumnymi zwierzętami i wogóle przedmiotami ze świata zmysłowego, obchodzić się jako rozumny człowiek, wspaniale i szlachetnie, zaś ludzi ponieważ są rozumnymi spotykaj z towarzyską miłością, bogów wzywaj zawsze, zresztą nie troszcz się o to jak długo

„jeszcze tak postępować masz, gdyż nawet trzy godziny na to wy-
„starczą“.

„Śmierć jest wypoczynkiem po sprzecznościach spostrzeżeń zmy-
„słowych, po wzburzeniach namiętności, po ciągłych pracach myśli i po
„mozolnem staraniu około ciała“.

„Stosuj się do okoliczności w których ci żyć przeznaczouo, Kochaj
„szczerze ludzi z którymi cię losów koleje sprowadziły“.

„Przyzwyczajaj się do pilnej uwagi na słowa mówiącego z tobą
„i wchodź o ile możności w jego duszę“.

„Co szkodliwe rojowi to szkodliwe i pszczołom“.

„Wszystko jest z sobą jakby cudownym węzłem złączone! Nie
„prawie nie jest sobie obcem. Jedno wiąże się z drugim i tak złą-
„czone zdobi tenże sam świat. Ze wszystkiego złożony istnieje tylko
„jeden świat, jeden Bóg wszystko przenikający, jeden rozum wspólny
„wszystkim rozumnym istotom, i jedna prawda. . . .“

„Wszechnatura tworzy, jakby z wosku, z cielesnej ogólnej masy,
„to konia, to drzewo lub dziecko, to znowu przetopiwszy swój materiał
„używa go na utworzenie innej jakiej istoty, a wszystko to trwa bar-
„dzo krótko, ale sprzętowi jest to za równo obojętnem czy go składamy
„czy też rozkładamy. (Moleschott'a: Kreislauf des Lebens).

„Śmierć?! Czyż ona jest rozkładem, czy rozpróśzeniem w atomy,
„czy zniszczeniem, czy zgaśnięciem. czy też tylko przeniesieniem się?

„Zajrzyj do twego wnętrza. Tam tryska źródło dobra, źródło nie-
„ustannie bijące, byleś tylko zawsze czerpał“.

„Nawet i ciało mieć winno pewność w postawie i nie tracić jej
„ani w ruchu, ani w spoczynku, jak bowiem myśląca dusza odzwier-
„ciedla się w rysach twarzy i uwydatnia w nich rozmysł i powagę,
„tak też i od ciała można coś podobnego wymagać, byle to wszystko
„osiągnąć w sposób niewymuszony“.

„Sztuka życia o tyle jest więcej zbliżoną do szermierki niż do
„tańca, że i w życiu należy być silnym w postawie i przygotowanym
„na niespodziane ciosy“.

„Wynikiem moralnej doskonałości jest spędzanie każdego dnia jak
„gdyby był ostatnim, bez wzburzeń, przygnębienia i udawactwa“.

„Śmieszna jest rzeczą nie chcieć uniknąć własnej nieprawości, co
„przecież możliwe, zaś chcieć uniknąć nieprawości innych ludzi, co
„przecież niemożliwe“.

„Jeżeliś dobrodziejstwo wyświadczył i skorzystał ktoś z tego,
„pocóż szukasz, jak to czynią owi głupcy, jeszcze czegoś trzeciego, n. p.
„chluby albo nadgrody?

„Nikt nie ustaje w szukaniu swego pożytku, pożytek zaś przy-
„nosi postępowanie zgodne z naturą. Nie ustawaj zatem w szukaniu
„swej korzyści będąc pożytecznym dla drugich“. (Tu znowu mamy angielski
„utilitaryzm).

„Wszechnatura z konieczności stworzyła świat. Dzieje się więc
„wszystko, cokolwiek się dzieje, na mocy prawa koniecznych skutków,

„chyba że najważniejsze dążności światowładnej mądrości nie miałyby przyczyn istnienia. W wielu razach myśl ta, pokrzepi twój spokój „ducha“.

„Nie gardź śmiercią, przeciwnie przyjmuj ją, jako jedną ze zmian, „zgodnych z wolą przyrody. Wszak młodość i starość, dorastanie i mę-
„żnienie, ząbkowanie i siwienie, wreszcie wydawanie na świat potom-
„stwa, wszystko to, są z biegiem życia po sobie następujące czynności
„natury, zupełnie jednorodne z rozkładem. Jest to więc rzeczą myślą-
„cego człowieka, wobec śmierci nie być ani upartym, ani niechętnym
„i zuchwałym, ale wyglądać jej, jako jednego z działań przyrody. Tak
„więc, jak oczekujesz chwili kiedy dzieciątko wyjdzie z łona twej żony,
„tak też oczekuj godziny, kiedy dusza twoja uleci z tej swojej po-
„włoki“

Uważaj dokładnie, czego żąda twoja natura, o ile przez nią „podpadasz władzy wszechprzyrody. Wypełniaj potem te wymagania „i ustępuj im o ile stan zwierzęcej strony tej twojej natury przez to „pogorszony nie będzie. Po tem rozważ czego ta zwierzęcość pragnie „i niebroń jej niczego, o ile stan rozumnej strony w twojej „naturze przez to pogorszony nie będzie. To co rozumne „w twojej naturze jest zarazem obywatelsko-społecznem. Przestrzegaj „tych zasad i nie wdawaj się w rzeczy uboczne“.

„Jeżeli kto pobłądzi, poucz go życzliwie i wskaż co przeoczył.
„Jeżeli zaś nie zdołasz tego dopiąć obwiniaj siebie samego — albo nawet „i siebie nie obwiniaj“.

„. . . . Jeżeli życzliwość twoja jest prawdziwa, nie zaś uśmiechem „obłudnika, wtedy jest też ona niezłomna. Bo cóż ci uczynić może czło- „wiek choćby najgwałtowniejszy, jeżeli w swej życzliwości dla niego „nie ustajesz i wtedy kiedy ci coś złego wyrządzić próbuje, przemówisz „doń spokojnie pouczając, w te słowa może: „nie tak moje dziecko, nie „natośmy się urodzili, żeby sobie szkodzić, nie mnie tylko ale i sobie „samemu tem zaszkodzisz“. Wskaż mu potem delikatnie i oględnie jak „postępować należy, przypomnij że nawet pszczoły i gromadnie ży- „jące zwierzęta, tak nie czynią jak on. Zachowaj się przytem bez szy- „derstwa i wynoszenia się ale z duszą pełną miłości i bez wszelkiej „goryczy, nie przemawiaj zaś tonem przełożonego, albo w zamiarze „wzbudzenia podziwu w kimś trzecim“

„. . . . Wystrzegaj się zarówno na ludzi się gniewać, jak też „pochlebiać im. Jedno i drugie sprzeciwia się zasadzie społecznej i wie- „dzie do upadku. Mianowicie przy wybuchach gniewu uprzytomniaj so- „bie zawsze, że nie gwałtowność świadczy o męskiej sile, ale przeci- „wnie łagodność i spokój. . . .“

„. . . . Im bliżej oswobodzenia się od namiętności tem bliżej siły, „przygnębienie zarówno jak gniew są właściwościami słabych. . . .“

„Jedno jest tylko światło słoneczne, chociaż podzielone górami, „ścianami i mnóstwem innych przedmiotów. Również istnieje jedna tylko „wspólna zasadnicza istota, chociaż w tysiące odrębnych kształtów cie- „lesnych rozbita, jedna tylko dusza chociaż rozdzielona pomiędzy nie-

„skończoność tworów natury oddzielnie się uwydatniających, jeden jest „tylko myślący duch, chociaż i ten wydaje się być podzielony. . . .“ (Myśl zupełnie w duchu Spinozy).

Epikureizm.

Założycielem tej szkoły był Epikuros, urodzony w r. 342 przed Chrystusem na wyspie Samos. O pierwszych latach jego młodości i wychowaniu jakie pobierał, nie mamy pewnych wiadomości. Bywał po różnych miastach Grecyi i Małej Azyi, zanim jako mąż trzydziestokilkuletni stale osiedlił się w Atenach, gdzie już dawniej jako młodzieniec słuchał wykładów filozoficznych i skąd ojciec jego pochodził. Nabył dom z ogrodem i tu w gronie przyjaciół i uczniów miewał wykłady. Zwolennicy jego żyli ścisłą złączeni przyjaźnią, nie tworząc jednak pewnego stałego związku jak n. p. Pitagorejczycy. Tak spędził Epikuros resztę życia. Umarł w r. 270 przed Chrystusem.

Uprzejmy i łagodny w obejściu, skromny i umiarkowany w użyciu, ogólnie był lubiany i poważany przez wszystkich, którzy go tylko bliżej znali, jakkolwiek zasady jego znajdowały także zacietych przeciwników. Należał on do najpłodniejszych pisarzy starożytności. Z pism jego nie nam prawie nie pozostało, źródłami do poznania filozofii epikurejskiej są dzieła jego uczniów i zwolenników, mianowicie poemat Titusa Lucretiusa Carusa (95—52 przed Chr.) „De rerum natura“, który zdaje się być przerobieniem jednego z pism Epikurosa „περὶ φύσεως“.

Podobnie jak u Stoików tak i u Epikurejczyków etyka jest główną, niemal wyłączną częścią filozofii. „Zadaniem filozofii jest, we- „dle Epikurosa, zapewnienie szczęśliwości, zaś filozofia sama, jest „jest tylko czynnością osiagającą ten cel za pomocą mowy i myśli“ (Zeller).

Logikę, którą zwali „Kanoniką“ (od *κανόν* — prawidło) uważali tylko jako naukę o cechach prawdy.

Zadaniem fizyki było doprowadzać ludzi do poznania przyrody, przynajmniej o tyle, ażeby ich uwolnić od zabobonnej obawy, którą budzi wiara w ludowe bogi i mylne wyobrażenia o śmierci. Mimo to przyjęli Epikurejczycy w swej filozofii podział na logikę, fizykę i etykę.

Logika (Kanonika).

„Logikę najmniej wykształcił Epikuros, uzasadniał ją jednak „z oględnością, zaszczytnie świadcząca o jego umyśle. Jeżeli rozważymy, jak to ogół greckich filozofów starał się błyszczeć paradoksalnymi twierdzeniami i dyalektycznymi sztuczkami, więcej gmatwając niż wyjaśniając, pochwalić tylko można zdrowy rozum Epikuros'a, z jakim odrzucił dyalektykę jako bezużyteczną, ba nawet wręcz szkodliwą. Nie posługiwał się też żadną techniczną terminologią o dziwacznych brzmieniach, ale tłumaczył wszystko prostymi słowami. Od mowcy nie żądał nic prócz jasności. Starał się jednak podać „Kanon prawdy“ i w tym to właśnie przedmiocie Epikuros'a wszędzie prawie niedostatecznie oceniają. Że logika jego jest bardzo prosta, ogólnie przyznają, z pewnym jednak nieusprawiedliwionym lekceważeniem. Logika Epikuros'a jest ściśle sensualistyczna i empiryczna, z tego też stanowiska powinna być badana, a wtedy okaże się, że jej główne zarysy, o ile je rozpoznać można z niedokładnych i zmaconych podań, w których nas doszły, nie tylko są jasne i konsekwentne, ale nawet niezaprzeczalne, w granicach zakreślonych wogóle jednostronnemu empiryzmowi“.

„Ostateczną podstawą wszelkiego poznania jest zmysłowe spostrzeżenie. Jako takie jest ono zawsze prawdziwe, tylko przez odnoszenie tegoż do wywołującego je przedmiotu powstaje błąd. Jeżeli obłąkany widzi smoka, to spostrzeżenie jako takie, nie jest mylne. On spostrzega obraz smoka, ani rozum, ani też zasady myślenia nie tu zmienić nie zdołają. Jeżeli jednak ten obłąkany mniema, że go ów smok połknie, to już się myli. Błąd tkwi w odnoszeniu spostrzeżenia do przedmiotu. Jest to co do rodzaju podobny błąd, jaki popełnia uczony po najtrzeźwiejszem badaniu, mylnie tłumaczący jakieś zjawisko na niebie. Zjawisko jest prawdziwe, błędne zaś odnoszenie do przypuszczonej przyczyny“.

(Fryderyk Albert Lange: *Gesch. d. Materialismus*. Wyd. II. str. 82).

„... Złudzenie polega nie na spostrzeżeniu, ale na sądzie błędnym. Oko, przypatrujące się zanurzonemu w wodę kijowi, widzi go załamany. To spostrzeżenie załamane kija jest nie tylko zupełnie prawdziwe i pewne, ale jest nawet bardzo ważną podstawą nauki o łamaniu się światła, której bez takich właśnie spostrzeżeń nigdy nie moglibyśmy zdobyć. Sąd taki: „ten kij (uważany jako przedmiotowa rzecz) jest załamany i wyjęty z wody

„tak samo się przedstawi“ jest niezawodnie błędny, można go jednak „z łatwością sprawdzić przez drugie spostrzeżenie. Gdyby tedy spostrzeżenia jako takie nie były wszystkie bezwarunkowo pewną podstawą wszelkiego dalszego poznania, możnaby o tem pomyśleć, czyby nie odrzucić jedno z nich, jak to czynimy z mylnym sądem. Jest to jednak widoczne, że o tem mowy być nie może. Nawet takie złudzenia zmysłów (starożytnym jeszcze nie znane) jak zjawiska ślepego miejsca na siatkówce, w których mylny sąd (induktywny) wpływa na czynność spostrzegania, wkraczając w nią bezpośrednio i bezwiednie, są przecież jako spostrzeżenia niezawodne oddają one jako takie z zupełną pewnością, przedmiot w takim ukształtowaniu, jakie koniecznie wyniknąć musi, z istoty ciał pośredniczących i naszych narządów zmysłowych“.

(Lange: *Gesch. d. Materialismus*, str. 138).

Zadaniem poznającego umysłu jest tedy wykrywanie stosunku, zachodzącego między spostrzeżeniem jako zmianą w naszych narządach zmysłowych, a przedmiotem, który tę zmianę wywołał. Jasno zdawał sobie Epikuros sprawę z podmiotowości wrażeń, i tak przestrzegał się przeciw ogólnemu zdaniu: „wino rozgrzewa“ przypominając, że zawsze dopiero pewna ilość wina, rozgrzeje pewnego człowieka; również przeczył jakoby barwy były stałą własnością, przypadającą ciałom jako takim.

Z powtarzających się, a zapamiętanych spostrzeżeń, powstają drugorzędne, ogólniejsze już wyobrażenia, mniej za to pewne i wyraźne niż pierwotne, rozmaitemi przedmiotami wywołane. Te ogólne wyobrażenia otrzymują nazwy rodzajowe. Tak stara się wytłumaczyć Epikuros, w sposób zupełnie sensualistyczny, tworzenie się pojęć, i to jest może najmniej udalym ustępem z jego Kanoniki. Takiemu ogólnemu wyobrażeniu (*περόλησις*) odpowiada mniemanie (*δόξα*) o pewnym przedmiocie, nie zawierające w sobie żadnego probierza (kriterium) prawdy, sprawdzane dopiero przez porównywanie z nowemi spostrzeżeniami,

F i z y k a.

Podstawą tej nauki była u Epikurejczyków, z małemi odmianami, atomistyka Demokritos'a, wyróżniającą zaś cechą ich fizyki było poprzestawanie na przypuszczeniach wystarczających do wyjaśniania rozmaitych zjawisk w sposób przyrodniczy, uwalniający ludzi od przypuszczenia jakiegoś wpływu bogów, lub wogóle sił nadprzyrodzonych, którychby się lękać musieli. Zasadniczo musieli się tedy sprzeciwiać

teleologicznemu pogładowi na świat, którego bronił Aristoteles. „Z po-
 „przednikiem swoim Demokritos'em zgadza się Epikuros przedewszy-
 „stkiem w twierdzeniu, że prócz cielesnej nie ma innej rzeczywi-
 „stości. Każda substancya (istność), mówi on ze Stoikami, musi na
 „coś działać i nawzajem jakiemuś działaniu ulegać, wszystko zaś co
 „działa, albo ulega działaniu, jest ciałem; nie ma więc innych prócz
 „cielesnych substancyi (istności). Rozmaite własności rzeczy tak
 „istotne jak i podrzędne są tylko czemś przypadłościowem przy
 „ciałach, nie zaś jakąś odrębną niecielesnością. Do wytłumaczenia
 „zjawisk niezbędną jest jeszcze oprócz ciał próżna przestrzeń, bez
 „której ciała nie mogłyby się poruszać. Duch jako poruszająca
 „przyczyna, przedstawia się naszemu filozofowi zupełnie zbytęcznym;
 „wszystko co istnieje, składa się tylko z ciał i z próżni, nie ma
 „czegoś trzeciego“. (Zeller. T. III. str. 221). „Wszystko, co tylko
 „istnieje jest albo połączeniem ciał, albo czemś co się z niemi
 „dzieje. Także i czas nie jest czemś odrębnie istniejącem, tylko
 „odezuwaniem tego, co w pewnym przeciągu się zdarzyło i co się
 „dzieje wcześniej lub później; sam więc czas nie jest nawet taką
 „rzeczywistością jak próżna przestrzeń“. (Lange: Gesch. d. Mate-
 rialismus T. II. str. 104).

Wszystkie ciała, jakie tylko spostrzegamy, złożone są z czę-
 ści i na części można je podzielić. Podziału tego jednak nie moż-
 na w nieskończoność prowadzić, gdyż nareszcie, powiada Epiku-
 ros, w nicosć przeszłoby tak dzielone ciało, zaś głównem empiry-
 cznie stwierdzonem prawem fizycznym jest: że nie z nicosći nie
 powstaje, nie też w nicosć nie przechodzi. Stąd przypuszczenie, że
 są najmniejsze, już dalej niepodzielne, pierwotne, odwieczne czą-
 stki składowe ciał. Zmysłami ich dostrzec nie możemy, podobnie
 tak niedostrzegamy zcieranych co chwila cząstek złota z pier-
 ścionka, który przez długie lata noszony na palcu coraz cieńszym
 się staje, jak nie dostrzegamy cząstek kamienia, które każda kropla
 wody unosi, zanim go wyżłobi, jak nie dostrzegamy cząstek że-
 laza, startych z lemiesza za każdą skibą. (Lucretius).

Jako zawsze jeszcze materyalne, wypełniają atomy pewną
 przestrzeń, mają pewne rozmiary i kształty. Ilość ich jest nieskoń-
 czona, gdyż nieskończone są przestwory świata, które one w cią-
 głym spadaniu przelatują.

Przeźrzeń musimy pojmować jako nieskończoną, przyjąwszy
 bowiem jakąś ostateczną granicę przestrzeni przecież pomyśleć so-
 bie możemy, a nawet musimy, że rzucony stamtąd oszczep dalejby
 poleciał, jeżeliby go coś niewstrzymało, przyjęta więc granica nie.

będzie w żadnym razie kresem przestworów świata. Przypomina się tu sposób, w jaki później Locke tłumaczył powstanie w nas pojęcia nieskończoności: „Ponieważ zawsze pozostaje umysłowi ludzkiemu możność rozszerzenia swego pojęcia o przestrzeni nowymi „dodatkami, na tej więc możności opiera nasz umysł swoje pojęcie „o nieskończonej przestrzeni“ mówi on w swoim „Essay“.

Nie wiemy ile jest odmian w kształtach atomów, nie można jednak przypuścić nieskończonej w tej mierze różnorodności, gdyż inaczej wszystkie w wszechświecie kształty nie byłyby ujęte w stałe, jakkolwiek bardzo obszerne granice. (Lange: *Gesch. des Materialismus*. T. I. str. 80).

Innych, na jakimś wewnętrznym stanie polegających własności, prócz pewnej wielkości, kształtu i ciężkości nie posiadają atomy. Barwa, ciepło, woń i inne własności ciał powstają dopiero z układu i ruchu atomów. „Wszystkie zmiany w ciałach polegają, „wedle Epikuros'a, na zmianie położenia atomów“. (Zeller: *Gesch. d. Philosophie d. Griechen* T. III. str. 222 przyp. 3).

Podobnie jak Demokritos, przypuszcza i on odwieczny ruch atomów w nieskończonej, próżnej przestrzeni, nadzwyczajnie szybki, szybszy, niż wszystko z czego byśmy tylko miarę szybkości brać mogli, bo w próżni żadnych nie napotyka przeszkód. Z tej też przyczyny nie widzi Epikuros możności jakiegokolwiek różnicy w szybkości ruchu pojedynczych atomów, na czem właśnie Demokritos całą swoją teorię wzajemnego potrącania się atomów opierał. Przypuszcza tedy, w sprzeczności ze swymi twierdzeniami o istocie atomów, d o w o l n e z b a c z a n i e (*κλιναστυν*) niektórych atomów z owych prostych równoległych dróg, po których się poruszają, jakby spadające krople deszczu.

Nie potrzebuję nawet nadmienić, że takie wyobrażenie o kierunku ruchu atomów jest tylko wynikiem braku właściwego pojęcia o ciężkości. Przypominają się tu teorye Schopenhauera i Hartmana o „woli“ atomów.

Z tych zboczeń wyprowadza Epikuros już dalej potrącenia, ruchy wirowe i całą teorię kosmogoniczną w sposób czysto mechaniczny, pomijający ów jednorazowy objaw samodzielności swoich atomów i stale odmawiając im wszelkich wewnętrznych właściwości, wpływających na kształtowanie się powstającej z nich całej różnorodności przedmiotów, wszechświat składających. „To zdanie, „stanowczo przeczące, jakoby istniały wewnętrzne „stany atomów w przeciwieństwie do zewnętrznych „ruchów i połączeń ich, stanowi jedną z cech ka-

„źdego materyalizmu. Z przypuszczeniem wewnętrznym stanów, już robimy z atomu monadę i przechodzimy w idealizm, albo w panteistyczny naturalizm“. (Lange: T. I. str. 80).

Następstwem nieskończonej ilości atomów i nieskończoności przestrzeni, w której się poruszają, jest przypuszczenie nieskończonej ilości światów, już to po sobie, już to równocześnie powstających, trwających przez pewne okresy czasu i znów w atomy się rozsypanych. Dalej przypuszcza podobnie jak Empedokles, że w pierwszych okresach swego istnienia wydała młodzieńcza ziemia własną siłą żywotną ustroje roślinne i zwierzęce, a więc i ludzi, którzy stopniowo od pierwotnej dzikości do terazniejszej oświaty się wzniesli. Celowość w porządku świata i w ustroju żyjących ustrojów tłumaczyli Epikurejczycy tem, że z ogromnej ilości najrozmaitszych mechanicznych kombinacji, w jakie z sobą atomy wchodziły, najtrwalsze utrzymały się „ sprytnie jest sprządzanie celowości tego, co się utrzymuje, do utrzymywania się „tego, co celowe“. („ es ist scharfsinnig, die „Zweckmässigkeit des Bestehenden, auf den Bestand des Zweckmässigen zurückzuführen“. Lange: Gesch. d. Materialismus str. 107).

„Nam certe neque consilio primordia rerum
 „Ordine se suo quoque sagaci mente locarunt
 „Nec quos quoque darent motus pepigere profecto,
 „Sed quia multa modis multis mutata per omne
 „Ex infinito vexantur percita plagis,
 „Omne genus motus et coetus experiundo
 „Tandem deveniunt in tales disposituras,
 „Qualibus hac rerum consistit summa creata,
 „Et multos etiam magnos servata per annos,
 „Ut semel in motus coniectast convenientis,
 „Efficit, ut largis avidum fluminis nudis
 „Integrent amnes et solis terra vapore
 „Fota novet fetus sumissaque gens animantium
 „Floreat et vivant labentes aetheris ignes“.

(Lucretius: de rerum natura).

Zresztą zajmuje się szkoła Epikurejska ustrojem świata o tyle tylko, ile niezbędnie potrzeba, ażeby wykazać, że wszystkie zjawiska dadzą się wytłumaczyć w ten lub ów sposób na podstawie

przypuszczeń przyrodniczych z pominięciem wpływu bogów. Zależy tu Epikurejczykom nie tyle na pewności, ile raczej na możliwości fizycznej tych przypuszczeń. I tak n. p. powiadają, że ziemia może się poruszać, a może też i spoczywać, że księżyc może świecić własnym światłem, ale może też i odbitem, ponieważ są ciała już to świecące same przez się, już też odrzucające inne światło, że odmiany księżycy mogą być wynikiem obrotów, które wykonuje, albo też rzeczywistym przyrostem i ubytkiem, albo może nawet skutkiem rozmaitego działania i rozmaitej jakości powietrza, przez które go widzimy, o gwiazdach utrzymują, że mogą one być mniejsze lub większe niż nam się przedstawiają, prawdopodobnie jednak wielkość ich rzeczywista od pozornej mało się różni (Epikuros) — to tylko pewna, że nie są istotami boskiej natury. (Lucretius).

Ważną dla ich etyki jest teoria o duszy. Rozróżniają duszę (anima) i ducha (animus), (Lucretius). Tak dusza jak też i duch są cielesne, gdyż inaczej nie byłyby czemś rzeczywistym istniejącym, co się swym działaniem na inne przedmioty objawia. Duszy nie przedstawiają sobie jako wyniku działania wszystkich atomów, ciało ludzkie składających, jak to czynią terażniejsi materyaliści, ale jako zbiór odrębnych, bardzo lekkich i ruchliwych atomów powietrza, pary i ognia czyli ciepła. Po całym ciele rozlana, utrzymuje dusza działania żywotne ustroju, stanowiące jego zmysłową stronę. Duch, złożony z najsubtelniejszych eterycznych atomów duszy ma swe siedlisko w piersiach i objawia się umysłowymi czynnościami człowieka. Od rozmaitego stosunku atomów, składających tę mieszaninę, zależy temperament. Tak więc duch i dusza są dwoma odrębnymi częściami tejże samej istoty i mogą się znajdować w różnych warunkach co do pomysłowości rozwoju swego. Bywają rzeczy i czynności sprzyjające lub szkodliwe, wyłącznie tylko duchowi, albo też wyłącznie tylko duszy t. j. wyłącznie umysłowej, albo też wyłącznie zmysłowej stronie natury człowieka. O nadzwyczajnej lekkości atomów, składających ducha i duszę ludzką, przekonujemy się z faktu, że ciało martwe nie waży mniej niż żyjące. Jako bardzo lotne i ruchliwe rozpraszają się te atomy natychmiast po śmierci, to jest po zerwaniu ich połączenia z cięższymi, mniej ruchliwymi atomami, resztę ciała ludzkiego składającymi; nie ma więc nic w człowieku, co by nieśmiertelnem być mogło. To, co powiada Lucretius o niebiańskim pochodzeniu człowieka i powrocie do eteru tego, co zeń pochodzi, zaś do ziemi tego, co z niej wzięte, odnosi się tylko do Epikurejskiej nauki o atomach, składających duszę i ciało ludzkie. (Zeller). W zapatrywaniu tem, że

z atomów, nie ulegających żadnym wewnętrznym zmianom przy pewnym ich doborze, ułożeniu i przy pewnych ruchach, powstać może zdolność czucia i myślenia, mieści się jedna z największych trudności na jakie napotkać musi każdy atomistyczny materializm „ponieważ z jakiegos i tak zresztą niemożliwego dodawania braku czucia atomów pochodzić nie może czucie zbioru tychże atomów“ (. . . „denn aus einer ohnehin gar nicht vollziehbaren Summierung „des Nichtempfindens der Atome kann kein Empfinden der Summe „stammen“. Lange: *Gesch. d. Material.* T. I. str. 111. Wedle przypuszczenia bowiem, nie mają atomy żadnych wewnętrznych stanów, któreby się do jakichkolwiek zmian wewnętrznych nadawać mogły).

„Trudność tę, która się ponowić musi, jeżeli zechcemy dokładnie „oznaczyć siedlisko czucia, pomija systemat Epikuroś a na najważniejszym punkcie, a materializm zeszłego wieku znajduje się ciągle jeszcze „na tem samym miejscu, pomimo ogromnych postępów fizjologii. „Pojedyńcze atomy nie czują, a zresztą czucia ich nie mogłyby się „nawet złąć, ponieważ próżnia nie zawiera żadnego łącznika do „przeprowadzenia tych czuć, sama zaś temci mniej nie odczuwać „nie może wspólnie z atomami. Natrafiamy tedy znowu na dowolne „powiedzenie: Ruch atomów jest czuciem!

„Epikuros, a z nim Lucretius starają się napróżno pokryć tę „słabiznę dodając do owych drobnych atomów powietrza, pary i cie- „pła, z których dusza ma być złożona, jeszcze jakiś czwarty skła- „dnik, nieokreślony, najlotniejszy, najwewnętrzniejszy i najruchliw- „szy (eter), który tworzy znowu jakąś duszę duszy (ducha). Pierwo- „tne pytanie jednak pozostaje, wobec tych najdrobniejszych atomów „duszy, zupełnie tak samo nie rozwiązaniem jak wobec drgających „włókien mózgowych, które przypuszcza De la Metterie. Jak może „stać się czuciem ruch ciała, które samo przez się nie czuje? Któż „tedy czuje? Jak to się dzieje? Gdzie? Na te pytania nie daje nam „Lucretius odpowiedzi“. (Lange str. 112 i 113).

Z tem wszystkim jednak i pomimo tych niedostateczności materialistycznego sposobu tłumaczenia objawów psychicznych, niemożliwość nieśmiertelności uznają jako pewnik, w którym Epikurejczycy szukają uspokojenia. Śmierć uwalnia człowieka od próżnych obaw okropności Tartarus'u i od ścigającej go po za grobem przemoey bogów, ona to kładzie kres cierpieniom i trudom życia, zapewnia najdoskonalszy spokój. Śmierci lękać się nie należy, gdzie bowiem my jesteśmy, tam jej nie ma, gdzie ona jest, tam nas nie ma. Śmierci lęka się człowiek, ponieważ widząc jak ciało na ziemi gnije, albo w ogniu płonie, albo jak bywa żerem dzikich zwierząt, nie może

się pozbyć błędnego, choć głęboko ukrytego wyobrażenia, że on sam może tego doznawać i to odczuwać będzie. Nawet przecząc temu nie umie dostatecznie uprzytomnić sobie braku życia i czucia. (Lucretius).

Powstawanie wrażeń zmysłowych tłumaczą ciąglem ulatnianiem się z powierzchni ciał, nadzwyczajnie drobnych cząstek, które jako bardzo małe i lekkie, poruszając się z nadzwyczajną szybkością, dostają się przez narządy zmysłowe do duszy i w ten sposób oddają w niej obrazy przedmiotów, z których wyszły. O ile układ tych cząstek, zanim się dostał do duszy, zmaćony został, o tyle miewamy potem zmaćone i niedokładne o rzeczach wyobrażenia. Stąd też pochodzą senne marzenia i powstają w podaniach postaci fantastyczne jak n. p. centaury i chimery. Dowolność wywoływania w sobie rozmaitych wyobrażeń tłumaczą tem, że z mnóstwa weiskających się do duszy, takich ulotnionych cząstek (emanacyi) z różnych przedmiotów, te stają się dla niej wyrazistszemi, na które zwróci swą uwagę.

Z wyobrażeń wyprowadzają wolę, której przypisują wolność, bez bliższego jednak uzasadnienia takiego mniemania.

Podział wszystkich wrażeń na przyjemne i przykre, stanowi przejście do etyki, oraz główną jej podstawą.

E t y k a.

Że jedynem bezwarunkowem dobrem jest rokosz, zaś jedynem bezwarunkowem złem jest ból, uważa Epikuros za ogólne prawo przyrody, stwierdzone codziennem doświadczeniem na wszystkich żyjących tworcach. Stąd tedy uznaje, podobnie jak dawniejsi hedonicy, że głównem zadaniem człowieka jest unikanie cierpienia, szukanie zaś przyjemności. Należy jednak pamiętać o tem, że jeżeli mniejszą przykrością okupić można znaczniejsze użycie, zaś chwilę upojenia przepłaca się długiem cierpieniem, należy rozumnie i ogłędnie czynić to, co korzystniejszy ogólny wynik zapewni. Ponieważ zaś każde użycie wynika z zaspokojenia jakiejś potrzeby, której tak niezaspokojenie jak i nadużycie sprawia przykrość radzi wystrzegać się potrzeb, niedowierzać użyciu, być umiarkowanym i wstrzemięźliwym, a starać się przedewszystkiem o usunięcie cierpienia. Ostatecznym celem tak szukania użycia jak i unikania cierpienia i trudów, jest błogi stan zadowolenia i spokoju (*ἀταραξία*), na którym najtrwalsza polega szczęśliwość. Różni się tu Epikuros od Kyrenaików, a mianowicie od Aristippos'a, którzy żądali szczęścia złożonego z szeregu przyjemnych wrażeń.

Dojście do owej tak pojętej szczęśliwości czyni zależnem w znacznej części od stanu i jakości duszy ludzkiej, dążyć więc należy przedewszystkiem do rozwoju władz duszy, mianowicie rozumu, który nam wskaże najwłaściwsze do użycia środki, i siły woli, która je nieugięcie wykona. Mędrzec rozumny i potężny wolą, wyniesie się ponad własne namiętności, w razie potrzeby zapanuje nawet nad bólem i będzie wpośród ludzi jako bóg wyższy i doskonalszy od nich, zawsze spokojny, zawsze szczęśliwy, a choćby żył tylko o chlebie i wodzie będzie mógł równać się z Zeusem co do szczęśliwości. Użycie jakiego doznają ludzie nieumiarkowani, rozpustnicy, gani stanowczo, jako nietrwałe i zbyt szybko niesmak sprowadzające. Podobnie i Lucretius oburzając się na wyuzdanie obyczajów swego czasu, powiada że nadmiar żądz zatrzuwa ludziom użycie.

Cnotę uważają Epikurejczycy za nierozdzielną towarzyszkę szczęścia, przestrzeganie jej jednak polecają tylko jako środek zapewniający spokojne stosunki z ludźmi i spokój wewnętrzny, będący wynikiem doskonałości ducha, nie uznają zaś cnoty polegającej na wykonywaniu pewnych obowiązków.

Wobec państwa, a po części nawet wobec rodziny, są etyczne wskazówki Epikurejczyków bardzo ograniczone i raczej ujemne. Doradzają usuwania się od spraw publicznych, uważają monarchię za najbezpieczniejszą, a więc dla osobnika jako takiego, najwygodniejszą formę rządu.

Co do małżeństwa powiada Epikuros, że należy wpierrw dobrze rozważyć, czy nie sprawi przysła rodzina zbyt wiele troski i kłopotów.

Polecenie w życiu łagodności, miłosierdzia i przyjaźni, świadczy, że uczuciowy nastrój etyki tej szkoły, utrzymywał się w niej od czasów samegoże założyciela.

Wiernością w przyjaźni odznaczeni się Epikurejczycy i mniemali, że jako oparta na dobrowolnym wyborze i harmonii dusz, może być trwalszą i ściślejszą nawet od węzłów rodzinnych. Ceniąc przyjaźń jako ważne oparcie w życiu i najwyższe dobro na świecie, żądali kochania przyjaciół jak siebie samego, a w razie potrzeby nawet ofiary ze swego mienia i życia. Ze stanowiska czysto eudaimonistycznego taka ofiara życia o tyle tylko byłaby konsekwentną, o ile rzeczywiście życie po utracie drogiej osoby, zwłaszcza, jeżeli ją ofiarowaniem lub tylko narażeniem własnego życia-ocalić było można, stałoby się mogło nieznośnym ciężarem.

Prześliczne są niektóre zdania Epikurosa, i tak powiada on że: zbyteczną jest pitagorejska wspólność majątków, ponieważ przyjaciel z przyjacielem w potrzebie i tak zawsze się podzieli; albo

znów że: wyższe jest użycie tego, który dobrodziejstwa świadczy, niż przyjmującego je; że: prawdziwym użyciem jest tylko użycie w gronie dobranych osób, ważniejsza bowiem z kim jemy i pijemy, niż co jemy i pijemy.

Zakończeniem niejako i to bardzo konsekwentnem, tej etyki, było zapatrywanie się szkoły epikurejskiej na samobójstwo. Nie zalecano wprawdzie tego kroku tak często jak u Stoików, unikano nawet tej ostateczności, uważano jednak za dowód nierozsądku i słabości ciągnąć dalej życie, przynoszące więcej cierpień niż użycia. „Wychodźmy z życia z równą swobodą jak z teatru, gdy nas nie „bawi“, tak przytacza Cicero słowa Epikurejczyka. „Złe jest żyć „w ciągłej potrzebie, lecz cóż za potrzeba żyć w ciągłej potrzebie“, miał wedle Seneki samże mistrz Epikuros powiedzieć.

Ażeby dać pojęcie, jakim potwornym zбочeniom, uległ Epikureizm, wystarczy przytoczyć słowa Metrodorosa: „do brzucha od„nosi się, o przyrodniku Timokratesie, wszelkie dobro“. (περὶ γαστήρα γάρ, ὃ φυσικῶς Τιμοκράτης, τὸ ἀγαθόν). (Plutarch), a byli tacy, którzy nie lepiej robili, mianowicie w ówczesnem społeczeństwie rzymskiem. „ . . . Eudaimonizmem swoim narobiła ta filozofia bezsprzecznie wiele złego, będąc po części objawem, po części podniecią zniewieściałości klasycznych narodów; odwracając jednak ludzi od świata zewnętrznego, wprowadzając ich w siebie samych, ucząc ich szukania najwyższego szczęścia, w pięknej człowieczości zadowolonego i wykształconego uczucia, przyczyniła się ona do rozwoju i rozszerzenia niezawisłej i powszechnej moralności w sposób sobie właściwy, łagodniejszy, nie tak surowy, jak u Stoików“. (Zeller T. III. str. 263).

Religia w filozofii Epikurejskiej.

Szczególnym, zagadkowym prawie objawem, jest stosunek Epikurejczyków do ówczesnych przekonań religijnych. Występują oni stanowczo przeciw istniejącym formom religijnym; Epikuros sam utrzymuje, że nie ten jest bezbożnym, kto odrzuca ludową wiarę w bogi, ale ten, kto ją przyjmuje, tak mu się wydały niegodnymi bogów ogólnie o nich przyjęte wyobrażenia (Zeller. Brandis), Lucretius zaś powiada, że religia jest przyczyną największych nieszczęść i że ludzkość winna sławić jako zwycięzcę, który jej największego wroga pokonał, owego męża (Epikuros'a), który zastąpił przesady przyrodniczym sposobem zapatrywania się na świat. Ró-

wniez przeczy, jakoby świat, w którym widzimy tyle cierpień, niesprawiedliwości i nędzy ludzkiej, uważać należało za dzieło jakiejś boskiej opatrności. Wiarę w bogi wywodzi z uosobiania widziadeł i sennych marzeń, tym bogom, utworom własnej wyobraźni, przypisywali ludzie tajemnicze siły, one to mają być ukrytą przyczyną burz i nawalnic, wybuchów wulkanicznych i ruchów ciał niebieskich. W dalszem następstwie odrzucają Epikurejczycy wszelką wiarę w wyroczenie i wróżbiarstwo.

Mimo to wszystko jednak wypowiada Epikuros bardzo stanowczo swą wiarę w niezliczoną ilość doskonałych, ludziom podobnych istot, które w szczęśliwości wiekuiestej zamieszkują przestrzenie międzyświatowe. Jako prawdziwie szczęśliwi nie troszczą się ci bogowie — jak to przecież widzimy — o sprawy ziemskie. Wiarę tę opiera na ogólnem przekonaniu ludzkości. Otóż tę wiarę w bogi, u filozofa materyalisty, uważają niektórzy za prostą nieszczerłość (die Götter werden mit ironischer Höflichkeit in die leeren Zwischenräume des Weltganzen verwiesen Dühring str. 145). Wiara ta jednak staje się mniej raziącą niekonsekwencyą, jeżeli zważymy, że Epikuros przypuszczał nieskończoność światów, w których wszystko co tylko możliwe, jest prawdopodobnie gdzieś urzeczywistnione, przy tych ciągłych kombinacyach atomów, których kształty są tak bardzo rozmaite. Dalej przypuszcza, że te istoty są także materyalne, jakkolwiek ich ciało przedstawia sobie innem, eteryczniejszym niż ludzkie. Tak więc pojęte, doskonalsze od ludzi istoty, są tylko dalszym ciągiem rozwoju żyjących tworów przyrody. Wreszcie tłumaczą niektórzy historycy filozofii ową wiarę tem, że na takich bogów wiecznie i nieodmiennie szczęśliwych, chciał przenieść Epikuros urzeczywistnienie swego ideału doskonałego, żadnem cierpieniem niezmaconego życia, ideału tak trudnego do urzeczywistnienia w warunkach, w których się porusza życie ludzkie. Żąda on wprawdzie od mędrca swego takiej doskonałości ducha i takiej siły woli, ażeby wśród najokropniejszych udręczeń ciała, mógł zawołać: o jakżem szczęśliwy! ale czuł, zdaje się, sam całą przesadę tak pojętych warunków niezachwianego szczęścia i umieścił swoje ideały w krainach zaświatowych, gdzie ich zawsze szukać zwykł spragniony piękna i doskonałości duch ludzki, od Platona aż po nasze czasy.

Skeptycyzm.

Stary Skeptycyzm.

Pirrhon i Timon.

Pirrhona z Elis uważają ogólnie jako twórcę Skeptycyzmu. Był on uczniem szkoły Megarejskiej, zajmował się zrazu malarstwem, odbył z Aleksandrem Wielkim wyprawę do Indyów, poczem oddał się przeważnie filozofii, którą też za powrotem do rodzinnego miasta wykładać począł. Wiadomości o nim i jego nauce doszły nas tylko w najogólniejszych zarysach z pism ucznia jego i zwolennika Timona z Flios.

Podobnie jak Stoicy i Epikurejczycy uważał i Pirrhon za główne zadanie filozofii doprowadzenie człowieka do szczęśliwości, która mu jest ostatecznym celem życia. Kto cel ten „... osiągnąć chce, musi rozważyć następujące trzy pytania: czem są rzeczy? jakie ma być nasze zachowanie się w obec nich? i nareszcie „jaki będzie wynik tego właściwego zachowania się? Prawie równobrzmiąco formułuje Kant, we dwa tysiące lat później zadanie „filozofii“. (J. E. Erdmann: Zarys hist. filozof.).

Dojście do rozwiązania pierwszego zagadnienia uważa za niemożliwe, wobec podmiotowości i niepewności wrażeń zmysłowych, a nawet i rozumowań ludzkich. Rozmaitość zdań tak pojedynczych ludzi jak i całych szkół filozoficznych jest najlepszą wskazówką chwiejności mniemanych prawd; nie ma twierdzeń, którym nie możnaby przeciwstawić wprost przeciwnych, podobnie jak tamte bronionych i uzasadnionych.

Z tych uwag sama przez się wynika odpowiedź na drugie pytanie: że nie należy o niczem stanowczych sądów wydawać, ani twierdząco, ani przecząco o żadnej rzeczy się nie wyrażać, nawet o pojęciach etycznych; jeżeli bowiem nie możemy dojść w niczem do ogólnych, bezwzględnych i niezachwianych prawd, nie możemy więc też niczego uważać za bezwzględnie dobre lub złe. Co najwięcej jesteśmy uprawnieni mówić o naszych podmiotowych mniemaniach, które mogą być zupełnie różne od przedmiotowej rzeczywistości.

Wynikiem takiego zapatrywania będzie — odnośnie do trzeciego zagadnienia — najpierw obojętność wobec rzeczy, których istoty poznać nie możemy, potem uwolnienie się od trosk i żądz ogółu ludzi, goniących za czemś, czego sami nie znają i dążących do celów wątpliwej wartości, następnie pogodzenie się z takim stanem naszej wiedzy, a nareszcie najdoskonalszy spokój (*ἀταραξία*),

polegający na pewnym stałym usposobieniu umysłu. Takie jest najtrwalsze szczęście ludzkie, ów cel filozofii, do którego mędrzec dochodzi. Wszystkie w praktycznym życiu niezbędne sądy o tem, co złe i dobre opierać może filozof tylko na prawdopodobieństwie i ogólnym zwyczaju, pamiętać jednak powinien, że i ten nie jest nieomylny.

Skeptycyzm w nowszej Akademii.

Arkesilaos i Karneades.

Zdania Pirrhona obszerniej obrobił i do walki ze Stoicyzmem użył Arkesilaos z Pitany w Eolii (316—241 prz. Chr). Był on uczniem Krantora, zaś po śmierci Kratesa objął po nim przewodnictwo w Akademii.

Oświadczał głośno, że nauki jego są tylko objaśnianiem i dalszym ciągiem filozofii Sokratesa i Platona. Walecząc z dogmatyzmem Stoików, zbierał starannie nietylko skeptyczne zdania tych dwu mistrzów, ale także wszystkie ustępy w tym duchu, wyjęte z pism Anaxagoras'a, Empedokles'a, Demokritos'a, Heraklejtosa'a i Parmenides'a. W myśl filozofów, na powadze których się opiera, występuje Arkesilaos przeciw nieomylności wrażeń zmysłowych, tę krytykę jednak i wątplenie posuwa dalej, dowodząc niemożności dojścia do prawdy, nawet w drodze rozumowania, owe wrażenia prostującego.

Ostatecznym probierzem prawdy była u Stoików „uderzająca oczywistość“ tych wyobrażeń, które uważali za prawdziwe. Arkesilaos wykazuje, że nawet najbliższe wyobrażenia mogą mieć taki pozór prawdy. W wykładach swoich zbijał tylko zdania innych szkół filozoficznych, sam żadnych nie broniąc. Oględnie wątpiąc utrzymywał, że nie wiedzieć z pewnością nie możemy, nawet tego, jakobyśmy rzeczywiście nie wiedzieli, możemy bowiem nawet mieć niektóre wyobrażenia o rzeczach, zupełnie prawdziwe, samo jednak przekonywanie się o tem będzie wątpliwe.

W życiu praktycznym i w zagadnieniach etycznych polecał poprzestawanie na prawdopodobieństwie i trzymanie się zasad, za którymi najwięcej dowodów przemawia. Taką jest droga, jakiej się mędrzec wobec braku pewności trzymać powinien, ta go doprowadzi do cnoty i szczęścia.

Widzimy więc, że pomimo własnych oświadczeń odstąpił Arkesilaos bardzo od zasad Sokratesa i Platona.

U szczytu rozwoju stanął Skeptycyzm pod przewodnictwem zdolnego, wymownego i uczonego Karneadesa z Kyreny (214—129 prz. Chr.). Zwracał on swoją dyalektykę przeważnie przeciw Stoikom, nie pomijając jednak innych szkół filozoficznych. Wykazywał głównie trudność rozeznania prawdy od błędu, nawet w razie gdyby nam ją przedstawiono. Rozumowania swoje opierał przede wszystkim na rozbiorze wyobrażeń, wykazywał „że one są tylko „zmianą, wywołaną w duszy działaniem zewnętrznego wpływu“. (Zeller). Każde wyobrażenie — mawiał Karneades — jest w pewnym stosunku do przedmiotu przez który i do podmiotu, w którym powstaje. Chcąc tedy — w myśl wielu filozofów — określać prawdę jako zgodność wyobrażenia z odnośnym przedmiotem, będziemy pozbawieni wszelkiego probierza prawdy, możemy bowiem tylko porównywać jedne wyobrażenia z drugimi, nigdy zaś z przedmiotami samymi, jedne zmiany w duszy z drugimi zmianami, nie zaś zmiany z wywołującymi je przyczynami. Stosunek więc wyobrażeń do przedmiotów będzie dla nas zawsze zakrytym. Pozostaje stosunek wyobrażenia do podmiotu. Od sposobu, w jaki ono się temuż podmiotowi przedstawia, od wyraźności, siły i jasności tegoż wyobrażenia, zależy stopień prawdopodobieństwa, który mu przypisujemy. Sny, widziadła gorączkowe, wyobrażenia powstające w obłąkaniu umysłu, lub inne halucynacye, utrudniają nam swobodę i jasność poglądu, nawet tu, w tym wewnętrznym, do naszej samowiedzy należącym zakresie. Często bardzo zacierają się wszelkie różnice pomiędzy wyobrażeniami prawdziwymi a fałszywymi. Korzystając jednak z możności, którą mamy, porównywania jednych z drugimi, zestawiania ich stosunków i wzajemnego związku, stwierdzania ich zgodności lub niezgodności, dochodzimy do mniejszego lub większego prawdopodobieństwa (πιθανότης). Zupełnej pewności nie nam nie da, gdyż, jak widzimy, nawet rozumowanie nasze tylko na wyobrażeniach opierać się może, podstawie zbyt chwiejnej.

Do jak nieuzasadnionych, a nawet sprzecznych twierdzeń dojść można, ulegając złudzeniu, że mamy jakieś pewne podstawy do poznania prawdy najlepszym przykładem są Stoicy. I tak zapatrywanie ich na rozumne urządzenie i celowość świata, jakże się da pogodzić z mnóstwem rzeczy ludziom szkodliwych? Jakże można słać rozum jako najdroższy dar boży, kiedy go ludzie używają częstokroć na to tylko, ażeby być gorszymi od zwierząt? a nawet, gdybyśmy winę nadużycia tego daru przypisali samymże ludziom, dla czegoż dał im Bóg taki rozum, którego w ten sposób nadu-

żyć można?*) Jakże wierzyć w działanie opatrności, kiedy wielu złoczyńców spokojnie używa pożądaných owoców zbrodni, które popełnili, zaś tylu prawych i enotliwych ludzi widzimy pogrążonych w nieszczęściu? Dalej podawali w wątpliwóść nietylko wpływ Boga na świat, ale także samo istnienie bóstwa w ogóle. Ponieważ jeże-liby nawet przypuścić, czego jeszcze nikt nie dowiódł, że ten świat jest rzeczywiście piękny i dobry, jakaż pewnoś, że nie sama przyroda jedynie na podstawie własnych sił i praw takim go uczyniła? a są przecież i takie zdania! Któż zna tak dokładnie siły i prawa przyrody, ażeby mógł niemożliwoś tego przypuszczenia udowodnić?

Następnie wykazuje Karneades sprzeczności, tkwiące w samemże pojęciu bóstwa, mianowicie, gdyby to bóstwo bliżej określać chciano, przypisując mu nieskończonoś, najwyższą mądroś, dobroć i szczęśliwoś sobie wystarczającą i z siebie zadowoloną, a wreszcie osobowoś. Jak pogodzić z osobowością Boga jego nieskończonoś? Kiedy przecież do pojęcia osobowości należy określo-noś i ograniczonoś, w odróżnieniu od tego, co jest od tej osoby różnem, przeciwnie zaś do pojęcia nieskończoności należy nieograniczonoś i niemożnoś określenia jej.

Jak przedstawić sobie jego szczęśliwoś? czy jako ciągłą roskosz? zachodzi pytanie, czy taki stan jest możliwy bez cierpienia, uwydatniającego każdą roskosz, warunkującego ją poniekąd (jak cienie i światło wzajemnie się warunkują i uzupełniają na obrazie). Czy też może wystawiać sobie ową szczęśliwoś jako zadowolenie ze swych enót? Czemże są owe enoty Boga? Czy może tak jak ludzkie enoty pewnemi doskonałościami do osiągnięcia których wiecznie tylko dążyć jest nam dano, nigdy zaś w całej pełni posiąść — jak to nawet sami Stoicy przyznają. Ale wtedy nie byłby Bóg najdoskonalszą istotą! Zresztą objawiają się szczególne enoty dopiero w walce z najrozmaitszemi przeciwnościami w nas samych i po za nami; czy może walk takich doznawać najwyższa istnoś? Czy w ogóle coś, coby nie doznawało ani roskoszy, ani cierpienia, ani pomyślności, ani też niepowodzeń, możemy jeszcze uważać za osobę, wedle takich pojęć, jakie ludzie o osobowości mieć mogą. Dodać należy, że ułatwioną walkę miał tu Karneades twierdzeniem wszystkich prawie ówczesnych Stoików,

*) Przypomnę tu od czasów Patrystyki ciągnące się teorye i spory dotyczące łaski Bożej, wolności woli ludzkiej i poczytalności — w ostatnich czasach skupił się ten spór około różnych zapatrywań na wolnoś woli a tem samem na poczytalnoś i karygodnoś czynów wobec społeczeństwa.

że nie oprócz materji nie istnieje i że Bóg podobnie jak świat jest żyjącą istotą. Karneades przeciwstawia fatalizmowi Stoików, opartemu na pojęciu naturalnej konieczności i prawidłowości zjawisk, teorię wolnej woli, jako równie możliwe przypuszczenie i powątpiewa przytem o prawdziwości pojęcia ogólnej przyczynowości, którego bronią Stoicy, nie rozwija jednak swoich zaprzeczeń w tej mierze tak obszernie i wyczerpująco jak nowsi filozofowie.

Najłatwiej było mu wykazać bezpodstawność wiary w bogi pogańskie i wróżbiarstwo.

Jakkolwiek wymowny, nigdy żadnego twierdzenia wprost nie bronił, ani też bezwarunkowo nie zaprzeczał, zbierał i zestawiał tylko wszystkie możliwe dowody, potwierdzające i zaprzeczające, powstrzymując się z wypowiedzeniem własnego zdania. W takim to właśnie stanowisku upatrywał swą siłę i w tym też duchu wypowiedział w Rzymie (r. 156 prz. Chr.) obie rozgłosne mowy, jedna za przestrzeganiem sprawiedliwości w środkach, używanych w polityce, druga przeciw tej zasadzie. Kato był oburzony. Ciceru porównuje go z oględnym woźnicą, który zatrzymuje wóz, gdy nie zna drogi, albo z wytrawnym bokserem, który nie spieszy się z zadawaniem uderzeń, ale wyczekuje i przedewszystkiem sam się chroni. Przypomina się tu także powiedzenie Voltaire'a: „dans le doute abstien toi“.

Zdaje się jednak, że czuł to Karneades, jak rzadko da się rzeczywiście zatrzymać rydwan życia, unoszony siłami tak często przemagającemi wolę człowieka i jak wiele sprężystości i szybkości w działaniu wymaga samo tylko pokierowanie go; wiedział dobrze, że do zwycięstwa wśród tylu walk życia ludzkiego nie zawsze doprowadzi samo wyczekiwanie, chociażby najobronniejsze, bez owych śmiałych zamachów, nakazanych pomyślną a stanowczą chwilą; wiedział on dobrze jak bardzo osłabia wolę ludzką brak stałych przekonania i silnej wiary w skuteczność działania. Żądał więc od filozofa, podobnie jak inni skeptycy, ażeby pogodziwszy się z zasadniczą niemożliwością dojścia do niezbitych pewników, powodował się w codziennem życiu ogólnie przyjętymi zwyczajami i największem możliwym prawdopodobieństwem i po tej drodze dążył do spokoju ducha i szczęśliwego życia, a jeżeli postępowanie jego nie będzie wolne od błędów, to będzie przynajmniej wolne od śmiesznego uprzedzenia, że jest bezbłędne. Stanowczych też zasad etycznych nie podawał, ograniczał się tylko na rozbiórce zapatrywań, które mieli w tej mierze Stoicy i Epikurejczycy. Tem się tłumaczy, dlaczego tak podzielone były zdania o jego etyce; jedni twierdzili, że po-

kładał szczęście w użyciu, inni, że w enocie. Przy sposobie jednak, w jaki starożytni określali te dwa pojęcia, mogą obydwaj twierdzenia wzajemnie się uzupełniać, nie zaś wykluczać.

Następcy jego nie zdołali utrzymać rozgłosu i wziętości, którą nadały Nowszej Akademii znakomite zdolności i ogólnie uznana zaenność charakteru tego męża. Być może, że ta właśnie jego prawność i sumiennność nie dozwalały mu udawać, że posiada jakieś stałe przekonania kiedy zdania otaczających go szkół filozoficznych nie wytrzymywały ostrej i nieubłaganej krytyki jego umysłu; broił więc przyczyn, dla których wątpił.

Późniejszy Skeptycyzm i jego zwrot ku Pirrhoneizmowi.

To wlanie nowego życia i nadanie pierwotnej siły Skeptycyzmowi było dziełem Ainesidemos'a z Knossos.

Ainesidemos spostrzegł, że Skeptycyzm w ciągłej walce ze Stoicyzmem przejął wiele z właściwości tej szkoły, co się mianowicie uwydatniło w wykładach Antiochos'a zbyt dogmatycznymi twierdzeniami i zaprzeczeniami. (Wykładów tych słuchał Cicero bawiąc w Atenach). Ażeby takiemu, jak mniemał, osłabieniu stanowiska filozoficznego zapobiec, zwrócił się Ainesidemos ku pierwotnym właściwym Skeptycyzmowi sposobom rozumowania, nawet pisma swoje, obejmujące dziewięć ksiąg, nazwał badaniami Pirrhońskimi. Dzieło to zagięło.

Ainesidemosowi przypisują zebranie dziesięciu powodów (τρόποι — zwrotów) wątplenia o możliwości dojścia do prawdziwego poznania:

1. Różnym rodzajom żyjących twórców obdarzonych zmysłami rozmaicie przedstawiać się mogą też same przedmioty. (Różnym zwierzętom odmienne smakują i służą pokarmy i odrębne odpowiadają stosunki życiowe).

2. Nawet na umysł i zmysły rozmaitych ludzi jak odmiennie działa częstokroć ta sama rzecz.

3. Każdy ze zmysłów pojedynczego człowieka inaczej mu rzeczy przedstawia, niekiedy nawet sprzecznie. Z urodzenia ślepi i głusi jak jednostronne i względnie ograniczone mają o świecie wyobrażenia i żadną miarą poznać nie mogą tego, o czem donoszą innym ludziom zmysły, których im brakuje. Otaczające nas przedmioty mogą mieć mnóstwo własności, do poznania których nie posiadamy weale odpowiednich zmysłów.

4. Jak różnie przedstawia nam się wszystko zależnie od naszego usposobienia, stanu zdrowia, uczuć, namiętności, wieku! należy zatem zawsze zadawać sobie pytanie, czy obecne zdania nasze nie ulegną zmianie ze zmianą człowieka, który je powziął? cóż ma tu być probierzem prawdy? a bez probierza jak rozstrzygać?

5. Rozmaicie przedstawiają się nam przedmioty względnie do położenia, odległości, oświetlenia, pory roku i t. p. a nie zawsze przecież mamy w naszej mocy zdarzające się zmiany tych warunków i porównywanie tych zmian.

6. Zawsze spostrzegamy przedmioty za pośrednictwem innych, pomiędzy nimi a zmysłami naszymi położonych, jak n. p. powietrza, wody i t. p., a niemamy dokładnej znajomości wpływu tych pośredników na jakość naszych wyobrażeń.

7. Przedmioty same, rozmaicie się przedstawiają względnie do swego stanu i układu cząstek. I tak czarny róg kozi, drobno nstrugany będzie biały; biały kawał srebra w najdrobniejszych swych cząstkach przyczepiających się przez tarcie do drzewa lub skóry okaże się ciemno-popielatym.

8. Wszystkie przedmioty poznajemy tylko w pewnym stosunku do nas samych i do innych przedmiotów, czem są po za tym stosunkiem, wiedzieć trudno.

9. Jak chwiejne i podmiotowe są wrażenia ludzkie najlepszy mamy dowód w tem, że zupełnie inaczej działa na nas rzecz, pokąd jest nowa, zaś inaczej stawszy się znaną, n. p. niebezpieczeństwa na lądzie i morzu — ludzie i t. p.

10. Nareszcie będzie nam się wszystko rozmaicie przedstawiać, względnie do zwyczajów, praw i przekonań religijnych, w których wychowani byliśmy.

Za wiele w tych zwrotach powtarzania jednej i tej samej myśli, zaś za mało uwzględnienia wrodzonych właściwości ducha ludzkiego, wpływających na wyrabianie się pojęć i sądów, a które to właściwości bywały podstawą wszystkich teorii o kategoriach i wrodzonych ideach.

Inni Skeptycy sprowadzali te zwroty do pięciu, trzech, a nawet dwóch.

Pewną już niekonsekwencją w nauce Ainesidemos'a był stanowczy, twierdzący sposób, w jaki starał się uzasadniać zapatrywania Heraklejtosa, przyjmując je poniekąd za swoje.

Ainesidemos młodszy kładł główny nacisk na zwrot, już dawniej używany, że wszystko należy udowodnić, skutek czego na każdy dowód żądał nowego dowodu.

Ważny w tym jeszcze późniejszym okresie Skeptycyzmu jest lekarz Sextos, choćby dlatego tylko, że doszły nas pisma jego. Żył on ku końcowi drugiego wieku po Chrystusie, przeważnie w Atenach i w Aleksandryi, dla kierunku w jakim prowadził sztukę lekarską, przewany „Empeirikos“.

W znacznej części powtarzał on tylko to, co już inni Skeptycy wypowiedzieli, głównie zaś opierał się na Pyrrho'nie. Pisał z przesadną rozwlekłością i szczegółowością, rozwodził się mianowicie nad niemożliwością jakiegokolwiek probierza (kriterium) prawdy, sam bowiem człowiek, mający o prawdzie orzekać jest zagadką, której znaczenia filozofowie rozwiązać nie zdołali.

Nie zbadaną jest jeszcze dotąd istota duszy ani też ciała ludzkiego. Nie można dowierzać zmysłom, które nam dostarczają wrażeń ściśle podmiotowych tylko, tem ci mniej rozumowi, który nie tylko, że dopiero za pośrednictwem zmysłów rzeczy poznaje, ale nie zna nawet swej własnej istoty.

Nie mamy żadnych dowodów na to, ażeby przesłanki (premissy), na których logiczne wnioski opieramy, były prawdziwe; również nie mamy pewności czy też nie ma jakich błędów w samym przeprowadzaniu dowodów mających nas przekonać o prawdziwości naszych mniemań.

W całym zaprzeczaniu przyczynowości wychodzi Sextos głównie ze stanowiska przyrodniczego i roztrząsa możliwość działania jakiegokolwiek przyczyny. Nie uznaje, jakoby coś niematerialnego działać mogło na jakieś ciało i odwrotnie. Następnie stara się wykazać trudność przedstawienia sobie, w jaki sposób jedno ciało na drugie działać może. Z oddalenia żadną miarą! zaś przy zetknięciu się tylko powierzchownie ciał stykać się mogą, dla czegoż ma całość ulegać działaniu? Więc chyba przypuścić by zupełne wzajemne przenikanie się ciał? ale i w takim razie działałyby tylko pewne części na siebie! skądże skutek wywołany w całości?

Wcale nie rozbiera pytania, w jaki sposób powstaje w nas pojęcie przyczynowego połączenia zjawisk, kiedy przecież w doświadczeniu przedstawiają nam się te zjawiska tylko w pewnem następstwie czasowem lub przestrzennem? pozbawia się w ten sposób najsilniejszej broni skeptycyzmu, którą dopiero nowsi filozofowie zużytkowali. Jest to cechą przedmiotowości greckiego sposobu myślenia, nawet w tym okresie subiektywizmu, że filozofując daleko więcej uwzględniano samą treść pojęć, niż psychologiczne ich pochodzenie. „Nie należy się dziwić, że staro-

„żytni jakkolwiek pod rozmaitymi względami zaprzeczali pojęcie przyczynowości, jednak nie zaprzeczali go nigdy na sposób Hume'a. Przyczyną tego objawu jest brak powodu, gdyż starożytni nie znali jeszcze, teologii, opierającej swoją najważniejszą ideę na błędnem pojęciu przyczynowości... Tacy bowiem, którzy w interesie religii lub kościoła radziby doprowadzić rozum do milczenia na korzyść wiary, uderzają także skeptycznie na samo używanie rozumu. W tem zmienionem znaczeniu, sceptycyzm użyty za narzędzie, bywa wrogiem nie dogmatyzmowi, ale krytyce, którą rozum zazwyczaj przeciw dogmatyzmowi zwraca.“ (Dühring. *Kritische Geschichte der Philosophie*).

Jeszcze więcej naciągane i mniej udane są rozumowania Sextos'a przeciw prawdziwości pojęć matematycznych. Dowody przeciw istnieniu Boga powtarza za Karneades'em.

Skeptycyzm Sextos'a nie jest ani bezwzględny, ani też ogólny. Wątpiąc nie twierdzi ażeby wszystko bez wyjątku miało być wątpliwe, zaś w praktycznym życiu radzi polegać na doświadczeniu, ogólnem używaniu, na zestawianiu wrażeń i rozmyślań — wprawdzie pewności bezwzględnej nam to wszystko nie da, w życiu jednak wystarczyć może.

Podobnie jak inni skeptycy mniema on, że filozofia jego doprowadza do spokoju ducha i do szczęścia.

E k l e k t y c y z m.

Synkretyzm i Mistyka,

Neopythagoreizm i Neoplatonizm.

Patrystyka — przejście do filozofii w wiekach średnich.

Równocześnie z rozkładającym działaniem Skeptycyzmu powstaje Eklektycyzm, znamionujący brak twórczej potęgi wyczerpanego już ducha filozofii greckiej.

Pierwszym, a zarazem najznakomitszym przedstawicielem tego kierunku, cechującego wogóle całą filozofię Rzymian, jest Cicero. Bardzo oczytany, zestawia skeptycznie zdania rozmaitych szkół filozoficznych i wybiera z nich to co uważa za najprawdopodobniejsze. Trzeźwy i rozsądny, jak w ogóle Rzymianie, kładzie główny nacisk na etykę i wszystko co ma łączność z życiem praktycznym. Odrzuca, co mu się wydaje w wymaganiach Stoików przesadzonem, wszędzie stara się utrzymać pewną miarę, wskazaną ogólnem mnie-

maniem. Samoistności w rozumowaniu i sędzie mało znajdziemy w pismach Cicerona — twórczości i głębokości filozoficznej jeszcze mniej. Zaslugi wobec filozofii położył tylko jako popularyzator, w czem mu wielce była pomocna łatwość, z jaką władał swoim pięknym i jędrnym językiem.

Podobny był kierunek Seneki, znanego nauczyciela Nerona, chociaż go niektórzy za Stoika uważają. Jako główny cel wskazuje filozofii etykę, etyce zaś praktykę życia. Powiada o filozofii „*facere docet, non dicere*“ nazywa ją „*studium virtutis*“. Żąda zgodnie ze Stoikami poskromienia zmysłów i zwyciężenia bólu, radzi szukać w samobójstwie ostatecznego schronienia wobec prześladowań losu i stwierdza czynem szczerą swą radę. Opiera jednak swą etykę na dwoistości istoty ducha i ciała, nie zaś na stoickiem trzymaniu się praw przyrody. Tak pod tym względem jak i w wielu częściach teoretycznych swej filozofii okazuje powinowactwo z nowszą Akademią. Pisał i o fizyce, samoistnym jednak w niezem nie był.

Wpływ eklektycyzmu widać już także w znanych nam zdaniach Epiktetos'a i Marka Aurelius'a.

Wymienić by tu jeszcze można Sextiusów ojca i syna, chociaż poglądy ich są już zakażone dziwaczными zabobonami Neopythagoreizmu, który powstał z bezładnego zmieszania (Synkretyzmu) filozofii Pythagorejskiej z pojęciami religijnymi Wschodu. Kolebką Synkretyzmu i Neopythagoreizmu była Aleksandria. „W tej „wspaniałej i zepsutej targowicy świata zbierały się towary i pojęcia wszystkich, do ówczesnej cywilizacji należących ludów“ (Dühring. Krytyczna hist. filozofii). Miejsce twórczości filozoficznej i samoistnych badań zajęła tu szkolarska uczoność i komentowanie dzieł dawnych filozofów, które wyradzało się często w wykrętne naciąganie objaśnianych zdań i gmatwanie ich własnymi zapatrywaniami komentatorów.

Przy takim braku rzeczywistej wiedzy filozoficznej i przy chwytliwości mieszających się wyobrażeń religijnych, krzewi się bujnie mistycyzm, plód owych czasów upadku i zwątpienia w całej ludzkości. Cechą tego kierunku jest gorączkowa żądza poznania prawdy i dojścia do spokoju ducha, niedowierzenie rozumowi na zmysłach opartemu, wiara w intuicję i w objawienia, w bezpośrednią łączność duszy w stanie ekstazy z Bogiem, w możliwość wzajemnego działania rozmaitych duchów na ludzi, zaś ludzi na te duchy, a wreszcie w cuda, w magię, i tym podobne urojenia rozbudzałej fantazy, opuszczające już najzupełniej dziedzinę filozofii.

Opieranie swych własnych mrzonek o pisma jak najrozmaitszych filozofów stało się tak ogólnym zwyczajem, że trudno nieraz oznaczyć główne cechy rozmaitych pisarzy owego czasu. Jednym z wybitniejszych Synkretyków był Philo, żyd Aleksandryjski z pierwszego wieku po Chrystusie. Odmawia on wiary zmysłom i poznaniu rozumowemu, każe szukać prawdy w wierze objawionej przez Boga Mojżeszowi i wykazuje z wielką uczonością, że Pythagoras, Plato, Aristoteles, także tylko z tego źródła czerpali. Boga pojmuje jako jedność, której jedynie możliwym atrybutem jest byt niezmienny, bezwzględny. Emanacją (wplywem) tak pojętego Boga jest Logos (Λόγος — władza myślenia — rozumne myślenie) zbiór wszystkich idei czyli pierwowzorów rzeczy, w którym one w cielesny sposób mają swoją praeezystencję (przedbyt). Ów Logos zwie się także u Philona Mądrością albo Słowem (σοφία albo λόγος). To swoje Platonskie pojęcie o pierwowzorach przekształca on następnie w baśnię o duchach i aniołach, świat ożywiających i wypełniających. Materję pojmuje jako niebyt. W etyce żąda ażeby wyzwolić ducha z niewoli cielesności podobnie jak Mojżesz wyzwolił siebie i lud izraelski z niewoli egipskiej.

Wśród takiej pstrej rzeszy komentatorów i kompilatorów zwano tych Neopythagorejczykami, u których główną podstawę owej mieszczaniny filozofii greckiej z wyobrażeniami religijnymi wschodu był wznowiony Pythagoreizm. Kładli oni główny nacisk na mistyczne znaczenie liczb. Takim był rozgłośny magik i cudotwórca Apollonius z Tyany, z końca pierwszego wieku. Tudzież znany pisarz Plutarchos z Cheronei (50—120 po Chr.), który pomimo, że się sam uważa za Akademika, widocznie ulega wpływowi Neopythagoreizmu i w tym duchu komentuje Platona.

W tymże czasie powstaje mistyczna sekta Gnostyków, nadająca swym naukom formy i pozory filozoficzne. Jedni z nich zbliżają się do pogaństwa, drudzy do judaizmu, jeszcze zaś inni do chrześcijaństwa. Sposobem, w jaki swe twierdzenia formułowali i z prawowiernym kościołem polemizowali, przyczynili się bardzo do wytworzenia, ustalenia i ujęcia w formy poniekąd filozoficzne jego dogmatów.

Z tego odmetu pomieszanych ze sobą pojęć religijnych i filozoficznych wyłoniła się w trzecim wieku po nar. Chr. szkoła Neoplatoniska. Pierwszym jej przedstawicielem był uczeń Ammoniusa Sakkasa, Plotinus, urodzony w Lykopolis w Egipcie. Rzym był przeważnie miejscem jego działania nauczycielskiego. Pisma, które pozostawił, uzupełnił i wydał uczeń jego Porphyrios, zgreczony

Azyata, który następnie wykładał w Rzymie retorykę i filozofię. Poruszył on był kwestyę tak ważną dla późniejszej Scholastyki, o ile przyznawać należy byt ogólnym pojęciom o gatunkach i rodzajach, nie podał jednak w tej mierze stanowczego rozwiązania.

Później zasłynął Syryjczyk Jamblichus — skłaniał się ku Neopythagoreizmowi, z licznych pism jego nie się prawie nie utrzymało.

W piątym wieku nareszcie kończy ten okres powolnego upadania filozofii starożytnej Proklos, uważany ogólnie za ostatniego z pogańskich filozofów. Stał on na czele szkoły w Atenach, opierał się w znacznej części także na pismach Aristotelesa.

Pomimo wielu różnic indywidualnych wspólną cechą Neoplatoników było owó mistyczne dążenie do ekstatycznego zagłębienia duszy w Boga, w którym ustaje wszelka różnica pomiędzy nią a Bogiem, myślącym podmiotem a pomyślanym przedmiotem. Jest to wedle nich zupełne zlanie się myśli indywidualnej z myślą ogólną, najwyższą, wiodące do bezpośredniego najdoskonalszego poznania, a raczej duchowego oglądania prawdy. Boga zwa już to Jednością albo Dobrem, już też najdoskonalszym, czystym, bezwzględnym bytem, któremu przysługiwać nie mogą takie atrybuty jak myśl, wola, życie. Podobnie jak emanacją ognia jest ciepło, śniegu zimno, woniejących przedmiotów zapach, każdego zaś ustroju, który doszedł do pełni swego rozwoju, inny podobny mu ustrój, tak też emanacją Boga, najdoskonalszej istoty, wysyłającej ze siebie nadmiar swojej doskonałości, jest rozum; zawiera on w sobie świat idei i wszystkość (das All) niezmiennego i prawdziwego bytu. „Jak z pierwiastkowej jedności rozum, tak z rozumu wypływa bez najmniejszej jego zmiany dusza świata, obraz rozumu — przezeń wypełniona — w zewnętrznym świecie sama go rzeczywistoistniająca. Ona to przedstawia idee zewnętrznie w zmysłowej materji, która jest czemś nieoznaczonem, bejjakościowem, „niebytem, nieością, w szeregu emanacji najniższym szczeblem“ (Schwegler). Pojedyncze duchy wcielają się w oznaczonych okresach, nie opuszczają jednak całkowicie swej pierwiastkowej ojczyzny i podobnie jak promień światła, który dotyka zarazem słońca i ziemi, tak i one, nie zrywając ze swoim pierwotnem źródłem posiadają w stanie ekstazy możność oglądania najwyższej Jedności. Do niej powrócić i w niej się pogrążyć jest zadaniem każdego ducha. Droga do tego nie jest samobójstwo, ale uwolnienie się od zmysłowego usposobienia przez ascetyczne życie, gdyż inaczej następuje powtórne wcielenie. Podobnie zapatrują się na samobójstwo Bud-

dhaisci i Hartmann, chociaż zdaje się ono być bezpośrednią konsekwencją ich pesymizmu. Dalej uznają Neoplatonicy całą hierarchię emanowanych i przeradzających się indywidualizmów duchowych, począwszy od bogów, duchów gwiazd, demonów i duchów powietrznych, a skończywszy na duszach ludzkich, zwierzęcych, roślinnych, nareszcie zaś nawet na takich, które drzemają w nieorganicznych tworach (Erdmann).

Jamblichus a po nim Proklos przeprowadza wszędzie podział troisty i rozwodzi się nad mistycznym znaczeniem liczb. Filozofia jego „kroczy poważnie w dyalektycznych trójjedniach (Dreieinig-keiten); jej fantazyje ułożone w tryady, tak jak podobne do nich „urojenia Hegla, mają przedstawiać rozwój świata“. (Dühring).

W kilkadziesiąt lat po śmierci Proklosa zamknięto szkołę filozoficzne w Atenach z rozkazu cesarza Justyniana r. 529.

Patrystyka.

W drugim wieku po Chrystusie, a więc równocześnie z Gnostycyzmem i Neoplatonizmem powstają pisma chrześcijańskich Ojców kościoła. Ich walka z rozmaitemi sektami kacerskimi, a głównie z Gnostykami, tudzież oddziaływanie mnogich jeszcze szkół filozoficznych, wpływają na wytwarzanie się dogmatów kościoła, a mianowicie przyczyniają się do nadania im pewnej określonej formy, noszącej widocznie ślady ówczesnego sposobu filozofowania. Najwięcej myśli filozoficznych znaleźć można w pismach Origenesa (185—254) i Aureliusa Augustinusa (353—430). Skłonność ich jednak do mistycyzmu i wiara, z góry oznaczająca wynik badań, odejmuje im możność ściśle konsekwentnego rozumowania i swobodnego wysnuwania wniosków z prawdziwych nawet przesłanek. I tak Augustinus chroniąc się od skeptycyzmu Nowszej Akademii szuka ostatecznej, niezbitnej podstawy wszelkiej wiedzy, — podobnie jak później Descartes, — w owej niezachwianej pewności, z jaką myśląca istota uznaje własne istnienie. Kartezyańskie: „Cogito, ergo sum“, które później poznamy, bardzo przypomina słowa z 10-tej księgi „De trinitate“: „Si quis dubitat, vivit, si dubitat unde dubitat meminit; si dubitat, dubitare se intelligit“. Z tego stanowiska wyszedłszy rozwija cały swój teozoficzny i religijny systemat, nie mogący mieć wobec krytyki filozoficznej żadnej innej podstawy oprócz podmiotowych mniemań tych, którzy go utworzyli i tych, co weń wierzą.

Zupełnie podobny przebieg miało filozofowanie Descartes'a, ale że jest jaśniej i treściwiej przedstawione, więc o nim dopiero pisząc weźmiemy cały ten tok myśli pod bliższą rozwagę. Sposób, w jaki Augustinus określa Boga, przypomina teozofię Philona i Neoplatoników: „Bóg jako prawdziwy przedmiot wszelkiej wiedzy i wszelkiej filozofii, nie może być określony za pomocą zwykłych kategorii, jest „on wielkim bez Iłości, dobrym bez Jakości, bez Przestrzeni obecnym, bez Czasu wiecznym, i t. d. (Conf. IV. 16, 28, 29). Nawet substancją nazwać go nie można, ponieważ nie przynależą mu żadne własności (Accidenczien — przypadłości) i możeby go lepiej nazwać „Essentia“ (to co jest — istota?), ponieważ nie oprócz niego na tę nazwę nie zasługuje (De trinitate VI. 5), ponieważ wreszcie byt jego sięga po za wszelką oznaczoność, da się może istota jego trafniej opisać w sposób ujemny niż w dodatni (ep. 120, 3, 13). Z oznaczonością wykluczoną jest z Boga wszelka różnaitość, jest on bezwzględnie jednolitym, a nawet różnicy własności nie należy w nim przyjmować: być, wiedzieć, chcieć, są w nim jednością. Jeżeli zaś nie w nim rozróżnić nie można, jest więc Ukrytym, Niezbadanym (Erdmann str. 227 T. I.)

Znajduję, że trudno wyrobić sobie jasne pojęcie o tak określonym przedmiocie; następują wprawdzie obszernie wywody o trójosobowości Boga, o jego stosunku do świata i ludzi, o wcieleniu i t. d., te jednak są zaprzeczeniem wspomnianego nazwania „ukryty“ i „niezbadany“, a zresztą niewytrzymują krytyki, żądającej dowodów, opartych na doświadczeniu, a prowadzonych dalej rachunkiem lub ścisłym rozumowaniem. „Wolno nam tedy być „tego zdania, że cała tak zwana „Patrystyka“, która przed i po soborze Nicejskim starała się o wyrobienie chrześcijańskiej nauki „kościół, może być dla historyka cywilizacyi nawet ważnym „przedmiotem, w żadnym jednak razie nie sposobi się ku temu, „ażeby ją łączyć z filozofią w bliższy lub nawet tylko w dalszy sposób. „Ani apostołscy Ojcowie, t. j. najbliżsi następcy i uczniowie chrześcijańskich apostołów, ani w ściślejszem znaczeniu tak nazwani „Ojcowie kościoła, których liczą zwykle aż do szóstego wieku, nie „mają z filozofią zgoła żadnej wspólności. Okoliczność zaś, że ci „„Założyciele Kościoła“ zużytkowali czasami jakieś okruchy filozoficzne z mądrości pogańskiej, którą zwalczali, wcale nie zmienia „ogólne stanu rzeczy. Nie mają oni więcej prawa do zamieszczenia w historyi filozofii, chociażby tylko ubocznie, niż którykolwiek „dzisiejszy teologiczny dogmatyk, inaczej bowiem mógłby nam „katolicyzm, który szereg swych Ojców po za szósty wiek przeciąga,

„dziś jeszcze wzbogacić dziedzinę filozofii. Pomijamy zatem Patry-
 „stykę, a nawet Augustinusa z jego „Państwem bożem“ i zwr-
 „camy się odrazu do Scholastyki. Zapelnia ona bez porównania
 „większą część średniowiecznego tysiąclecia i ustępuje dopiero
 „wypadkom, których cywilizacyjna potęga wytworzyła nowszą hi-
 „storyę, a z nią też początki rzeczywistej filozofii“. (Dühring, kry-
 tyczna hist. filozofii — str. 180.)

Scholastyka.

Scholastykami nazywano nauczycieli wymowy w szkołach, które pozakładali cesarze rzymscy, później przeszła ta nazwa nauczonych teologów i misjonarzy, kształconych w szkołach, które Karol Wielki łączył z klasztorami i biskupstwami.

Sama przez się ma Scholastyka bardzo mało wartości filozoficznej, dlatego też pobieżnie jej tylko dotknę i to nie dla zewnętrznych dyalektycznych form, w które, jakby w obce szaty, przywdziewa z góry nakreślone i wiadome cele swoich czczych rozumowań, ale z powodu wpływu, jaki wywiera na późniejszy rozwój nauk i badań niezależnych, prawdziwie filozoficznych. Niektóre treściwsze historye filozofii zupełnie prawie pomijają Scholastykę. Czyni to w swem dziele Alb. Schwegler i uzasadnia następującemi słowy: „...pomijamy filozofię wieków średnich czyli „Scholastykę, nie jest ona bowiem filozofią, ale filozofowaniem „i rozumowaniem w granicach religii objawionej, a więc właściwie „teologią, należy zatem do chrześcijańskiej historycznej dogma-
 „tyki“ (§. 2.). Zewnętrzne formy swoje, a mianowicie sposób traktowania nauk i podział tychże, zawdzięcza Scholastyka pisarzom, którzy jej wyrobienie się bezpośrednio poprzedzali. Najznakomitszym z nich był Boetius (478—525), syn konsula rzymskiego. Tłumacząc na język łaciński i komentując Aristotelesa i Porphyriosą, stał się twórcą terminologii średniowiecznej. Wtrącony do więzienia przez Theodoryka, króla Ostrogotów, napisał w duchu eklektycznym pięć ksiąg „De consolatione philosophiae“. Boetiusowi też przypisują w średnich wiekach wysoko cenione dzieła „De trinitate“, „De hebdomadibus“ (o siedmiu zagadnieniach), „De fide christiana“, i „De duabus naturis in Christo“, jakkolwiek wątpliwą jest rzeczą, kto jest ich rzeczywistym autorem. Zaprzeczano nawet, zdaje się niesłusznie, że był chrześcijaninem.

Ogólnie później przyjęty podział nauk na „Trivium“ i „Quadrivium“ pochodzi jeszcze od Marcianus'a (Mineus'a Felix'a) Capelli, urodzonego w Kartaginie, który około roku 460 wydał treściwy zbiór wszystkich podówczas znanych umiejętności, (tak zwany *Satireion* w dziewięciu księgach). W podobnym kierunku pracował i podział ten ustalił (Magnus Aurelius) Cassiodorus (469—508). Trivium składało się z trzech „sztuk“ (artes) Gramatyki, Dyalektyki i Retoryki wraz z Logiką, Quadrivium zaś z czterech „ustaw“ (disciplinae) Arytmetyki, Geometrii, Muzyki i Astronomii, które zbiorowo zwano „*Mathematica*“ albo też „*Scientiae reales*“ a później „*Physica*“.

Do takich poprzedników Scholastyki można zaliczyć jeszcze Izydora, biskupa Sewilskiego (zmarłego r. 636), z którego licznych pism obficie czerpali uczeni doktorowie. Pozostawił on 21 ksiąg „*Origines*“ czyli „*Etymologię*“, trzy księgi „*Sentencyi*“ i dwa dzieła przyrodniczej treści „*De ordine creaturarum*“ i „*De natura rerum*“.

Główną podstawą filozofii scholastycznej było twierdzenie, że wszystkie dogmata, które Ojcowie kościoła zebrali i określili znajdują najzupełniejsze poparcie w rozumowaniu i że nie sprzeciwia im się powaga Aristotelesa; komentowanie go też w tym celu, w odpowiedni sposób, było zadaniem uczonych teologów. Tym duchem są już przejęte dzieła Bedy (673—735) i Alcuina (736—804). Beda, przezwany *Venerabilis*, słynny z uczoności, całe prawie życie spędził w zaciśku klasztornej w Weremouth. Oprócz jego dzieł treści historycznej, ogólnie znano i czytano swego czasu „*Axiomata philosophica venerabilis Bedae*“ (wydawane także pod tytułem „*Auctoritatis Aristotelis*“). Niemniej sławny Alcuin, urodzony w Yorku, stał później na czele tamtejszej szkoły. Wezwany na dwór Karola Wielkiego był głównym krzewicielem oświaty w całym jego państwie, a szczególnie we Francji. Zakładał szkoły i pisał dialogi, o gramatyce, retoryce, matematyce i filozofii. Oprócz łaciny znał język grecki i hebrajski. Próbką płytkości w pojmowaniu przedmiotów filozoficznych, i dowodem niewolniczego trzymania się słów, jest pismo ucznia Alcuina, pod tytułem: „*De nihilo et tenebris*“, poświęcone Karolowi Wielkiemu. Wykazuje w niem autor, że owa „*Nicość*“ (Nihil), z której Bóg świat stworzył, jest jakąś rzeczywiście istniejącą rzeczą (Aliquid), a to z tej przyczyny, ponieważ każde słowo odnosi się do pewnej rzeczy.

Później trochę zasłynął ziomek Bedy i Alcuina, Scotus Eri-gena. Miał on wiele podróžować, mianowicie po Grecyi, znał też

język grecki. Urodzony i wykształcony na wyspach Brytyjskich, stanął później, na zawezwanie Karola Łysego, na czele szkoły Paryskiej. Nie miał on, jak się zdaje, kapłańskich święceń. Życiem swem wypełnia większą część dziewiątego stulecia i formułuje ostatecznie zasadnicze twierdzenia Scholastyki, które podówczas do tego stopnia jeszcze nie były ogólnie utarte i przyjęte, że kiedy w piśmie „O predestynacji“ wypowiedział swoje wielokrotnie bronione twierdzenie, że prawdziwa religia jest zarazem prawdziwą fizyą i odwrotnie, z tego zaś wysnuł twierdzenie, iż każdą wątpliwość przeciw religii podniesioną, zwalczyć można za pomocą filozofii, zgromadzenie frankońskich duchownych nazwało to szaleństwem i bluźnierstwem. Pisma jego, w których czuć wpływ Neoplatonizmu, obfitują w podziały i subtelne teologiczne rozróżnienia i dociekania, cechujące całą późniejszą Scholastykę, odznaczają się jednak większą jeszcze swobodą rozumowania, przypominającą Ojców kościoła, którzy, nie mając przed sobą wykończonych dogmatów, formułowali je dopiero. I tak n. p. twierdzi Scotus, że piekło i raj są wewnętrznymi stanami duszy, zaś Ojcowie kościoła przedstawiając taką karę i nagrodę, jako istniejące w czasie i przestrzeni, czynili to tylko ze względu na ludzi, potrzebujących zmysłowego przedstawienia rzeczy. Pomimo, że kościół uznawał większą część nauk Scotusa Erigeny, jednak główne jego dzieło: „De divisione naturae“, które bardzo czytywali kacersey Albigenzowie, doczekało się publicznego spalania r. 1225.

Po nim na czele bujnie rozwijającej się Scholastyki stają Gerbert, Fulbert i Berengar. Gerbert urodzony w Auverni — późniejszy papież Sylwester II. (1003) wypowiada pierwsze ulubione zdanie Scholastyków: „*philosophia est ancilla theologiae*“, filozofia jest służebnicą teologii. Fulbert zwany Sokratesem Franków. Berengar z Tours (zmarły r. 1088), którego dwa razy zmusiło duchowieństwo, do odwoływania błędnych nauk o transsubstancjacji, mianowicie twierdzenia, że podmiotowi „chleb“ przypadać nie może orzeczenie „rzeczywiste ciało“.

Anzelm ur. (1035) z rodziny szlacheckiej w Lombardyi, kształcił się przeważnie po klasztorach Normandzkich (zm. 1109) w Canterbury jako arcybiskup. W rozlicznych pismach swoich wchodzących w najsubtelniejsze szczegóły filozofii i dogmatyki, jak n. p. nauka o trójcy, wcielenie Chrystusa, o grzechu pierwotnym, o stosunku wolnej woli do łaski, o przeznaczeniu i wszechwiedzy Bożej (*praescientia*), opiera się najczęściej na zasadzie przyjętej ogólnie w całej scholastyce „*credo ut intelligam*“

„wierzę, ażebym pojął“. Sławnym jest jego dowód na istnienie Boga, oparty na samemże pojęciu Boga, jako „największej“ (najwyższej? najdoskonalszej?) istności, jaka tylko jest, „największej“, jaką tylko pomyśleć sobie możemy (summum omnium, quae sunt — id quo maius cogitari nequit). Tak określiwszy Boga, przyznać musimy mu, — powiada Anzelm — istnienie, nie tylko w pojęciu, ale także w rzeczywistości, „większem“ (maius) jest bowiem istnienie w pojęciu i rzeczywistości (esse in intellectu et in re); niż istnienie tylko w pojęciu samem (esse in solo intellectu). Pierwszym brakiem tego dowodu jest przedewszystkiem niedokładność, z jaką Anzelm określa pojęcie Boga. Przez „coś największego“ można także rozumieć — zupełnie nawet materialistycznie — całość wszechświata, a wtedy nie przeczyć istnieniu „czegoś największego“. Należałoby zatem dodać, jak to następnie czyniono, uzupełnienia, jakoto: najwyższy, najdoskonalszy, najmędrzy i t. d. — a wtedy mieć wprawdzie będziemy utarte, mniej lub więcej ogólnie przyjęte, pojęcie Boga, bez żadnej jednak pewności, czy temu pojęciu odpowiada jaki przedmiot lub nie. Na twierdzenie, że koniecznym atrybutem tak określonego pojęcia Boga jest także „rzeczywistość“, gdyż nie może być „najdoskonalszem“, co jest tylko urojeniem pozbawionem bytu po za umysłem ludzkim, odpowiedzieć można, że niezaprzeczenie, tak określiwszy Boga, należy go pojmować jako rzeczywistą istotę; tak też czynią wszystkie teologie, i ci, którzy je za prawdę przyjmują; ależ przecie z przyznania tego nie wynika jeszcze, ażeby podmiotowe, w samychże określeniach może nawet konsekwentne pojęcie powołało do bytu, odpowiadać mu mający przedmiot, jeżeli go rzeczywiście nie ma, pojęcia nasze o rzeczach, jak wiadomo nie stanowią o ich istnieniu albo nieistnieniu po za pojmującemi je umysłami. Dowód ten, zwany ontologicznym (na pojęciu istności opartym) już u współczesnych Anzelma znajdował przeciwników, później zbija go obszernie Kant, wykazując, że „istnienie“ jakiejś rzeczy nie jest orzeczeniem (predykatem) zmieniającem w czemkolwiek bądź jej pojęcie; czyli że „istnienie“ nie jest jak on się wyraża „pojęciem czegoś, co by do pojęcia owej rzeczy przydanem być mogło“ w celu wyjaśnienia tego swego rozumowania używa Kant przykładu o stu talarach rzeczywistych i stu talarach możliwych. Doniosłości tego przykładu broni bardzo dobrze Lange w swojej historii materializmu.

Za czasów Anzelma zarysowuje się już wyraźnie przez całe wieki średnie ciągnący się spór Realistów i Nominalistów. Podniósł go stanowczo Joannes Roscellinus kanonik z Compiègne, utrzy-

mując, wbrew platonizującemu Anzelmowi, że pojęcia ogólne (universalia), rodzajowe, są tylko abstrakcjami, które tworzy umysł ludzki, czczemi „nazwami“, „brzmieniem głosu“ (nomina, flatu vocis) że istnienie ich jest tylko pojęciowe, i że w rzeczywistym świecie nie ma nawet odpowiadającego im podziału przedmiotów na rodzaje i gatunki, ale same tylko jednostkowe istnienia. Zapatrywanie swoje formułowali Nominaliści w słowach „pojęcia są po rzeczach (universalia sunt post res) to jest: pojęcia ogólne o rzeczach, jako powstałe w umysłach ludzkich przez czynność abstrakcyjną są późniejsze niż rzeczy do których się odnoszą.

Realisci przeciwnie uznawali podział przedmiotów, na rodzaje i gatunki, nie tylko jako rzeczywiście istniejący, ale utrzymywali nawet, że pojęcie rodzajowe, jakiegokolwiek przedmiotu (w myśli bożej czy ludzkiej, stwórcy lub twórcy) poprzedza jego powstanie i powiadali: „pojęcia są przed rzeczami“ (universalia sunt ante res). Niektórzy zaś z nich, uwiedzeni może zdaniem Aristotelesa, i trzymając się bardziej słów, niż myśli Platona, uważali te ogólne rodzajowe pojęcia za jakieś rzeczywiście istniejące „rzeczy“ (res) i ząd powstała nazwa „Realistów“. Zabawnym wzorem skrajności w tym kierunku są zdania Wilhelma biskupa z Chalons (1070 — 1121), który n. p. powiada, że rzeczywiście istniejącem, trwałem, „substancyjnym“ było w Sokratesie, tylko to, co ogólne t. j. „człowieczeństwo“ zaś to co szczegółowe jednostkowo, wyosobniające, t. j. „Sokratyczność“ (Socrateitas) było tylko przemijającem, przypadłościowem „akcydencyjnym“. Dalej dowodzi, że gdyby nawet nie było nie rozumnego (rationale), lub białego (album), jednak rozumność (rationalitas) i białość (albedo) istniałyby zawsze. Spór ten zaostrzył się, kiedy konsekwentny w twierdzeniach swoich Roscellinus, wychodząc po za ramy dyskusji dyalektycznej zaczął pojmować trójcę jako rzeczywistą odrębność trzech osób boskich, utrzymując, że inaczej byłyby one czczemi nazwami pozbawionemi rzeczywistości. Potępiał też kościół, cały Nominalizm i Nominalistów będących zawsze przedstawicielami niezależniejszych badań rozumowych.

Z wielu pośredniczących zdań ustaliło się najbardziej to którego bronił Abelard (Petrus Palatinus przezwany Abelardus [1079—1142] nieszczęśliwy kochanek Heloizy). Słuchał on wykładów i dysput Realistów i Nominalistów, nie mógł jednakowoż ich zdań przyjąć za swoje. Jakkolwiek bowiem nie uznawał przedmiotowego, odrębnego od rzeczy, istnienia uniwersaliów, nie mógł jednak odmówić tym pojęciom pewnego przedmiotowego uzasadnienia opar-

tego na rzeczywistych klasyfikujących cechach, będących podstawą działania umysłu ludzkiego, który je od przedmiotów odrywa (abstrahuje) i uogólnia (generalizuje). Powiada tedy, że pojęcia ogólne są wprawdzie wynikiem działania umysłu ludzkiego, tkwią jednak w rzeczach (universalia sunt in rebus), gdyż inaczej nie mógłby dojść do nich umysł ludzki przez odrywanie (abstrahowanie) od szczególnych, indywidualnych istności.

Głównie oddawał się Abelard logice i okazywał w niej wiele bystrości, mimo to jednak liczne pisma jego pełne są rozumowań nakręcanych w celu uzasadnienia najszczerzeliwszych subtelności dogmatycznych i teozoficznych z góry oznaczonych silną wiarą, która zresztą nie uchroniła pobożnego opata, od prześladowań duchowieństwa. Mawiał on, że nieszczęściem jego życia była logika — widać więc, że nawet uległa i w wynikach swych tak bardzo nadająca się wierze logika Abelarda, mogła być w obec scholastycznej sztywności pojęć zawadą w życiu.

W tymże czasie rozwijać się zaczęło wyjaśnianie i porównywanie zdań teologicznych, rozmaitych dawniejszych autorów jako powagi uznawanych, a mianowicie godzenie zdarzających się między nimi sprzeczności. Przedstawiciele tego kierunku nazywano „Summistami“ od tytułu rozgłośnego podówczas dzieła „Summa sententiarum“, które w tym duchu napisał uczony zakonnik Hugo hrabia na Blankenburgu (1096 — 1141). Znani wpośród nich byli Robertus Pullus, Petrus Lombardus i Alanus de Insulis, wszyscy trzech żyją w dwunastym wieku. Do tegoż wieku należą „Wiktoryanie“ nazwani tak od klasztoru św. Wiktora. I tym także starczy wiara bez dowodów, kładą jednak główny nacisk, nie jak „Summiści“ na poznanie jej treści (cognitio), ale na sam uczuciowy akt wiary (affectus). Liczne były pisma w tym kierunku obu po sobie następujących opatów rzeczonoego klasztoru Richardusa i Walthera.

W trzynastym wieku przybywa, do Scholastyki, jako nowy czynnik, zapoznanie się dokładniejsze i wszechstronniejsze z dziełami Aristotelesa z tłumaczeń i komentarzy arabskich. Z niedowierzaniem zachowywał się zrazu kościół wobec nowatorów, wprowadzających nieznanę dotąd pisma, uczeni jednak doktorowie potrafili i w tej formie jawiącego się Aristotelesa pogodzić z wyrobioną już i wszechstronnie opracowaną dogmatyką katolicką. W roku 1209 potępił kościół pisma o fizyce Aristotelesa, w r. 1215 Metafizykę, w r. 1231 tymczasowo tylko zabronił ich czytania, zaś już w r. 1254 wyznacza uniwersytet Paryski ilość godzin, poświęconych wykładom

o rzeczonych pismach, a duchowieństwo nie sprzeciwia się temu. W sto lat później orzeka kościół, że nikt otrzymać nie może stopnia magistra, kto nie zna Aristotelesa, który jest: „praecursor Christi in naturalibus, sicut Joannes Baptista in gratuitis“ (Erdmann, Hist. Fil. T. I., str. 313). Wpływ ten nie zmienił wprawdzie ogólnego ducha Scholastyki, rozszerzył jednak metafizyczne poglądy na istotę Boga, i stosunek jego do świata i człowieka. Uwydatnia on się u Aleksandra de Abs, Bonawentury, Alberta Wielkiego, a najbardziej u dominikanina Tomasza z Aquino, który już wyraźnie rozróżnia dogmata, dające się uzasadnić rozumowo, od takich, którym za całą rękojmię prawdziwości służy tylko objawienie. Wobec tych jest zadaniem rozumu usuwać wszystko, co by się tym prawdom sprzeciwiać zdawało. Jakkolwiek tedy i Tomasz z Aquino uznaje, że różnią się poniekąd zakresy wiary i wiedzy, nie przypuszcza jednak, ażeby mogły stać w sprzeczności. Do zwolenników jego, zwanych „Tomistami“, zaliczali się przedewszystkiem Dominikanie.

Ciekawym typem gorliwego Scholastyka z trzynastego wieku jest Hiszpan Ramon Lull (Raimundus Lullus). Zrazu wiódł burzliwe życie rycerza, walczącego za wiarę w swojej ojczyźnie, rozbitej podówczas na drobne chrześcijańskie i muzułmańskie państewka. Później porzuca oręż, by nawracać niewiernych wykazywaniem błędów ich religii. Oddaje się z zapalem nauce, zaczyna od „Trivium“, bada następnie teologię, alchemię i żydowską kabbalę, poznaje autorów chrześcijańskich i arabskich, pisze ogromne mnóstwo dzieł, w językach łacińskim, arabskim i katalońskim (prowansalskim), a miało ich być około tysiąca, przeszło czterystu utrzymały się tytuły, odbywa zwycięskie dysputy z uczonymi muzułmańskimi, za co go spotyka dwukrotne więzienie, nareszcie śmierć męczeńska. Przestraszającą jest ilość formułek, schematów i figur, w których stara się zestawić własności Boga, duszy, podziały różnych nauk, sposoby dowodzenia i t. p., na setki i tysiące liczą się te kombinacje i zadawane pytania, które z kolei opracowuje. Mamy tam koła i różnobarwne trójkąty i kwadraty, litery alfabetu wielokrotnie wyczerpane na oznaczanie rozmaitych punktów i kątów, otrzymują najrozmaitsze dodatkowe znaki; a wszystko to w celu ulżenia pamięci i ułatwienia przeróżnych logicznych i metafizycznych kombinacyj. Przerobił on i wyczerpał wszystkie niemal najzawilsze pytania, jakie sobie kiedykolwiek Scholastycy zadawali. Przesadził go chyba pod tym względem Duns Scotus.

który końcem życia swego należy już do czternastego wieku i z którym zaczyna się upadek Scholastyki.

Duns Scotus urodzony zdaje się w Irlandyi, wstąpił do zakonu Franciszkanów. W Oxfordzie uzyskał stopnie akademickie i tam też spędził większą część życia. Później udał się do Paryża, gdzie zwycięską obroną tezy o niepokalanem poczęciu Matki Boskiej zjednał sobie tytuł „doctor subtilis“, bardzo dobrze cechujący ducha pism jego. Mimo całej ortodoksyi, jaką okazuje, zagłębiając się w zagadnienia teologiczne, w których rozstrzygającą powagą jest mu orzeczenie papieża, uznaje on już jednak niezgodność filozofii z teologią, zdarza mu się nawet wprost wypowiedzieć, że zdanie prawdziwe dla filozofa może być fałszywem dla teologa. Zdanie, jego, że tylko szczególne indywidua prawdziwie istnieją, przygotowuje wznowienie Nominalizmu przez Occama, co przyczynia się do ostatecznego upadku Scholastyki i otwiera wolniejsze pole pierwszym objawom samoistnego myślenia u narodów stojących obecnie na czele oświaty europejskiej. Ponieważ te jednak objawy są w tak ścisłej łączności z filozofią i w ogóle z cywilizacją Arabów, że u nich to szukać należy początków oswożenia filozofii, z gniotących ją uprzedzeń scholastycznych, dlatego cofniemy się jeszcze w naszym przeglądzie o parę wieków, ażeby spojrzeć na równoczesne ze Scholastyką, koleje spuścizny ducha filozofii greckiej u Arabów i Żydów.

Filozofia u Arabów i Żydów, opiera się także głównie na Aristotelesie. Pierwsze tłumaczenia Aristotelesa na języki orientalne powstają w czwartym wieku, kiedy z rozkazu cesarza Justyniana, wypędzeni z państwa rzymskiego filozofowie udali się do Persyi i Syryi. Później z rozwojem cywilizacji arabskiej w kalifacie Bagdadzkim, kiedy to pod rządami Abbasydów wślawiła się szkoła w Batorze, jawić się zaczynają także przekłady arabskie, już to z syryjskiego, już też wprost z greckiego języka, najpierw dzieł lekarskich Galenus, następnie zaś także Aristotelesa, Platona, Porphyriosa i innych. W dziewiątym wieku mają Arabowie liczne tłumaczenia i komentarze filozofów greckich, głównie jednak Aristotelesa, zaś w dziesiątym wieku okazują się już samoistne prace „Filozofów“ jak ich zwali ziomkowie, często ich prześladując, a zawsze im niedowierzając.

Pierwszym z nich był Abu Jussuf Jakób Ibn Izaak al Kindi, znany u Scholastyków pod nazwą Alkendi. Oddawał się głównie logice, matematykę uważał za podstawę wszelkich badań, nauki

przyrodnicze za główną część filozofii. Z licznych pism jego nie prawie nie pozostało.

Abu Nasr Muhammed Ibn Muhammed Ibn Torkhan, urodzony w prowincyi al Farabi (u Scholastyków Alfarabius albo Abunazar) opracowywał gruntownie logikę. Okoliczność, że często wykazywał zgodność Aristotelesa z Platonem, może świadczyć, że ulegał poniekąd wpływowi Neoplatonizmu.

Najwyżej ze wszystkich filozofów arabskich, na wschodzie, sławiony był Abu Ali al Hussein Ibn Abdallah Ibn Sina. Te dwa ostatnie słowa latynizując przekręcono je na „Avicenna“. Urodzony w Bokharze r. 978 umarł w Ispahanie r. 1036, zasłynął jako lekarz i filozof. Już w dwunastym wieku przetłumaczono na język łaciński większą część dzieł jego. W logice trzymał się głównie Alfarabiusa. Zagadnienie „o unwersaliach“, które już Porphyrios poruszył, wyjaśnia i rozwiązuje Avicenna, zanim ono się stało przedmiotem sporu Nominalistów i Realistów, w następujący sposób: nietylko rodzajowe, ale wszystkie ogólne pojęcia istnieją, najpierw przed mnogością pojedynczych osobników (indywiduów), w Boskim rozumie, potem w teźże mnogości, jako rzeczywiste pewnym działom przedmiotów wspólne orzeczenia, nareszcie istnieją one także po owej mnogości, jako nasze pojęcia oderwane ze składających ją przedmiotów. Cały sposób, w jaki Avicenna pojmuje Aristotelesa, jakkolwiek nacechowany przyrodniczym racjonalizmem, jest przecież bez porównania trafniejszy, niż u wszystkich Scholastyków. Boga pojmuje zupełnie abstrakcyjnie jako istność konieczną, najdoskonalszą, pewną samą przez się, wszystko ogarniającą, jednoczącą w sobie myślenie, myślący podmiot i pomyślany przedmiot, która, myśląc o sobie, obejmuje zarazem wszystkie rzeczy, będące wpływem samejże istoty tego Boga, nie zaś działania jego, sama bowiem istota Boga jako taka jest już zarazem źródłem i pierwiastkiem wszelkiego istnienia. Materyi nie przedstawia jako coś cielesnego, ale jako niebyt, jako ograniczenie, jako negacyę w ogóle, jako brak czegokolwiek, a więc też porządku, piękności i doskonałości. Widocznie przebija się tu pan-teizm, tak często napotykanym u filozofów późniejszych mianowicie w szesnastym wieku. Fizyka jego i psychologia mało się różni od Aristotelesowskiej.

Przedstawicielem mistyki religijnej, walczącej z filozofią bronią sceptycyzmu, jest żyjący w kilkadziesiąt lat po Avicennie, Abu Hamid Muhammed Ibn Muhammed al Ghazzali — przewany w Europie Algazel. Urodzony w Persyi występował w Bagdadzie

Jako nauczyciel. Uważa on filozofię tylko jako przygotowanie do teologii, i zaznacza swoim wystąpieniem upadek ducha spekulatywnego w samejże ojczyźnie cywilizacji Arabskiej; natomiast równocześnie, bo z początkiem dwunastego wieku bujnie rozkwitać zaczyna filozofia w Hiszpanii.

Już w dziesiątym wieku widzimy tu liczne wyższe szkoły. Przy tolerancyi — rzadkiej na owe czasy — udzielali nauk równocześnie muzułmanie, żydzi, a nawet chrześcijanie, pomimo nieustających krwawych zapasów, które mogły ich uczynić nienawistnymi wyznawcom Koranu. Pobudzony pismami Algazela występuje polemizując przeciw jego mistycyzmowi religijnemu Abu Bekr Muhammed Ibn Badja (A v e m p a e e) współczesny Abelarda. W podobnym duchu pisze w dwunastym wieku żyjący Abu Bekr Ibn Tofail, u chrześcijańskich pisarzy zwany A b u b a c e r albo Tophall. Utrzymuje on, że nawet bez pomocy objawienia, człowiek dojść może do poznania natury, a przez nią do uznania Boga. Wszystko zaś, co oprócz tej wyrozumowanej naturalnej religii w rozmaitych innych rzeczywistych religiach znajdujemy, jest albo alegorycznem przedstawieniem prawdy, albo też wprost zastosowaniem jej do umysłów słabych i niewykształconych. To wszystko jednak uznaje Abubacer za potrzebne ludziom i dla tego sprzeciwia się wszelkiemu nowatorstwu religijnemu.

Najwięcej może wpływu na rozwój filozoficznych zapatrywań u pisarzy chrześcijańskich, miał Abu Walid Muhammed Ibn Roszd (A v e r r o e s) ur. w Kordowie r. 1126 um. w Marokku r. 1198. Oddany praktyce życia jako sędzia, poważany przez panujących, u których bywał przybocznym lekarzem, zawsze zajmował się studjami filozoficznymi, za co go spotykały prześladowania ze strony ziomków. Wszystkie prawie pisma jego tłumaczono weznie bardzo na język łaciński i hebrajski. Oprócz komentarzy do Arystelesa, najważniejsze do poznania jego zapatrywań i najwięcej znane, są następujące: „Destructio destructionis“ polemika przeciw skeptyce Algazela, rozprawa „De substantia orbis“, „De mundo et coelo“, „De connexione intellectus abstracti cum homine“ i „De animae beatitudine“.

W przeciwieństwie do wszystkich nauk, o stworzeniu świata z niczego, utrzymuje on, że odwieczna materya zawiera w sobie całą różnorodność form, które mocą jej ruchu i koniecznie z biegiem czasu przechodzą z możebności w rzeczywistość. Pojęcia teologów wszystkich trzech religii, mahometańskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej, znoszą jego zdaniem pojęcie natury, zastępując je odo-

sobnionymi aktami stwarzania. Ogólną inteligencyę utożsamia Niebem (wszechświatem?), które się porusza ze wszystkim, co tylko ogarnia, w kolistym ruchu. Intelligencya ta, która wprawia w ruch księżyc i wszystko, co się pod nim znajduje, myśli w człowieku. Umysł więc człowieka jest tylko jej częścią. Przywiązana do działań właściwych narządom składającym ciało ludzkie staje się ona w nim bierną (*intellectus patiens — passivus*) po za nim jest, jako ogólna, kosmiczna, czynna (*intellectus activus*). Tak to indywidualizuje się ogólna inteligencya w umysłach pojedynczych indywiduów, te są znikome; nieśmiertelnym nie jest duch pojedynczego człowieka, ale duch ludzkości; tak samo jak nie pojedynczy człowiek, ale cały rodzaj ludzki jest nieśmiertelny. Działaniem najwyższej intelligencyi i przez wpływ jej na rodzaj ludzki powstaje filozofia, ponieważ jednak siły umysłu ludzkiego są ograniczone, dojść możemy tylko do pośredniego poznania Boga, nie zaś, jak sądzą mistycy religijni, do bezpośredniego intuicyjnego. Filozofia jest nieśmiertelna, jak obydwa czynniki, z których powstała. Znikome osobistości filozofów, w których ona istnieje, o tyle tylko są nieśmiertelne, o ile który z nich zdoła się unieśmiertelnić spuścizną indywidualnego ducha swego. Ta nauka o znikomości indywiduów, uzaecenia zdaniem Averroesa, całe moralne postępowanie człowieka, uwalniając go od działania pod grozą kary i dla obiecanej nagrody. Przyznaje jednak, że religia jest potrzebą słabych, ostrzega zatem przed lekkomyślnem odrzucaniem jej, kryje ona bowiem w swych obrazowych wyrazach wiele prawd cennych i dla filozofów. Mimo to jednak utrzymywała się pogłoska, jakoby miał nazwać Mojżesza, Chrystusa i Mahometa trójką oszustów. Było to zdaje się zmyślenie mogące mieć pewne uzasadnienie w teoryach Averroesa, ale nigdy w sposobie w jaki je do praktyki życia zastosowywał. Inni przypisywali to powiedzenie cesarzowi Fryderykowi II. światłemu zwolennikowi cywilizacji arabskiej i bizantyńskiej.

W pokrewnym duchu pisali także żydzi hiszpańscy, zbliżeni do Arabów cywilizacją, językiem, a często i związkami małżeńskimi. Najwięcej znani są Salomon ben Gabirol (*Avicebron*) żyjący w wieku jedenastym, do którego odnieść należy, teńące panteizmem pismo „*Fons vitae*“ używające w wiekach średnich wielkiej wziętości, i Mojżesz ben Maimon (*Maimonides*, 1135—1204), pod wieloma względami zbliżający się bardzo do Averroesa. Z wielu dzieł jego pisanych w języku czasem hebrajskim, czasem arabskim, najwięcej są znane „*Aboth*“ zbiór rabińskich

zdań, i „More Nevochim“ „Przewodnik zbłąkanych“. Zalecają się te pisma trzeźwością i rozumem występującym przeciw wszelkiemu mistycyzmowi. Późniejsi filozofujący żydzi ograniczali się głównie na komentowaniu Averroesa i Maimonidesa, nawet Baruch Spinoza bardzo go przypomina.

Zwrot ku źródłom klasycyzmu i naukom przyrodniczym w. XIV. i XV.

Zanim zacznę mówić o pisarzach, którzy w czternastym wieku, kierunek ten uczynili, jeżeli nie ogólnym, to przynajmniej przeważającym, pominąć nie mogę Rogera Bacona, który jest jego wyjątkowym, prawdziwie anachronicznym przedstawicielem już w trzynastym wieku.

Urodzony w Anglii r. 1214 rozpoczyna studia w Oxfordzie, w Paryżu uzyskuje stopień doktorski, wstępuje do zakonu Franciszkanów, oddaje się z zapałem naukom przyrodniczym, łoży na eksperymenta fizyczne cały majątek (około 2000 funtów szterlingów) za odkrycia i zdania swoje, które opat zabronił mu spisywać, ciągle prześladowany, wielokrotnie więziony umiera nareszcie w r. 1292. Raz mu się tylko los uśmiechnął, kiedy papież Klemens IV., który go był osobiście poznał, bawiąc w Anglii jeszcze jako legat papieski, zażądał od niego, ażeby spisał swoje zdania filozoficzne. Korzystając ze zdarzającej się sposobności, wypracował Bacon, w stosunkowo nadzwyczajnie krótkim czasie, bo w ciągu piętnastu miesięcy (w latach 1266 i 1267) szereg bardzo ważnych i obszernych rozpraw, pod tytułem „Opus majus“, po którym nastąpiły jeszcze objaśnienia i uzupełnienia „Opus minus“ i „Opus tertium“. Rozpoczyna wyłożeniem „przeszkód wiedzy“, które do czterech sprowadza, i tak: 1) szkodliwe działanie fałszywych powag, 2) długoletnie a złe przyzwyczajenia, 3) niewykształcony umysł ogółu i 4) brak prawdziwego rozumu u pyszniących się swą pozorną mądrością uczniów. Z wielkim naciskiem wykazywał on jak to wskutek braku gruntownej znajomości języków, ani Avicennę i Averroesa, ani Aristotelesa nie można gruntownie rozumieć, gdyż wszystkie tłumaczenia są błędne. Potem przedstawia niedostateczność środków badania. Powiada o matematyce, że jest abecadłem filozofii; w optyce, w której wiele odkryć poczynił, posługuje się geometrycznymi konstrukcjami. Znał działanie soczewek i wklęsłych zwierciadeł. Alberta

Wielkiego i Tomasza z Aquino nazywa „chłopcami, którzy zaczęli nauczać sami się „niedouczywszy“.

Nie był on jednak wolnym od uprzedzeń astrologicznych, chociaż znał ówczesną astronomię, i na podstawie swych obliczeń, wołał nieustannie o reformę kalendarza i chronologii. Ci, którzy go więzili, zarzucali mu oddawanie się magii, pomimo, że jedno z pomniejszych dzieł jego, nosiło tytuł: „Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae“, tytuł świadczący o bardzo jasnym, i jak na owe czasy niezwykle postępowem zapatrywaniu, magię bowiem, potępiano właśnie dlatego, że w nią wierzone, Roger zaś pisał o jej nicości (de nullitate).

Pokrewny mu samoistością ducha Wilhelm Oecam działać zaczyna w innym już kierunku, w pierwszej połowie czternastego wieku. Urodzony w Anglii, ukończywszy nauki w Oxfordzie, wstąpił do zakonu Franciszkanów, poczem otrzymał katedrę filozofii i teologii na wszechnicy paryskiej. Z szczególnem zamiłowaniem opracowywał logikę, nazywał ją „omnium artium aptissimum instrumentum“. Błędy w teologii przypisywał tylko zaniedbaniu ścisłego zastosowania zasad logicznych. Całe też jego postępowanie jest nacechowane racjonalizmem. Wznowił on Nominalizm umiarkowany w duchu Abelarda. Utrzymywał, że pojęcia ogólne i rodzajowe, mają wprawdzie wielką wartość naukową, jako ułatwiające klasyfikację przedmiotów, i że oparte są na ich rzeczywistych własnościach, czyni to pojęcia owe koniecznymi wynikami odrywającego działania ducha ludzkiego, ale przyznawanie istnienia tym „nazwom“ po za umysłem ludzkim, byłoby zbyt częstą i nieuzasadnioną komplikacją. O dogmatach teologicznych twierdził, że całą ich podstawą jest wiara, rozumowych bowiem dowodów nie możemy znaleźć, nawet na istnienie Boga. Z ubóstwa Chrystusa i apostołów wnosił, wspólnie z surowszą częścią swego zakonu, których zwano „duchowymi“ (spirituales), że papieżowi nie należy się świecka władza, i że w sprawach religijnych powinien on ulegać kościołowi, w politycznych zaś, panującym. Za to uwięziono go w Avignonie. Uciekłszy z więzienia, udał się pod opiekę Ludwika Bawarskiego, i zamieszkał w Monachium, gdzie umarł około r. 1348 (czy też może we Włoszech odwoławszy pierwiej nauki, które kościół potępił).

W tym samym roku spotykamy pierwsze pojawienie się zdań materyalistycznych. Wypowiedział je Mikołaj de Autricuria, którego zmuszono w Paryżu do publicznego odwołania swoich tez. Miedzy innymi, że we wszystkich zjawiskach przyro-

dnicznych nie ma nie prócz ruchu łączących i dzielących się atomów. Dopominał on się, ażeby odrzuciwszy powagę Aristotelesa i Averroesa polegać na bezpośredniem badaniu rzeczy. (Alb. Lange hist. Materyalizmu T. I. s. 189). Głos ten jednak przebrzmiał na razie, nie znalazłszy jeszcze oddźwięku w umysłach wyzwalających się dopiero z pod scholastycznych „dyscyplin“. Natomiast potężny wpływ Occama, nie stającego w tak jaskrawej sprzeczności z dotychczasowemi pojęciami, odzywa się u wszystkich znakomitych pisarzy czternastego i piętnastego wieku, jak Jan Buridan, Piotr d'Ailly, Jan Charlier (zwany Gerson), Mikołaj Cusanus (właściwie Mikołaj Krebs, Niemiec, urodzony w miasteczku Kus 1401 — 1464) i inni.

Cusanus podobnie jak Occam, oddawał się matematyce i astronomii, żądał reformy kalendarza, i uderzał na zbytnią przewagę władzy papieskiej, utrzymując, że ta ulegać powinna postanowieniom soboru. W kwestyi Nominalizmu i Realizmu był tego zdania, że, ponieważ myślenie Boskie tworzy przedmioty, zaś ludzkie tylko odtwarza je w sobie, przeto typowe formy rzeczy są w myśli Bożej ich pierwowzorami, zaś w ludzkiej, jako przez abstrakcyę uzyskane, odwzorowaniami tychże. W myśli Bożej są te formy ideami dawniejszemi niż przedmioty, zaś w ludzkiej pojęciami późniejszymi niż przedmioty — zbliża się tu Cusaanus do zapatrywań Averroesa. W astronomicznych pismach swoich wypowiada on pierwszy hipotezę o ruchu ziemi, nie podając jednak szczegółowego jej przeprowadzenia i rachunkowego uzasadnienia. Nie wziął mu za złe kościół tej jego teoryi, pozostawił go bowiem w spokojnem posiadaniu kardynalskiego kapelusza i zresztą w ogóle zachował Cusanus do śmierci wysokie stanowisko przy stolicy apostołskiej.

Równocześnie z nim pracują, głównie w filologii, Bessarion i Marsilius Ficinus, później Laurentius Valla, autor dialogu „O rozkoszy“. Oni to przyczyniają się do rozpowszechnienia Platonizmu i w ogóle filozofii greckiej, czerpanej z najczystszych źródeł, bo za pośrednictwem greków bizantyńskich. Wkrótce po nich wstępują postępują w tym samym kierunku Jan Picus książę Mirandoli i Concordii, zaś w Niemczech Jan Reuchlin, którego działanie w znacznej części należy już do początku szesnastego wieku. Prace ich chociaż najczęściej nie odnoszące się bezpośrednio do filozofii są o tyle ważne, że przyczyniły się bardzo do usunięcia Scholastyki, której upadek rozstrzygnął się stanowczo w piętnastym wieku; przeciwników jej zwano: „Humanistami“. Zba-

wienny ów zwrot ku źródłom klasycyzmu zaczął się od Włoch, dokąd się schronili uczeni greccy po zdobyciu Konstantynopola przez Turków (r. 1453). Już nawet Aristotelesa zaczęto pojmować w duchu dawnych greckich komentatorów, mianowicie Aleksandra z Afrodizias. Nadmienić tu jeszcze muszę, że oprócz zastępu Humanistów jednym z ważniejszych czynników pracujących także nad upadkiem Scholastyki, który się ciągnie przez całe dwa wieki, jest mistycyzm religijny, występujący już od początku czternastego wieku, w przedstawicielach takich, jak Eckhard, Tauler, Ruysbroek, Tomasz a Kempis i inni. Różnią się oni stanowczo od dawniejszych mistyków, zerwaniem z tradycją szkolarską, działaniem głównie na lud skierowanem i samodzielną, uczuciową spekulacją. Ztąd zdarzało się, że ich kościół potępiał, a protestanci nawiązywali później do ich pism swoje nauki. Najtrwalej usadowiła się była Scholastyka na wszechnicy Paduańskiej. Ale i tu z biegiem czasu zachowała ona już tylko dawne formy swoje i tradycyjonalną cześć dla Aristotelesa, rzuciwszy się bowiem w objaśnianie Averroesa, doszli tamtejsi pseudo-scholastycy — bo już inaczej nazwać ich nie mogę — do tak sprzecznych zapatrywań z pierwotnym duchem swej szkoły, że jeden z nich Petrus Pomponatius (1462—1524, a więc znaczną częścią działania swego, także już do szesnastego wieku należący) głosi nauki tętnące racjonalizmem i posuwa się nawet aż do zaprzeczania nieśmiertelności duszy. Harmonię z kościołem utrzymuje on wyrazami pełnemi uszanowania dla artykułów wiary i używają już przed nim formułką o różnych od siebie dwóch prawdach: teologicznej i filozoficznej. Zresztą zasłania się wszędzie powagą Aristotelesa i równie akredytowanego Averroesa. Na zarzut, że gdyby dusza była śmiertelną nie byłoby sprawiedliwego kierownika świata odpowiada Pomponetius zupełnie w myśl arabskiego filozofa, że: „Prawdziwą nagrodą cnoty jest cnota sama, która człowieka uszczęśliwia, nie bowiem wyższego niż cnota, osiągnąć nie może natura ludzka. Cnota jedynie czyni człowieka pełnym i wolnym od wszelkich burz, u cnotliwego „wszystko jest w harmonii, niczego on się nie obawia, niczego się nie spodziewa, i pozostaje w szczęściu i nieszczęściu za wsze sobie równym, występnemu zaś samże występpek jest karą“; to samo wykazuje Aristoteles w siódmej księdze Etyki, gdzie powiada: „....występnemu wszystko jest zmaczone, nie wierzy nikomu, nie

„ma spokoju ani na jawie, ani we śnie. dręczony mękami duszy i ciała, wie dzie tak nędzny żywot, że nikt mądry, chociażby najuboższy i schorzały, nie obralby sobie (w zamian za swoje) życia tyрана lub możnego złooczyńcy“. Zdania te techną już, jak widzimy, wznowionym duchem starożytnych filozofów. Niemniej występuje Pomponatius przeciw nauce o wolnej woli i chrześcijańskiemu pojęciu Boga, wykazując niezgodność przepiswanej Mu wszechmocy, wszechwiedzy i dobroci z winą człowieka. (Alb. Lange str. 185 i 186).

Potężniej niż Cusanus, popełnili nauki przyrodnicze i oświecili ludzkość, dwaj mężowie, którzy podobnie jak inni już wymienieni, wprowadzają nas w wiek szesnasty. Leonardo de Vinci, znany jako malarz, rzeźbiarz i budowniczy, wykrył nader ważne prawidła z dynamiki. Drugim był Kopernik (1463—1543). Jakkolwiek filozofii się nie oddawał, świetnym skutkiem samodzielnych badań swoich, zachęcił bardziej niż ktokolwiek do nieogładania się na zastarzałe przesady, a polegania na własnym rozumie. On to pobudził swoim cdkryciem namiętną duszę Giordana Bruna.

Wiek XVI. Rozwój nauk przyrodniczych i przewaga panteizmu w filozofii.

Jedną z wielu cech reformy filozoficznej, jawiącej się już w początkach szesnastego wieku jest zwrot ku badaniom psychologicznym, kiedy przeciwnie Scholastycy, przedewszystkiem logikę uprawiali.

Przodował w tych pracach zwolennik empiryzmu, a więc groźny przeciwnik Scholastyki Ludwik Vives, Hiszpan (1492—1540). Powiada on, że wynikiem prawdziwego zrozumienia Arystotelesa powinno być przedewszystkiem badanie natury i doświadczenie. Ciekawy to zaiste objaw, w ojezyźnie Rajmunda Lullusa. Ludwik Vives wydał dzieło o psychologii pełne trafnych spostrzeżeń.

Znany z dziejów reformacji Filip Melancton, ustala wykłady psychologii podług własnej książki, zbliżającej się w wielu zdaniach do zapatrywań materyalistycznych.

W tymże czasie napisał psychologię, pracujący resztą na polu przyrodniczem, Konrad Gesner z Zurichu, w której głównie rozwodzi się nad fizyologicznem wyjaśnianiem działania zmysłów. Sławni swego czasu lekarze, którym rzeczywistych zdolności od-

mówić nie można, Paracelsus Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus de Hohenheim (1493—1541) i Hieronimus Cardanus (1500—1576), robili pierwsze próby podania systematów filozofii natury, nie kolidujących z powagą kościoła. Paracelsus oddany alchemii łudził innych, a może i siebie potrosze, Cardanus mąż poważny oddawał się matematyce.

Żyjący w tym czasie Piotr Ramus (1517—1572, Pierre de la Ramée) wślawił się tylko jako przeciwnik Scholastyki. Bernhardinus Telesius (1508—1588) i Franciszek Patrizzi (1529—1593), starają się ująć ogół objawów wszechświata, w całościowy przyrodniczo-filozoficzny systemat. Kładną główny nacisk na doświadczenie, oświadczają się przeciw powadze Scholastyki i Aristotelesa, umieją jednak zachować zgodę z kościołem. Mianowicie Telesius usiłuje wszystkie zjawiska w przyrodzie wyjaśniać na podstawie ogólnie działających nieodmiennych praw. Nie ma on jeszcze wyrobionego pojęcia o ciepłe, a jednak jakby jakimś trafnym przecuciem wiedziony, upatruje w niem przyczynę ruchu, rozprężania i ulatniania się ciał. Pokrewnem ciepłu jest światło. Przeciwnieństwem ich, odrębnie istniejącem (nie będącym samym tylko brakiem ciepła i światła) jest zimno i jednoodna z niem ciemność. Z wzajemnego oddziaływania ciepła i zimna na siebie i na materję, kształtującą się pod ich wpływem, powstają wszystkie materialne, otaczające nas przedmioty. Ogólna ilość ciepła i zimna pozostaje w tych wszystkich przemianach ta sama. Ciekawe to, wszelkiego jednak naukowego uzasadnienia pozbawione twierdzenie, jest jakby jakimś niejasnym przecuciem, ogólnie uznanej dziś teoryi o przemianach każdej pracy mechanicznej, bez uszczuplenia ogólnego zasobu siły, na jakikolwiek inny objaw fizyczny, n. p. elektryczny, termiczny lub chemiczny, i na odwrót. W każdym jednak razie uznać muszę za bardzo niedoskonałe, filozoficzne próby tych pisarzy, jakkolwiek zwano ich filozofami.

Duch filozoficzny szesnastego wieku był jeszcze w pierwszych fazach swego rozwoju, popchnął filozofię naprzód, dalej może niż wszysej jego współcześni Giordano Bruno.

Urodzony r. 1548 w Nola koło Neapolu, wstąpił w bardzo młodym wieku do Dominikanów. Obok gorącej pobożności, która go zawiodła do klasztoru, wczesnie bardzo budzić się w nim zaczęła namiętna zmysłowość i religijne wątpliwości. Przy wzrastającym wykształceniu zbrzydził sobie utrzymujący się jeszcze scholastyczny Arystotelizm i dotychczasowe powołanie, uciekł z kla-

sztoru i rozpoczął swoje tulacze życie, już jako świecki człowiek. Zrazu ukrywał się po różnych miejscach we Włoszech, potem próbował się osiedlić w Genewie, z tąd jednak wkrótce wyjechał nie mogąc się pogodzić z religijną nietolerancją kalwinistów. Dłużej zdaje się bawił w Lyonie, w Tuluzie wykładał jakiś czas astronomię. Ztąd udał się do Paryża i byłby prawdopodobnie otrzymał stałą profesurę, ale nie chciał się zobowiązać do uczęszczania na mszę. Jakiś czas jednak wykładał na paryskiej wszechnicy filozofię Rajmunda Lullusa, i wydał tu niektóre z pomniejszych dzieł swoich. Wyjechawszy do Anglii, znalazł dość przychylne przyjęcie, zawieszono jednak wkrótce jego wykłady w Oxfordzie o nieśmiertelności i systemacie Kopernika. Następnie osiadł w Londynie, wkrótce jednak wyjechał na Paryż do Niemiec, gdzie w rozmaitych miastach przesiadywał, był także w Pradze, nareszcie pod koniec życia swego powrócił do Włoch. Na żądanie inkwizycyi rzymskiej aresztowano go w Wenecyi. Po kilkoletniem zwlekaniu wydała go rzeczpospolita wielkiemu inkwizytorowi. Uznano go za kacerza i odczytano mu wyrok potępiający: „Z większą może trwogą wydalicie ten wyrok, niż ja go przyjmuję!“ zawołał do sędziów. Niezlomny do ostatniej chwili spokojnie poszedł na stos r. 1600.

Liczne dzieła swoje spisane w języku włoskim lub łacińskim wydawał częściowo w rozmaitych miejscach, przeważnie jednak w Londynie i w Niemczech. Pod wieloma względami zbliża się Giordano Bruno do zapatrywań kosmologicznych Epikurejczyków i Stoików, korzysta przytem jednak z dzieł Cusanusa i Kopernika. Przypuszcza nieskończoność systematów słonecznych, gwiazdy stałe uważa jako słońca, rozsiane w nieskończonej ilości w przestworach bezgranicznej przestrzeni, mają one niewidzialnych satellitów, które się do nich zachowują jak ziemia do słońca a księżyc do ziemi (Lange str. 192). Podobnie jak Stoicy utożsamia prawie, całość wszechświata z Bogiem, a myśl tę wypowiada z mniejszą lub większą stanowczością i ścisłością w rozmaitych pismach swoich. Materya, ożywiona duszą świata jest źródłem Wszehistnienia, w materyi tkwią wszystkie formy, które sama z kolei przybiera, ona to jest owem stałym podścieliskiem (substratem), rzeczy zaś są zmiennymi stanami (circumstantiae) przemijającemi sposobami istnienia. Ożywym pierwiastkiem ustrojów tak roślinnych jak zwierzęcych jest wszystkiemu wspólna dusza świata. Usiłując podać mechaniczne niejako tłumaczenie tych wszystkich objawów, utworzył swoją teorię o monadach, którą później podjął Leibnitz. Jest ona tylko przekształceniem atomistyki i twierdzenia Cusanusa, że po-

dzielność musi mieć swoją granicę. Opierając się na tych zasadniczych pojęciach dochodzi Bruno do zdania, że ostateczną przyczyną istnienia wszystkich rzeczy są pewne najdrobniejsze cząstki (minima) monady, „zachowujące się wobec tych rzeczy jak jedność wobec liczby, jak atom wobec ciała“ (Erdmann J. I. str. 550). Cząstkom tym przyznaje Bruno pewne popędy, uważa je poniekąd za ożywione istności. Oświadcza, że duszy tylko w tym razie przypisywać możemy nieśmiertelność, jeżeli ją pojmiemy jako monadę, jako niepodzielną. Jako entelechia bowiem, t. j. jako urzeczywistnienie pewnego celu w naturze, albo jako harmonia pewnych czynności ciała, musiałaby ona być znikoma. Najwyższa, najdoskonalsza monada odpowiada pojęciu Boga. (Monas monadum). „Jest ona wtedy najmniejszą jako zaród, największą jako ukończony wszechświat. (Dühring str. 226). Najskrawiej występuje niezgodność zapatrywań Giordana Bruna z nauką kościoła w jego piśmie „De bestia trionfante“, które nawet nie tłómaczone w naciągany sposób, jako uderzenie na papieża, mogło zawsze dostarczyć inkwizycyi aż nadto powodów do potępienia autora. Występując w niem przeciw nadawaniu konstelacyom nazw rozmaitych potworów, radzi je zastąpić nazwami pojęć etycznych, jak prawda, mądrość, prawowitość i t. p. Przedstawia przy tej sposobności swoje zapatrywania etyczne i poddaje ostrej krytyce dogmata chrześcijańskie. Tak n. p. mówiąc o „Centaurze“ wyszydza wiarę w dwoistość natury Chrystusa. Pomimo pewnej goryczy z jaką występuje przeciw Kościołowi, pomimo nieugiętości z jaką odrzucił w Paryżu żądanie, aby jako profesor na mszę uczęszczał, pomimo pewnej dumy, z jaką odsunął krucyfiks podany mu przed wstąpieniem na stos, niesłusznym zdaje się być często czyniony mu zarzut ateizmu, nieraz bowiem pisze z gorącem, prawdziwie poetycznym uniesieniem, o uczuciach religijnych i o Bogu — prawda że pojmuje go zazwyczaj panteistycznie.

Z równą odwagą i w podobnym duchu torowali drogę zapatrywań filozoficznym Tomasz Campanella (1568—1639) i Lucilio Vanini (1583—1619). Cały tok myśli, kierunek usiłowań i podobieństwa kolei życia łączą ich jeszcze z Giordanem Brunem i innymi pionierami wolności myśli ludzkiej, szesnastego wieku; większa część prac i cierpień ich należy już do następnego stulecia. Campanella siedm razy brany na torturę, przebył dwadzieścia siedm lat w pięćdziesięciu rozmaitych więzieniach, w których przez długi czas odmawiano mu nawet książek (Erdmann T. I. str. 531), wypuszczony nareszcie udał się do Rzymu, zkad unikając ponownego uwię-

zienia, uciekł do Paryża, gdzie wydał pod koniec życia większą część dzieł swoich. Entuzjastyczny Vanini spłonął na stosie w Touluzie jako ateista. Nie wchodząc w rozbiór zdań jego pomijam tę kwestyę, czy był nim rzeczywiście, podnieść tu tylko muszę (uwagę Dühringa), że sam racjonalistyczny chłodny ateizm nie tak łatwo wepchnie kogo na drogę wiodącą do stosu — a nawet (dodam już od siebie), i do mniej heroiczych poświęceń. Przytoczyłem te smutne przykłady teroryzmu, jako dające miarę niebezpieczeństwa z jakim połączone było wypowiedzanie myśli, które kościół potępiał. Nie mówię już nawet myśli „niereligijnych“ zdania bowiem teologiczne Campanelli nie odstępowały w głównych zarysach od zdań Tomasza z Akwinu! (Erdmann T. I. str. 534).

Najwięcej wolnomyślności i tolerancji okazuje pod koniec szesnastego wieku Francya. Czuć w niej wpływ ubóstwianego Henryka IV., który wydał edykt Nantejski i wyrzekł z lekkim, prawdziwie rycersko-francuskim humorem te słowa, pełne poważnej treści, a echujące cały jego sposób pojmowania stosunku religii do polityki: „Paris vaut bien une messe“, co się tłumaczy: „nie poświęcajmy dobra kraju formom religijnym“. Literackimi, że tak rzekę, przedstawicielami owego usposobienia Francji są Montaigne, Charron i Sanchez. (Erdmann, hist. filozofii — Demogeot, hist. literatury Franceukkiej):

Michał de Montaigne (1533—1692) przedewszystkiem moralista, znany ze swoich „Essays“. Posiadał on gruntowne wykształcenie naukowe przy wielkiej oglądzie towarzyskiej i nadzwyczajnej znajomości świata i ludzi, która przy świetnym stylu i łatwym sposobie przedstawienia rzeczy, jest głównym urokiem pism jego. Poznanie autorów starożytnych, mianowicie Plutarcha, Seneki i w ogóle stoików, wzbudziło w nim szlachatną, prawdziwie entuzjastyczną cześć dla cnoty jako etycznego piękna. Żywy jednak i swobodny, prawdziwie gaskoński, umysł jego, nie pojmuje cnoty „po szkolarsku umieszczonej na szczycie stromej góry, skalistej „i nieprzystępnej. Kto zna jej siedzibę, ten może do niej zdążyć „drogami cienistemi, po miękkich murawach, wśród słodkiej woni „kwiatów“. Ceni on naukę, nie ciężką jednak i zabijającą życie; ale przeciwnie szuka szczęścia za pomocą mądrości „matki kar „micielki rokoszy ludzkiej“. O celu życia swego powiada.... „que sa profession est de la vivre mollement, pour la jouir „au double des autres“. Pomimo tego eudaimonizmu nie pojmuje on jednak użycia w sposób wstrętne egoistyczny. „Odźwierny stoi

„u bram zamku na to tylko, ażeby uprzejmie do wjazdu zapraszać“. Badawczy, trzeźwy a przytem wrażliwy Montaigne, głęboko wzruszony widokiem walk religijnych, musiał przyjść do przekonania, że w obec tylu zdań popieranym ogniem i mieczem jedyną możliwą mądrością było wątpienie. „Beaucoup savoir „apporte occasion de plus douter“. Sławnem jest jego hasło „Que sais je ?“ To jego wątpienie odnosiło się jednak tylko do sporów religijnych i stanowiska na jakim stały ówczesne nauki. O Bogu, cnocie i potrzebie religii nie zwątpił nigdy. Ciężko bolejąc nad sporami religijnymi, jako nad źródłem tylu nieszczęść, niechętny był wszelkiemu nowatorstwu religijnemu, trzymał się też katolicyzmu, pomimo całej wolności. Skeptycyzm i eudaimonizm jego nie zatęrzyły w nim nigdy uznania dla obowiązku i heroicznej cnoty. Z szlachetnym entuzjazmem odróżnia choćby najznakomitsze, sławą okryte powodzenia, od piękniejszych bez porównania upadków spraw dobrych i świętych. „Są — powiada — „przebrane tryumfujące na przekorę zwycięzcom: a zwycięstwa pod „Salaminą, Plateą, Mikale i w Sycylii, nie śmiały przeciwstawić „całej swej sławy, sławie klęski Leonidasa w przesmyku Termopilskim“. Oburza go całe ówczesne postępowanie sądowe, a mianowicie używanie tortury, porzucił też urząd, w którym go ojciec umieścił, nie mogąc się pogodzić ze stosunkami, których nie mógł zmienić. Występuje śmiało przeciw podchlebcom dworskim, pomimo, że sam bywał dworakiem.

Piotr Charron (1540—1603) próbował w swem dziele „De la sagesse“ nadać naukową i systematyczną formę myślowi Montaigne'a. Ciężko i pedantycznie napisana książka jego ma swoje zalety, to też dowcipnie powiedziano o niej, że miała więcej chwaleńców niż czytelników.

Franciszek Sanchez, urodzony w Portugalii r. 1562, jako dwudziestodwuletni młodzieniec był już profesorem medycyny w Montpellier, umarł r. 1632 jako profesor medycyny i filozofii w Toulouzie. Główne dzieło swoje pod tytułem „Quod nihil scitur“ miał on wydać w dziewiętnastym roku życia. Kierunek, jaki zapowiada tytuł tego pisma, przebija się w późniejszych jego pracach. Skeptycyzm, z którym się w nich spotykamy, nie jest bezwzględny. Pyrroniskim, jest on, podobnie jak u Montaigne'a wyrażeniem nieufności dotychczasowemu zachowaniu się ducha ludzkości, a zarazem wezwaniem do nowych badań, o których powodzeniu nie wątpi.

Tak tedy przygotowuje się we Francyi świetna dla filozofii epoka wieku siedmatego i ósmnastego,

Wiek XVII. Rozwój właściwej filozofii.

Franciszek Bacon, anglik i Jakób Boehme, niemiec, przeprowadzają nas z wieku szesnastego w siedmnasty. Obaj czynią wprawdzie niedoskonałe tylko próby, zaznaczają jednak kierunek filozofii w ciągu następujących dwóch wieków w swoich krajach.

Większą nad rzeczywiste zasługi, była sława Fr. Bacona, późniejszego barona de Verulam. Urodził on się w r. 1560 jako najmłodszy syn lorda kanclerza Mikołaja Bacona. Młodo bardzo ukończywszy nauki oddał się dla chleba zawodowi prawniczemu; mozolne początki życia ułatwiał mu hrabia Essex, któremu później odplacił się Bacon najpodlejszą niewdzięcznością. Dostojeństwa, tytuły i zyskowne posady, o które zwykł był wszelkimi środkami się ubiegać, spłynęły nań dopiero za wstąpieniem na tron Jakóba I. Wspólna obydwom próżność i chęłpienie się erudycją, łączyły króla i kanclerza — i ten bowiem najwyższy urząd nie minął Bacona. Po długim powodzeniu nastąpił tem dotkliwszy upadek; oskarżony o przekupstwo, do którego sam się przyznał, zasądzony na utratę urzędów, olbrzymią karę pieniężną i więzienie, usunął się pomimo ulaskawienia od wszelkich spraw publicznych. Pięć lat życia jakie mu pozostały spędził w zaciszu wiejskiem, już to na spisywaniu już też na wydawaniu dzieł swoich; um. r. 1626.

Zgodnie z duchem epoki występuje przedewszystkiem przeciw niedostatecznym sposobom badania i błędnym uprzedzeniom, które zawładnęły naukami. Mianowicie bardzo trafnie przedstawia wadliwość utrzymującego się jeszcze po wszechnicach aristotelizmu. Radzi nie dowierzać dotychczasowym systematom naukowym; pomimo całej jednak słuszności, jaką ma w tej mierze, nieznając matematyki, popełnia rażące błędy w swoich wywodach przeciw odkryciom Kopernika i Galileusa. W ogóle pomimo niektórych genialnych pomysłów, jak n. p. przypuszczana możność sprowadzenia ciepła do ruchów drgających, brakuje mu bardzo prawdziwie przyrodniczego sposobu myślenia. I tak n. p. obok wspomnianej hipotezy pojawia się w jego pismach jakieś ciepło astrologiczne właściwe pewnym metalom, konstelacyom i t. p. albo nie mniej chybione zganienie zastosowania matematyki w naukach przyrodniczych. Jak się okazuje z pism jego nie znał nawet teoryi dźwigni, którą znał już Ar-

chimedes. Od dawna używanym sposobem żąda oddzielenia zasad wiary od zasad rozumu, jako potęg odrębnych i zarówno uprawnionych w swoich zakresach. Ta jego zgodliwość z religią cechuje późniejszą filozofię angielską. Pisma innych autorów mocno wyzykiwał, nie cytując ich zazwyczaj. Szumne jego nawoływania do indukcji i doświadczeń, przeszły w czyn u późniejszych badaczy przyrody i filozofów więcej niż u niego samego. Bacon nie mógł się jeszcze otrząsnąć z błędnych pojęć o personifikowanych siłach działających w naturze, z jakimi się spotykamy u dawniejszych przyrodników n. p. u Paracelsa. Są to owe sławne „Spiritus“. Cechującym autora był tytuł pierwszego jego dzieła „Temporis „partus maximus“ (największy płód czasu). Ogólną sławę zjednał mu już jego „Essays“. Sam wiele wagi przywiązywał do swego dwanaście razy przerabianego „Novum organon“, którego tytuł już wskazuje, że na miejsce logiki Aristotelesa, którą sobie lekcewał, zamierzał postawić „nowe narzędzie“ badań. Mniej ważne są inne pisma jego, w których przeprowadza podział nauk i rozwija zdania po części własne, po części zaś od innych zapożyczone. Największą tedy — jak powiedziałem — jego zasługą jest wskazanie drogi doświadczeń i indukcji, po której sam wprawdzie niedaleko zaszedł, ale na którą wprowadził filozofię angielską. Pierwszy który prawdziwie świetnie po tej drodze zaczął postępywać był dopiero Locke.

Współczesnym Baconowi był Jakób Böhm e, (Dühring, Erdmann, A. Schwegler), ciekawy jako początkujący przedstawiciel kierunku, w którym się później tak bujnie rozwinęła spekulatywna filozofia niemiecka. Urodzony z ubogich rodziców r. 1575 w Starym Seidenbergu w górnych Łużycach. Poduczywszy go czytać i pisać oddano go do szewca w pobliskim miasteczku Zgorzelicach, gdzie też po uzupełnieniu nauki wędrówką, został majstrem, a nareszcie, ożeniwszy się, ojcem sześciorga dzieci. Z powodu pism swoich doznawał częstych prześladowań ze strony duchowieństwa i magistratu. Znosił wszystko spokojnie i cierpliwie, umarł r. 1624. Czytanie mistyków, mianowicie Schwenckfelda, którzy w nieprzerwanej ciągłości pojawiali się w Niemczech, odbiło się bardzo na wrażliwym umyśle i pismach jego. Nie mniej wpłynęły na kierunek całego toku myśli Boehme'go spory religijne, wśród których wzrósł. Podobnie jak wielu mistyków i większa część protestantów, uderza on w bezduszne traktowanie form i artykułów wiary, a żąda uczuciowego ich pojmowania i zagłębiania się w Bogu. Fantastyczny mistycyzm swój łączy w zagmatwany i nie-

jasny często sposób z tem, co wiedział o alchemii, astrologii i naukach przyrodniczych, czerpanych z bardzo mętnego źródła, bo z Paracelsa. Mistyczne widzenia które miewał za młodu i wewnętrzny — jak twierdził — przymus pisania, utwierdzały go w mniemaniu, że czynił to pod wpływem natchnienia Bożego. W tym duchu pisane dzieła, językiem niedołęznym i niejasnym zupełnie nie usprawiedliwiałyby umieszczenia go w pośród filozofów, ba nawet uznania w nim pod pewnym względem prototypu późniejszej filozofii niemieckiej, gdyby nie pojedyncze nadzwyczaj głębokie pomysły metafizyczne, przypominające Schellinga i Hegla. Te najwięcej warte jego spekulacye mają głównie cechę teozoficzną. O Bogu powiada on, że jakim jest dziś, takim był od wieków i wiecznie będzie. Pojęty jednak Sam w oddzieleniu od natury jest On wiecznym spokojem „cichością bez istoty“ (Stille ohne Wesen), praprzyczyną i wolą bez przedmiotu; nie tem lub owem, ale raczej wieczną nicością bezjakościową, niczem i wszystkim, wieczną jednością (Erdmann). Pierwszym objawem Boga jest budząca się w nim świadomość, polegająca na wewnętrznym rozdzieleniu, na poczuciu własnych wewnętrznych różnic „żywym „duchem, według Boehme'go, jest Bóg o tyle tylko o ile różnicę „Sam w Sobie zawiera, o ile ta staje się dla Niego przedmiotem świadomości“. (Albert Schweglar). Z tej świadomości wyprowadza Boehme wszelkie działania i wolę bożą. Koniecznym rozwojem tego działania i woli Bożej jest całe stworzenie, którem Bóg uzewnętrznia własne różnice swoje wewnętrzne. Zasadę przeciwieństwa i wogóle różnicy, uważa Boehme za konieczny warunek istnienia każdej rzeczy, a nawet naszego poznania. Wszystko zaś ogarniająca miłość Boga świat ten utrzymuje. Różnice i przeciwieństwa w świecie są odbiciem natury Bożej, nawet zło ma swą przyczynę w Bogu jako objaw jego gniewu. Wielka przestrzeń bez granic, mówi Boehme, potrzebuje pewnego ograniczenia, aby się mogła uzewnętrznic, albowiem obszar bez granic nie byłby zjawiskiem; winno być zatem jakieś „niby ogrodzenie, by się zjawisko ukazało“. (Schwegler). Na podstawie tych wewnętrznych różnic w istocie Boga stara się wytłumaczyć naukę kościoła o Trójcy. Myśli te toną w chaotycznej mieszaninie mistycznych i dziwacznych wyobrażeń, jakimi są przepełnione liczne pisma tego niedoszłego filozofa.

René Descartes (Renatus Cartesius).

Urodzony r. 1596 w La Haye — w prowincyi Touraine, w teraźniejszym departamencie Indre et Loire, z rodziny szlache-

ckiej, otrzymał staranne wychowanie w jezuickim zakładzie wychowawczym. Oddawał się z szczególnem zamiłowaniem matematyce i filozofii. Niezadowolony szczupłością i niepewnością wyników, do jakich go doprowadziły badania naukowe, rzucał się czasami w zamęt hucznych zabaw, któremi go nęciło towarzystwo paryskie, to znów oddawał się z całą gorliwością pracy i rozmyślaniu. W dwudziestym pierwszym roku życia wstąpił do wojska, zaczem był zresztą i ojciec jego. Służył najpierw pod rozkazami Maurycyego ks. Oranii (hrabi de Nassau) później pod Tillym, następnie walczył w Austrii i na Węgrzech. Zwiedził Niemcy, Szwecyę, Danię, Holandję, Szwajcaryę i Włochy, po części jako żołnierz, po części jako podróżny. W roku 1625 powraca do Francji i bierze udział w sławnym oblężeniu protestanckiej twierdzy La Rochelle (1628). Od roku 1629 osiada w Holandji, by się oddać wyłącznie naukom. Zniechęcony usposobieniem duchowieństwa odrzucił wezwania Ludwika XIII. i kardynała Richelieu przenosząc pobyt na dworze Krystyny królowej szwedzkiej, od której także otrzymał zaproszenie. W roku 1640 udał się do Sztokholmu. Klimat i odmienny sposób życia przyspieszyły zdaje się śmierć jego. Umarł w r. 1650. Sławny jako filozof, większe jednak położył zasługi jako matematyk. Z prac treści przyrodniczej najwięcej może wartości ma to, co napisał o optyce. Poważny głos jego przyczynił się wielce do ogólnego uznania odkrytego przez Harveya podwójnego krążenia krwi. W zapatrywaniach na budowę świata zgadzał się z Kopernikiem i tylko wiadomość o potępieniu nauk Galileusa, spowodowała go do porzucenia swego dzieła o świetle, w którym zużytkował najnowsze ówczesne teorye astronomiczne.

Chcąc go oceniać jako filozofa, należy pamiętać o tem, że walczą w nim gorące uczucia religijne, które stawia zawsze na pierwszym planie, z bystrym rozumem, skłonny do metafizycznych spekulacji. Pozornym też jest jego skeptycyzm z jakim u wstępu badań swoich odrzuca w zystko, co dotąd za prawdę uważać przywykł. W głębi duszy jego tkwi nieodmienne przekonanie o istnieniu Boga i nieśmiertelnej duszy ludzkiej, a cała jego filozofia jest tylko apologią tych przekonań, podaną w formie po części nowej i dotąd nieużywanej. Najjaśniej i najtreściwiej przedstawił zasadnicze myśli swoje w „Rozprawie o metodzie“ rozwija on je mniej więcej w następujący sposób: Party „żądzą zdobycia sztuki „odróżnienia prawdy od fałszu, ażebym mógł jasno patrzeć na moje „czyny i śmiało kroczyć przez życie“ od najmłodszych lat oddawałem

się naukom, w nadziei, że te mnie oświecą. „Przebywszy jednak „cały obszar nauk, po którym bywa się zazwyczaj przyjętym w grono „uczonych, zmieniłem moje zdanie. Widząc się obarczonym tyłom „wątpliwościami i błędnymi mniemaniami, uznałem, że jedyną ko- „rzyscią moich usiłowań było przekonanie się o własnem ogranicze- „niu“. (Disc. de la meth.) Filozofii poświęcało się od wieków tyle potężnych umysłów, a każdy dochodził do innych wyników, kiedy przecież prawda tylko jedną być może! To błąkanie się po bezdrożach mylnych systematów przypisywał Descartes przedewszystkiem brakowi właściwej metody badania. Przedstawia ją w bardzo prostym zarysie opartym na czterech głównych zasadach.

1. Nie uznawać nigdy za prawdziwą rzeczy nie poznanej jako takiej z całą ocywistością i obejmować sądami swojemi tylko to, co się tak jasno i wyraźnie umysłowi przedstawia, że pod żadnym względem wątpliwem być nie może.

2. Rozkładać każde trudne zagadnienie na części, o ile to jest możliwe i potrzebne do lepszego rozwiązania.

3. Prowadzić myśli swoje w porządku, począwszy od przedmiotów najpojedynczych i najłatwiejszych do poznania, stopniowo aż do najbardziej złożonych, przypuszczając prawidłowość nawet w stosunkach tych rzeczy, które zwykle po sobie nie następują.

4. Nareszcie robić we wszystkim wyliczenia tak zupełne i przeglądy tak obszerne, ażeby można być pewnym, że się niczego nie pominęło.

Podawszy te zasady nie wątpi, że mu lepiej służyć będą, niż cały zawily przyrząd (aparat) logiki szkolarskiej, jeżeli tylko zdoła je zawsze z całą ścisłością zastosować.

Z tą tedy ostrą bronią surowej i skeptycznej krytyki, postanowił uderzyć na wszystko, co dotąd za prawdę uznawał, nie wyłączając wrażeń zmysłowych, a nawet prawideł matematycznych, ażeby się przekonać, jakie też pewniki ostać się zdołają wobec takiej próby.

Ciekawym jest zwrot ku praktyce życia, wobec tego postanowienia, nacechowanego dążnością czysto abstrakcyjną i spekulatywną. Oto tworzy sobie zasady „moralności tymczasowej“ (morale par provision), ażeby pomimo nastąpić mającego powątpiewania o wszystkim „kiedy rozum będzie chwiejnym w sądzeniu ...nie być chwiejnym w działaniu... i móc ...żyć nadal o ile możliwości jak najszczęśliwiej“. (Disc. de la meth.)

Zanim przejdę do szczegółów tej „prowizorycznej etyki“ przypomnieć muszę okoliczność, że eudaimonizm, od Montaigne'a począwszy, zaczyna liczyć we Francji coraz więcej zwolenników. I tak Gassendi

występuje w obronie Epikureizmu, jawniej jeszcze oświadczają się za eudaimonizmem, a nawet za hedonizmem, skrajną jego formą, filozofowie 18-go wieku.

Zasady moralności, które mają Descartes'owi zapewnić spokój ducha na tajemniczych i nieznanych bezdrożach badań filozoficznych, streszcza on w czterech głównych prawidłach.

1. Przedewszystkiem postanowił „zachować ojczyzną wiarę, prawa i zwyczaje“, „zresztą zaś iść za zdaniem ogólnie przyjętym przez najrozsądniejszych współobywateli“! „W razie zaś gdyby roz- „maite zapatrywania mniej więcej zarówno przyjmowano, wybierać „najumiarkowańsze i najodleglejsze od wszelkich skrajności, bo co „nieumiarkowane, to zazwyczaj złe“. Za nieumiarkowane zaś uważał najczęściej „wszelkie przyrzeczenia, któremi pozbawiamy się czegoś z naszej wolności“. Razić by nas tu mogła prawdziwie Aristotelesowska bezbarwność i „n a d m i a r u m i a r k o w a n i a“¹⁾, gdyby nie wzgląd, że zasady te mają służyć tymczasowo tylko, zanim z ogólnego wątplenia wyłonić się zdołają samoistniejsze. Owo zaś uwzględnianie osobistej wolności ma już cechę zupełnie nowożytną, licującą bardzo dobrze z subiektywizmem kartezjańskiego punktu wyjścia, z którym się w krótkce poznamy.

2. Drugim prawidłem Descartes'a, było stale i niezłomnie trzymać się raz przyjętego kierunku działania bez względu na to, czy był zupełnie pewnym trafności wyboru, ponieważ „jeżeli nie jest „w naszej mocy, wyróżnić zdania najprawdziwsze, postępywać należy „podług najprawdopodobniejszych“ (Disc. de la meth.). W pośród wielu wątpliwych, raz obrane zasady potrzeba uważać „o ile one się odnoszą do praktyki“ życia, jako niewątpliwie pewne i prawdziwe, a nada to sprężystości w działaniu i „uwolni od żalów i zgryzot, „miotających zazwyczaj tymi słabymi umysłami, co to chwiejnie biorą „się do wykonywania jakiejś rzeczy mianej za dobrą, o której mnie- „mają, następnie, że jest złą“. Tu znowu przypominają się nam prawidła życiowe niektórych skeptyków starożytnych, tylko, że ci rozciągali swoje wątplenie nawet na kwestye wiary, którą, jak wiemy, zatrzymał Descartes w swoich tymczasowo przyjętych zasadach postępowania.

3. Za trzecie prawidło miał „starać się o przyzwyczajenie raczej „siebie, niż okoliczności i zmienianie raczej swych pragnień niż po- „rządku świata“. (Disc. de la meth.). Wogóle sądził, należy nam przyzwyczajając się do przekonania, że prócz własnych myśli nie nie

¹⁾ Już w starożytności temi drwiącemi słowami ganiono Aristotelesa.

jest całkowicie w naszej mocy, a jeżeliśmy uczynili, co się uczynić dało dla stosunków zewnętrznych, uważać powinniśmy wszystko, co nam się nie powiodło, jako niemożliwe względnie do sił naszych. Przyuczywszy tak wolę naszą do żądania możliwych tylko rzeczy, nigdy żałować nie będziemy, że nie posiadamy tego, co od nas nie zależy, a czyniąc z potrzeby enotę dojdziemy do tego, że się pogodzimy z brakiem zdrowia lub więzieniem, jak się godzimy z ciałem ulegającym zepsuciu, lub z brakiem skrzydeł, które by nas usposabiały do lotu. Po tych refleksjach godnych Marka Aurelius'a i Epiktetos'a, przyznaje nasz filozof, że potrzeba długiej wprawy i głębokiego rozmyślenia, ażeby wyrobić w sobie takie zapatrywanie się na świat, ale że tylko na tej drodze dojść można do wyłamania się z pod przemocy losu i do owej szczęśliwości, którą starożytni filozofowie sławili i z dolą bogów porównywali. Ciągłe tylko bowiem rozważając granice, które im natura zakresliła, zobojętnieć oni mogli dla świata i wżyć się w dziedzinę własnych myśli, w której byli wszechwładnymi panami, tak, że zaiste czuć się mogli bogatszymi, możniejszymi, wolniejszymi i szczęśliwymi niż inni ludzie hojnie przez los i naturę uposażeni, potrzebujący jednak zewnętrznego świata do zaspokojenia swych życzeń.

4. Nareszcie zastanawia się nasz filozof nad tem, czy dobry obrał sobie zawód w życiu? na to pytanie odpowiada, że rzeczywiście nie mógł nie lepszego uczynić, jak robić dalej to co rozpoczął, to jest „używać całego życia na rozwijanie swego rozumu „i wedle sił dążyć do poznawania prawdy“. Ten kierunek życia zapewnił mu „tyle nadzwyczajnych radości“... „że nie przypuszcza nawet, „ażeby miłszych i niewinniejszych w tem życiu doznać można“. Odkrywanie ważnych a nieznanych prawd wypełniało takim zadowoleniem umysł jego, że po zatem mało co go obchodziło. Dalej powiada, że nie potrafiłby tak ograniczać swych żądań, gdyby nie silne przekonanie, że pomnażając swój zasób wiedzy, umożliwi sobie przez to samo dojście do wszystkiego co prawdziwie dobre. Wola nasza bowiem dąży do osiągnięcia tego, co rozum jako dobre wskazuje „wystarczy zatem dobrze sądzić, ażeby dobrze „działać“... „to jest osiągnąć wszystkie enoty, a z nie- „mi wszelkie dobro, do jakiego tylko dojść można; „tego zaś będąc pewnym, niechybnie zadowolonym „się będzie“. Rozwinął nam tu Descartes zupełnie sokratesową teorię enoty, z pewną, zewsząd przegładającą, domieszką eudaimonizmu... Tych swoich zasad trzymał się stale, pomimo, że je nazwał tymczasowemi. „na pozór nie żył inaczej, niż ci którzy nie mając

„innego zadania, prócz spędzenia życia przyjemnie i nieszkodliwie, starają się tylko o to, aby ochronić swoje przyjemności od występków i używać wszystkich godziwych rozrywek tak, aby przebyć czas bez nudów. Mimo to jednak nie ustawał w dążeniu do swego celu i korzystał w poznawaniu prawdy więcej może, niż gdyby był śleczął nad książkami, lub obcował z uczonymi ludźmi“.

Tak przygotowany, zaczął Descartes krytycznie o wszystkim wątpić. „Nie żeby w tem naśladować skeptyków, którzy wątpią byle wątpić i udają że są zawsze nieprzekonani, ale na to, żeby upewnić się, usunąć grunt grząski i piasek, a znaleźć kamień lub opokę“. Temi kilkoma słowami chciał nacechować Descartes swój sceptycyzm. Wyprowadza zeń tezy, których dowiesć usiłuje, nie zawsze wprawdzie ściśle zastosowując swoją metodę badania, ale za to z tak niezrównaną zwięzłością i jasnością, że nie pozostaje mi nic innego, jak tylko powtórzyć główne ustępy jego rozumowania, obszerniej jest ono przeprowadzone w „Rozmyślniach“ (Meditations) wszystko jednak krócej zebrane mamy w 4-tym rozdziale „Rozprawy o metodzie“ z którego powyższe ustępy przytaczam...

„Poszukując prawdy sądziłem, że należy ...odrzuć jako zupełnie błędne wszystko w czem mógłbym wynaleźć najmniejszą wątpliwość, ażeby obaczyć, czy też nie zostanie mi przecież coś w mojem przekonaniu, co by zupełnie już niewątpliwem było. I tak z przyczyny, że zmysły nasze łudzą, nas czasami postanowiłem przypuszczać, że nie ma żadnej rzeczy, któraby taką była jak one nam ją przestawiają; a ponieważ są ludzie, którzy się myślą rozumując o najprostszych nawet przedmiotach z geometryi, otóż sądząc, że i ja mylić się mogę, jak każdy inny, odrzuciłem jako fałszywe wszystkie przyczyny, których dawniej używałem jako dowodów. Zresztą uważałem, że wszystkie te myśli, które miewamy na jawie, mogą nam także przyjść we śnie, a przecież żadna z nich wtedy prawdziwą nie będzie. Postanowiłem uważać wszystkie rzeczy, które były weszły do umysłu mego, jako nie więcej prawdziwe niż złudzenia snów. Ale wnet spostrzegłem się, że chcąc tak myśleć sobie, że wszystko jest fałszywe, przecież koniecznie ja, który to właśnie myślałem czemś być muszę i zauważywszy, że ta prawda: „Myślę więc jestem, jest tak stałą i tak pewną, że wszystkie najdziwaczniejsze przypuszczenia skeptyków nie mogą jej zachwiać, osądziłem, że mogę ją przyjąć bez skrupułu, jako pierwszą zasadę filozofii, której szukałem“.

Myśl tę wyraża on innemi słowy w swoich „Rozmyślniach“: „Ja sam przynajmniej czyż nie jestem czemś? Ale prze-

„cież przedstawiałem sobie, że nie ma nic w świecie, że nie ma „nieba, ziemi, żadnego ducha i żadnego ciała; czyż zarazem nie „wmówiłem w siebie, że i ja sam nie istnieję? Bynajmniej! istnieję „niezawodnie jeżeli sobie tylko coś przedstawiam, lub w ogóle cokol- „wiek myślę. Jeżeliby jednak był, nie wiem już jaki, przemożny „i podstępny zwodziciel, któryby używał całego swego sprytu, aby „mnie łudzić? Toć i wtedy nawet nie ma wątpliwości, że ja istnieję „jeżeli on mnie zwodzi; i niechaj mnie ludzi jak chce, nie dokaże tego, „abym był nieczem, pokąd będę myśleć, że jestem czemś. Tak tedy „dobrze obmyślawszy i starannie wszystko zbadawszy, potrzeba na- „reszcie wnosić i uważać za pewne, że twierdzenie to: jestem, istnieję! „jest koniecznie prawdziwe ile razy je wymawiam, lub w moim „umyśle pojmuję“. (I. s. 247.).

Z rozmaitych stanowisk zaczepiano ten pierwszy, główny i za-
sadniczy pewnik (axiomat) Descartes'a. I tak współczesny mu Gas-
sendi utrzymywał, że z każdej innej czynności
można wnosić, że działające coś istnieje, zapomniał
jednak, że przedewszystkiem musi być ta czynność
świadomą, a więc poprzedzoną myśleniem i wyró-
żnieniem swej jaźni. Znany zaś materialista Büchner sar-
kastycznie powiada, że równą doniosłość jak zdanie Descartes'a
ma wniosek: „pies szczeka więc jest“. Płytkość takiej krytyki
wykazuje Buckle w sławnej „Historji cywilizacji Anglii“. Powyż-
sze zdanie pomimo swej formy, nie powinno być
uważane jako „syllogistyczny wniosek“ (Dühring krit.
Gesch. d. Phil.), którego rozwinięta postać byłaby taka: Wszystko
co myśli, jest — ja myślę, — a więc: ja jestem. Jest ono raczej
wyrazem czynności psychicznej, bezpośredniem stwierdzeniem swego
własnego bytu, przez samę myślący podmiot, mającem u naszego
filozofa — przyzwyczajonego do matematycznego sposobu myśle-
nia, — niejako podobne znaczenie i taką samą jasność, jak zdanie,
że każda wielkość jest sobie samej równą. (Dühring). Kartezyańskie
„*cogito, ergo sum*“, dałoby się poniekąd porównać z Fichtowskim
„*das Sich-als-sich-selbst-setzen des Ichs*“, jest ono raczej po-
czuciem bytu, aniżeli wywnioskowaniem go. W zdaniu
„przechadzam się więc jestem“, którego za przykład używa Gassendi,
sama czynność przechadzania się może być wątpliwą; kartezyanin mógł-
by powiedzieć n. p., że wszystko to może być marzeniem sennem lub
gorączkowym, a nawet jakim innem złudzeniem, niewątpliwem po-
zostanie tylko mniemanie podmiotu, że się przechadza. Stosunek
tego mniemania do przyczyn, które je wywołują, jest już rzeczą dalszego

dochodzenia. O tyle więc nie można przyznawać słuszności zarzutom Gassendi'ego, o ile uznanie jakiegokolwiek czynności za swoją, musi być oczywiście poprzedzone uznaniem własnego bytu, opartem przede wszystkim na myśli zdającej sobie sprawę z tego, że jest, a to się mieści w zdaniu „myślę więc jestem“. Jeszcze płytszym jest sarkazm Büchnera. Że taką jak to przedstawiłem była myśl Descartes'a wyjaśnia on obszerniej w swoich „Rozmyślaniach“. Ten punkt wyjścia jego filozofii jest może najsilniejszą jej stroną, w nich nie wykraczającą przeciw krytycznej surowości „metody“, której się trzymać obiecuje.

Pierwszem odstąpieniem od niej, jest dopiero (ad 1) zaprzeczenie zawisłości objawów umysłowych od warunków materialnych, po którym następuje zaraz nieuzasadnione utożsamianie jaźni z pojęciem duszy, którą (ad 2) natychmiast już uważa jako coś zupełnie odrębnego od ciała. A przecież całe rozumowanie (na s. 90tej, zawarte w ustępie od słów: „myślę więc jestem“) zachowałoby nieodmienną doniosłość nawet wobec przypuszczenia, że myśl jest tylko czynnością ciała, nie zaś wyłącznym objawem duszy, którą uważa jako istność (substancję) myślącą w przeciwieństwie do materii, istności (substancji) rozciągłej, jak się o tem w różnych miejscach wyraża.

(ad 3, 4, 5). Wedle Descartes'a jest to rzeczą oczywistą, że myśleć o czemś doskonalszem niż on sam, mógł się nauczyć tylko od czegoś co musiało być doskonalszej natury niż on, bo jakżeby powstać w nim mogła myśl o doskonałościach, których sam nie posiada? Przecież z braku tych przymiotów nie, ponieważ brak czegoś jest nicością, z której nie też powstać nie może. Nieuzasadnionem wydaje mu się także przypuszczenie, ażeby coś więcej doskonałego, było następstwem zależnem od czegoś mniej doskonałego, nie mógłby więc sam z siebie przyjść do tej myśli, nie pozostaje mu tedy, jak mniema, żadne inne przypuszczenie, jak tylko, że myśli te pochodzą w nim od czegoś bezporównania doskonalszego niż on sam, od czegoś łączącego w sobie wszystkie doskonałości, o jakich tylko mieć może pojęcie.

Nie wykazuje nam tu Descartes dla czegooby przez porównywanie własności naszych z własnościami innych ludzi, zwierząt i całej w ogóle przyrody, nie miało powstać w nas pojęcie stopniowania, a więc też i doskonałości. Również nie widzimy konieczności, ażeby wszystkie te, do najwyższego stopnia doskonałości podniesione, własności miały być połączone w jednej właśnie istocie, (ad 6) którą Descartes tworzy sobie tak, jak mu się wydaje być odpowiednem, mniej więcej podług wzoru udoskonalonego ducha ludzkiego. W in-

nem miejsce tak Boga określa: „Przez nazwę Bóg rozumię istotność „(substance) nieskończoną, wieczną, niezmienną, (niewzruszoną, „immuable), niezawisłą, wszechwiedną, wszechmocną, która stworzyła i wydała mnie samego i wszystkie inne rzeczy, jeżeli tylko „prawdą jest, że te rzeczywiście istnieją“. (Essai de Philosophie Religieuse, par Emile Saisset I partie, Le Dieu de Descartes). Ponieważ zaś połączenie natury duchowej z cielesną, jest — jak każde połączenie — pewną zawisłością, zaś wszelka zawisłość niedoskonałością, Bóg więc nie może być innym jak tylko czysto duchowym.

(ad 7) Zupełną zawisłość wszystkiego co tylko istnieje, od Boga, uważa jako dalszy wynik jego potęgi. Jak widzimy Descartes, odstąpiwszy raz od ścisłego zastosowania swojej metody, wykańcza coraz dalej pojęcie, które sam wytworzył i nie troszczy się już dalej o jego łączność z rzeczywistością. Dowodu na istnienie tak określonego Boga szuka, w sposób podobny jak niegdyś Anzelm z Canterbury, w samymże pojęciu jego. Wypowiada to tym bardzo prostym, ale niedostatecznym zwrotem, że tak, jak w pojęciu trójkąta „nie widzi nic, coby go zapewniało, że jakikolwiek trójkąt w świecie „istnieje; tak przeciwnie, badając pojęcie, jakie ma o istocie doskonałej, znajduje, że istnienie jest niem objęte tak samo, jak pojęciem trójkąta, objętą jest równość jego trzech kątów dwom prostym kątom“. Jest to rozumowanie, które mogło się wydać niezawodnym Descartes'owi, ale które nie zmusza wielu innych do przypuszczania, żeby pojęciu wytworzonemu w umyśle ludzkim odpowiadać miał rzeczywiście istniejący przedmiot: chociażby treścią tego pojęcia była nawet najdoskonalsza istota. Istnienie nie jest bowiem jakimś odrębnym przymiotem (atrybutem), któryby z doskonałością miał być ściślej połączony, niż z niedoskonałością. Istnienie Boga, choćby nawet tylko pojęciowe, nie jest równie ściśle i określone jak n. p. trójkąta, o którym mówi Descartes. Nie chcę tu już nawet wspominać faktu, że większa bywała zgodność w określaniu własności trójkąta niż w określaniu własności Boga.

(ad 9) Bez przypuszczenia Boga, wedle Descartes'a, nie możnaby się pozbyć wątpliwości, czy nam myśli przychodzą we śnie, czy na jawie; istnienie tej najdoskonalszej istoty jest rękojmią zasady, że wszystko (ad 10) jest prawdziwe „co pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, nie można bowiem przypuszczać, (ad 11) aby fałsz pochodził od najdoskonalszej istoty. Kręci się tu nasz filozof w błędnem kole: na jasności pojęć o świecie zewnętrznym i na prawdziwości rozumowania swego oparty, dowodzi istnienia Boga

potem zaś znowu na odwrót, z istnienia Boga wyprowadza prawdziwość pojęć o świecie i nieomyślności rozumowania.

(ad 10^{1/2}) Dalej przyznaje wprawdzie, że mamy pojęcia błędne, ale te bywają niejasne, i są wynikiem naszej niedoskonałości. Pomijam tu już trudność rozgraniczenia tych jasnych, a więc prawdziwych, od niejasnych, a więc błędnych pojęć, już stoicy używali tego probierza (kriterium) prawdy, i nie mogli go obronić wobec zarzutów skeptyków, ale wspomnę tylko, że mógłby ktoś właśnie pojęcie Boga uważać jak'o jedno z owych niejasnych, wpływających z naszej niemożności tłumaczenia sobie wielu objawów inaczej jak za pomocą tej hipotezy rozmaicie określanej.

Trudność, jaką miewają ludzie w pojmwaniu Boga i duszy (ad 8^{1/2}) przypisuje Descartes bardzo słusznie tej okoliczności, że ogół ludzi łączy z myśleniem zazwyczaj wyobrażenie „które jest „sposobem właściwym myślenia o rzeczach zmysłowych, wskutek „czego wszystko, co się nie da wyobrazić, wydaje im się być nie-„rozumiałem“, przypomina też ad (11^{1/2}), że uznawać powinniśmy tylko to, „co jest oczywiste dla naszego rozumu, nie zaś dla naszej wyobraźni lub naszych zmysłów“. Temi jednak zastrzeżeniami chce tylko wymóc uznanie dla swego rozumowania, nie zdając sobie nigdzie sprawy z wpływu, jaki na tok myśli wywierają cele naprzód wytknięte uczuciami religijnymi, lub jakimi bądź innymi pobudkami. „Wpływ takiego naprzód wytkniętego celu, doprowadził go do „tych jawnych sofizmatów w które żaden może z filozofów tak nie „obfituje, jak Descartes“ (Lange hist. materyalizmu t. I. str. 199). „Dowód na istnienie przedmiotu odpowiadającego pojęciu Boga i na „istnienie duszy pojmwanej jako istność, odrębna, mogąca być od-„dzieloną od przestrzennego ciała, jest celem kartezyańskiej metafizyki i gdyby ta nie miała owego punktu wyjścia lepszego niż jej „cel t. j. rzeczony dowód, nie byłoby już o niej mowy w poważnej „filozofii“ (Dühring krit. Gesch. der Phil. s. 263).

Upewniwszy się co do istnienia Boga i duszy ludzkiej, tych dwóch głównych podstaw swojej filozofii, przeprowadza Descartes całe tłumaczenie budowy świata i wszystkich ustrojów, w sposób czysto mechaniczny. W dziele swoim „Principes de la philosophie“ wypowiada on wiele zdań dziś jeszcze wartość mających. Tak n. p. utrzymuje, że ilość materji i właściwego jej ruchu pozostaje w całości wszechświata niezmienna. Wszystkie ciała według niego mają zawsze właściwy im ruch, nieoddzielny od ich istoty. Teorię atomistyczną odrzuca jako

niedostatecznie uzasadnioną hipotezę; atomy zastępuje przypuszczeniem nadzwyczaj drobnych cząstek materii, którym jednakowoż bezwzględnej niepodzielności nie przypisuje. Te jego drobne ciała (*corpuseule*) przypominają poniekąd w terażniejszej fizyce przyjęte drobiny (molekuły). Wszystko co materialne działa na siebie li tylko przez ciśnienie i uderzanie. Na podstawie tej zasady wyprowadza swoją kosmologiczną teorię, o wirującej materii (*tourbillons*). Teorię tę pomijam, jako podrzędnej wartości, tak pod względem filozoficznym jak i przyrodniczym. Podobnie tłumaczy cały ustrój ciała ludzkiego, który uważa tylko za bardzo doskonałą maszynę. Siedzibę duszy umieszcza w bezprzestrzennym punkcie gruczołu, w środku mózgu, (tak zwana: „Przysadka mózgowa“, „*Petite glande*“, „*Zirbeldrüse*“). Przypuszczenie to, opiera na okoliczności, że wszystkie części mózgu są podwójne z wyjątkiem rzeczowego gruczołu, dusza ludzka zatem przyjmując w innych częściach mózgu wrażenia, musiałaby je mieć podwójnemi. Ponieważ istotą duszy jest myślenie, zaś istotą materii rozciągłość, ponieważ dalej obie te istności, dusza i materya, są sobie wprost przeciwne i wzajemnie się wykluczające, przeto połączenie ich ze sobą jest zupełnie luźne i tylko bezpośrednim wpływem woli Boga da się wytłumaczyć.

Wiele bystrości rozwinął w rozprawie „O namiętnościach“ jakkolwiek podzielił ich na sześć: uwielbienie, miłość, nienawiść, pożądanie, radość, smutek, za mało może uzasadniony i niedostateczny.

Jedną z rażących niekonsekwencji którą popełniał, (być może dla utrzymania zgodności swego systematu z ortodoksią kościelną) było uporne dowodzenie, że zwierzęta są li tylko działającymi maszynami, stosownie do narządów, jakimi je Bóg uposażył. Całe ich zachowanie się miałyby być tylko oddziaływaniem mechanizmu ciała ich, na otaczające wpływy, objawów myśli a nawet uczucia przyznać im nie chce Descartes.

Trudno także pogodzić jego teorię o mechanicznej prawidłowości w ustroju świata, w którym, jak mniema, wszystko da się obliczyć, ze sposobem w jaki pojmuje, zupełnie w duchu inderminizmu, nieograniczoną, bezwzględną, wolność, niezależność i wszechmoc woli Bożej, stanowiącej nie tylko o tem, co złe lub dobre, będącej wszystko ogarniającą koniecznością, ale tworzącej nawet niezawisłe od wszelkiego rozumowania, prawidła matematyczne, które dla tego są takie a nie inne, że wola Boga takimi je uczyniła. „Jeżeli n. p. dwa razy dwa czynią cztery, to „dla tego, że Bóg tak chciał“. Również poddaje woli Bożej ciągle-

zachowywanie i utrzymywanie świata, a nawet wspomniane już prawidło o nieziennej ilości ruchu w wszechświecie, uważa także jako konieczne następstwo najdoskonalszej mądrości Boga, która co raz stworzyła, tego już zmieniać i poprawiać nie potrzebuje. Czuć czasami w Descarcie scholastyka! Innym razem przebija znów filozof, w którym ciągle udawany skeptycyzm na prawdę odzywać się zaczyna. W takiej chwili zdarza mu się nawet wątpić o nieśmiertelności duszy. Wątpliwości tej nie wypowiedział wprawdzie w żadnym z dzieł swoich, jasno się jednak w tej mierze wyraził w liście do księżnej Elżbiety „Co się tyczy stanu duszy po „tem życiu mam o niem daleko mniej wiadomości, niż pan d'Gby¹⁾ „pominąwszy bowiem to, czego nas wiara naucza, przyznaję, że samym zdrowym rozsądkiem (par la seule raison naturelle), możemy „wprawdzie czynić wiele przypuszczeń na naszą korzyść i mieć piękne nadzieje, ale zgoła żadnej pewności“.

Filozofia Descartes'a stanowi ważną epokę, samoistością stanowiska i wywołaniem silnej polemiki, już w pośród współczesnych filozofów. Korzystają z niej nawet jej przeciwnicy. Tak spirytualiści, jak i materyaliści, spekulatywni zarówno jak empirycy, czerpią z niej obficie, w niej szukają punktów wyjścia i na niej opierają swe zdania. Jednym z pierwszych, którzy podnosili głos przeciw kartezyanizmowi był

Gassendi

Piotr Gassendi urodzony w Prowancyi r. 1592. wczesnie okazywać zaczął znakomite zdolności, swojemi postęпами w naukach. Mając lat 16 był nauczycielem retoryki, zaś w parę lat później zdał doktorat teologii w Avignionie, wkrótce potem otrzymał profesurę teologii i filozofii w Aux. Przyjąwszy święcenia kapłańskie został niebawem kanonikiem w Digne, niedaleko swojej wioski rodzinnej, narazie zaś profesorem matematyki przy wszechnicy Paryskiej. Umarł r. 1655. W młodym bardzo wieku wydał on swoje „Exercitationes „paradoxicæ adversus Aristoteleos“, w których uderza śmiało i silnie na filozofię Aristotelesową. Pięć ksiąg z tego dzieła spalił za radą życieliwych mu przyjaciół; w jednej z nich bronił systematu Kopernika, jakoteż nauki Giordana Bruna i Lueretiusa o nieskończoności świata, w innej polecał etykę Epikurosa. Później wystąpił w piśmie pod tytułem „Disquisitiones anticartesianæ“ z polemiką przeciw Descartes'owi, główne jego zarzuty jużesmy poznali. Pisał także znakomite biografie i dzieła treści astronomicznej. Przekonania jego występują

¹⁾ Szlachciec angielski, katolik, autor dzieła o nieśmiertelności duszy.

najjawniej w sposobie, w jaki bronił filozofii Epikurosa. Pomimo, że występował jako zwolennik tego okrzyczanego materyalisty i par excellence poganina, umiał utrzymać znośną harmonię z kościołem uroczystymi, chociaż niezbyt może szczerymi, zapewnieniami o swej ortodoksji. I tak n. p. pisząc o astronomicznym ustroju świata, powiada, że systemat Ptolemeusa jest zupełnie bezpodstawny, Kopernika najprostszy i zdawałoby się najzgodniejszy z rzeczywistością, przyjęc jednak należy systemat Tycho de Brahe¹⁾, ponieważ Biblia oświadcza się wyraźnie za ruchem słońca. Odrzuciwszy w ten sposób zdanie Kopernika o ruchomości ziemi, zbijał jednak gorliwie zarzuty, jakie czyniono, przeciw teorii ruchomości ziemi. Głównym z nich był, że w razie gdyby się ziemia poruszała, pocisk wyrzucony z działa prostopadłe w górę, nie mógł by spaść w to samo miejsce, ponieważ powracając zastałby już ziemię o pewną przestrzeń usuniętą. Gassendi dowiódł experimentem, że na okręcie jak najszybciej się poruszającym, kamień pionowo w górę wyrzucony, spadał w to samo miejsce skąd go wyrzucono, ruch bowiem nadany mu rzutem nie pozbawiał go ruchu, który miał na okręcie, w kierunku ruchu okrętu. Podobnież kamień opuszczony ze szczytu masztu spadał u jego podnóża na pokład. Świat uważa Gassendi jako uporządkowaną całość, zachodzi tylko pytanie, jakim jest ten porządek; mianowicie, czy jest on jakąś duszą ożywiony, czy też nie. Jeżeli przez duszę świata rozumiemy Boga, i twierdzimy, że ten Bóg istotą i obecnością swoją wszystkiem rządzi, wszystko utrzymuje, i poniekąd ożywia, w takim razie może być to twierdzenie słuszne. Zresztą wszyscy zgodnie mniemają, że ciepło przenika cały wszechświat, to ciepło więc możnaby także nazwać duszą świata. Przypisywać jednak światu, duszę w ścisłym tego słowa znaczeniu, czującą i myślącą, przeciwiałoby się rzeczywistym objawom. Świat bowiem nie płodzi drugiego świata, na sposób zwierząt i roślin, nie rośnie i nie żywi się jadem i napojem, nie ma wzroku, słuchu, ani też nie spełnia czynności cechujących ożywione istoty. (Lange hist. mater. T. I. s. 231). Razićby tu nas mogła, mianowicie w ostatnim zwrocie, pewna ciasność poglądu i jednostronność, cechująca często materyalistów. „Przestrzeń i czas uważa Gassendi, jako coś, czemu niezawisły byt przypisuje, jako coś, co „nie jest ani istotnością (Substanz) ani własnością (Accidenz). Gdzie

¹⁾ Tycho de Brahe astronom szwedzki, występował przeciw systematowi Kopernika, usiłując go zastąpić swoim własnym, opartym na przypuszczeniu nieruchomości ziemi, będącym jednak tylko przerobieniem i poprawieniem systematu Ptolemeusa.

„wszelkie materyalne rzeczy ustają, tam rozciąga się jeszcze bezgranicz-
 „na przestrzeń, a czas upływał przed stworzeniem świata zarówno jak
 „teraz. Przez pierwiastek materyalny albo pierwszą materię, należy
 „rozumieć taką materię, która już dalej nie da się rozłożyć. Tak n. p.
 „człowiek składa się z głowy, piersi, żołądka i t. d. te znów utwo-
 „rzone są z krwi i innych części, które powstają z pokarmów, po-
 „karmy z tak zwanych żywiółów, te zaś znowu z atomów, które już
 „są materyalnym pierwiastkiem, czyli pierwszą materią. Dla tego też
 „materya sama przez się nie ma żadnej formy, niemożliwą jest
 „jednak forma bez materyalnego wypełnienia, które jest stałym pod-
 „ścieliskiem (substratem) przy ciągle zmieniających się i znikomych
 „formach, materya też jako taka nie da się ani zniszczyć ani utwo-
 „rzyć, żadne więc ciało nie może powstać z nicości. Nie wyklucza to
 „jednak (dodaje oględnie Gassendi) stworzenia materii przez Boga“.
 (Lange T. I. str. 231). Zresztą jest jego teoria tylko powtórzeniem
 atomistyki Epikuryjczyków. Atomy jego różnią się tylko kształ-
 tem, ich ciężar utożsamia on z ich wewnętrzną, nierozdzielną od
 nich właściwością poruszania się, takimi już stworzył je Bóg, bę-
 dący pierwszą przyczyną wszystkiego. Innego działania nie przy-
 znaje Bogu Gassendi w swoim systemacie, wszystko usiłuje wytłóma-
 czyć na podstawie wpływów i zmian czysto materyalnych, a przy-
 najmniej tkwiących w samychże atomach, którym często zdaje
 się przypisywać siły będące jakby zarodami pewnych psychicznych
 właściwości. „Powstawanie i przemijanie (znikanie, Vergehen) rzeczy
 jest tylko łączeniem się i dzieleniem atomów. Płomień, dym i po-
 piół, które powstają przy spaleniu kawałka drzewa, istniały i przed-
 tem w składających je atomach, tylko, że te były w innem połą-
 czeniu. Wszelkie zmiany są tylko ruchem części jakiejś rzeczy, to
 więc co pojedyncze (niezłożone z części — atomy) nie może się
 zmieniać, ale tylko poruszać w przestrzeni. Uznawał zdaje się Gas-
 sendi słabą stroną atomizmu, ową — wspomnianą już — niemożność
 wyjaśnienia, jak powstają z atomów i próżni szczególne zmysły
 i czucie, rozwódzi się bowiem obszernie nad tem zagadnieniem i nie
 tylko, że usiłuje w jak najlepszym świetle przedstawić tłómaczenie,
 które w tej mierze podaje Lucretius, ale popiera je nawet własnem
 uzasadnieniem. Mimo to jednak przyznaje, że jest w tem coś nie-
 zrozumiałego, podobnie jak w każdym innym systemacie. Okoliczność
 tę przytoczyłem, jako świadczącą o bezstronnym krytycyzmie Gas-
 sendiego wobec, gorliwie zresztą bronionej, teorii materyalistycznej.
 Odpowiednio do całości swego systemu uważa duszę jako coś cie-
 lesnego, i złożonego z atomów, jak wogóle wszystko co tylko istnieje.

Nauce kościoła o nieśmiertelności duszy, czyni zadość przypuszczeniem odrębnego, niematerialnego ducha. Choroby umysłowe uważa po prostu jako cierpienie mózgu, towarzyszące im zamięnienie władz psychicznych, tłumaczy nadwerżeniem narzędzia, za pośrednictwem którego uzewnętrznia się mieszkająca w nas nieśmiertelna inteligencya. Jeżeli Descartes'a uważają za twórcę nowszej metafizyki, to w Gassendim znaćby należało, pierwszego może filozofa natury, w nowożytnym tego słowa znaczeniu. U Descartes'a przeważać zdaje się uzdolnienie do matematyki i rozmyślań, u Gassendiego umysł sportrzegawczy i przyrodniczy sposób pojmowania rzeczy. Mimo to jednak usiłował Descartes na podstawach czysto mechanicznych wytłumaczyć cały ustrój świata, zaś Gassendi uczynił osią, około której obraca się cały jego systemat, atomy będące tylko hipotezą wynikłą z rozmyślań ducha ludzkiego. Zwolennikiem kartezyańskiej teorii korpuskularnej był Hobbes, materialista, zaś Newton, spirytualista, pojmował atomy zgodnie z Gassendim. Późniejsze fizyczne teorie, przyjmując niedziałki (atomy) i drobiny (molekuły) skorzystały z obu tych systematów — tak tedy pozornie zupełnie różne, stykają się one na wielu punktach i uzupełniają pod wieloma względami. Prawie wszyscy uczeni młodszy, a współcześni Descartes'owi i Gassendi'emu, bronili zdań jednego z nich i z tąd zwano ich Kartezyanami lub Gassendystami, jest to poniekąd miarą ogromnego wpływu, który wywarli ci dwaj mężowie na swoją epokę. Starszy niż oni wiekiem, późniejszy jednak działaniem piśmienniczym i ulegający poniekąd ich wpływom był:

Hobbes

urodzony roku 1588. jako syn pastora anglikańskiego. Po ukończeniu nauk w Oxfordzie rozpoczął swój zawód nauczycielski po domach najwyższej szlachty angielskiej. W tym zawodzie zwiedził kilka razy Francję i Włochy, w Paryżu bawił dłuższy czas, mianowicie po r. 1640., kiedy ruch rewolucyjny w Anglii przybrał dla wszystkich stronników dworu groźne rozmiary. Zapoznał się tu bliżej z Gassendim i Mersenne'm, zakonnikiem oddanym badaniom fizycznym. Dawał lekcye matematyki księciu Wallii, późniejszemu Karolowi II., który osiadłszy na tronie wyznaczył mu 100 funtów szterlingów rocznie, jako dożywotną pensyę. Umarł w stanie bezżennym r. 1679. w 92 roku życia. Na wszechnicy w Oxfordzie zajmowały go głównie, oprócz języków klasycznych, logika scholastyczna i filozofia Aristotelesa. Dopiero później zapoznanie się z mę-

zami stojącymi u steru rządów ówczesnej Anglii, wzbudziło w nim żywe zajęcie się polityką. Z Bakonem miał być w ścisłych stosunkach. W r. 1628. wydał tłumaczenie na język angielski historii Tukydidesa, w celu zapoznania ziomków swoich z groźnymi przykładami skutków do jakich doprowadza wyuzdana wolność i dopuszczenie gminu do rządów państwa. W 41-ym roku życia dopiero zaczął oddawać się matematyce, we dwa lata później fizyce. Sposobności ku temu nastęrczyły mu podróże po Włoszech i Francyi, mianowicie od Gassendi'ego wiele skorzystał. Pierwsze obszerniejsze i samoistne dzieło, pod tytułem „Zasady filozoficzne o obywatelu“ (*Elementa philosophica de cive*) wydał mając około 54 lat. Nastąpiły potem: „Leviatan“, „De homine“, „De corpore politico“, „De civitate“, „Behemoth, or a history of the civil wars from 1640—1660“ i wiele innych pism treści podobnie jak poprzedzające polityczno-filozoficznej, a niekiedy także polemicznej. Pisywał po łacinie i po angielsku. Ruchliwość piśmiennicza nie opuszczała go do późnego wieku; w 88-ym roku życia wydał tłumaczenie Homera, w 91ym cyklometryę. Zapatrywania jego filozoficzne zawarte są po części w pismach „De homine“ i „De corpore politico“, po części zaś w innych, w których przeważa treść polityczna.

Samo już określenie celu filozofii, wskazuje ściśle ku praktyce życia zwrócony kierunek umysłu Hobbesa. Zadaniem filozofii, powiada on, jest przewidywanie skutków, a żeby je w życiu z użytkować można. Pojmuje on ją nie tylko w sposób zupełnie materialistyczny, ale utożsamia ją niemal zupełnie z naukami przyrodniczymi. Filozofia jest, według jego określenia, poznaniem skutków, ze znanych przyczyn i na odwrót poznaniem przyczyn ze znanych skutków, nabytem za pomocą trafnego rozumowania. Ten z góry zapowiedziany materializm, przeprowadza on z ścisłą konsekwencyą przez wszystkie działy pism swoich. Ze stanowiska scholastyki, którą znał dokładnie, nazwałby go można nominalistą. I tak czyni zarzut Aristotelesowi, że słowo „być“ staje się u niego rzeczą. Nie polemizuje no jak Baco, przeciw aristotelesowskiemu pojęciu nie materialnej istności (substancyi), ale wprost utożsamia ją z pojęciem ciała, od którego odróżnia przypadające mu własności (accidentia). „Ciałem zaś nazywa Hobbes wszystko, co nie „zawisłe od naszej myśli wypełnia pewną część „przestrzeni i z nią się schodzi. Własność (accidens) „nie jest czemś rzeczywistem, przedmiotowem, ale „raczej sposobem, w jaki ciało pojmujemy... Stalemi własnościami, bez których ciało przestałoby istnieć, są tylko

„rociągłość i pewien kształt, wszystkie inne, jak spoczynek, ruch, barwa, twardość i t. d. mogą się zmieniać, podczas gdy ciało zawsze jeszcze utrzymywać się będzie, nie są one bowiem czemś „cielesnem, ale odmianami, w których ciało poznajemy. Ruch określa Hobbes jako ciągłe opuszczanie jednego miejsca, a zajmowanie innego. Pomiął on tu widocznie, że w owym „zajmowaniu i opuszczaniu“ już jest zawarte pojęcie ruchu“ (Lange str. 24^{5/6})... Konsekwentnie wyklucza też pojęcie jakiegoś ogólnej materii jako przedmiotowo istniejącego podścieliska zmian, jako istności, która wszystkiem stać się może, a nie jest niczem określonym, uważa ją tylko jako ogólnie pojęte ciało, t. j. jako abstrakcję myślącego podmiotu. „Hobbes utrzymuje, że ponieważ materia nie jest ani „jednym z ciał, ani też jakimś odrębnym ciałem do wszystkich „innych nie należącym, a więc już z tego samego wynika, że w rzeczywistości jest ona tylko nazwą“... Wedle jego pojęcia... „jest „ciało“ tem co się trwale utrzymuje przez wszystkie zmiany i tylko „własności (akcydencye) odmienia, t. j. w ten lub inny sposób nam „się przedstawia“. (Lange str. 246) Posuwa się nawet aż do twierdzenia, że wszelkie własności ciał, nie tkwią w przedmiocie, ale w podmiocie. To zbyt śmiałe zdanie po części uzasadnia, po części zaś cofa, wypowiadając hipotezę, że wszelkie zmiany ciał polegają tylko na rozmaitym ruchu, jednych i tych samych części ciała, i że te tylko rozmaite ich ruchy są rzeczywistą podstawą zmian w naszych sposobach pojmowania. Owo uznanie jakiegoś przedmiotowej podstawy zmian w naszym podmiotowym zachowaniu się, wobec działającego na nas zewnętrznego świata, przypomina zasadę Herbarta „So viel Sein, wie viel Schein“, jego „Realnostki“, zastąpione tu ruchem rozmaitym. „Chociaż tedy jakiś rzecz zmienia swą barwę, „twardnieje lub mięknie, na części się rozpada albo z nowymi „ściami się zlewa, mimo to nie zmienia się w niej początkowa ilość „cielesności, my zaś nazywamy tylko inaczej, zmieniony przedmiot „naszego spostrzeżenia stosownie do wrażeń, które on na zmysły „nasze wywiera. Czy więc tedy przyjmujemy nowe ciało jako „przedmiot naszych spostrzeżeń, czy też tylko przydajemy pier- „wotnemu nowe własności, zależy to jedynie od językowego oznaczenia pojęć, pośrednio zatem od naszej dowolności, słowa bowiem „są tylko (walutą) monetą rachunkową (Rechenpfennige). Tak tedy „różnica między ciałem (substancją) a własnością (akcydencją) jest „tylko względną i od naszego sposobu pojmowania zależną. Rze- „czywiste ciało, które ciągłym ruchem swych części wywołuje od- „powiednie ruchy w naszych narządach czucia, nie podlega żadnej

„innej zmianie, jak tylko temu ruchowi swoich cząstek“. Te cząstki mogą być nazwane „ciałkami“ (corpusecula, jak u Descartes'a) albo też atomami, jeżeli słowo to jest więcej utarte, byle za niem nie szło przypisywanie im bezwzględnej niepodzielności, jakoteż uważanie ich za ostateczne najmniejsze składniki ciał, ponieważ wszystkie nasze pojęcia o tem, co wielkie i małe są względne, nie możemy zatem zakreślać tu żadnej granicy. Podobnie jak odległość ziemi od słońca znika wobec odległości jej od niektórych gwiazd stałych, tak też to „co fizyk uważa za najdrobniejsze ciało, ponieważ mu potrzeba takiego przypuszczenia do jego teoryi, jest znowu „całym światem z nieskończonym stopniowaniem, od największego „do najmniejszego“ (Lange T. I. 247). Jego teorya o czuciu, będąca już wstępem do sensualizmu Locke'a, jest tylko dalszym konsekwentnym rozwojem jego pojęć o istocie materyi. Ponieważ wszystkie własności otaczających nas rzeczy są tylko rozmaitym rodzajem ruchu ich cząstek, ruch zaś nie innego wytworzyć nie może jak tylko znowu inny ruch, w odmiennej może formie, nie mogą być zatem czem innym wszystkie objawy psychiczne, jak tylko pewnym rodzajem ruchu, gdyż są wywołane działaniem otaczających nas przedmiotów t. j. działaniem ruchu. Według przypuszczenia Hobbes'a, ruchy cząstek każdej rzeczy udzielają się za pośrednictwem powietrza, albo jakiego innego przewodnika, narządom zmysłowym, mózgowi i sercu i wywołują w nich znowu rozmaite rodzaje ruchów, będące dla podmiotu odczuwaniem zewnętrznym wpływów. Światło tedy lub głos nie pochodzą od jakichkolwiek zewnętrznych ciał, powstają one w nas w skutek ruchu przedmiotów na nas działających, a nawet w nas samych, są one tylko pewnym ruchem cząstek składających odczuwające narządy. W tym przebiegu upatruje on całą różnorodność objawów psychicznych i rozwiązuje dowolnym przypuszczeniem tę największą może trudność każdej teoryi materialistycznej.

Działanie fantazyi uważa jako zmniejszające się pierwotne podrażnienia zmysłowe, rozumowanie utożsamia z rachunkiem, każdy zaś rachunek sprowadza do dwóch najprostszych działań, dodawania i odejmowania. Pojedynczość przypuszczeń i ścisła konsekwencya nieopuszczają Hobbesa w tych analitycznych poszukiwaniach ostatecznych przyczyn i pierwiastków we wszystkim. W koniecnym jednak następstwie przekroczenia pewnej granicy zakreślonej wszelkim badaniem ludzkim, filozofia jego traci grunt doświadczalny, staje się spekulatywną. Z tem wszystkim sposób, w jaki

wyjaśnia rozmaite objawy psychiczne, bywa bardzo trafny, tem bardziej, że posiłkuje się spostrzeżeniami czynionemi na zwierzętach¹⁾. Bardzo jasno zdaje sobie sprawę z objawów takich jak sny i hallucynacye, tudzież z rozmaitych skutków łączenia się świadomości jawowej i sennej. Wie, że marzenia senne nabierają często w skutek działania rozbującej wyobraźni, jasności takiej, iż stają się widziadłami na jawie. Widzenie Brutusa pod Philippi nazywa on krótkim snem. Takiemu to działaniu wyobraźni, przypisuje powstanie rozmaitych fantastycznych postaci, któremi podania wszystkich czasów zapełniają świat.

Poznawszy tak zapatrywania filozoficzne, Hobbes'a połączone z pesymistycznym ocenianiem natury ludzkiej, nie zdziwi nas już jego zdanie, które wypowiada otwarcie i wyraźnie w „Leviathanie“: „Bojaźń niewidzialnych potęg, już to wymarzonych, „już też dziejami przekazanych, jest religią, jeżeli państwo „je uznaje, jeżeli zaś nie, zabobonem“. Uznając jednak potrzebę religii tak ze względu na wewnętrzne usposobienie ludzi, jakoteż widząc w niej pożyteczne uzupełnienie karności państwowej i społecznej, żąda jej zachowania, ale podporządkowuje ją stanowczo władzy państwowej, uważa ją tylko jako jeden z ważnych i niezbędnych czynników organizacji politycznej. „Żąda też religii państwowej stanowiącej o zewnętrznych formach, których się każdy obywatel trzymać winien. W sumienie i wewnętrzne przekonania religia państwowa wchodzić nie potrzebuje i nie może, nikt bowiem myślnymi swemi zawładnąć nie zdoła, dlatego też i wiara narzucić się nie da. Religię zaś każdy przyjąć powinien, taką jaką państwo uznało.

„W rozmaitych pismach swoich występuje Hobbes przeciw nieomyślności papieża, wpływowi duchowieństwa na rządy państwa i rozmaitym nadużyciom w religii, którą państwo oczyścić by powinno. Przeciw wszelkiemu jednak osłabianiu jej przemawia bardzo ze stanowiska pożyteczności. Za najwłaściwsze uważa zatrzymanie religii bez żadnego rozumowania i usprawiedliwia to w następujący sposób: Poznanie Boga nie należy do nauki, ponieważ „gdzie nie ma co dodawać albo odciągać, tam ustaje myślenie. „Wprawdzie naprowadza nas łączność przyczyny i skutku na „przypuszczenie jakiejś ostatecznej przyczyny wszelkiego ruchu, „bliższe jednak określenie jej istoty, nawet pomyśleć się nie da, „a raczej sprzeciwia się myśleniu, tak że rzeczywiste uznanie i wy-

¹⁾ Już przed kilkoma laty zaczął Espinasse tę samą myśl przeprowadzać w zakresie etyki.

„pełnienie idei Boga pozostawione być musi wierze religijnej. O cudach powiada, że nie są one wprawdzie dla wszystkich cudami, ale „radzi obchodzić się z nimi jak z pigułkami, t. j. połykać je tak jak są podane w całości, unikając rozgryzienia“. Jego zasadnicza idea polityczna jest tak zrozumiała i tak jasna, że ją bardzo krótko przedstawić możemy. Z wyjątkiem stanu państwowo urządzonego jest wojna wszystkich przeciw wszystkim, naturalną postacią stosunków ludzkich*). Aby uniknąć bezrządu, niekorzystnego dla wszystkich, ustanowiono władzę panujących, a z nią dopiero rzeczywiste prawo. Dzieje się to w ten sposób, że każdy zrzeka się używania przemocy i przenosi własną siłę na jakiś rząd, a najlepiej na nieograniczonego samowładcę. (Dühring, s. 254). Za dziedzicznością tronu przemawia tylko praktyczność. Stanowczo występuje przeciw zdaniu Aristotelesa, że człowiek jest „stworzeniem politycznym“, t. j. z natury skłonny do tworzenia ustrojów państwowych, a przynajmniej społecznych. Ciąsnym i nieubłagany egoizm rządzi, zdaniem jego, naturą ludzką. Nieugięta konieczność i potrzeba wspólnego działania wobec przyrody i innych ludzi, poznana rozumem, zmusiła ludzi do dobrowolnych układów i ustępstw z wolności osobistej i tak powstały pierwsze zawiązki państwowe. Tę stronę myśli Hobbesa podjął następnie Rousseau w swoim „Contrat social“. Uprawnienie każdej rewolucji, mającej za sobą powodzenie i każdej władzy, byle była silna i sprężysta, jest koniecznym następstwem takiej teorii. Nie waha się Hobbes doprowadzić tę konsekwencję, aż do utożsamienia pojęcia władzy z pojęciem prawa i do zaprzeczenia, jakoby istnieć mogły jakieś bezwzględne pojęcia enoty lub zbrodni, po za prawami ustanowionymi przez władzę polityczną.

Bardzo jasnym, ścisłym i konsekwentnym jest Hobbes wszędzie, a bardzo nauczącym nawet tam, gdzie mu słuszności przyznać nie można, jest bowiem wymownym przykładem wskazującym jakie są nieuniknione, logiczne następstwa pewnych, raz przyjętych podstaw.

Geulinx i Malebrache

doprowadzili do karykaturalnej ostateczności, niektóre konsekwencje kartezyanizmu.

*) Ma słuszność, o ile człowiek powoduje się samym tylko rozumem, n. p. w sprawach ekonomicznych. Dlatego to częściej oszukujemy i krzywdzimy społeczeństwo lub państwo niż jednostki, bo w tym wypadku krzywdę wyrządzoną bezpośrednio dostrzegamy, a więc też i żywiej odczuwamy.

Arnold Geulinx (1625—1669) profesor, opierając się na kartezyańskim pojęciu ducha i materji utrzymuje, że pomiędzy substancją myślącą a substancją rozciągłą, wszelka łączność i wzajemne na siebie działanie są niemożliwe, że nawet pojąć się nie da, jakby na siebie te tak różnorodne pierwiastki wpływać miały. Przypuszcza też, że tylko pośrednictwo woli bożej wytłumaczyć nam może ową zagadkową zgodność pomiędzy wewnętrznym światem duszy ludzkiej, a zewnętrznem materyalnem otoczeniem. Nie za wolą więc człowieka poruszają się członki jego, ale za wolą Boga, nie przez działanie jakiegokolwiek rzeczy na nasze zmysły a przez nie na duszę, powstają w nas odnośne wrażenia, ale zrządzeniem Opatrzności, zmiany bowiem wywołane w narządach zmysłowych czy też w mózgu są zawsze czemś materyalnem, przestrzennem, a więc z niematerialną, myślącą duszą spotkać się nie mogącym. Ciągłem tylko i bezpośredniem działaniem woli bożej da się wytłumaczyć owa pozorna łączność poruszeń ducha ludzkiego z niektórymi objawami świata zewnętrznego. Przy okoliczności woli człowieka porusza Bóg n. p. jego ręką, podobnie zaś przy okoliczności podziałania na ciało jego jakiegoś przedmiotu n. p. ognia, tworzy w nim Bóg wrażenie ciepła lub światła¹⁾. Stąd nazwano tę dziwną teorię, opuszczającą już zupełnie grunt filozoficzny „Okazyonalizmem“. Ową zgodność objawów świata psychicznego ze światem zewnętrznym, materyalnem, którą przypuszcza okazyonalizm, pomimo, że zaprzecza wszelkiej między nimi łączności, utrzymując, że zupełnie innemi prawami rządzą się te dwa światy, porównaćby można, ze zgodą dwóch zegarów o mechanizmach zupełnie odrębnych, a nawet innemi siłami poruszanych n. p. sprężyną i ciężarem, ale umiejętnie przez jednego zegarmistrza zbudowanych.

Tę właśnie myśl Geulinxu rozwinął Malebranche (1638—1715). Zdaniem jego czerpie duch ludzki wszystkie swoje pojęcia o zewnętrznym świecie wprost z Boga, wszelką łączność bowiem z materyalnem światem uważa za niemożliwą, Bóg jest owym łącznikiem pomiędzy myślącą częścią człowieka a całym jej materyalnem otoczeniem. Rządząc podług praw najdoskonalszej mądrości swojej, utrzymuje Bóg te dwie tak odrębne substancje, myślącą i rozciągłą, w cudownej harmonii, pomimo że wszelka bezpośrednia łączność pomiędzy nimi jest niemożliwa.

¹⁾ Jeśli Bóg jest duchem, jakże może działać na materję?! jest to pierwsza nasuwająca się tu wątpliwość. Podobnie jak inne w tej mierze, jest ona przypomnieniem że nie możemy wnikać w rzecz w sobie.

Cała dążność pism Malebranche'a jest czysto religijna i mistyczna, nie należy też w nich szukać ścisłości i konsekwencji filozoficznej, pomimo porywającego polotu myśli.

Baruch Spinoza.

Ur. w Amsterdamie r. 1632. z bogatej rodziny żydów portugalskich. Jako zdolnego chłopca przeznaczono go na rabina; już w 15-ym roku życia uchodził za znakomitego znawcę Talmudu. Wkrótce jednak, zbyt swobodne badania bystrego Spinozy naraziły go na nieporozumienia z przełożonym synagogi. Nie bez wpływu na zapatrywnia jego musiały być zadnia światłego lekarza Van der Ende, który go zapoznał z łaciną. Olimpia, córka tegoż lekarza, wzbudziła we wrażliwym młodzieńcu nieszczęśliwą miłość, której ślady widać w całym późniejszym życiu naszego filozofa. Cichy i w sobie zamknięty nie pokusił się już nigdy o wejście w związki małżeńskie. Naprężone jego stosunki z gminą żydowską skończyły się rzuceniem nań wielkiej klątwy r. 1656.

Zamachu skrytobójczego, ze strony sfanatyzowanego kolegi w studiach talmudycznych, uszedł szczęśliwie. Przejścia te jednak przyczyniły się bardzo do rozgoryczenia jego zapatrywań na świat. Opuściwszy Amsterdam udał się do Rynsburga, a nareszcie do Hagi. Stosunki jego towarzyskie ograniczały się na szczupłym bardzo kółku światłych przyjaciół. Zerwanych klątwą stosunków z rodziną nigdy już nie nawiązał. Spadku znacznego po ojcu odmówiono mu: wywalczywszy go w drodze procesu, oddał wszystko siostrze, zatrzymując dla siebie tylko jedno łóżko, jako pamiątkę. Nadzwyczajnie skromne potrzeby życia swego opędzał szlifowaniem szkieł optycznych, których sprzedaż pozostawiał przyjaciołom.

Z 500 fl. rocznej pensji, które mu zapisał Szymon de Vries, przyjął tylko 300 fl. rocznie, uważając tę kwotę jako zupełnie wystarczającą. Elektor Palatynatu Karól Ludwik ofiarował mu katedrę filozofii w Heidelbergu z zapewnieniem swobody wykładu, byle nie naruszał zasad wiary, Spinoza nie przyjął katedry, tłómacząc się, że nie wie, jakie są owe granice wolności wykładu, w którychby religia naruszoną nie była.

Umiarkowany w potrzebach. władający zawsze namiętnościami swemi, zawsze spokojny i swobodny, był on jednym z rzadkich typów prawdziwego filozofa. Umarł na suchoty r. 1677.

Z pomniejszych pism wydał w młodym jeszcze bardzo wieku „Zasady kartezyjskiej filozofii“ i „Teologiczno - polityczny

traktat". Inne urywkowe prace jak: „O poprawie rozumu“ (De intellectus emendatione) „Traktat polityczny“, podręczna gramatyka hebrajska, listy i t. d. wydano dopiero po jego śmierci. „Etyka“ główne i najważniejsze dzieło, nad którym przez większą część życia swego pracował, poprawiając je i uzupełniając już po zupełnem ukończeniu, znane było w kołach jego przyjaciół, rozeszły się nawet były ważniejsze ustępy z tej pracy w odpisach, nie chciał jej jednak wydawać za życia, przyjaciół zaś prosił, aby na wydaniu pośmiertnem, nie umieszczać jego nazwiska. Wyszła „Etyka“ bezpośrednio po śmierci Spinozy za staraniem lekarza Ludwika Mayera. Gorzką łupiną pokrywającą cenne ziarno wewnętrznej treści, jest forma tego dzieła. Jest ono ujęte w oznaczone liczbami Określenia, Twierdzenia, Dowody, Dodatki i Objaśnienia, w czem ma ściśle naśladować metodę matematyczną, mianowicie Elementów Euklidesa; wyraźnie też powiada autor, że chce przedstawiać namiętności jak linije i płaszczyzny, i ta właśnie forma jest najbardziej chybną częścią całego dzieła. Spotykamy się często z Dowodami, które nie poparły Twierdzenia samo przez się jasnego, a nieraz uczyniły je mniej zrozumiałem. Zbyt szczupłe ramy Twierdzeń najczęściej nie mogą objąć całkowitej treści wyrażanej w nich myśli, tak, że jej punkt ciężkości przechodzi w Objaśnienia, w których już autor swobodniej szafuje słowami i nieraz daleko ważniejsze wypowiada zdania niż w samychże, matematycznie zwięzłych, Twierdzeniach. Kryje się po za tą formą myśl głęboka i odznaczająca się samoistością. Ważnem ułatwieniem w zrozumieniu myśli Spinozy będzie przyzwyczajenie się do znaczenia, które on łączy ze słowem Bóg, rozumie on przez nie ogół przyrody i jej twórczych sił (Natura naturans), sam to nawet kilkakrotnie powtarza. Zatrzymuje jednak słowo Bóg, nie wiadomo, czy pod wpływem swoich tradycyi biblijnych, czy też na to, aby nie razić wierzących, nie drażnić niechętnych sobie i nie wykraczać przeciw zwyczajom, uświęcającym w filozofii używanie pewnych wyrazów. Niektóre z jego określeń Boga mogłyby może nawet zadowolić teologa, ogół jednak tych określeń przyjmie monista, odnosząc je do przyrody, pojętej jako całość wszechświata, z wieloma zaś zgodzi się skrajny materialista, upatrując w nich bardzo trafne zrozumienie własności materji.

To powiedziawszy, możemy się zabrać do przeglądu pięciu części „Etyki“, który uważać należy jako przegląd całej filozofji Spinozy. Pomimo zdarzających się powtórzeń zachowują tok myśli samego autora, ażeby obraz mój wierniejszym uczynić.

C z ę ś ć I.

O Bogu.

Jedynie istniejącym, wszystko ogarniającym bytem jest Substancya, czyli Bóg, czyli Natura. Wszystkie szczególne jestestwa jako z niej powstające i jej byt swój zawdzięczające, nazwać można tworam i Boga, są one jednak zarazem częściami Boga, Bogiem samym. Jak fale powstające z morza, są częściami morza i znów do morza wracają, tak też i każda rzecz z Boga powstaje, jest częścią Boga i do Boga powraca. Wszelkie objawy są tylko objawami przymiotów czyli „Atrybutów“ bożych. Jest ich nieskończenie wiele, my jednak względnie do ograniczonej zdolności ciała naszego przyjmowania wrażeń, możemy poznać tylko ograniczoną ich ilość. Wogóle wszystkie wrażenia nasze, noszą cechy tak wywołującego je przedmiotu, jak też i doznającej tych wrażeń osobistości naszej. Głównie jednak przedstawia nam się Substancya, która nas wydała, która nas ogarnia i wrażeniami otacza, pod dwoma Atrybutami „Myślenia“ i „Rozciągłości“. Substancya uważana pod Atrybutem Rozciągłości jest nieskończoną i niepodzielną. Szczególne bowiem ciała są w ten sposób jej częściami, jak powierzchnie częściami ciał, linie częściami powierzchni, a punkty częściami linii. Próżni nie masz nigdzie, nigdzie też niema przerwy w Substancyi, tylko ciągłość rozmaitych form, pod którymi spostrzegamy ją. Tak n. p. woda, jako woda podlega podziałowi na cząstki i zepsuciu, zaś jako „Substancya“ (t. j. jako pierwotna materya, jako materya wogóle), pozostaje ona zawsze tem, czem była.

Oba te Atrybuty Boga (Substancyi. Natury) są, jak wszystko co do istoty jego należy i jak wszystkie objawy jego istoty, wieczne, konieczne i nieodmienne, wiecznością, koniecznością i nieodmiennością praw matematycznych. Równie też konieczne są wszystkie szczególne jestestwa, będące tylko objawami przymiotów bożych. Świat z całą różnorodnością swoją, jest zarówno koniecznym objawem przymiotów Boga, jak szczególne własności trójkąta są objawem istoty trójkąta. Nie masz tedy przypadkowości, jest tylko nieodmienna konieczność, wynikająca z istoty Boga. Świat jest więc takim, jakim jest, bo innym być nie mógł. „Przypadkową nazywamy rzecz jakąś „z tej tylko przyczyny, że brak nam dostatecznych wiadomości, „... że ukrytem jest przed nami całe powiązanie przyczyn, nie mogąc jej zatem nazwać konieczną lub niemożliwą, nazywamy ją „przypadkową lub możliwą“... (Część I. Obj. do Teor. 32). Mimo to jednak nazywa Spinoza tak określonego Boga, twórcę świata,

wolnym. Wynika to ze sposobu w jaki Spinoza określa „wolność“. (Część I. D. 7.). Ten przedmiot nazywa się wolnym, który li tylko z konieczności własnej istoty istnieje i tylko sam siebie do działania pobudza; koniecznym zaś, a raczej zmuszonym, ten którego istnieniem i działaniem kieruje inny, w stały i oznaczony sposób. Otóż wszystkie szczególne przedmioty, w nierozrwanym łańcuchu przyczyn i skutków, powywołane są do bytu, określane i ograniczane w sposobie bycia przez mnóstwo innych przedmiotów. Ilość tych przedmiotów, wchodzących w zakres przyczyn i skutków stanowiących o bycie jakiegokolwiek szczególnego przedmiotu, wzrasta coraz bardziej, im dalej śledzimy wzajemną ich łączność — śledzona w nieskończoność staje się zbiorem nieskończonym, ogółem, wszystkością przedmiotów, Wszecchnaturą, Bogiem. Każdy więc przedmiot z osobna wzięty, jest bezpośrednim wynikiem rozmaitych, szczególnych, skończonych przedmiotów, pośrednio zaś, w ostatecznym rozbiorze, wynikiem dziania Boga tj. Natury, jej sił i praw. Byt i działanie każdego szczególnego przedmiotu jest zawarowany bytem i działaniem otaczających i poprzedzających go przedmiotów, żaden z nich nie działa wedle praw wyłącznie swej własnej tylko istoty, ale ulega ciągłym zmianom pod wpływem otoczenia. Wszystko więc co tylko skończone, nie może być bezwzględnie wolne. Bezwzględnie wolne jest tylko to, co istnieje samo dla siebie i samo przez się, co nie ulega żadnym obcym wpływom, co istotą swoją ogarnia całą nieskończoność wszechbytu, całość praw i porządku istniejącego; słowem bezwzględnie wolną jest tylko Substancya czyli Bóg Spinozy: „On tylko jeden „działa podług praw własnej istoty, a nie z przymusu skądkolwiek „doznanego“. (Część I. Twierdz. 17.). „Inaczej pojmować nie można „wolności bożej już dla tej samej przyczyny, że nawet wola nie „może być nazwana wolną przyczyną, ale konieczną“ (Część I. Twierdz. 32). ... „wola bowiem potrzebuje jak wszystko inne pewnej przyczyny, któraby ją do bytu powołała i do działania w pewny „sposób skłoniła“... (Część I. Dodatek 2. do Twierdz. 32.). Jest więc Spinoza — jak widzimy — stanowczym deterministą.

Tak nawet określonej woli, ani też rozumu, w ludzkim tego słowa znaczeniu, nie przyznaje Spinoza swemu Bogu. „Jeżeliby rozum i wola — „powiada on — należeć miały do wiecznej istoty Boga, należy sobie „w każdym razie pod tymi dwoma Atrybutami coś innego niż zwykle „przedstawić. Rozum i wola, któreby stanowiły istotę Boga musiałyby najzupełniej różnić się od naszego rozumu i naszej woli, i mogłyby zgadzać się tylko w nazwie, tak jak się n. p. zgadza konstelacya psa z psem szekającym zwierzęciem“. (Część I. Objaś. do

Twierdz. 17). Mimo to nazywa Boga doskonałym, przez doskonałość jednak rozumie tylko rzeczywistość¹⁾. Przyznaje tedy Bogu czyli Naturze doskonałość urządzeń, przypuszczanie w niej jednak celowości uważa li tylko za czeze, podmiotowe złudzenie ludzkie, nie pogardza nawet w rozumowaniu swoim, scholastycznym zwrotem, mówiąc, że nauka o celowości sprzeciwia się nauce o... „doskonałości bożej, jeżeliby bowiem Bóg dla jakiegoś celu coś robił, to pożądałby widocznie czegoś, czego mu brakuje“ (Część I. Dowód do Twierdz. 36.). Zwolennicy nauki o celowości zużytkowują zdarzenia takie jak n. p. zabicie przechodzącego człowieka spadającym z góry kamieniem, upatrując w tem wiodące do pewnego celu zrzucenie woli bożej. „Podobnie nieznają oni działania samych tylko sił mechanicznych, ale chcą widzieć celowość w misternej budowie ciała „ludzkiego“. Zdanie to przypomina bardzo materialistów i Descartes'a, który także usiłuje wytłumaczyć wszystkie zjawiska w przyrodzie działaniem sił mechanicznych.

Jasno zdaje sobie sprawę Spinoza z podmiotowości wrażeń, wykazując, że ludzie wyobrażenia swoje, które ich przecież o istocie rzeczy nie powiadają, biorą za rzeczywiście poznanie. Nie przyznaje też pojęciom o dobru i pięknie przedmiotowych podstaw, utożsamia on je z pojęciem pożyteczności i sprowadza wszystko do przyjemnych podrażnień narządów zmysłowych. Różnice w sądach o rzeczach, tłumaczy rozmaitem urządzeniem mózgu i w ogóle ciała ludzkiego i pochodzącą stąd różnaitością wrażeń. Powiada wyraźnie, że ludzie poznają rzeczy tylko z wyobrażeń swoich, świadczących nie o istocie rzeczy, ale o stanie obecnym ich ciała (układu nerwowego). Wszystko to przytacza, ażeby wykazać, że opierając się na tak niedostatecznym, jednostronnem i podmiotowem poznaniu rzeczy jak nasze, nie mamy prawa wyrokować o celu każdej z nich, a tem ci mniej o celu wszechświata, a już w żadnym razie nie wolno nam uważać ludzkości za ostateczny cel Natury czyli Boga.

C z ę ś ć II.

O początku i istocie duszy.

U wstępu rozdziału tego powtarza nam raz jeszcze Spinoza, że tak samo rozciągłość jak myślenie są Atrybutami Boga, że Bóg jest zarówno „rzeczą“ myślącą, jak „rzeczą“ rozciągłą, że myśląca i rozcią-

¹⁾ Podobnie jak Hegel.

gła Substancya są jedną i tą samą Substancją, pojmowaną raz pod jednym, drugi raz pod drugim Atrybutem¹⁾.

Ciała uważa jako Stany (Modus), które wyrażają istotę Boga jako „rzeczy“ rozciąglej, myśli zaś uważa jako Stany (Modus) wyrażające istotę Boga jako „rzeczy“ myślącej. Na tej tożsamości, rozciągłości i myślenia opiera swe zdanie, że „porządek i połączenie wyobrażeń jest takie „same, jak porządek i połączenie rzeczy“. (Twierdz. 7). Istotę człowieka uważa jako powstałą z pewnych Stanów (Modus) Atrybutów bożych. Dusza jest myślą własne swoje istnienie stanowiącą, wyobrażającą siebie jako „rzecz“ istniejącą²⁾ (stosownie do Twierdz. 11) jest ona „częstką nieskończonego rozumu bożego, jeżeli tedy mówimy, że dusza „ludzka to lub owo pojmuję, nie mówimy nic innego, jak tylko, że „Bóg ma to lub owo wyobrażenie, nie o ile jest nieskończonym, ale „o ile się ujawnia przez właściwości duszy ludzkiej“. (Dodatek do Twierdz. 11). Przedmiotem zasilającym duszę wrażeniami i wyobrażeniami, wypełniającym ją niejako pewną treścią, jest ciało ludzkie. Tak należy pojmować połączenie, a raczej jedność duszy i ciała. Im zdolniejszym jest ciało do przyjmowania wrażeń i oddziaływania na nie, tem zdolniejszą jest dusza do tworzenia rozlicznych pojęć. Im wreszcie niezawisłym jest ciało od innych przedmiotów, tem więcej usposobioną jest dusza jego do jasnego rozpoznawania. (podług Twierdz. 13).

Mówiąc o istocie ciał zaznacza to, co z jego dotychczas wypowiedzianych zdań koniecznie wynika; mianowicie, że wszystkie ciała są tylko Stanami (Modus, modyfikacyami, odmianami), jednej i tejżesamej rozciąglej Substancyi, różnią się tylko w właściwym każdemu z nich ruchem. Stwierdza ich bezwładność, tudzież zjawiska powstające przy zderzaniu się ciał, a polegające na stosunku ich mas, chyżości i sprężystości. Okazuje tu nasz filozof, bardzo jasne jak na owe czasy i rozwinięte pojęcia o fizyce. Do uwag tych nawiązuje Spinoza swoją teorię wrażeń. Zmiany wywołane w ciele naszym działającymi nań przedmiotami, stają się w duszy wrażeniami, z tych tworzy ona wyobrażenia o zewnętrznych przedmiotach, będące więcej wyrazem właściwości ciała ludzkiego, niż przedstawieniem istoty obcych

¹⁾ Spinoza wyraża się: „res cogitans“... „res extensa“, „rzecz myśląca“... „rzecz rozciąglą“. Słowem „rzecz“ chce on tu oznaczyć, z pominięciem wszelkich bliższych określeń, coś istniejącego. Dziś powiedzielibyśmy może: „Bóg jest zarówno czemś myślącym, jak czemś rozciąglą“, albo lepiej: „...zarówno jestestwem myślącym, jak jestestwem rozciąglą“.

²⁾ Das Sich - als - sich - selbst - Setzen - des - Ich. Fichte.

ciał. (Twierdz. 14. 15. 16.). Te pewne zmiany wywołane w naszym ciele działającymi nań przedmiotami, nazywamy obrazami tych przedmiotów, pomimo, że te tak zwane obrazy, weale nie oddają kształtu i innych własności odnośnych przedmiotów. Mogą się te zmiany ponawiać w duszy naszej, jeżeli ich już raz doznała, nawet bez podziałania przedmiotów, które je pierwiastkowo wytworzyły. Złudzeniem bywa tu wtedy (n. p. w halucynacjach) nie ów nasuwający się obraz, ale brak wiadomości o tem, że tym razem nie dzieje się to za sprawą odpowiedniego przedmiotu. Na tem odtwarzaniu się wyobrażeń dawniejszych i na kojarzeniu się równocześnie doznanych, polega pamięć. Układają się w niej wyobrażenia stosownie do porządku i łączności szczególnych podrażnień, których doznało ciało ludzkie. Porządek ten bywa u różnych ludzi różny, w przeciwieństwie do porządkowania i układania rzeczy stosownie do praw rozumu wnikającego w ich istotę, które u wszystkich ludzi w miarę prawdziwości ich pojęć jednakowe być musi¹⁾. Do świadomości o własnem ciele dochodzi dusza tylko za pośrednictwem zmian w niem powstających. (Twier. 19) ponieważ zaś zmiany te są ową treścią, która ją wypełnia, a zatem przez zmiany w swem ciele poznaje dusza tem samem i siebie samą, bez nich byłaby ona niejako nie wypełnionym schematem, niezapisaną tablicą, duszą potencjonalną (Twierdz. 21. 22. 23). Widzimy tedy, że: „Wyobrażenie o każdorazowym stanie ludzkiego ciała, nie zawiera dostatecznego poznania ciała obcego“ (Twierdz. 25.). „Wyobrażenie „o stanie ludzkiego ciała zawiera o tyle tylko istotę ciała obcego, o ile „ono na ciało ludzkie w pewien sposób działa“... (Dowód). „Dusza „ludzka spostrzega istnienie obcego ciała, li tylko za pośrednictwem wyobrażeń o stanach własnego ciała“. (Twierdz. 26.). Ale nawet te wyobrażenia o szczególnych stanach ludzkiego ciała nie zawierają dostatecznego poznania zmian, które w niem zaszły; same przez się nie doprowadzają nawet do poznania duszy ludzkiej, dopiero porównanie i zestawianie tak samychże wrażeń, jak i wywołujących je przedmiotów, zestawianie ich podobieństw, różnic i przeciwieństw, doprowadza do jasnego i dokładnego poznania, (podług Twierdz. 27., 28., 29. i odnośnych Dowodów i Objaśnień). Nie pewnem jest więc poznanie oparte na wrażliwości i powstających z tychże wyobrażeniach. Pierwszym krokiem do dokładniejszego poznania jest tworzenie pojęć ogólnych (uniwersaliów), jak człowiek, koń, pies i t. d. Powstają one z utrwalających się w duszy ogólnych zarysów

¹⁾ Tej różnicy pomiędzy kojarzeniem się wyobrażeń, a logicznem łączeniem pojęć, nie uznaje John Stuart Mill.

rzeczy podobnych, mnóstwo bowiem wyobrażeń, t. j. śladów, które one po sobie w ciele zostawiają, nie może to ciało, (a właściwie układ nerwowy) oddzielnie w sobie zachować, ślady te łączą się i wzajemnie zacierają, pozostawiając ogólne tylko zarysy, czyli tak zwane pojęcia ogólne. U każdego też człowieka, bywają owe pojęcia ogólne cokolwiek odmienne, stosownie do przedmiotów, które na jego ciało działały. Taka jest teoria Spinozy, powstawania pojęć ogólnych; stosownie do niej rozróżnia on trzy rodzaje poznania:

Pierwszy, polegający na tworzeniu wyobrażeń, których odtwarzanie (reprodukcyja) przywiązane bywa także do pewnych odpowiadających im znaków, n. p. do słyszanych lub odczytywanych słów.

Drugi, na pojęciach ogólnych, tak rzeczy, jak też ich własności.

Trzeci rodzaj poznania, oparty na dwóch poprzednich, wglądający w istotę rzeczy, w ich wewnętrzne stosunki i przyczyny.

Pierwszy to rodzaj poznania bywa źródłem wszystkich błędów, drugi i trzeci dopiero doprowadzają do ich sprostowania i do oddzielenia prawdy od fałszu. (Podług Teoremów 40., 41., 42. i odnośnych Dowodów i Objśnień). „Kto ma prawdziwe wyobrażenie, ten już zarazem wie, że ono jest prawdziwe i nie może wątpić o prawdziwości przedmiotu“ (Teor. 43) bo i cóż może być wreszcie jaśniejszego i pewniejszego, coby uznać można jako cechę prawdy, niż prawdziwe wyobrażenie? Tak jak światło ujawnia i samo siebie i ciemność, tak też i prawda jest miarą i samej siebie i fałszu. Nie wyszedł tu Spinoza — jak widzimy — po za probierz prawdziwości, który przyjęli Stoicy.

Nie wątpi on o prawdziwości zdania, „że jest to w naturze „rozumu pojmować rzeczy nie jako przypadkowe, ale jako konieczne“, (Teor 44.) i że „dusza ludzka posiada, zupełne poznanie „wiecznej i nieskończonej istoty Boga“¹⁾ (Teor. 47.), W zdaniach swoich o woli jest on, jak wspomniałem, stanowczym deterministą, przyznaje wprawdzie, że „nikt nie wie, czym jest wola, „i jak ona ciałem porusza“, (Obj. do Teor. 35.), nie waha się jednak stanowczo utrzymywać, że „nie ma w duszy bezwarunkowej czyli wolnej woli, lecz dusza do tego lub owego chcenia „bywa skłonioną jakąś przyczyną zależną znów od innej przyczyny,

¹⁾ T. j. Natury czyli Wszczęświata. Mamy tu w całej pełni wypowiedziany materialistyczny „dogmat o możności poznania świata“ (das Dogma der Erkennbarkeit der Welt) ze stanowiska krytyki filozoficznej nie dostatecznie uzasadniony, co też przeciwnicy materializmu zawsze wytykają.

„ta zaś zależy od innej i tak w nieskończoność“. (Teor. 48.). „Dusza „jest pewnym oznaczonym Stanem (Modus) myślenia, dlatego nie może „ona być niezależną przyczyną swych działań tj. nie może mieć niezem „nie zawarunkowanej zdolności chcenia albo niechcenia, ale zawsze „powodowaną bywa przez jakąś przyczynę“... (Dowód). Wole utożsamia z rozumem i podporządkowuje ją pod te same prawa. Znajduje to w jego systemacie o tyle tylko pewne uzasadnienie, że przez wyraz „myślenie“ rozumie Spinoza wszystkie władze duszy, a więc także rozum i wolę.

C z ę ś ć III.

O początku i istocie namiętności.

(właściwie o poruszeniach duszy).

Namiętności podporządkowuje Spinoza, podobnie jak wszystko, ogólnym prawom przyrody. Powiada on wyraźnie „... Natura jest „zawsze i wszędzie jedna i ta sama, jej doskonałość jest tem „samem, co jej potęga w działaniu; prawa i zasady Na- „tury, wedle których wszystko się dzieje i z jednej postaci w drugą „przechodzi, są zawsze i wszędzie te same. Dla tego też, jeden tylko „może być sposób poznania istoty jakiegoś przedmiotu, oto przez „poznanie ogólnych praw i zasad Natury. Dlatego wynikają namięt- „ności, nienawiści, gniewu, zazdrości i t. d. uważane w sobie, z tej „samej konieczności i doskonałości Natury jak wszystko inne. Na- „miętności te mają swoje oznaczone przyczyny i pewne własności, „po których je poznać można“... (Przedmowa). „Przez namiętności „rozumiem — powiada Spinoza — pewne stany ciała, które onegoż „zdolność do działania zwiększają albo zmniejszają, potęgują albo „wstrzymują, a zarazem wyobrażenia tych stanów“... (Definicja 3). Dlatego tylko utrzymuje, że: „Ciało nie może spowodować duszy do „myślenia, zaś dusza nie może spowodować ciała do spoczynku lub „ruchu“ (Teorem 2.) ponieważ o ich wzajemnem oddziaływaniu nie może być mowy, a to z przyczyny, że „... postanowienie duszy i pożą- „danie czy skłonność ciała powstają równocześnie¹⁾, a raczej są one „jedną i tą samą rzeczą, która się zwie postanowieniem, jeżeli „ją pojmujemy jako Atrybut myślenia, zaś skłonnością, pojęta jako „Atrybut rozciągłości... „powstają tedy postanowienia duszy z tą

¹⁾ To samo twierdzenie wypowiedzieli Geulinx i Malebranche, tylko je inaczej pojmowali i uzasadniali.

„samą koniecznością, jak spostrzeżenia istniejących rzeczy, ktoby „te dy mnie mał, że z wolnego postanowienia duszy mówi, „mleczy lub cokolwiek robi, ten spi z otwartem i oczami“ (Objaśn. do Teor. 2). Najlepiej i najtrwalej objawia się w każdej rzeczy dążność utrzymania się w swoim bycie, bo ona to stanowi jej główną istotę (Teor. 6., 7., 8.). Podobnież i człowiek pożąda wszystkiego, co potęguje w nim poczucie bytu. Nie chce on żadnej rzeczy dlatego, że ją jako dobrą uważa, ale przeciwnie uważa on ją jako dobrą dlatego tylko, że ją chce mieć. (Objaśn. do Teor. 9.).

Wszystko, cokolwiek wzmacnia lub osłabia zdolność do działania ciała, wzmacnia też lub osłabia potęgę myśli w duszy naszej i wywołuje w niej poruszenia (Afekta) wesołości lub smutku. (Teor. 11. i Obj. 11.). Te dwa poruszenia i wywołujące je przyczyny, są u Spinozy nie tylko podstawą całej jego teoryi o namiętnościach, ale też i całej nauki moralności. Ale nie porzucamy toku myśli autora.

Dusza szuka wyobrażeń przedmiotów, które potęgują zdolność do działania, zaś unika wyobrażeń tych przedmiotów, które tę zdolność zmniejszają.

Miłość tedy nie jest czem innym, jak tylko radością, połączoną z wyobrażeniem zewnętrznej przyczyny tego poruszenia, (Afektu) zaś nienawiść smutkiem, połączonym z wyobrażeniem zewnętrznej przyczyny to poruszenie (Afekt) wywołującej. „Ztąd tedy kochający „usiłuje ukochany przedmiot mieć obecnym i zatrzymywac go, zaś „nienawidzący usiłuje nienawistny mu przedmiot oddalić lub zniszczyć go“. (Teor. 13. i Obj. 13.).

Różne przedmioty mogą się stać okolicznościowo, przez kojarzenie się wyobrażeń, przyczynami radości lub smutku, tem tłómaczą się często tajemnicze uczucia pociągu lub wstrętu (sympaty lub antypaty) tem dziwniejsze, jeżeli całego powiązania ich przyczyn wysledzić nie możemy.

Jeżeli wyobrażamy sobie przedmioty wywołujące w nas radość lub smutek, jako czekające nas w przyszłości, rodzą się w duszy naszej uczucia nadziei lub obawy.

Uczucie radości lub smutku w ukochanych przedmiotach, wywołuje w nas podobne uczucia. Kochamy lub nienawidzimy tych, którzy sprawiają radość lub smutek naszym ukochanym. Na tem polega dodatnia strona współuczucia, ujemna objawia się smutkiem na widok radości znieawidzonych, radością zaś na widok ich

smutku, tudzież przychylnością dla szkodzących nienawistnym, niechęcią zaś dla sprzyjających im. (Teor. od 19 — 24).

Chętnie widzimy wszystko co potęguje byt ukochanych przedmiotów, niechętnie zaś co go uszczupla i odwrotnie chętnie widzimy wszystko co uszczupla byt znieprawdzonych przedmiotów, niechętnie co go potęguje, a że zazwyczaj wierzy się w to, co się mieć chce, wierzy się w zalety swoje i tych, których kochamy, ztąd duma i przecenianie. Ponieważ dalej w podobny sposób nie wierzy się w to, czego się mieć nie chce, ztąd lekkeważenie wstrętnych nam ludzi. (Teor. 25., 26.).

Myślenie o uczuciach poruszających podobne nam istoty, wywołuje te uczucia w nas samych. Wspieramy wszystko, co w naszym mniemaniu prowadzi do radości, usuwamy zaś wszystko, co sprowadza smutek, dlatego też staramy się to czynić co w naszym mniemaniu ludzie widzą radośnie, odwrotnie zaś unikamy tego, o czym sądzimy, że jest ludziom wstrętne. Na tem polega pragnienie szczęścia dla siebie i dla drugich. (Teor. 28., 29.).

W dalszem następstwie, jeżeli ktoś uczynił rzecz sprawiającą innym radość, sam radości dozna i odwrotnie zasmuciwszy innych sam się smucić będzie, uważając w obu wypadkach siebie za przyczynę radości lub smutku. Na tem polega odczucie sławy lub wstydu, zadowolenia lub żalu. Jeżeli się zdarzy, że żądny sławy stanie się dumnym i mniemać będzie, że jest wszystkim miły, bywa, że się staje wszystkim nieznośny, (jako przesadnie z siebie zadowolony, czyli tak zwany: sufizant).

Najbardziej zależy nam na miłości osób kochanych, t. j. żądamy, abyśmy byli przedmiotem sprawiającym radość osobom kochanym, podobnie jak one są dla nas tym przedmiotem. Z określenia tego wynika samo przez się określenie z zazdrości.

Tęsknota jest pragnieniem posiadania niegdyś ukochanego przedmiotu. (Teor. 36).

Miłość i przeświadczenie, że się jest kochanym, potęguje poczucie bytu, nienawiść zaś i przeświadczenie, że się jest nienawdzonym, zmniejsza to poczucie. Dlatego też bywa miłość, która powstała z nienawiści i odwrotnie, nienawiść, która powstała z miłości, tem silniejszą, że miejsce uczucia zmniejszającego poczucie bytu, zajęło uczucie powiększające je i odwrotnie. Tracimy więc lub zyskujemy przy takiej zamianie podwójnie, tem większa więc niechęć lub przychylność, dla przedmiotu, który tę zmianę spowodował. (Jest to tak zw. „zawód“ zawiedzenie się, na kimś lub na czemś).

Ponieważ miłość wywołuje miłość i potęguje ją, nienawiść zaś wywołuje nienawiść i potęguje ją. należy wszędzie zwalczać nienawiść miłością, a powstanie w miejscu nienawiści, tem silniejsza miłość; zamiast uczucia zmniejszającego zdolność do działania duszy i jej poczucie bytu, powstanie uczucie potęgujące tę zdolność duszy i jej poczucie bytu. (Teor. 38. do 44.).

W tych samych prawie słowach przedstawia sam Spinoza swoje myśli; wyliczyłem tu tylko główne kombinacye namiętności z pobudzającymi je przyczynami, oraz stosunki, w jakie tu wchodzi trzecie osoby, „Etyka“ wylicza tych kombinacyi i stosunków znacznie więcej, z tą samą ścisłością i na tej samej zasadniczej podstawie, t. j. wykazując, jak dusza wszędzie dąży do tego, co jej zdolność do działania potęguje, zaś stara się usunąć wszystko, co się jej swobodnemu rozwojowi sprzeciwia. Że jednak ten sam przedmiot w różnych ludziach, a nawet w tym samym człowieku w różnych czasach, rozmaite wrażenia wywoływać może (Teor. 51). ztąd różnorodność, względność i chwiejność w dążeniach i sądach ludzkich. Oprócz tego różnią się rodzaje radości, i smutku, jako też powstające z nich namiętności, rodzajem wywołujących je przedmiotów. Najważniejsze z tak rozróżnianych namiętności są: obżarstwo, opilstwo, lubieżność, skąpstwo i pycha. Nie mają one odpowiadających sobie przeciwieństw, przeciwstawione im bowiem zazwyczaj cnoty, są tylko rozumnym użyciem potęgi duszy, powstrzymującej te właśnie namiętności. (Teor. 56 i Objasń.).

Pełnia rozwoju istoty ducha ludzkiego objawia się wedle Spinozy mocą duszy, t. j. pełną siły i energii dążnością do zachowania, spotęgowania i udoskonalenia swego indywidualizmu; i szlachetnością polegającą na skromności i łagodności, z jaką staramy się innym ludziom pomóc i przyjaźń ich pozyskać. Tak moc duszy jak i szlachetność są nakazane rozumem (Objasń. do Teor. 59.). czyli jak się dalej Spinoza tłumaczy rozumnym poznaniem własnego interesu.

C z ę ś ć IV.

O ludzkiej niewoli czyli o siłach namiętności.

U wstępu rozdziału tego umieszcza Spinoza Określenia (Definieje), z których ważniejsze przytoczę, gdyż inaczej następujące zdania nie byłyby dostatecznie zrozumiałemi.

D. 1. „Przez dobre rozumiem to, o czem z pewnością wiemy, że nam jest pożytecznem“.

D. 2. „Przez złe rozumiem to, o czem z pewnością wiemy, że „nam nie dozwala osiągnąć jakiegóś dobra“.

D. 5. „Przez sprzeczne namiętności rozumiem te, które czło-
„wieka w przeciwnych kierunkach pociągają, chociażby były jednako-
„wego rodzaju, jak obżarstwo i skąpstwo, które są pewnemi rodza-
„jami miłości¹⁾, nie są też one z istoty swojej, ale tylko okoliczno-
„ściowo przeciwieństwami“.

D. 8. „Przez cnotę i moc rozumiem to samo; t. j. „cnota względnie do człowieka, jest jego własną istotą o ile ta po-
„siada moc działywania czegoś, co z samychże praw jej poznać
„możemy“.

Człowieka uważa Spinoza jako wysobnioną (indywidualizowaną) częśćkę Natury. Zachowanie się tej części, o ile wynika z praw stanowiących jej istotę, nazywa czynnem, o ile zaś wynika z działania ogółu Natury, biernem. Z pod wpływów i praw ogólnych, otaczającej go Natury usunąć się człowiek nie może. Wystawiony ciągle na wywoływane w nim namiętności, idzie za ogólnym porządkiem, słucha go i poddaje mu się, o ile ogólne prawa tego wymagają. To też potęga i rozwój każdej namiętności nie bywa oznaczony li tylko naszą siłą żywotną, ale stosunkiem jej do potęgi obcego wpływu.²⁾ Każde poruszenie (namiętność, Affectus) nie może być wstrzymane albo zniesione niczem innym jak znowu tylko poruszeniem, silniejszym i przeciwnem pierwszemu (Teor. 2—7). Tak miotani zewnętrznymi wpływami „nazywamy to do-
„brem lub złem, co do utrzymania naszego bytu jest
„pożyteczne lub szkodliwe, t. j. co naszą potęgę
„działania pomnaża lub zmniejsza, popiera lub wstrzy-
„muje“ (Dowód do Teor. 8).

Im ściślej jest styczność z jakimś przedmiotem, lub bliższą w czasie, tem silniej na nas działa i zatrzeć może żądania wynikające z prawdziwego poznania dobrego i złego. Działa tak, głównie to, co w terażniejszości przyjemne lub przykre. Tylko prawdziwie rozumnym ludziom, nie dzieje się wedle słów poety: Video meliora proboque, deteriora sequor, (Teor. 9 — 17.). „Przedłożyłem tedy

¹⁾ Stosownie do obecnego znaczenia słów w języku polskim powiedzielibyśmy, wyrażając się ogólniej a zarazem dokładniej: „żądzy“. u dawnych Rzymian bowiem słowo: „amor“ miało znaczenie więcej może zbliżone do słowa „żądza“ niż do słowa „miłość“ n. p. „amor habendi“: „żądza mienia, a nie: „miłość“ mienia.

„w krótkości przyczyny ludzkiej bezsilności i chwiejności, dla których
 „to ludzie nie wykonują przepisów rozumu; należy mi jeszcze wyka-
 „zać, jakie są te przepisy rozumu i które namiętności się z nimi
 „zgadniają, a które im się sprzeciwiają... Ponieważ rozum niczego nie
 „wymaga, coby się sprzeciwiało Naturze, wymaga więc, ażeby
 „każdy kochał siebie, szukał swego pożytku, o ile tenże jest praw-
 „dziwym pożytkiem, i dążył do wszystkiego, co człowieka do większej
 „doskonałości rzeczywiście doprowadza, t. j. ażeby każdy swój
 „byt utrzymać się starał; zasada ta jest tak pewna, jak zdanie, że
 „całość jest większa niż jej część. Ponieważ tedy cnota nie
 „jest czem innym jak tylko działaniem wedle praw
 „własnej istoty, a każdy tylko wedle praw tych swój
 „własny byt utrzymać się stara, wynika więc z tego:

„Po 1-sze, że podstawa cnoty polega na dążeniu
 „do utrzymania swego bytu, szczęście zaś na tem,
 „ażeby człowiek swój byt utrzymać mógł.

„Po 2-gie, że do cnoty dążyć należy dla niej sa-
 „mej, i że nie ma nic doskonalszego albo też dla nas
 „pożyteczniejszego, dla czego musielibyśmy cnoty
 „pożądać.

„Po 3-cie, że samobójcy nie są w posiadaniu swego
 „rozumu i że ulegają, zwalczeni obcemi przyczynami
 „wrogami ich naturze.

„Nie możebnem zaś jest niczego po za sobą niepotrzebować
 „do utrzymania swego bytu, i żyć bez wszelkiej łączności z zewnątrz-
 „nymi przedmiotami, a także i wiedza nasza... byłaby niezawodnie
 „mniej doskonała, gdyby dusza nasza była osamotniona i prócz siebie
 „nie nie znała, przeciwnie wiele jest rzeczy po za nami, które nam
 „są pożyteczne i które dla tego osiągnąć winniśmy. Jeżeli np. dwóch
 „wzajemnie się połączy, tworzą rzecz dwa razy silniejszą niż każdy
 „z osobna. Nie ma więc nic pożyteczniejszego dla czło-
 „wieka niż człowiek. Powiadam, że ludzie nie mogą sobie nic
 „lepszego życzyć, ku utrzymaniu swego bytu, jak tylko żeby wszyscy
 „z wszystkimi tak się zgodzali, ażeby dusze i ciała wszystkich nie-
 „jako jedną duszę i jedno ciało tworzyły, wszyscy o ile możności
 „swój byt utrzymać się starali, i wszyscy wyszukiwali to, co dla
 „wszystkich jest pożyteczne. Z tego wynika, że ludzie rządzeni ro-
 „zumem t. j. ci, którzy swego pożytku podług wskazówek rozumu
 „szukają, nie starają się niczego dla siebie osiągnąć, czegoby zarazem
 „i innym ludziom nie życzyli; są więc sprawiedliwymi, wiernymi
 „i uczeiwymi.

„Takie są przykazania rozumu, które tu w krótkości przedłożyć
 „chciałem, zanim przejdę do wyczerpującego dowodzenia tychże. Uczy-
 „niłem to, ażeby, o ile możności zwrócić na siebie samych uwagę mnie-
 „mających, że zasada wedle której każdy tylko swego pożytku szukać
 „potrzebuje, jest podstawą bezbożności, nie zaś cnoty i bogobojności.
 „Wykazawszy tedy pokrótce, że rzecz się ma przeciwnie, przechodzę
 „po drodze, po której szedłem dotąd, do dowodzenia tego wszystkiego“.
 (Obj. do Teor. 18).

Skorzystawszy z tak treściwego zestawienia głównych zasad
 moralności, które nam w tem Objaśnieniu podał Spinoza, odsyłam
 ciekawych szczegółowego ich rozwoju, do następujących po tym
 ustępie stronie „Etyki“.

Tylko słabość ludzka stała na przeszkodzie w wykonaniu tych
 zasad rozumu, polega ona na tem, „...że człowiek ulegając rzeczom
 „zewnątrznym czyni to, czego wymagają ich ogólne prawa, nie zaś
 „to, czego wymaga jego własna natura w sobie uważana“ (Objaśn.
 do Teor. 37). Zasadnicze pojęcia prawa określa w sposób zu-
 pełnie zgodny z Hobbes'em, jakkolwiek należy do innego obozu
 politycznego. „Każdy istnieje — powiada Spinoza — podług najwyż-
 „szego prawa Natury i dlatego czyni każdy z najwyższym prawem
 „Natury to, co z konieczności istoty jego wynika i dlatego osądza
 „każdy z najwyższym prawem Natury co dobrem, a co złem jest,
 „i stara się o swój pożytek po swojej myśli i mści się i dąży do
 „utrzymania tego, co kocha a do zniszczenia tego co nienawidzi.
 „Gdyby tedy ludzie żyli podług zasad rozumu, każdy czyniłby użytek
 „z tego swojego prawa, bez szkody drugiego, ponieważ jednak pod-
 „legają namiętnościom, które o wiele przenoszą potęgę człowieka,
 „miotani więc bywają w przeciwnych kierunkach i stają wrogo
 „jedni przeciw drugim, potrzebując przeciw wzajemnej pomocy.

„Ażeby tedy ludzie w zgodzie żyli i ku pomocy sobie być mo-
 „gli, jest niezbędnem, ażeby się zrekli swego naturalnego prawa,
 „i wzajemnie się zapewnili, że nie czynić nie będą, coby drugiemu
 „szkodę przyniosło. Jak zaś to jest możliwe, ażeby ludzie, którzy
 „z konieczności podlegają namiętnościom, są niestałymi i zmiennymi,
 „zapewnić się i słowa sobie dotrzymywać mogli, wynika z tego, że
 „każdą namiętność, namiętnością silniejszą a przeciwną, powstrzymać
 „można, i że każdy wstrzymuje się od szkodenia innym z obawy
 „przed własną większą szkodą. Takim to sposobem może być spo-
 „łeczeństwo ubezpieczone, jeżeli tylko przywłaszczy sobie prawo,
 „mszczenia się i orzekania o tem co dobre i złe. Musi ono tedy mieć
 „moc przypisywania wspólnych prawideł życia, wydawania praw

„i utwierdzenia ich groźbami, nie zaś rozumowemi przyczynami, którym namiętności nie ustąpią. Takie społeczeństwo, które się utrwaliło prawami i potęgą wystarczającą mu do utrzymania się, nazywa się państwem, ci zaś, których ono swem prawem ochrania zwą się obywatelami“.

„Ztąd łatwo wnosić można, że w stanie natury nie masz nic, co by za zgodą wszystkich było dobrem lub złem; w stanie natury bowiem, każdy dba o swój tylko pożytek i żadnem prawem obowiązany nie jest, ulegać komukolwiek bądź innemu, prócz sobie samemu. Niemasz tedy grzechu w stanie natury, nie tak w stanie obywatelskim, gdzie już ogólną zgodą oznaczono co dobre a co złe i gdzie każdy obowiązany jest słuchać państwa. Grzech jest tylko nieposłuszeństwem, które też prawo państwowe karze i odwrotnie, posłuszeństwo jest obywatelowi zasługą, która go czyni godnym, używania korzyści, które państwo zapewnia... Ztąd okazuje się, że prawo i bezprawie, grzech i zasługa są pojęciami zewnętrznemi, nie zaś Atrybutami wyrażającymi naturę dusz“ (Obj. 2. do Teor. 37.).

Oczyli, mówiąc słowami Aristotelesa, prawo i bezprawie, grzech i zasługa, są tem czem są, nie *εουσι* ale tylko *νομω*.

Jako ogólną zasadę znaćby tu tylko można, że tak jak dla szczególnego człowieka tak i dla społeczeństwa, wszystko jest dobre co wzmacnia jego ustrój, a wszystko złe, co go osłabia; warunkowo więc mogą być szkodliwe, nawet radośne namiętności, jak n. p. miłość; namiętności sprowadzające smutek są albo tylko wyjątkowo dobre (takim może być nawet ból) albo (co najczęściej się zdarza) bezwarunkowo złe; jak n. p. nienawiść (Teor. 38—46).

Dalszem dobrodziejstwem życia wyłącznie rozumowego jest uwolnienie się od nadziei, obaw, pychy, małoduszności i litości (Teor. 47—51). Najwyższym darem rozumu, szczytem wszystkiego, czego tylko w życiu spodziewać się można, jest zadowolenie wewnętrzne (*χαρῆ* filozofów greckich). (Teor. 52). Kto się powoduje bojaźnią i czyni dobrze tylko dla uniknięcia cierpienia ten nie działa wedle wskazówek rozumu. Pobożnymi zwą się tacy, którzy często daleko lepiej umieją tylko ganić występki niż nauczać enoty, i którzy nie kierują ludzi rozumem, ale bojaźnią zmuszać usiłują, ażeby bardziej stronili od złego, niż kochali enotę, ci to pobożni mają innych za tak nędznych, jak oni sami, nie można się też dziwić, że są nieznośni i niecierpiani.

Prawdziwie wolnym jest tylko człowiek powodujący się rozumem, mądrość jego polega na rozważaniu życia,

a nie śmierci, będzie on równie wielkim w unikaniu jak w zwyciężaniu niebezpieczeństw, unikać będzie dobrodziejstw wyświadczanych przez nieuków, działać będzie zawsze uczciwie i z siłą ducha, będzie się starał zwyciężyć nienawiść miłością i będzie się czuł wolniejszym w państwie, żyjąc podług wspólnych postanowień, niż w samotności gdzieby sam sobie był prawem. (Teor. 67—73).

C z ę ś ć V.

O potędze rozumu czyli o wolności ludzkiej.

Najdzielniejszym środkiem przeciw przemocy namiętności, jest wedle Spinozy rozum. Namiętność im dokładniej poznana i zbadana w jej działaniu, przyczynach, rozwoju i skutkach, które za sobą pociąga, tem mniej staje się niebezpieczną, tem bliższym jest rozum zwycięstwa nad nią. Myśl, że coś jest nieuchronnym wynikiem ogólnego powiązania przyczyn i skutków, jasne wglądnięcie w tę nierozzerwalną sieć zdarzeń, nadaje rozumowi potrzebnej mocy do uciszenia tych wewnętrznych burz miotających, tymi, dla których one są nieznanymi potęgami. Tacy to dają im się wodzić po bezdrożach, w szalonym mniemaniu, że oni to właśnie są prawdziwie wolnymi. Namiętność jest tylko zmaconem wyobrażeniem, które doprowadzone do zupełnej wyrazistości, poznane dokładnie, przestaje być stanem biernym duszy, staje się wyobrażeniem jasnym, prawdziwym, potęguje działalność jej, powiększa zakres poznania, rozum znów przychodzi do steru, człowiek odzyskuje wolność. Najgroźniejszymi są te wrogie naturze ludzkiej wzruszenia, które już same przez się osłabiając działanie rozumu pozbawiają go kierownictwa. Ponieważ nie zawsze zresztą poznać i dokładnie zbadać możemy, każdą namiętność, ponieważ zdarza się, że namiętność zanim ją odkryć i przejrzeć zdołamy, już przemożny wpływ na duszę naszą uzyskuje, dobrze jest mieć jasny pogląd na ogólnie uznane i wypróbowane prawidła życiowe i przykładając ich miarę do swego postępowania ułatwiać sobie czuwanie nad niem¹⁾). Pomocną może być tu wrodzona duszy ludzkiej skłonność do kojarzenia wyobrażeń, którą w pewny kierunek wdrożyć i spotęgować można. Dusza przyzwyczajona²⁾ do łączenia

¹⁾ Jak widzimy, uzasadnienie potrzeby prawideł etycznych jest tu tylko praktyczne i psychologiczne — a nie zasadnicze i właściwie etyczne.

²⁾ A więc w myśl Arystotelesa uważa przyzwyczajenie jako ważny czynnik w umoralnieniu człowieka.

z każdą namiętnością wyobrażania jej przyczyn, do śledzenia wszystkich i najodleglejszych jej źródeł, odniesie ją do ogólnego porządku natury, do wspólnego źródła wszechrzeczy, do Boga — wtedy znajdzie ona ukojenie każdego, chociażby najboleśniejszego wzruszenia, a tem samem ukocha Boga — żadne uczucie tak doskonale ją nie wypełni i nie zapewni tak trwałego, niczem zamącić się nie dającego spokoju, jak ta miłość, która nie powinna pragnąć wzajemności, nie może przejść w nienawiść, i która nie zna zazdrości, przedmiot jej bowiem jest nieskończony i sam nie podlega żadnym wzruszeniom. Miłość ta jest najwyższem dobrem, do jakiego dążyć możemy za przewodem rozumu. (podług Teoremów od 3 do 20).

Nieśmiertelności osobniczej (indywidualnej) nie uznaje Spinoza, wyraźnie bowiem powiada, że „dusza może wyobrażać, i minione rzeczy przypominać sobie, tylko tak długo, pokąd „ciało“. (Teor. 21). A to z przyczyny, że tylko pewne zmiany ciała trwa jej naszego stają się dla duszy wyobrażeniami, odtwarzanie ich jest pamięcią; z ustaniem ciała ustaje wyobrażenie i odtwarzanie wyobrażeń. Takie jest rozumowanie Spinozy. Bezpośredni zaś tego następstwem jest zaprzeczenie osobniczej (indywidualnej) nieśmiertelności; psychiczny bowiem osobnik ustaje już z samem zerwaniem ciągłości pamięci, chociażby nawet fizyologiczny osobnik żył, jak to się dzieje w niektórych chorobach. Sam Spinoza przytacza taki przykład na poparcie swego twierdzenia, że z utratą pamięci ustaje dawny osobnik. Jako wieczną uważać można duszę, o ile ona jest częstką ogólnego rozumu bożego; a jest nią w miarę rozwoju swych sił umysłowych, w miarę zwiększania swego zasobu jasnych wyobrażeń, te bowiem razem wzięte stanowią umysł nieskończony boski. Udział więc nasz w nieśmiertelności i usunięcie obawy śmierci, zależy od spotęgowania władzy poznania duszy naszej, od miary, w jakiej przejęła się miłością bożą; ważnym zaś jest tu czynnikiem wszechstronnie udoskonalone i wobec złych namiętności karne ciało. (Podług Teoremów i dotyczących Objaśnień. 21, 23, 34, 37, 38, 39, 40).

Miłość duszy ku Bogu jest zarazem miłością, którą Bóg sam siebie kocha, o ile dusza ludzka jest częstką Boga, o ile więc Bóg kocha siebie, o tyle kocha i ludzi. (Teor. 35 i 36).

Jedną z większych trudności w zrozumieniu myśli Spinozy jest, oprócz formy, w której ją wyraża, jego terminologia. Używa

on słów w zupełnie innym znaczeniu, niż to, któreśmy dziś do nich przywiązywać zwykli. I tak n. p. słowo Bóg oznacza li tylko ogół natury. Zamiast Substancya powiedzieliśmy teraz wszech byt, albo istność. Przez myślenie rozumie nie tylko wszystkie w ogóle objawy psychiczne, ale to nawet, cobyśmy może nazwali wewnętrznymi stanami przedmiotów. Przez myślenie ogólne czyli myśl bożą, rozumie on ogół przyczyn i skutków powiązany w jedną wielką całość praw przyrody, mieszczących w sobie konieczność bytu każdej rzeczy. Zamiast mówić o materji i jej własnościach mówi o Substancji uważanej pod Atrybutem rozciągłości. Jest mu ona odwieczną i niepodzielną, tę ostatnią własność próbuje nawet fizycznie uzasadnić. Przyzwyczajonym do pojmwania materji podług hipotezy atomistycznej, niezrozumiałą wydać się może owa niepodzielność. Na obronę Spinozy, który pomija zupełnie atomistykę to tylko powiedzieć mogą, że hipoteza atomistyczna, nie jest jedynie możliwym sposobem tłómaczenia wewnętrznego ustroju materji, mamy przykłady poglądów nawet wprost materyalistycznych, obchodzących się bez atomów; niektórzy filozofowie i przyrodnicy usuwają pojęcie atomu jak n. p. Carneri i inni, przypuszczając nieskończoną podzielność materji, znowu zaś inni usuwają przeciwieństwo między pełnią a próżnią, której i Spinoza nie przypuszcza, przecząc, jakoby atomy mogły być jakimś materją wypełnionymi ciałkami i sprowadzając je do matematycznych punktów wyjścia sił, co się znów równa nieskończonej podzielności, takie bowiem matematyczne punkty wyjścia sił, są rzeczywiście nieskończenie małymi. Nieskończona zaś podzielność i niepodzielność znów się stykają. mianowicie, że niepodzielności tej nie przyznaje Spinoza materji w formie, w jakiej ona składa poszczególne ciała, materji, że się tak wyrażę praktycznej, ale przyznaje ją materji w ogóle, powiedziałbym prawie materji teoretycznej, pojętej abstrakcyjnie jako materyał, z którego wszystkie ciała powstają, czyli jak on się wyraża, Substancji pod Atrybutem rozciągłości.

Podobnie jak ciało, tak i duszę uważa za przemijający objaw wyosobnienia się (indywidualizacji) pewnej cząstki z ogółu wszechbytu. Ciało i dusza stanowią zawsze nierozdzielny całość, rzecz ściśle jedną. obalamuwać więc tylko może wszystko, co mówi Spinoza o wieczności duszy; zbyt łatwo zapomina czytelnik, że odnosi się to tylko do wieczności myślenia w ogóle, myślenia jako Atrybutu Substancji, którego wyosobnionym (indywidualizowanym) objawem i cząstką, jest dusza ludzka, cząstką tem większą im dokładniej poznaje, im więcej prawd ogarnia.

Mówi o miłości Boga, która jest właściwie tylko poznawaniem praw wszechbytu. Że zupełnie pomija znaczenie typu w przyrodzie, ideału zaś w życiu psychicznym świadczą następujące jego zapatrywania.

Najpierw, występując przeciw teorii celowości w przyrodzie powiada, że przyroda nie działa wedle jakichś celów, niema bowiem żadnych wzorów do urzeczywistnienia, postacie, które tworzy, są wynikiem działania praw czysto mechanicznych, wszystkie są doskonałe, to znaczy konieczne. Na inne pojęcie doskonałości, nie zdobył się Spinoza. Powtórę, najbłędniej przedstawia cały psychiczny przebieg powstawania w umyśle ludzkim pojęć ogólnych. Pojęcie ogólne jest dla niego pojęciem niewyraźnym, nie zaś oderwaniem (abstrakcją) cech ogólnych, istotę pewnej rzeczy stanowiących, a odpowiadających typom w przyrodzie. Ideału na podstawie zapatrywań jego nawet określićby nie można. Nie znajdujemy w filozofii Spinozy tego właśnie, co podziwiamy w ideologii Platona jako genialne i prawdziwie artystyczne pojęcie praw przyrody. Ideału nie zna Spinozaani w świecie form materji, ani też w świecie form ducha, że się tak wyrażę. Przeczy on stanowczo, jakoby pojęcie dobra i piękna oprócz można na samychże skłonnościach ludzkich. Tylko porozumienie się społeczeństwa warującego swój byt i chwilowe usposobienia szczególnych ludzi, stanowią o tem, co dobre i piękne. Dlatego też twierdzi, że nie należy mówić: „to dobre, a to piękne“ ale tylko: „to jest pożyteczne, a to przyjemne“. Zdaje się nie przypuszczać nawet, ażeby dobro i piękno mieć mogły jakiegokolwiek uzasadnienie po za pojmującym je podmiotem.

Uznawszy raz, że namiętność tylko przeciwdziałaniem innej namiętności zniesioną być może i przyznawszy potem, że rozum tylko, do pewnego stopnia opanować ją zdoła, nie wątpi później o możliwości wszechwładztwa rozumu. Wynika to, zdaje się, z błędnego określenia namiętności, którą nazywa „zagnatowaniem wyobrażeniem“. (Część III. ogólne Określenia namiętności). Nie uznaje znaczenia uczuciowej strony człowieka i stara się zbudować cały swój systemat etyczny wyłącznie na zasadzie rozumnego dążenia do zaspokojenia interesu własnego. Pomijam już tę okoliczność, że tylko na podstawie zadowolenia uczucia, da się wytłumaczyć poświęcenie osobistych korzyści, a nawet życia, na rzecz ogółu, na rzecz jakiejś sprawy, osoby lub idei, ale ośmielę się twierdzić, że człowiek rozumny, który zdołał uwolnić się od wszelkich — jak mniema Spinoza — słabości uczucia ludzkiego, powinien uważać wszystko co robi dla społeczeństwa lub szczególnych osób, tylko jako lokację kapitału

— nie darmo! winno być jego hasłem. Tam, gdzie ma do spełnienia ciężkie, tylko potęgą woli społeczeństwa narzucone mu obowiązki, których spełnienia nie domagają się prawa jego własnej natury, powinien być zadowolony się człowiek rozumny pozorem, że je spełnia, o ile ten pozór wystarcza. W ciągu życia wykraczał sam Spinoza — jak wiemy — w najszlachetniejszy sposób właśnie przeciw tej części swoich zasad. Niemniej pięknie cechuje uczuciową stronę jego duszy to, co o miłości ludzi do ludzi mawiał, jakkolwiek sposób, w jaki te swoje zdania uzasadniał wyłączenie na rozumie się opierając mógł się wydawać niekonsekwentnym i niedostatecznym. Powiada naprzykład, że nienawiść miłością zwalczać należy, nie wątpię, że w niektórych razach może to być nawet korzystnym, to też człowiek powodujący się li tylko rozumem szukaniem, swojej korzyści, nie powinien, jak Spinoza żąda, przeprowadzać tej zasady w sposób ogólny, ale dodać oględnie, o ile to rzeczywiście okaże się najkorzystniejszym; powinien w razie potrzeby umieć głąaskać i ujmować, zarówno jak uderzać i zabijać. „Umysły zjednuje się, nie bronią, ale miłością i szlachetnością“. (Część IV. Dodatek Zd. 11.) Powiem, że najczęściej, ale nie zawsze! Uogólniać użycie tego sposobu będzie tylko człowiek powodujący się więcej uczuciem niż rozumem.

Głównem zadaniem, które sobie Spinoza w swej filozofii założył, było nie tyle może dojście do metafizycznych pewników, ile raczej do etycznego zaspokojenia duszy, przebija się też wszędzie, tak w jego myślach, jak i nawet zwrotach mowy, stanowczy eudajmonizm, jakkolwiek może nie pojęty z taką pełnią życia i uczuć jak epikurejski. Utrzymuje on wprawdzie, że możemy dojść do zupełnego poznania istoty bożej czyli Natury, popełnia tu jednak niekonsekwencyę, powiedział bowiem pierwej, że Atrybuty jej są nieskończenie liczne, my zaś poznajemy ją tylko pod dwoma Atrybutami, rozciągłości i myślenia, nie rozumiem zatem jak można zupełnie poznać rzecz mającą nieskończenie wiele Atrybutów, jeżeli ją tylko pod dwoma poznajemy. A nawet z podmiotowości poznania naszego zdaje sobie Spinoza najzupełniej sprawę, jeżeli zaś mimo to wszystko utrzymuje, że można dojść do poznania istoty bożej, to zdaje się dlatego tylko, że następnie upatruje w tem najdoskonalszy spskój duszy i zadowolenie wewnętrzne.

Również niekonsekwentnem nazwę, z jego mianowicie stanowiska, bezwarunkowe wystąpienie przeciw samobójstwu, kiedy bywają przecież wyjątkowe wypadki, w których człowiek żadną już miarą

nie może „rozwijać działalności istoty swojej“ i „postępować wedle praw natury swojej“, albo mówiąc po epikurejsku: życie przynosi mu więcej boleści niż rozkoszy; dlaczegoż odmawiać mu w takich razach, pełni używania rozumu, jeżeli w myśl zasad Spinozy, nie wierząc w życie przyszłe, kończy to, które mu się stało ciężarem?



