



Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

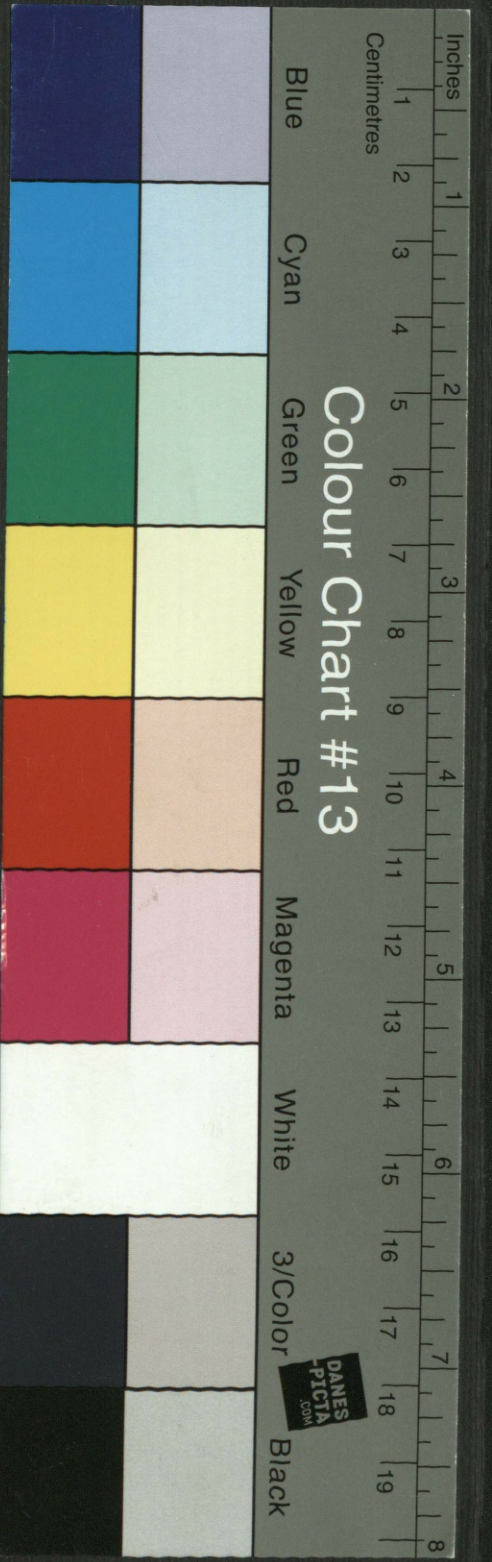


B. BLJOTEKA

L. inw. 5703 t.

B. 2409

„SZKOŁY LUBELSKIEJ”



Colour Chart #13



B. BIJOTEKA

L. inv. 5703 t.

B. 2409

„SZKOŁY LUBELSKIEJ”

* BIBLIOTEKA *

L. inw. 5703 /

B. 2409

"SZKOŁY LUBELSKIEJ".

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego“.

Dr. Henryk Gomperz.

UZASADNIENIE
Filozofji neosokratycznej.

Przełożył z upoważnienia autora

Antoni Krasnowolski.

Cena kop. 75.

Wydanie z zapomogi Kasy pomocy dla osób pracujących
na polu naukowym im. Dr. J. Mianowskiego.

WARSZAWA
Druk J. Sikorskiego Warecka 14.
1900.

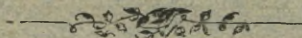
Nakładem „Przeglądu Filozoficznego“ wyszła i jest do nabycia we wszystkich księgarniach książka

W. L. Sheldon'a p. t. „Ruch Etyczny.“

TREŚĆ:


1. Znaczenie Ruchu Etycznego.
2. Co znaczy być religijnym dla idealisty etycznego?
3. Obowiązek ze stanowiska tego, kto czyni zeń religję swoją.
4. Jak zachowywać się powinniśmy w stosunku do wierzeń religijnych innych.
5. Jakie znaczenie nadają wyrazowi „Bóg“ ludzie rozmaitych zapatrywań?
6. Chrystus „etyczny“.
7. Spuścizna stoików dla ludzi dzisiejszych.
8. Czy wzniosłe postępowanie przynosi w przecięciu największe szczęście?
9. Znaczenie poezji dla tych, którzy pragną „żyć w duchu“.
10. Metody duchowego kształcenia siebie.
11. Małżeństwo w świetle nowego idealizmu.
12. Rodzina. Czy może etyka udoskonalić ją lub zastąpić czym innym?
13. Prawo i Rząd; dlaczego szanować je powinniśmy?
14. Ideały społeczne oraz ich znaczenie dla idealisty etycznego.
15. Trudności dla idealisty obrania stronnictwa w kwestjach bieżących.
16. Na jakiej podstawie może etyka usprawiedliwić własność prywatną?

Cena rb. 2 kop. 50.



H
Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”.

Dr. Henryk Gomperz.



UZASADNIENIE
Filozofji neosokratycznej.

Przełożył z upoważnienia autora

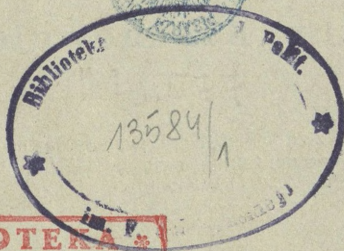
Antoni Krasnowolski.

~~~~~  
Wydanie z zapomogi Kasy pomocy dla osób pra-  
cujących na polu naukowym imienia Dr. J. Mia-  
nowskiego.  
~~~~~

WARSZAWA
Druk J. Sikorskiego Warecka 14.
1900.

14e

Дозволено Цензурою.
Варшава, 30 Ноября 1899 года.



* BIBLIOTEKA *
L. inw. <u>5703</u>
<u>B. 2409</u>
"SZKOŁY LUBELSKIEJ"

W 178

Wstęp.

Filozofja neosokratyczna, której uzasadnienie tu podejmujemy, ma być wyrazem naukowym wiary religijnej szkoły sokratycznej. Ta szkoła była założona w r. 1890 przez Leona Haas'a i odtąd kwitnie, powoli, lecz stale zyskując nowych wyznawców. Ale ta szkoła nie jest bynajmniej towarzystwem filozoficznym, ani kierunkiem lub sektą filozoficzną, lecz gminą wierzących, łączących się w następującym wyznaniu wiary: Dla człowieka dobrego nie ma zła, ani za życia, ani po śmierci *Παιδείας χάριν*. A to wyznanie wiary nie jest znowu wyrazem przekonania naukowego, lecz właśnie wyrazem wiary, t. j. pewnego nastroju duszy i życia. Istnienie tego nastroju w wiernych jest faktem ustalonym, nie wymagającym dowodu; dlatego też treść i podmiotowa (wewnętrzna) prawda tej wiary zupełnie są niezależne od ważności i dowodności każdego poszczególnego wy-

wodu i wniosku naukowego. „Idea sokratyczna“, tak pisze z zupełną słusnością nasz kochany brat Franciszek Sirk, którego niedawno śmierć nam zabrała, „idea sokratyczna nie jest filozofją, t. j. nie jest dążeniem do czegoś, czego ludzie nigdy nie będą w możności osiągnąć; nie jest też zabobonem, w który ludzie wierzą tylko przez krótki przeciąg czasu, ani też wiedzą, posiadającą źródła i ujście swe na ziemi, lecz jest niewzruszoną, wieczną, nadziemską wiarą“. Dlaczegoż przytaczamy to wszystko w tym miejscu? Ponieważ z góry chcemy oddzielić naszą sprawę, t. j. sprawę niniejszej książki, od sprawy wiary sokratycznej. Oto, czego praca niniejsza chce dokonać: chce wykazać, że wiara sokratyczna zgadza się także z wynikami dzisiejszej nauki. Podejmując tę próbę, przedewszystkiem czynimy zadość osobistej potrzebie, mianowicie potrzebie pogodzenia swej wiary z naukowym swym przekonaniem. Pozatym dopiero pragnęlibyśmy wystąpić z działalnością propagandystyczną, mianowicie, aby ludziom, zaliczającym się, równie jak my, do uczonych, wpoić to przekonanie, że sprzeczności, jakie mogą upatrywać między wiarą sokratyczną a zasadami nauki, są tylko pozorne, że przeciwnie w gruncie rzeczy między nimi zachodzi zupełna zgodność. Oczywiście, że przedsięwzięcie nasze ma także ogólniejsze znaczenie. Wierząc bowiem w zdanie, powyżej przytoczone, uważa-

my i treść jego za prawdziwą, a więc równocześnie występujemy z żądaniem, żeby ta wiara się zgadzała z wynikami rozumnego rozważania. Lecz te rozważania, które ostatecznie wszystkie muszą doprowadzić do tego samego wyniku, mogą, a nawet muszą być różne, wedle każdorazowego stanu wiadomości i zapamiętania. Szata filozoficzna, w którą w następujących wywodach mamy zamiar przyoblec wiarę sokratyczną, zasadniczo się różni od szaty, znalezionej przez Sokratesa dla tej samej wiary; niemniej się różni od założeń, na których chciał ją oprzeć Platon: a jeśli dziś jeszcze znajdują się ludzie, którzy swą wiarę sokratyczną opierają zechcą na Sokratesowej nauce poznania albo na platońskiej nauce nieśmiertelności, to tacy ludzie, mimo sprzeczności z naszymi założeniami naukowymi, jako bracia jednej wiary, będą nam niemniej pożądanymi.

Przyszłość zapewne postawi znów nowe założenia i wywody na miejscu naszych; co więcej, chętnie uznajemy możliwość, że dziś już inny umysł, uczeńszy lub bystrzejszy, dla tej samej wiary inne, a może i lepsze znalazł sformułowanie naukowe. Mogłoby ono tę naszą próbę filozofji neosokratycznej odeprzeć albo usunąć na bok; ale wiarę sokratyczną może ono tylko tymbardziej wesprzeć i wzmocnić. Dlatego powtarzamy: wiara sokratyczna, której broni cała szkoła sokratyczna, ani nie stoi na tej próbie „uzasadnienia

filozofji neosokratycznej“, ani z nią nie upadnie; za tę próbę tylko my sami odpowiadamy. Ile zaś ta próba mimo to może dokonać dla religji sokratycznej i dla nauki, o tym niech sądzą wierzący i uczeni.

My sami nic o tym nie wiemy; lecz mniemamy, że nauce żadne nowe postawienie kwestji trwale szkodzić nie może; a co się tyczy wiary, odwołujemy się do następujących słów jednej z głów szkoły neosokratycznej: „A więc stwórzmy ramy dla prawdziwie odmłodzonego, w najlepszym znaczeniu tego słowa, neosokratycznego poglądu na świat i neosokratycznej filozofji, które każdemu pozostawią zupełną swobodę, a jednak wszystkich zjednoczą w wierze w Sokratesa“

CZĘŚĆ I.

Historyczne uzasadnienie filozofji neo-sokratycznej

czyli:

O osobistości i nauce Sokratesa.

I. O ważności osobnego badania, poświęconego osobistości tego filozofa.

W czasach najnowszych stało się zwyczajem poprzez każde dzieło spoglądać na jego twórcę, wszystkie twory oceniać tylko jako cechy tworzącego człowieka, szacować je głównie wedle wartości twórcy. Z pewnością można tu zejść za daleko. Bo jak użyteczność trzewika zupełnie nie zależy od charakteru szewca, podobnie i osobistość Euklidesa wcale nie wchodzi w rachubę, jeśli nam chodzi o wartość jego dowodzeń geometrycznych. Podobnie i piękno dzieła sztuki niekoniecznie się warunkuje moralną doskonałością artysty, a--logiczna moc dowodu nie da się odeprzeć zohydzeniem pobudek psychicznych myśliciela. Z za-

sady: *Operari sequitur Esse* (skutek następuje po byciu) jeszcze nie wynika, żeby i nasze oceny wartości z istoty rzeczy można było wprost przenosić na jej skutki. Dlatego potrzeba nam się wytłumaczyć, czemu względem filozofa nie zadawaliśmy się wykładem i oceną jego nauki, lecz badanie rozciągamy również i na osobistość jego. O ile chodzi o Sokratesa, nietrudno będzie nam się wytłumaczyć.

Popierwsze bowiem, już główne nasze źródła, współczesni i uczniowie Sokratesa, Xenofon i Platon, osobistość mistrza wciąż stawiają na pierwszym planie, nie przestając nigdy przedstawiać i wysławiać jego samego wraz z jego indywidualnością. Powtóre, a to jest rzecz o wiele ważniejsza, nauka Sokratesa, oddzielona od osobistości jej twórcy, tak w sobie samej, jak w swych skutkach, byłaby prawie niezrozumiałą. Bo pomiędzy pozytywną treścią jego tez (zasad) filozoficznych a jego epokowym znaczeniem dla całego życia umysłowego starożytności zachodzi ogromna nieproporcjonalność. Że wszyscy ludzie dążą do szczęścia, że szczęście można osiągnąć tylko przez cnotę, że cnota polega na wiedzy, że więc w gruncie rzeczy jest jednolita i że można się jej nauczyć, że nikt dobrowolnie nie wybiera zła, że wszelkie uchybienia mają swą podstawę w braku poznania — te zasady oczywiście nie mogły całej myśli naukowej następnych stuleci nadać tak trwałego, daleko sięgającego popędu. Bo wszak zasady te okazują się części prawdami, rozumiejącami się same przez się, głęboko ugruntowanymi w naturze umysłowości greckiej, a po części śmiałymi i przesadnymi paradoksami; po nich więc można się było tylko spodziewać, że pierwsze, jako ogólniki, w milczeniu będą przyjęte, a ostatnie, bez szczególnego wpływu, jako *curiosa*, będą zapisane i przekazane historii

filozofji. Już więc dla tego samego nie można w tych pozytywnych naukach odnaleźć właściwego znaczenia Sokratesa. Chyba że kryją w sobie głębszy sens, a ten sens, a wraz z nim i tajemnica owocnej działalności filozofa, odsłoni się nam dopiero przez zbadanie zasadniczego rysu osobistości Sokratesa, oraz przez poznanie, jak z tego rysu musiały wynikać owe zasady, i co one w tym nowym oświetleniu właściwie znaczą.

II. O źródłach do poznania osobistości Sokratesa.

Pomijając odosobnione wzmianki i zaczerpnięte z dawniejszych źródeł wiadomości, posiadamy czterech autorów, którzy nam przekazali znajomość osobistości i nauki Sokratesa; są to mianowicie: rówieśnik jego, *Arystofanes*, który w swych „*Obłokach*“ z niego się wyśmiewa i natrzęsa, dwaj jego uczniowie, *Platon* i *Xenofon*, którzy w wielu pismach przedstawiają i sławią go z równym podziwem, choć nie z równym talentem, a nareszcie uczeń jego ucznia, *Arystoteles* (i jego szkoła), który przy sposobności porusza i krytykuje jego zasady. O świadectwie *Arystofanesa* później pomówimy. Pomiedzy trzema zaś innymi głównymi świadkami zachodzi stosunek bardzo osobliwy, który w ogóle można tak wyrazić: Obfitość i wiarogodność ich świadectw o osobistości Sokratesa jest odwrotnie proporcjonalna do ich świadectw o jego nauce.

Arystoteles stanowi bez porównania najcenniejsze źródło dla pozytywnych zasad filozofji sokratycznej. Był on w możności doskonale się o nich poinformować,

a jako przedmiotowy krytyk swoich poprzedników, nie miał żadnego prawie powodu do fałszowania tych cennych swoich wiadomości o nauce Sokratesa. Ale właśnie dlatego, że spoglądał na niego chłodno i przedmiotowo, właśnie dlatego, że patrzył na niego jedynie okiem historyka filozofji, świadectwa jego dla osobistości Sokratesa prawie nie nam nie dają nowego.

Inaczej rzecz się ma z Xenofontem. Temu przedmiotowość Arystotelesa zupełnie była obcą, a tym samym nie był narażony na niedopatrzenie osobistości mistrza poza jego filozofją. Wielbił w nim wzór człowieka, ideał „pięknego i dobrego męża“ (*καλοκάγαθός*), o wiele bardziej, niż głębokiego i oryginalnego myśliciela; dlatego więc świadectwo jego o nauce Sokratesa ma mniejszą, a o jego osobistości większą wartość. Lecz dwie inne właściwości Xenofonta zmniejszają znacznie nawet tę ostatnią wartość. Xenofon sam był silną, wybitną naturą, przedstawicielem mierności, nie tej, która się tuli do natur wyższych i w nich się rozpływa, lecz owej mierności silnierozwiniętej i pewnej siebie; nie wahał się też ściągać mistrza na ten swój poziom i uczynić z niego ideału mierności. Dotkliwszą jeszcze czyni tę jego wadę inny niedostatek: nadzwyczajna nieudolność Xenofonta w ujęciu i przedstawieniu obcej indywidualności, jeśli ta indywidualność jest mu przeciwna. Można więc z jego pism tak naukę, jak i osobistość naszego filozofa poznać w ich głównych zarysach; lecz wszelkie szczegóły są zatarte, czyli wyraźniej: miejsce szczegółów sokracyjnych zajęły szczegóły Xenofontowskie.

Nareszcie zupełnie inaczej rzecz się ma z Platonem. Jego świadectwo o nauce Sokratesa nie ma prawie żadnego znaczenia. Albowiem, sam gienjalny myśliciel, nie wahał się nigdy własnych swoich myśli, które aż do

późnej starości wydawały mu się tylko konsekwentnym rozwinięciem i ukształtowaniem myśli sokratycznych. kłaść w usta swemu mistrzowi, tak, że bez znajomości innych źródeł nigdy byśmy nie wiedzieli, gdzie w jego dIALOGACH (rozmowach) kończy się filozofja sokratyczna, a gdzie się zaczyna platońska. Lecz za to Platon w ostrym przeciwieństwie do Xenofonta, posiadał wysokie mistrzostwo artystyczne, dar ujmowania i przedstawiania wszelkich cech znamienych. Dlatego jest on dla strony osobistej Sokratesa i najlepszym źródłem. O ile w jego dialogach znika indywidualność Sokratesa, jako myśliciela, o tyle wyraźnie i żywo zarysowuje się w nich postać męża. Dialogi Platona — to dzieła sztuki, do których myśl platońska dała treść, a osobistość Sokratesa — formę. Będziemy więc konsekwentni, uważając Platona za pierwsze, najbogatsze i najwierniejsze źródło do poznania tej osobistości.

III. O świadectwach platońskich w ogólności, a szczególnie o „Biesiadzie“.

Nie możemy w tym miejscu szczegółowo rozważać pojedynczych rysów, z których się składa indywidualność platońskiego Sokratesa. Zresztą z osobna są dosyć znane, jako to: wytrwałość w niebezpieczeństwie i w użyciu, ciągła wesołość i przytomność, bezustanne obcowanie z młodzieżą, gra pytań i odpowiedzi, ironiczne przyjmowanie cudzego mniemania, przykłady, brane z życia codziennego rzemieślników i była jucznego, słowem: „siła sokratyczna“, niezgardzona wytrwałość jego temperamentu i gorliwości badacza — prawie również dobrze nam są znane, jak młodzieży ateńskiej jego wieku. Lecz nie to uważa

Platon za główny, właściwie wartościowy rys jego istoty.

W „Biesiadzie“, w której Alcybiadesowi kładzie w usta równie krótką, jak głęboką pochwałę Sokratesa, znajdujemy godne uwagi porównanie. Z Sokratesem, czytamy tam, nie może się równać żaden inny człowiek przeszłości ni terażniejszości. Jeśli jednak z czymś chcemy go porównać, to nadają się do tego porównania tylko owe postacie Sylenów, które nazewnątrz wyglądają grube i śmieszne, a we wnętrzu kryją czyste podobizny bogów. Tego wnętrza Sokratesa może nikt jeszcze nie dojrzał; a bliżej można je oznaczyć tylko wyrazem greckim σωφροσύνη (zdrowomyślność).

Oczywista, że w tym wyrażeniu nie mieszczą się wszystkie owe rysy, widoczne dla wszystkich, nawet dla włóczęgi ateńskiego, nie tylko dla każdego z uczniów Sokratesa. Do tego sanctissimum istoty Sokratesa i my nie moglibyśmy zajrzeć, gdyby nam go nie był odsłonił Platon w swym drobnym arcydziele *Ἀπολογία Σωκράτους* („Obrona Sokratesa“.)

IV. O „Obronie“ w ogólności.

Wiele sprzeczano się o to, czy platońska „Obrona“ jest autentyczna, t. j. czy wiernie oddaje mowę, którą Sokrates wygłosił rzeczywiście przed sądem przysięgłych w Atenach, kiedy był oskarżony przez Meletosa, Anytosa i Lykona o bezbożność i gorszenie młodzieży. Naturalnie kwestja ta ma tylko sens, o ile chodzi o mniejszy lub większy udział wierności historycznej. Bo żaden prawdziwy znawca nie przypuści, żeby Platon miał

stenograficzne sprawozdanie z procesu Sokratesa, ani też, żeby zmyślił całą mowę i cały przebieg rozpraw sądowych. A jeśli sobie uprzytomnimy, z jaką swobodą prawie wszyscy historycy starożytni zmyślali mowy i kładli je w usta swym bohaterom, to zadanie odgraniczenia wspomnień i zmyśleń Platona wydaje się rozpaczliwie trudnym. Zadanie to i przez to nie staje się łatwiejszym, że posiadamy także pod imieniem Xenofonta, a pewnie i jego pióra, inną „Obronę“, która z platońską zgadza się w niektórych punktach, a w innych się nie zgadza, w jednych punktach ma widocznie w obec platońskiej rację, a w innych równie widocznie nie ma racji.

Lecz na szczęście cały ten spór dla nas nie ma prawie żadnego znaczenia. Jedyłą kwestją, posiadającą dla naszych celów znaczenie, jest ta: czy Platon przez swą „Obronę“ chciał scharakteryzować Sokratesa? Jeśli na to pytanie odpowiemy twierdząco, to dla osobistości Sokratesa posiadać będziemy świadectwo o wiele cenniejsze, niżby je mógł dać stenograficzny protokół sprawy „Meletos contra Socratem“. Bo Platon, jakeśmy rzekli, był nie tylko wybitnym artystą, lecz wprost mistrzem w charakterystyce. A jak podług Arystotelesa poezja jest filozoficzniejsza od historii, ponieważ ostatnia przedstawia rzeczy szczególne i przypadkowe, a pierwsza — ogólne i konieczne, zatem to, co wielki mistrz zmyśli jako rys znamienny, więcej świadczyć będzie o wewnętrznej istocie osobistości, aniżeli to, co taż osobistość sama kiedyś rzekła lub uczyniła rzeczywiście. Przeto i w tym nawet razie, gdybyśmy rzeczywiście wiedzieli, że „Obrona“ Xenofonta zawiera więcej rysów historycznych niż platońska, mielibyśmy jeszcze prawo uznawać ostatnią za najlepsze źródło do rozważania istoty Sokratesa. Któżby też, pragnąc uprzytomnić so-

bie rysy nieboszczyka, lichej fotografii przyznał pierwszeństwo przed portretem wielkiego mistrza i pod pozorem przekładania wierności naturalnej nad idealizowanie, zechciał zastąpić to, co ogólne i trwałe, rysami przypadkowymi i przemijającymi?

Ale przypuszczenia naszego, że Platon w „Obronie“ chciał dać charakterystykę Sokratesa, trzeba naprzód dowieść. Wprawdzie możnaby słusznie twierdzić, że dowodzenie przypada raczej temu, który wyznaje przeciwne zdanie. Bo w samej rzeczy pozory przemawiają za tym, że „Obrona“ w pierwszym rzędzie, zgodnie z tytułem, zawiera właśnie obronę Sokratesa, wskutek czego przeciwne twierdzenie, że to jest pismo dydaktyczne Platona, może poniekąd zadziwiać. A jednak moglibyśmy sobie pomyśleć jeden wywód tego domniemania, któryby nie był pozbawiony wszelkich pozorów słuszności.

Istnieją mianowicie dwa punkty styczne między „Obroną“ a dialogiem Platona „Gorgjas“. Pierwszy jest zewnętrzny. Pod koniec wymienionego dialogu rozmowa otrzymuje taki zwrot, że Sokrates jest zniewolony, jakby w przewidywaniu swego procesu, roztrząsać sposób swej obrony; a czytelnik odbiera wrażenie, że ten ustępnie mógł być napisany przez Platona po „Obronie“, lecz raczej mógł być pobudką do jej napisania. A w tym właśnie ustępie końcowym „Gorgjasa“ — to stanowi wewnętrzny punkt styczny — uzasadnia się twierdzenie, że lepiej krzywdę znosić niż czynić. Mógłby więc ktoś się domyslać, że „Obrona“ ma to przeznaczenie, aby powyższe twierdzenie pogładowo i obrazowo wyjaśnić i uprzystępnąć. Lecz jeśli zważymy, że twierdzenie powyższe z systematem filozoficznym Platona pozostaje tylko w luźnym związku; że do jego uzasadnienia doszedł dopiero znacznie później, w „Państwie“; że jednak pod względem praktycznym właśnie los

mistrza nadawał się znakomicie do wzbudzenia tego przekonania w uczniu: wtenczas owo domniemanie obróci się w przypuszczenie przeciwne, i będzie dla nas rzeczą prawdopodobniejszą, że właśnie koniec Sokratesa i sposób, w jaki on go znosił, zbudził w Platonie owo przekonanie o znoszeniu krzywdy. Do tego nareszcie dodać należy fakt niewątpliwy, że Platon w „Obronie“ w kilku punktach, mianowicie pod względem bytu duszy po śmierci, odstępuje od swego własnego stanowiska, co tylko stąd możemy sobie wytłumaczyć, że się starał wiernie oddać poglądy Sokratesa.

Lecz jeśli twierdzimy, że „Obrona“ daje charakterystykę Sokratesa, to czynimy to z pewnym zastrzeżeniem, które jednak właściwie nie jest zastrzeżeniem. Mianowicie właśnie przez to, że Platon mistrza swego musiał tu charakteryzować przez mowę, którą jemu samemu kładzie w usta, wpadł w osobliwą trudność. Było bowiem niejedno, co Platon miałby do powiedzenia o Sokratesie, czego by jednak ten ostatni po części nie był wypowiedział, a po części wcale nie wiedział wyraźnie. W takich razach umiał Platon sobie radzić różnemi dowcipnemi sztuczkami, ale w miejscach rozstrzygających, jak to znawca z łatwością spostrzeże, lekcewał się sobie pierwiastek formalny obok materjalnego (t. j. treści) i wypowiadał wszystko, co miał do powiedzenia, słusznie spuszczać się na to, że czytelnik również nie zapomni, iż Sokrates wprawdzie jest bohaterem „Obrony“, ale Platon jej autorem.

Tę uwagę w tym miejscu dlatego uczyniliśmy, ponieważ w następujących wywodach jasno się okaże, iż Platon to, co odczuwał jako niewymówiony podstawowy nastrój Sokratesa, ostatecznie przecież kładzie mu wyraźnie w usta, z czego bynajmniej wnioskować nie można, jakoby to wy-

wnętrzenie się uważał również za jego rys znamieny; chociaż mogło być i tak, że to, co przez całe życie nieświadomie poruszało duszą Sokratesa, teraz, na tym zenicie jego życia, samo przez się cisnęło się do ust i wyrwało się w słowach; że postać Sylena na podobieństwo wysokich podwoi się rozwarła i odsłoniła ukryte w niej wizerunki bogów. ową głęboką „zdrowomyślność“.

Lecz aby jej naturę wyraźniej określić, rozpatrzmy pokrótce treść i formę „Obrony“.

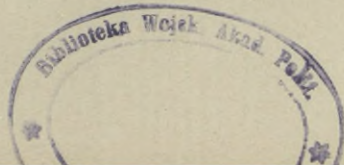
V. O treści „Obrony“.

Treść w krótkich słowach jest następująca: Sokrates odróżnia podwójny szereg punktów oskarżenia. Naprzód uprzedzenia, oddawna przeciw niemu skierowane. Te uprzedzenia zbija: powiada, że wprawdzie uważa za bardzo piękne i pożyteczne zajęcia — badanie przyrody, rozwiązywanie jej zagadek, poprawianie młodzieży, a przytym jeśli się da, jeszcze i zbieranie pieniędzy; ale niestety, dodaje, tych sztuk jest zupełnie nieświadom, a zadaniem jego było tylko to, iż chciał wykazać, jako i inni, którzy o sobie mniemają, że umieją coś nadzwyczajnego, nie są mędrsi od niego. Boć to przecież Pytja delficka o nim powiedziała, a on sam tego dowiódł w ten sposób, iż wybadawszy mężów stanu, poetów i rzemieślników, wykazał im ich niewiedomą, a przynajmniej wiedzę niedostateczną. Lecz za to wszyscy teraz na niego powstają i podają go za bezbożnego i wykrętnego nauczyciela mądrości, za to też ściągnęli nań obecny proces. Punkty oskarżenia tego procesu, bezbożność i gorszenie młodzieży, zbija Sokrates najpierw przez rozmowę z głównym oskarżycielem, Meletosem, peł-

na dowcipu i ciętości dialektycznej, choć może dla naszego poczucia nie dość niezbitemi dowodami. Teraz następuje przydługie zakończenie. Sokrates z naciskiem jako swe zadanie, poruczone mu przez bogów, wskazuje to, żeby swych współobywateli przekonał o nieuzasadnionej ich zarozumiałości z mniemanej mądrości i cnoty i naprowadził ich na jedyne prawdziwe podstawy dzielności teoretycznej i praktycznej. Kładzie nacisk na tym, że byłby tchórzem, gdyby sprzeniewierzył się temu posłannictwu, z obawy strat i kar, które, być może, tłum uważa za zło, ale nie on. Tłumaczy się z małego swego udziału w sprawach publicznych, a co do charakteru całej swej działalności, powołuje się na świadectwo nie tylko swych uczniów, lecz także starszych ich krewnych. Nareszcie rozwodzi się nad tym, dlaczego nie korzysta z przyjętych powszechnie sposobów wzbudzania litości u sędziów.

Po odpowiedzi twierdzącej na pytanie co do winy Sokratesa następuje druga część. Naprzeciw wnioskowi kary śmierci, postawionemu ze strony oskarżycieli, nie może postawić wniosku przeciwnego; boć przecież nie poczuwa się do żadnej winy. Wedle swych zasług musiałby żądać żywienia na koszt publiczny w prytaneum; lecz ulegając namowię przyjaciół, zgadza się na zapłatę drobnej kary pieniężnej.

Przysięgli wydali wyrok śmierci, poczym następuje trzecia część. Sokrates wyrokiem nie jest ani zdumiony, ani wzruszony. Ubolewa tylko nad sędziami, którzy ściągnęli na siebie ciężką winę. Śmierci nie poczytuje za zło. Bo śmierć jest albo zupełnym zanikiem osobistości, a tym samym stanem wiecznego pokoju, godnego pozazdroszczenia, albo też przeniesieniem do państwa podziemnego, a wtenczas rokuje nam niejedną piękną nadzieję. Musi



być chyba rzeczą bardzo zajmującą przestawać z bohaterami przeszłości, a szczególnie, im także wytykać wysokie mniemanie o swej mądrości, jeśli i oni na nie chorują. A w krainie cieniów ma się przynajmniej ten przywilej, że tam niemożna nikogo skazać na śmierć. A teraz, w ostatnim rozdziale, wyrywa się zasadniczy ton całości jeszcze raz w najdosadniejszych akcentach. W tej ostatniej, rozstrzygającej chwili każe mu Platon wypowiedzieć wyraźnie owo uczucie niezależności, które jakby nie czerwona, wije się przez wszystkie trzy mowy, w następującym zdaniu: „To jedno przecież należy uważać za prawdę: Dla męża dobrego nie istnieje zło, ani za życia, ani po śmierci“.

Nie może to być przypadkiem. Czy Sokrates te słowa wypowiedział rzeczywiście, nie chcemy ani nie możemy rozstrzygać. Lecz że Platon właśnie w tej chwili, najwybitniejszej ze wszystkich, kładzie mu je w usta, to dowodzi niezbicie, że w nich jego zdaniem odśłania się nerw życia osobistości Sokratesa. Nie mamy ani środków, ani prawa do tego, aby chcieć większą okazać bystrość od Platona. A Platon osądził, iż o swym mistrzu ostatnie wypowiedział słowo, kiedy każe mu pożegnać świat temi słowy: Dla człowieka dobrego nie istnieje zło. Był przekonany, że w tych słowach wyraża się zasadniczy nastrój Sokratesa, a tym zasadniczym nastrojem było więc dla niego—uczucie niezależności!

VI. O formie „Obrony“.

Do podobnego wyniku dojdziemy przez rozpatrywanie „Obrony“ ze strony formalnej. Na pierwsze wejście

zdaje się ona być osobliwą jakąś mieszaniną patosu i żartu. Tuż obok siebie mamy miejsca, tryskające swawolnym szyderstwem, oraz pełne powściągliwej rezygnacji. A gdyby to były tylko pojedyncze miejsca! Lecz i ton, w jakim całe dziełko czytać należy, jest z początku niejasny. Wogóle na czytelnika nieprzygotowanego panującym wrażeniem będzie tragiczne. Wszak istota tragiczności polega na zewnętrznym upadku, połączonym z wewnętrznym wzniesieniem się ponad niego. Pokonana namiętność, spokojne i nieustraszone upadanie, czyli, jakby powiedział filozof nowoczesny, upadek tryumfujący, znamionuje dla nas wszelką tragiczność. Uczy nas ona pogardy zła zewnętrznego. W podobne miejsca obfituje „Obrona“; zwłaszcza część trzecia zdaje się w wizerunku umierającego mędrca, w późniejszym ideale stoicyzmu, okazywać typ tragiczny w najszlachetniejszym gatunku.

Niejedno atoli zdaje się przeczyć i temu pojmowaniu rzeczy. Pogodna wesołość, przenikająca całą mowę, którą przy dokładnym zgłębieniu można wykazać niemal we wszystkich szczegółach, daleka jest od prostego wyrażenia rezygnacji lub nawet od jakiejś formy tak zwanego humoru wisielczego. Jest ona istotną częścią całości. Filozof, zdaje się, igra niejako z niebezpieczeństwem, a prawie z tą samą słusnością, co tragiczność, możnaby uważać komizm za zasadniczy ton mowy, ów komizm, wykrywający nicosć wszelkich dóbr zewnętrznych.

A obydwa te pierwiastki, tak zwykle niezgodne, nie są tylko luźno ze sobą pomieszane, lecz jak najściślej spojone. Właśnie tam, gdzie humor dochodzi do zenitu, dochodzi do niego i tragiczność. To ściśle zespolenie powagi i żartu, tragiczności i komizmu musi uchodzić za właściwość sokratycznej uczuciowości. A tę właściwość po-

twierdzą nam jeszcze dwa niezależne świadectwa. Na końcu platońskiej „Biesiady“ kładzie Sokrates nacisk na tożsamość muzy tragicznej i komicznej, wykazując tragiczkowi Agatonowi i komedjopisarzowi Arystofanesowi, że dramaty tragiczne i komiczne tworzyć powinien ten sam poeta. A we wstępie „Fedona“, w którym ukazuje się nam Sokrates w więzieniu w dniu swej śmierci, powiada sprawozdawca Fedon: „Miałem dziwne jakieś uczucie, jakąś mieszaninę radości i bólu zarazem, kiedym sobie uprzytomnił, że on miał wkrótce umrzeć! A wszyscy obecni byli prawie w tym samym nastroju, to śmiejąc się, to płacząc“. Nam się zdaje, że to osobliwe uczucie wypływało z umierającego Sokratesa i rozlewało się na jego uczniów; w „Obronie“ widzimy najczystszy jego wyraz. Lecz jakby je wytłumaczyć? Otóż właśnie jako pogardę zewnętrznych dóbr zarówno, jak i zła zewnętrznego, wprost jako wznieśnienie się ponad wszelką zewnętrżność. Innemi słowy, owo uczucie specyficznie sokratyczne, w punkcie zetknięcia tragiczności i komizmu — jest to samo uczucie, które już powyżej poznaliśmy jako zasadniczy rys osobistości Sokratesa; wyraża się w tej wierze, że dla dobrego nie istnieje zło; jest to osobliwe, sokratyczne uczucie niezależności!

VII. O głównych tezach Sokratesa.

Od osobistości Sokratesa przejdźmy do jego nauki. Tu wprawdzie nie mniejszą napotykaemy sprzeczność zdań; lecz właściwa metoda, a z nią wynik w ogóle prawdziwy niedawno zostały wyłożone. Powyżej już wykazano, że dla nauki Sokratesa w pierwszym rzędzie powinien być

uwzględniony Arystoteles (i jego szkoła), w drugim rzędzie Xenofon, a dopiero w trzecim rzędzie Platon. Zastosowawszy ten kanon do oceny świadectw, otrzymujemy jako pozytywne główne nauki Sokratesa następujące tezy: Każdy człowiek z natury swej i z konieczności pragnie dobra. (W tym miejscu zwracamy uwagę na dwuznaczność, polegającą na tym, że nie odróżnia się tu wyraźnie tego, co dla człowieka jest dobre czyli pożyteczne, od tego, co w człowieku jest dobre czyli moralne). Co więc uzna za dobre, to będzie czynił; co uzna za złe, tego będzie unikał. Niepodobna, aby człowiek poznał dobro, a mimo to czynił złe. Jeśli przeto zdarzy się jakie uchybienie, to jest ono skutkiem pomyłki. Cnota polega na prawdziwym poznaniu, na wiedzy; występki na fałszywym poznaniu, na niewiedomości. A więc cnota jest tylko jedna — prawdziwa wiedza. Wszystkie tak zwane poszczególne cnoty są tylko osobnym jej zastosowaniem do różnych dziedzin wiedzy i życia. Prawdziwa wiedza o bogach nazywa się pobożnością; prawdziwa wiedza o niebezpieczeństwach — męstwem; prawdziwa wiedza o prawnych normach zachowania, zarówno względem pojedynczych ludzi, jak względem państwa, nazywa się sprawiedliwością. Cnoty można się zatem nauczyć. Niema bowiem innego sposobu, jak nauczanie, by wytepić niewiedomość i na jej miejsce postawić wiedzę, a tym samym cnotę na miejsce występku. Wiedza zdobywa się przez określenie pojęć, t. j. przez dokładne poznanie, czym jest każda rzecz, więc przez definicję. Do ogólnej definicji dochodzi się przez roztrząsanie i porównywanie pojedynczych wyobrażeń, drogą indukcji. Dla życia czynnego najważniejszą wiedzą jest poznanie własnych zdolności i skłonności, poznanie samego siebie. Bo w każdej dziedzinie powinien przewodzić i pa-

nować cnotliwy, t. j. wiedzący, t. j. biegły. Tylko sternik może kierować okrętem, tylko majster uprawiać rzemiosło, a podobnie tylko prawdziwy mąż stanu może rządzić państwem. Nie przez wybór albo przez los, lecz przez sprawiedliwość zostaje się prawdziwym królem.

Już Arystoteles szlusznie zauważył, że jest to doktryna jednostronnie intelektualistyczna (rozumowa). Pominięto w niej takie wypadki, że prawdziwe poznanie ulega namiętnościom, że mniejsze dobro obecne często przekłada się nad większe w przyszłości. Sokrates, powiada Arystoteles, lekceważy nierozumne władze duszy. A w nowszych czasach z naciskiem zwracano na to uwagę, że dla Sokratesa człowiek zupełnie jest zawarty w swej wiedzy, że powyższe jego tezy polegają na niewypowiedzianym wyrażnie aksjomacie (założeniu): człowiek w wnętrzu swym nie jest niczym innym, jak czystym myśleniem, a dusza, że się wyraziłny słowami Kartezjusza, jest rzeczą, która myśli.

Zobaczmy zaraz, czy ten aksjomat nauki Sokratesa można wyprowadzić z jego osobistości. Jeśli to nam się uda, to otrzymamy jednolity wizerunek filozofa ateńskiego.

VIII. O związku osobistości Sokratesa z jego nauką.

Nie trudno będzie wynaleźć ten związek. Takie uczucie niezależności, jakie powyżej okazało się właściwością Sokratesa, może znajdować swój wyraz naukowy w rozmaitych postaciach. Najprostszym jego wyrazem będzie ten, że za wartościowe w człowieku uważa się tylko takie wła-

dze duszy, które zdają się być zupełnie usunięte z pod wpływów zewnętrznych. Temu wymaganiu w wysokim stopniu odpowiada myślenie. My, ludzie nowożytni, jako wyćwiczeni psychologowie, wprawdzie dobrze wiemy, że także i sąd może być przyćmiony albo spaczony przez interes i namiętność. Lecz ten fakt bynajmniej nie rozumie się sam przez się. Przeciwnie, zdaje się być prawdą jasną jak słońce, że wprawdzie wola nasza kieruje się celami zewnętrznymi, że uczucie nasze zależy od wpływów zewnętrznych, że jednak myślenie nasze jedynie od nas samych zależy. Nasze zamiary mogą być zmienione przez niebezpieczeństwa, nasze uczucie przez cierpienia, lecz żadna potęga zewnętrzna, zdaje się, nie może zniweczyć naszej wiedzy. Nasze poznanie, że $2 \times 2 = 4$, pozostaje niezienne, czy się znajdujemy na tronie czy w więzieniu, czyśmy bogaci czy ubodzy, poważani czy pogardzani. Dla usposobienia tedy żywo odczuwającego, że to, co w nas ma wartość, jest niezależne od wszelkich spraw zewnętrznych, że nasza dzielność czy cnota wprost nie może być nam odejta, dla takiego usposobienia najprostszym wyrazem pojęciowym będzie ten, że cnota wyłącznie polega na wiedzy. Intelktualizm teoretyczny w ścisłym pozostaje związku z praktycznym uczuciem niezależności czy wartości, z indywidualizmem.

Ten stosunek znajduje swe potwierdzenie w całym przebiegu dziejów umysłowych, a przede wszystkim w rozwijającym się ruchu cywilizacyjnym czasów nowożytnych. Ten ruch rozpoczął się z reformacją: podnosząc naprzód prawo osobnika do samodzielnego używania własnego rozumu w wykładaniu Pisma, wyodrębniła go ona równocześnie ze społeczeństwa Kościoła, usunęła jego funkcję (działalność) pośredniczącą i postawiła pojedynczego człowieka,

jako takiego, wolnym i niezależnym w obliczu Stwórcy. Ale i ta zapora z czasem runęła, a im szerzej uznawano uprawnienie do używania rozumu, tym wyraźniej wytwarzał się osobnik, będący sobie panem, który nakoniec, wyzbywszy się „poczucia zależności“ względem Boga, rościł sobie prawo do stanowiska zupełnie niezależnego w wszechświecie. Zenit tego ruchu przypada na wiek osiemnasty; tu znajdujemy twierdzenie o niezawisłości rozumu, skojarzone ze zerwaniem z powagą, z twierdzeniem o pierwotnej niezawisłości osobnika.

Z tym wszystkim Hellada, a zwłaszcza Ateny piątego stulecia posiadają wiele analogji. Tu również poszanowanie wolności szło ręką w rękę z poszanowaniem rozumu; nic więc dziwnego, że jako główny rys charakteru męża, który pierwszy naukę o supremacji intelektu sformułował w tezy naukowe, możemy wykazać niezawisłość osobnika, uczucie niezależności. Nauka, że wszelka cnota jest wiedzą, jest odpowiednikiem psychologicznym wiary, że dla dobrego człowieka nie istnieje zło. Dalsze potwierdzenie tego naszego wniosku znajdziemy w dalszym ciągu naszego roztrząsania.

IX. O niektórych zarzutach przeciw tym poglądom, a szczególnie o „Obłokach“ Arystofanesa.

Dopiero co zwróciliśmy uwagę na to, że postać Sokratesa w jednym znaczeniu może być rozważana jako najwyższe spotęgowanie ducha jego czasu. Ale wiemy też o tym, że z niejakim pozorem słuszności możnaby

w tym kierunku pójść jeszcze dalej i spróbować zatrzeć prawie zupełnie różnicę między Sokratesem a jego współczesnikami w filozofji. Można by mniej więcej tak powiedzieć: „Uwzględniać jedynie świadectwa uczniów o Mistrzu. Gdyby nawet poza sprawozdaniami tych uczniów nie istniały inne, nie moglibyśmy im przyznać bezwzględnej wiarogodności. Wszak sami nawet się nie starają uchodzić za bezstronnych. Tym większą lekkomyślnością będzie słuchać tylko wielbicieli człowieka, jeśli obok nich odzywają się również głosy przeciwników lub ludzi nieuprzedzonych. A te głosy wszystkie wypowiadają to samo: mianowicie, że Sokrates nie różnił się zasadniczo od swych poprzedników i współczesnych. Ci byli przyrodnikami i nauczycielami młodzieży; podobnie i Sokrates. O tym świadczy wiarogodna wiadomość, że pozostawał w blizkich stosunkach z filozofem natury Archelosem; że był również w blizkich stosunkach z sofistą Prodikosem, o tym napomyka nawet Platon. Był oskarżony i skazany za bezbożność i gorszenie młodzieży; sam nam u Platona powiada, że przeciwko niemu krążyły wszystkie owe zarzuty, które zwykle podnoszono przeciw wszystkim innym filozofom. Nareszcie i przedewszystkim w „Obłokach“ Arystofanes nakreślił zjadliwą karykaturę Sokratesa, wyśmiewającą w nim wszystkie owe dziwactwa, jakie były znamienne dla filozofów natury i sofistów, których jednak Sokrates według opowiadania uczniów wcale nie miał posiadać, jako to: zajmowanie się subtelnymi kwestjami nauki przyrody, subtelności gramatyczne i dyalektyczne, przekręcanie prawa, nauczanie młodzieży za pieniądze. Jakiż sens miałyby takie wyszydzenie, gdyby ten, który nim był dotknięty, nie był dał do niego najmniejszego powodu?“

X. O rozwoju pojęć filozoficznych Sokratesa.

Na wywody, skreślone w poprzednim rozdziale, można przedewszystkim odpowiedzieć, że gdyby Sokrates rzeczywiście nie był się wyróżniał wśród myślicieli swego wieku, to chyba nie byłby wywarł tak swoistego i niezrównanego wpływu. Ale chociaż ta uwaga dostatecznie wykazuje jednostronność owych poglądów, to jednak pozostaje nam do wyjaśnienia sposób, w jaki oba szeregi świadectw pogodzić można. Tu przedewszystkim musimy zwrócić uwagę na różnicę czasu. Śmierć Sokratesa przypada na siedemdziesiąty rok jego życia. Ani jeden z jego uczniów, których sprawozdania posiadamy, zdaje się, nie znał go przed sześćdziesiątym rokiem jego życia. Przeciwnie, jego stosunek z Archelaosem wyraźnie odnosi do jego młodości, a przedstawienie „Obłoków“ przypada na rok czterdziesty siódmy w życiu filozofa. Jeżeli jeszcze dodamy, że Arystoteles, jeśli go dobrze rozumiemy, w kilku miejscach, w których omawia główne tezy Sokratesa, czyni uwagę, iż Sokrates te poglądy wygłaszał w wieku podeszłym, jako starzec, to stąd naprzód wynika ta możliwość, że interesy filozofa z biegiem czasu uległy znacznej zmianie. Ta możliwość przez dwa spostrzeżenia staje się dla nas pewnością.

W owym miejscu „Obrony“, w którym Sokrates opowiada o swych rozmowach z mniemanemi mędracami, znajdujemy godne uwagi przemilczenie. Wymienia bowiem polityków, poetów i rzemieślników jako takich, w których wiedzy Sokrates widział wiedzę pozorną; lecz o tej klasie,

którejbyśmy w tym miejscu przedewszystkim mogli się spodziewać, o filozofach, ani słówkiem nie wspomina. A jednak byłoby rzeczą niezrozumiałą, gdyby mąż, pragnący zbadać, czy rzeczywiście nikt nie jest mędrszy od niego, przedewszystkim nie miał się udać do „mędrców“, wprost tak nazywanych, t. j. filozofów czyli sofistów. Dlaczego Platon tu milczy, rzecz jasna: stara się wedle możliwości rozszerzyć przepaść między Sokratesem a innemi myślicielami, a obawia się, przez samą wzmiankę o rozmowach między nim a niemi, dostarczyć nowego materiału dla powszechnego przesądu, nie widzącego między Sokratesem a sofistami zasadniczej różnicy. Dla nas zaś wynika stąd wielkie prawdopodobieństwo, iż Sokrates w młodości rozmawiał także z sofistami, zajmował się ich teorjami, a dopiero później poznał bezpłodność tych spekulacji. W owym czasie mogło być trudno rozróżnić go od sofistów, a przez to wyjaśnia się dostatecznie stanowisko „Obłoków“ Arystofanessa. Ten pogląd znajduje zresztą potwierdzenie u samego Platona, który w swych dyalogach „Protagorasie“, „Gorgjaszu“, „Hippjaszu“ i „Parmenidesie“ przedstawia nam Sokratesa w rozmowie z myślicielami tych nazwisk, a więc z najwybitniejszymi filozofami jego czasu.

Ale obok tego świadectwa pośredniego przekazał nam Platon także bezpośrednio i nader godne uwagi. Mianowicie w dyalogu „Fedon“ kładzie Sokratesowi w usta krótki zarys jego rozwoju filozoficznego. Tam dowiadujemy się więc, że w młodości swej namiętnie interesował się filozofją natury i metafizyką, lecz później stracił wiarę do tych spekulacji wskutek licznych sprzeczności między jednym filozofem a drugim, oraz wskutek paradoksalnych wyników ich badań; że szczególnie wielkie pokładał nadzieje w nauce Anaksagora, lecz potym, niezadowolony z niej

dla jej braku konsekwencji, odwrócił się od niej i tak nareszcie doszedł do swej własnej metody definicji i indukcji. Niema powodu do uważania tego sprawozdania za nieprawdziwe, i zdaje się nam, że ono właśnie w sposób zadawalniający wyjaśnia wspomniane okoliczności. Możemy więc, jak miemam, przypuścić, że zaczepki Arystofanesa i przesady ludu ateńskiego dotyczą dawniejszej epoki działalności Sokratesa i nie tylko nie zbijają świadectw Platona i Xenoronta, lecz raczej uzupełniają je i z niemi razem tworzą jednolity obraz rozwoju filozoficznego naszego myśliciela.

XI. O sposobie nauczania Sokratesa i jego wpływie na współczesnych.

Sposób nauczania Sokratesa jest znany. Cechuje go ta okoliczność, że nie jest wykładem w ścisłym znaczeniu wyrazu, lecz rozmową. Posiadamy wiele przykładów, jak taki dyalog, zaczynając od przypadkowego punktu wyjścia, zwracał się do zagadnienia jakiej definicji, próbował rozmaitych rozwiązań i wszystkie odrzucał, aż nareszcie dochodził do nowego i ostatecznego wyniku, albo przynajmniej odpierał utarte mniemanie rozmówcy. Nie może również podlegać wątpliwości, że owe zagadnienia były przeważnie treści praktycznej, czy chodziło o definicję sprawiedliwości i męstwa, czy też krasomówstwa i sztuki rządzenia. Mimo to niejednokrotnie podnoszono kwestję, czy Sokrates udzielał nauki moralności (etyki) w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, czy postępował, jak to mówią, protreptycznie, t. j. uczniom swym dawał nauki moralne. Świadectwa, a zwłaszcza platońskie, co do tego są podzie-

lone. Raz Sokrates platoński zapewnia, że nigdy nie miał zamiaru wychowywać kogokolwiek, lecz tylko odslaniać zarozumiałość z mniemanej wiedzy starszych i młodszych współobywateli; innym razem wygłasza budujące mowy i jako swe zadanie wystawia zachętę Ateńczyków do cnoty. A obydwie twierdzenia stoją obok siebie w „Obronie“. Jednak mniemamy, że pytanie da się rozstrzygnąć przyczynami wewnętrznymi. Według własnej nauki Sokratesa nie może być innej protreptyki, jak nauczanie, a według osobliwej praktyki wszystkich Sokratyków niema innego nauczania, jak dyalektyka, t. j. wspólne roztrząsanie i budzenie prawdziwego poznawania w rozmówcy przez pytania i odpowiedzi. Sokrates musiał więc wspólne określanie pojęć uważać za jedyną formę nauczania. A nawet, kiedy trud pozornie był daremny, kiedy tylko odparto fałszywe mniemania, to i w tym musiał upatrywać znakomitą korzyść: takie postępowanie możeby był przyrównał do postępowania lekarza, który wprawdzie nie potrafi wlać zdrowia, lecz zato umie usuwać chorobę. Wydaje się zatem rzeczą zupełnie nieprawdopodobną, żeby on, który z dumą przyznawał się do swej niewiadomości, miał obok tego wygłaszać pouczające roztrząsania o cnotach i obowiązkach. Sprawozdania przeciwnej treści po części dają się wyjaśnić już z przytoczonych okoliczności; bo wszak w samej rzeczy każde odparcie jest wychowaniem. Ale dodać należy jeszcze jedną okoliczność. Wrażenie o wiele silniejsze, niż nauka, na zdolniejszą młodzież ateńską musiała wywierać osobistość Sokratesa. Jeśli go sobie wyobrazimy takim, jakim stać się musiał wskutek swego uczucia niezależności: wolnym od wszelkiej bojaźni i wszelkiej żądzy, wolnym od wstydu i dumy, od pogardy i podziwu, zawsze równie pogodnym i równie poważnym, łagodnie na wszystkich

spoglądającym z góry, a jednak stale wznoszącym wzrok w górę ku swym ideałom, wydającym się tym wyższym, im bardziej się zniżał — wtedy zrozumiemy, dlaczego Platon mógł Alcybiadesowi włożyć w usta te słowa, że podczas mów Sokratesa łączy mu się rzucają z oczu i że poznaje wtenczas to, co zwykle Alcybiadesowi jest obcym: wstyd! Tego potężnego wpływu wychowawczego, płynącego z sokratycznego uczucia niezależności, z sokratycznej osobistości, nasi sprawozdawcy byli dobrze świadomi. Lecz z różnych powodów nam o nim nie mówią. Arystoteles milczy. Xenofon swoich własnych bredni i peror nie waha się kłaść w usta Mistrzowi. Platon zaś, jak już nadmieniliśmy, nie miał w „Obronie“ innego środka, aby Sokratesowi ów wpływ przypisać, jak tylko ten, że każe mu samemu wypowiedzieć zamiar, dotyczący się owego wpływu. Ale nas to nie powinno zbici z tropu Dalecy jesteśmy od tego, żeby odmawiać Sokratesowi owego „protreptycznego“ wpływu; lecz o zamiar „protreptyczny“ żadną miarą nie możemy go posądzać.

XII. O śmierci Sokratesa.

Pojęcie, jakieśmy sobie wyrobili o osobistości Sokratesa, postawi nas też w możności lepszego zrozumienia śmierci tego męża. Nie mamy tu na myśli pojedynczych okoliczności zewnętrznych, które doprowadziły do oskarżenia i skazania, lecz głębszą konieczność takiego wyniku. Zwykle szukają wyjaśnienia tych wydarzeń w arystokratycznym usposobieniu Sokratesa i w politycznych stosunkach epoki. Lecz te przyczyny chyba nie wystarczają. Sokrates nie był jedynym i nie był najniebezpieczniejszym

arystokratą. W rządach 30 tyranów nie brał żadnego udziału; miał stosunki zarówno w obozie demokratycznym, jak i arystokratycznym; od czasu restauracji demokratycznej minęły cztery lata, i żadne nowe niebezpieczeństwo demokracji nie groziło. Dlatego mniemam, że przeciwieństwo było głębsze. Leżało ono w osobistości filozofa, nie uznającej pana nad sobą, w całym znaczeniu tego wyrazu niezależnej, niedostępnej dla pobudek, rozstrzygających w demokracji, w osobistości, niedbającej o sądy tłumu, wolnej od wszelkiej ambicji i bojaźni — a z drugiej strony w istocie starożytnego państwa. To państwo z konieczności opierało się na powadze, a w demokracji nadto na powadze większości. Nie dlatego umarł Sokrates, że był arystokratą; bo i arystokrata należał do partji, ulegał przed jej tradycją i w ten sposób był członkiem całości. A tym właśnie Sokrates nie mógł być. Jego nauka dawała osobnikowi oparcie w jego rozumie, a jego absolutne uczucie niezależności rozrywało spojenia starożytnego państwa. Bo w tym państwie wcale nie było miejsca dla niezawisłości indywidualnej. Żołnierz, któryby na polu bitwy oświadczył, że będzie postępował nie według komendy przełożonego, lecz jedynie według światła własnego rozumu, musiałby być rozstrzelany za niesubordynację. W podobnym położeniu znajdował się Sokrates. Ateńczyk, dowodzący, że urzędnicy, obierani przez naród, i powzięte przezeń uchwały wprawdzie faktycznie wykonywają władzę, że jednak w istocie królem jest tylko znający się na rzeczy, a prawem prawdziwe poznanie, taki Ateńczyk musiał wypić cykuteę za bunt przeciw zasadniczemu podstawom społeczeństwa.

Lecz Sokrates dowiódł, że miał prawo do zajmowania takiego stanowiska. Wyrok przyjął jako coś, co się samo

przez się rozumiało; a zaglądając śmierci w oczy z niezmaconą, beznamietną pogodą umysłu, okazując czynem, iż najostateczniejsze środki przymusowe republiki nie miały dla niego żadnej grozy, wyraźnie zaznaczył, że miał prawo i możność wychylania się z ram swego czasu. Przyjmując jakby dla zabawy (*παιδιάς χάριν*) kielich trucizny, swoje uczucie niezależności przypieczętował krwią.

XIII. O uczniach Sokratesa.

Jeśli potrzeba jeszcze potwierdzenia dla wizerunku Sokratesa, jakiśmy nakreślili, to znajdziemy je w obfitości w szkołach sokratycznych. Nauka Sokratesa doznała w nich najrozmaitszego rozwinięcia i przekształcenia. Platon z pojęć sokratycznych wywiódł swe idee, posiadające byt realny. Arystyp przez bystre i konsekwentne wywody z założenia sokratycznego, że wszyscy ludzie pragną „dobra“, doszedł do nauki o rozkoszy, jako celu życia, do hedonizmu. Antystenes, który najwierniej szedł śladami Mistrza, zatrzymał się przy zdaniu, że rozum jest najwyższym dobrem, a rozwijając dalej sokratyczną zasadę celowego postępowania, doszedł do filozofji moralnej, opartej na użyteczności, do utylitaryzmu.

Ale ważniejszym jeszcze jest dla nas wpływ, jaki wywarła osobistość Sokratesa na jego uczniów, a także na ich nauki. Z tego ostatniego wpływu najmniej spostrzegamy w Arystypie. Lecz o nim samym starożytność nam przekazała wiele rysów, świadczących, że on również całą swą dumę pokładał w tym, aby być zawsze gotowym i nigdy nie dać się zbić z tropu, aby umieć się znaleźć w każdym położeniu i wszędzie wykazać swą niezależność od

okoliczności zewnętrznych, aby zawsze spokojnie sobie radzić z okolicznościami. P l a t o n, jak widzimy, z jednej strony w pierwszych okresach swej działalności usilnie się stara, aby wiarę, że dla człowieka dobrego nie istnieje zło, poprzeć naukowo, aż nareszcie w swoim „Państwie“ przez nader głęboką, choć może nieco sztuczną naukę o duszy doszedł, jak mu się zdawało, do celu; z drugiej zaś strony w naukach swych o nieśmiertelności duszy i o odpłacie pozagrobowej stworzył ową formę dla zasadniczego nastroju sokratycznego, która po dziś dzień zachowała się, jako jądro wszystkich religii pozytywnych. Przedewszystkim jednak i w tym względzie najwierniej, choć nie bez grubej jednostronności, trzymają się ideału sokratycznego A n t y s t e n e s i cynicy. Dla sokratycznego uczucia niezależności utworzyli termin techniczny „samozadowolenie“ (*αὐτάρξεια*), a przez długi czas było ich głównym staraniem, aby tę niezawisłość osobnika okazać przez krańcowy brak potrzeb, który był przedmiotem zarówno drwin, jak i podziwu. Od nich też wzięli stoicy ideał spokoju duszy za jakąbądź cenę (*ἀταραξία*). A wszystkie te rozbieżne prądenie wskazują, żeśmy ich punkt środkowy i punkt wyjścia dobrze oznaczyli, określając—obok nauki sokratycznej o rozumie—osobistość Sokratesa przez uczucie niezależności, przez wiarę, że dla dobrego człowieka nie istnieje zło.

XIV. O nauce, jaką można oprzeć na osobistości Sokratesa.

Nie sam tylko interes historyczny skłonił nas do podjęcia próby wyrobienia sobie jasnego poglądu na osobistość i naukę Sokratesa; jesteśmy raczej przekonani, że możemy

stąd również osiągnąć pewne wyniki dla terażniejszości. Wprawdzie już powyżej, przy okazji sądu Arystotelesa, zaznaczyliśmy, że nauka Sokratesa w starodawnej swej formie wykazuje pewne braki, a nawet nie może się utrzymać. Jej założenie, że człowiek jest jedynie istotą myślącą, jest błędne. Ale stąd bynajmniej nie wypływa, żeby wiara, która jest podstawą tej nauki, t. j. sokratyczne uczucie niezależności, nie mogła być zatrzymana i stać się podstawą nauki nowożytnej, uwzględniającej wszystkie wyniki naszego rozszerzonego zakresu poznania. Taka nauka, chcąc dokonać tego, co osiągnęła nauka sokratyczna, musiałaby zerwać bez zastrzeżenia z wszelkimi przesadami, musiałaby odnaleźć zupełnie nowe podstawy. Lecz mimo to mogłaby trzymać się osobistości Sokratesa, jako wzoru niedoścignętego; mogłaby znaleźć i korzeń, i wierzchołek swój w wierze sokratycznej, że dla człowieka dobrego zło nie istnieje: sokratyczne uczucie niezależności mogłoby być jej alfą i omegą. Czy taka nauka, która, spoczywając zupełnie na podstawie naturalistycznej, mimo to głosiłaby pogardę dobra i zła materialnego i podniosłaby na nowo sztandar idealizmu, dziś właśnie nie byłaby szczególnie pożądaną,—tego w tym miejscu nie chcemy roztrząsać. Ale gdyby ona powstała, to aby być tym, czym być powinna, t. j. filozofją prawdziwie neosokratyczną, musiałaby bez wahania, wciąż zwracając oko na osobistość Sokratesa, pod tym znakiem śmiało występować przeciw wszystkim panującym mniemaniom większości, a drwimy i pogardę tłumy znosić w tym samym duchu, jak wielki jej Mistrz zniósł śmierć: dla zabawy, *παιδιάς χάριν*.

1. Dygresja.

I. O głównej zasadzie filozofji neosokratycznej.

W pierwszej części wykazaliśmy, że intelektualistyczną naukę Sokratesa należy rozumieć jako właściwy w swoim czasie wyraz jego osobistego nastroju zasadniczego, a ten nastrój zasadniczy określiliśmy jako sokratyczne uczucie niezależności. To uczucie niezależności, które my neosokratycy (może nie zbyt odpowiednio) oznaczamy terminem technicznym παιδιά (paidiã — dosłownie: zabawa), znalazło najtrafniejszy swój wyraz w następującym zdaniu platońskiej „Obrony“: Dla człeka dobrego niema zła, ani w życiu, ani po śmierci. Dalej zaznaczyliśmy, że wprowadzenie formuła naukowa, jaką sam Sokrates znalazł dla swego „paidiastycznego“ nastroju zasadniczego, polegająca na założeniu, że w człowieku jedynie tylko myślenie posiada wartość, dziś już utrzymać się nie da; że jednak dla nas stąd bynajmniej nie wypływa konieczność zarzucenia światopoglądu sokratyczno-paidiastycznego, lecz raczej wymaganie, żeby dla tego samego światopoglądu znaleźć nową formułę, zgodną ze wszystkimi wynikami nauki

dzisiejszej: t. j. żeby wykazać, iż to, co w człowieku istotnie posiada wartość, choćby to nie było, jak mniemał Sokrates, wprost tylko myślenie, jednak również jest niezależne od wszelkich spraw zewnętrznych, jak Sokratesowi myślenie się wydawało niezależnym. Postaramy się w następnych rozdziałach rzeczywiście to wykazać. Lecz zanim podejmiemy to zadanie, zwróćmy wpieryw uwagę na dwa szeregi zarzutów, jakie przeciwko zasadzie tej filozofji podnieść mogą z jednej strony pobożni, a z drugiej niewierzący. Albowiem tak jedni, jak drudzy, zapewne połączą się w twierdzeniu, że jest niedorzecznością stawiać dziś na serjo taką tezę: Dla człeka dobrego nie istnieje zło, a tymbardziej czynić z niej kamień węgielny poglądu na świat. Te więc zarzuty pokrótce poznamy i odeprzemy, aby następnie przejść do pozytywnej części naszego zadania.

II. O zarzutach ludzi pobożnych przeciwko tej zasadzie.

Człek pobożny i wykształcony powiedziałby mniej więcej tak: Prastarą jest potrzeba człowieka zaprowadzenia między swą dzielnością a swym szczęściem pewnego stosunku, odpowiedniego sprawiedliwości. Pierwszym i najdziecinniejszym wyrazem tego pragnienia było twierdzenie, że cnotliwemu tu na ziemi musi się wieść dobrze, a występniemu źle. Ale fakty zbyt wyraźnie świadczą przeciw takiemu twierdzeniu. Już w księgach Starego Testamentu widzimy mężów bogobojnych, dochodzących przez walki do uznania, że sprawiedliwość Boska nie zawsze się objawia w ciasnych ramach życia ludzkiego; a obok przy-

kładów wyjątkowych, jak np. Hioba, poznajemy tam zasadę ogólniejszą, że ów postulat odwiecznej sprawiedliwości iści się dopiero w całym szeregu pokoleń. Czytamy więc: Występki grzesznika będą karał aż do trzeciego i czwartego pokolenia, a dobrodziejstwa sprawiedliwego będą nagradzał aż do tysięcznego pokolenia. Ale i taki pogląd, ciągnąłby może dalej ów człek pobożny, przypuszczając wraz z Lessingiem „wychowanie rodzaju ludzkiego“, był jeszcze gruby i obrazowy, obliczony na pojętność ludów surowych i niewykształconych, przeznaczony na to, żeby nie dać zagasnąć wierze w wyższą sprawiedliwość w umysłach, niezdolnych jeszcze swym niskim, zmysłowym rozumem objąć właściwej, nadzmysłowej prawdy. Dopiero, kiedy te zapory zostały usunięte, dopiero, gdy kilkuwiekowe zajmowanie się pojęciami filozoficznymi zaostrzyło rozum i uszlachetniło uczucie człowieka, dopiero wtedy mógł Bóg przez Je z u s a C h r y s t u s a objawić istotę nadzmysłowej Sprawiedliwości: że nie dobrobyt doczesny i cielesny, lecz zbawienie wieczne duszy nieśmiertelnej jest celem, który każdy przez cnotę ma osiągnąć. A jeszcze coś innego. Istotę cnoty czyli dzielności upatrywano niegdyś w tym, żeby osobnik swe zdolności doprowadził do najwyższej potęgi rozwoju, aby przez nią wedle możliwości popierać swój własny dobrobyt ziemski, aby od wszelkich okoliczności zewnętrznych stać się o ile możliwości niezależnym. Później ludzie nauczyli się uważać siebie za członków całości społecznej i godzić się z koniecznością ograniczania własnej niezależności i wolności, poddawania się dla dobra społeczności zewnętrznemu przymusowi, przykazaniom boskim. Ale dopiero Zbawiciel nauczył ich upatrywać cnotę w całkowitym wyzuciu się ze swej jaźni, w zupełnym oddaniu się ogółowi wszystkich bliźnich, w zupeł-

nym poddanin się wewnętrznym miłości Bożej. Tak więc widzimy, że cały ten rozwój uważać można za ciągły postęp: cnoty — od niezależności przez przymus do zależności; szczęścia — od doczesnego poprzez narodowe do nadzmysłowego; sprawiedliwości — od prawa natury przez prawo gniewu do prawa łaski. A teraz, zwróciłby się zapewne człek pobożny przeciwko nam, wy chcecie cały ten rozwój naraz cofnąć? Idealizm macie na ustach, lecz pozbawiacie go jedynej rozumnej podstawy: wiary w duszę nieśmiertelną.

Jak z początku, cnota ma znów polegać na niezależności; znów jak z początku, szczęście osobnicze ma znaleźć swe urzeczywistnienie tu na ziemi; znów, jak początkowo, stosunek obojga, t. j. sprawiedliwość, ma być prostym prawem przyrody. Wszystko to, co przed tysiącami lat nie mogło się utrzymać, wznawiacie, jakby nowe, ostateczne poznanie. A w jakiejże chwili zatykacie ten nowy sztandar! Właśnie teraz, kiedy idealizm zaledwie z trudem opiera się materialistycznemu światopoglądowi, zaiste złą macie oddajecie przysługę, przybierając go na nowo w jego postać najsurowszą, najdziecinniejszą, najbardziej prostą, w postać, która już nie wystarczała rozumowi *M o j ż e s z a*, a która dla bystrości nowożytnego uczonego staje się łatwym łupem. Kiedy my spodziewamy się jeszcze ocalić o wiele subtelniejsze wyobrażenia duszy, zbawienia i łaski, wy z tyłu na nas napadacie, niezgrabną dłonią rzucacie na ich miejsce „dobrego człowieka“, „niema zła“ i swoją „zabawę“ (*paidia*); nawet z oczywistą nieprzyjaźnią przeciwstawiacie chrześcijańskiej „zależności“ sokratyczne „uczucie niezależności“. My również sądzimy, że dla człowieka dobrego zło nie istnieje; ale to ma znaczyć: dla duszy nieśmiertelnej człowieka, w zupełności zależnego od

Boga, wskutek łaski boskiej niema zła pozagrobowego, a ta nauka — to religja chrześcijańska. Tę religję, jako ostateczną i najlepiej wypróbowaną formę idealizmu, wy również powinniście wyznawać, jeśli na serjo wam chodzi o idealizm. Lecz tak, stawiając owo zdanie jako prawdę najpierwszą, nie opartą na żadnym założeniu, nie wymagającą prawie dowodu, nic innego nie czynicie, nadto, że kompromitujecie idealizm!

III. Odpowiedź na poprzedzające zarzuty.

Na takie zarzuty moglibyśmy mniej więcej odpowiedzieć, co następuje: Nic nie mogłoby być dla nas bardziej pożądane, jak te zaczepki. Bo wszak z waszego własnego świadectwa jasno wynika, że nie szukamy nic nowego i niesłychanego, lecz tylko tego, do czego ludzie zdawna dążyli i tęsknili, tego właśnie, co dało właściwy pochop do wytworzenia wszelkich religji, a także i chrześcijańskiej. Wszak sami powiadacie, że uczycie tego samego, co i my, a tylko w innej formie, jak mniemacie, subtelniejszej i bardziej niezbitej. Wszak sami milcząc przyznajecie, że wszystkie wasze nauki o duszy, nieśmiertelności, łasce, miłości i odpłacie — to w gruncie rzeczy tylko sztuczne obrazy, któremi uważacie za stosowne omawiać prostą prawdę, iż dla człowieka dobrego zło nie istnieje. My zaś sądymy, że wszystkie te przydatki, ograniczenia i omówienia prawdy bynajmniej nie wzmacniają, lecz osłabiają. A ten nasz pogląd wszak wy sami potwierdzacie, mówiąc, że swoją formę idealizmu tylko z trudem jeszcze zdołacie obronić. My zaś sądymy, iż temu nie winien idealizm, lecz wasza forma. My sądymy, że starożytni byli na tropie o wiele

prawdziwszym niż wy jesteście. My mniemamy, że oni instynktowo bardzo się zbliżyli do prawdy, jeśli sądzili, iż dzielność z natury swej zapewnia szczęście. Lecz w rzeczy samej to ich instynktowe poczucie nie było jeszcze rozumnym pojmowaniem. Zamiast jednak dążyć dalej do takiego pojmowania, dali się uwieść fałszywym prorokom; ci, być może, byli podobni do naszych materialistów i rozumowali tak: Ten mąż jest dzielny mąż, jest waleczny wojownik. A jednak jego dobytek jest nędzny, i on znosi głód. Głód zaś jest złem. A więc widzicie, że i dla dobrego człeka istnieje zło. Ale zamiast teraz postawić pytanie, czy też rzeczywiście każdy waleczny rębacz jest dobrym człowiekiem, a głód czy jest złem prawdziwym, usłuchali innych, fałszywych proroków, do was podobnych, którzy rzekli: Ten człek znosi wprawdzie głód; ale Bóg jest dobrotliwy aż do tysięcznego pokolenia, i On wynagrodzi waleczność tego męża, a jego wnuki z jego przyczyny nie zazną głodu. A kiedy wnukowie mimo to znosili głód, wtenczas przyszlście wy i rzekliście: Tu na ziemi wprawdzie człowiek dobry może znosić głód, ale za to jego dusza nieśmiertelna dostanie się do nieba, a tam nigdy przenigdy nie zazna głodu, lecz będzie oglądać Boga. A przez takie niepochwytnie, choć właśnie przez to nieetykalne obietnice — w y skompromitowaliście idealizm, nie m y!

Chcąc jednak być sprawiedliwym, muszę przyznać: uczyniliście jeszcze coś innego, co zasługuje na więcej wdzięczności. Ponieważ materialści was zmusili do ucieczki z tego świata ciał, poznaliście z konieczności, że ani cnota, ani szczęście nie spoczywa w rzeczach zewnętrznych, materialnych. A choć nie wierzymy wraz z wami, że cnota jest zaparciem się swej jaźni, a szczęście pozagro-

bowym oddaniem się Bogu, to jednak wierzymy z wami, iż zarówno cnota, jak szczęście, są zawarte w wewnętrznym stanie duszy, oraz, iż nie ciało, lecz duch stanowi to, co posiada wartość w człowieku. Ba, mistycy z pomiędzy was pojęli już i to, że cnota a szczęście — to jedno, tylko że wy ich szukacie w zależności i w oddaniu się i w cierpieniu, a my — w niezależności i w wolności i w działaniu. Czym zaś właściwie jest to, co posiada wartość w człowieku, w czym my uznajemy cnotę i szczęście, ponieważ nie ma to być dusza nieśmiertelna — to postaramy się wykazać, wysłuchawszy poprzednio zarzutów niewierzących i odpowiadawszy na nie pokrótce.

IV. O zarzutach ludzi niewierzących.

Gdyby ci również chcieli powoływać się na to, że wraz z zarzuceniem duszy nieśmiertelnej, bezcielesnej, równocześnie wymyka się to, czemu jedynie z rozumnym sensem można przyznawać niezależność, to moglibyśmy ograniczyć się do powtórzenia odpowiedzi, danej poprzednio wierzącym, że nie jesteśmy odpowiedzialni za wszystkie owe obsłonki, jakimi pobożni w swej ślepej gorliwości otoczyli nagą prawdę. Ale oni bez wątpienia przytoczą jeszcze inne i ważniejsze wątpliwości. Wskażą na to, że im bardziej nasza znajomość przyrody się rozszerza i im głębiej ona wnika w istotę rzeczy, tym bardziej w nas się wytwarza i utrwała przekonanie o bezwyjątkowej prawdziwości i bezwarunkowej konieczności wszystkiego, co się staje; ci więc zaznaczą, iż daremnie się staramy zachwiać tym prawem nieodwołalnym i dobrego człowieka wyzwolić

z pod powszechnej jurysdykcji przeznaczenia. Zapytają się: cóż to nareszcie takiego w człowieku, dla czego niema zła? Nie jest to oczywiście ciało, bo wszak ono najwidoczniej znosić musi wszystko, co oznacza wyraz „zło“, jeśli wogóle wyraz ten ma jakie znaczenie, jako to: rozkład, skaleczenie, zbiedzenie, osłabienie i zmiany wszelkiego rodzaju. A duch, świadomość, powiedzą dalej, jest powiązany z ciałem przez nierozzerwalne więzy. Bo przecież mimo wszelkich różnic zdań, to jedno dziś jest pewne, iż wszelkie objawy świadomości idą równolegle z przejawami cielesnymi, że więc wszelkie zło cielesne warunkuje też i duchowe: wszakże najlżejsze skaleczenie ciała ludzkiego pociąga za sobą uczucie bolesne dla ducha. Ba, mało powiemy, jeśli będziemy mówili tylko o równoległości; boć nie da się zaprzeczyć rzeczywisty wpływ procesów cielesnych na objawy duchowe. Nietylko, że wszelki chorobliwy rozstrój ciała wywołuje uszczuplenie sił duchowych, lecz wszelkie uzdolnienie i wszelka właściwość pojedynczego ducha są zależne od niezliczonych wpływów zewnętrznych. Pochodzenie, wychowanie i doświadczenia życiowe przychodzą z zewnątrz; te zaś ze ścisłą koniecznością określają wszystkie nasze mniemania i pragnienia, wszystkie wypadki i czyny naszego życia. Jeśli więc między temi wpływami znajdują się niekorzystne, to niewątpliwie ich złe skutki kiedyś się okażą; a czy ten, na kogo te złe skutki spadną, będzie człowiekiem dobrym czy złym, to przy tym wcale nie wchodzi w rachubę. A to się tyczy nie tylko jednostki, lecz również całych rodów, narodów i szczepów: ich losy wprost zależą od okoliczności zewnętrznych, od klimatu, pożywienia i wszystkich innych warunków życiowych; jakżeż więc dobrzy z pomiędzy nich mogliby ni stąd ni

z owad być rzeczywiście niezależni? Mało tego! Któż to właściwie — owi dobrzy? Jeśli to mają być najdoskonalsi, wykazujący najwszechstronniejszy rozwój swych zdolności i skłonności, to wszystko, co wiemy o rozwoju istot żyjących, nas poucza, że i z pomiędzy nich tylko nieliczni są zdolni zwyciężyć w walce o byt, a ileż razy i oni również bywają narażani na ciężki szwank, choć wprost nie na śmierć? Pomijamy już tę okoliczność, że ktokolwiek jest najwszechstronniej rozwinięty, musi też znosić najróżnorodniejsze cierpienia. Wszak między ludźmi powszechnie wierzą, że właśnie najszlachetniejsi są i najniezszczęśliwsi. A może to mają być najlitościwsi, którzy wciąż krępują własną jaźń na korzyść całości? Oni to właśnie najcięższe muszą ponosić ofiary, największe podejmować cierpienia! Albo nareszcie, czy to mają być silne charaktery, wystarczające sobie same? Ich to właśnie czekają największe niebezpieczeństwa, walka z całym światem. A właśnie ta walka wraz z wszelkimi jej niebezpieczeństwami oznacza dla nas zasadę postępu, a wojna — to matka wszelkiego dobra. A wy uważacie, że dobry dla zła jest niedostępny? Możecie więc przedstawiać rzecz, z której strony wam żywnie się podoba, — tak uwierzący swój atak zakończą z tryumfem, — nigdy wam się nie uda wyzwolić jednostki z nieskończonej zawikłanej tkanki przyczyn i skutków, uczynić jej niezależną; nigdy, choćby jednostka była jak najlepszą — a kto jest dobrym? — na tym świecie zła, w którym dopiero tysiąckrotnie powtarzane zło może wytworzyć małeńkie dobro, nigdy jednostki nie wyzwolicie zupełnie od zła. Raczej — cierpcie i miejcie nadzieję, jeśli chcecie być optymistami, chyba że wolicie wraz z pesymistami zawołać: Cierpcie — i rozpaczajcie!

V. Odpowiedź na powyższe zarzuty.

Na te zaczepki odpowiemy po kolei. Jeśli usiłujecie niezależność jednostki przeciwstawić powszechnej prawidłowości, to na to odpowiemy, że niezależności dobrego człowieka bynajmniej nie uważamy za wyjątek od praw przyrody, lecz właśnie za prawo przyrody: a jeśli kto w tym upatrzy wewnętrzną sprzeczność — jak gdybyśmy powiedzieli: należy to do powszechnej prawidłowości, iż pewna dziedzina jej nie podlega — to takie nieporozumienie najlepiej chyba wyjaśnimy przez porównanie, mianowicie przez porównanie z wirem. Bo podobnie, jak w masie wód, nieprzerwanie płynącej, w pewnych warunkach może się utworzyć wir, który wprawdzie zmienia swą materję, zresztą jednak jest stałym wytworem, na który otaczająca masa wprawdzie wpływa, lecz tylko o tyle, że ten wpływ właśnie czyni go tym stałym wytworem, którym jest, i w tej czynności się wyczerpuje, — tak, mniemamy, i w powszechnym prądzie zjawisk prawidłowych, właśnie wskutek tych zjawisk, mogą istnieć jądra szczególnie stałe, znajdujące się w stanie wewnętrznej równowagi, która jest właśnie skutkiem naturalnej prawidłowości, przez nią więc bynajmniej nie może być zachwiana; takim wytworem, znajdującym się w równowadze stałej, a zatem od spraw zewnętrznych niezależnym, może być właśnie dusza dobrego człowieka. Jak rzecz się ma w szczegółach, to wykażemy później; w tym miejscu chcieliśmy tylko z góry wskazać na możliwość takiej niezależności pośród zależności.

Jeśli następnie zwracają uwagę na wpływy cielesne, od których też zależą objawy duchowe, to odpowiadamy: Dalecy jesteście od tego, żeby tego wpływu nie uznawać. Ale bynajmniej nie jest rzeczą zrozumiałą przez się, żeby wszelkie zło cielesne musiało zaraz pociągać za sobą zło duchowe. Może się okazać, iż w człowieku istnieje coś, a właśnie to, co właściwie tworzy jego wartość, co w pewnych warunkach przez zło materialne bynajmniej nie doznaje uszczerbku.

Otóż i doszliśmy do trzeciego punktu, do pytania: co to jest człowiek dobry? Boć nie twierdzimy, że każdy, lecz tylko, że d o b r y człowiek nie podlega złu. A jeśli nas się pytacie: kto jest dobrym człowiekiem? to odpowiadamy paradoksem pozornie sofistycznym: właśnie ten, dla którego niema zła; t. j., twierdzimy jednak naprzód tylko, co następuje: jest rzeczą przez się możliwą i zgodną z przyrodą człowieka, żeby człowiek mógł się znajdować w takim położeniu, iżby to, co w nim właściwie posiada wartość, nie było już narażone na żaden uszczerbek. Nie twierdzimy, żeby ten stan kiedykolwiek w swym idealnym wydoskonaleniu miał być urzeczywistniony, ponieważ też nie twierdzimy, żeby na ziemi kiedykolwiek istniał człowiek absolutnie dobry. Lecz tylko mniemamy, że podobny stan niedostępności wobec zła sam przez się jest zgodny z przyrodą człowieka: że ten ideał w wielu ludziach w znacznej mierze może być urzeczywistniony; oraz że historyczna osobistość Sokratesa najbardziej się zbliżyła do tego ideału.

Zgodnie z tym uszeregują się też punkty naszego badania. W drugiej części tej książki będziemy mówili o możliwości dobrego człowieka, t. j. takiego, dla którego

nie istnieje zło; ta część zatym obejmie uzasadnienie psychologiczne naszej filozofji. W trzeciej części będziemy się starali wykazać, w jaki sposób człowiek może się rzeczywiście zbliżyć do tego ideału, któryśmy w zasadzie uznali za możliwy; tę część możemy nazwać etycznym uzasadnieniem filozofji neosokratycznej. Czwartej części nareszcie przypadłoby zadanie wykazania, iż ideał dobrego człowieka znalazł swe najwyższe urzeczywistnienie historyczne w osobie Sokratesa; mogłoby to uchodzić za uzasadnienie historyczne. Lecz ta część czwarta nie ukaże się w właściwym miejscu. Rozwiązanie zadania, jakie jej przypada, było w głównych zarysach już przedmiotem pierwszej części; ze względów dydaktycznych postawiliśmy je na czele książki. A szczegółowe wykończenie tego zadania przekraczałoby ramy pracy naukowej i wchodzi w szeroki zakres sokratycznej literatury budującej. Nie uważamy się zaś za powołanych i szczególnie uzdolnionych do pracowania na tej niwie; pozostawiamy ją więc innym piórom, bardziej uzdolnionym, których, zdaje się, w szkole nowo-sokratycznej nie brak. Zato dołączymy w dodatku do naszego systemu kilka poglądów metafizycznych. Ale przede wszystkim musimy nareszcie zabrać się do właściwych roztrząsań systematycznych.

CZĘŚĆ II.

Uzasadnienie psychologiczne filozofji neosokratycznej

czyli:

O dobrym człowieku.

I. O kwestji: co w człowieku posiada wartość?

Sokrates wartość człowieka wyłącznie przywiązywał do myślenia. Widzieliśmy już, że jestto zapatrywanie jednostronne i niewystarczające. Teraz zaś przypada nam zadanie postawienia czegoś innego na miejscu myślenia. A przed takim zadaniem, zdaje się, poważne, a nawet prawie nieprzezwyciężone piętrzą się przeszkody.

Bo naprzód mógłby kto zarzucić: każde określenie tego rodzaju będzie dowolne. Cały człowiek, ciało i dusza, stanowi jedność, i tylko tej całości, a z nią wszystkim jej częściom, można przyznać jakąś wartość; wszelkie wyróżnianie rozdzielać będzie to, co przyroda połączyła, różnić będzie to, co ona ujednostajniła, a w swych

wnioskach logicznych dojść może tylko do jednostronnego poglądu. Lecz takie wywody, jakkolwiek w teorii brzmią bardzo ładnie, stoją w oczywistej sprzeczności z praktyką wszystkich ludzi. Nikt nie przywiązuje tej samej wartości do włosów i paznogi, do portretów obojętnych ludzi, do częstego widoku dawno nam znanych przedmiotów martwych, co do swego zdrowia lub spokoju duszy. Jednakowa wartość wszystkich części ciała i duszy nie ma więc żadnego sensu, a każdy, czy świadomie, czy nieświadomie, przyznaje co najmniej stopniowanie wartości, które przeto musi się opierać na jakiejś zasadzie wartości.

Ale mógłby ktoś wychodzić z tego stanowiska, iż wprawdzie nie wszystkie części przyrody ludzkiej mają jednakową wartość, że jednak każda posiada jakąś wartość. Wszyscy wprawdzie raczej się pozbędziemy małego palca, niż głowy, raczej się wyrzeczemy chwili przyjemnie przepędzanej, niżbyśmy mieli się zgodzić na uszczuplenie rozwoju umysłowego; lecz mimo to i do małego palca, i do miłej chwili w życiu przywiązujemy pewną wartość, a nawet bardzo znaczną. Nie należy więc w człowieku rozróżniać części wartościowych i bezwartościowych, lecz tylko więcej lub mniej wartościowe. — Atoli i ten pogląd, mimo wielkich pozorów słuszności, posiada braki nieczym nie zastąpione. Jeśli bowiem przypatrzymy się bliżej, to zobaczymy, że nikt nie przywiązuje wartości do ciała i jego części dla nich samych, lecz że ta wartość zawsze ma tylko znaczenie pochodne. Wszystkie rodzaje zła cielesnego, na które ludzie zwykli się uskarżać, można podciągnąć pod trzy grupy: takie, które ograniczają zakres naszych postrzeżeń, pozbawiają nas pewnych wyobrażeń, jak np. ślepotą; dalej takie, które boleśnie dotykają nasze czucie, jak np. wszelkie rodzaje bólu; nareszcie takie, które hamują nasze

czynności, a więc uniemożliwiają albo utrudniają pewne akty woli, jak np. sparaliżowanie pewnych członków. A zarówno wyobrażenia, jak uczucia, jak akty woli — są to objawy nie cielesne, lecz duchowe; że zaś pewną oznakę każdej wartości stanowi to, iż jej uszczerbek odczuwa się jako zło, więc jako wynik tego pierwszego roztrząsania możemy tymczasowo wyrzec, że wedle powszechnego, zgodnego zapatrywania ludzi nie ciało (physis), lecz dusza (psyche) stanowi wartość człowieka.

II . O stosunku świadomości do osobowości w ogóle.

A więc psyche ma stanowić wartość człowieka — do tegośmy doszli w ostatnim rozdziale. Zaraz jednak nasuwa się nowe pytanie, bardzo ważne, mianowicie pytanie: czy całej psyche przypada ta wartość, czy też wewnątrz zakresu psychicznego można odróżniać części wartościowe i bezwartościowe?

Dzisiejsza psychologia będzie skłonna do zaprzeczenia tej ostatniej możliwości. Psyche, tak mniej więcej ona uczy, nie jest niczym innym, jak świadomością, a ta z natury rzeczy składa się ze wszystkich faktów świadomości; tylko suma ich wszystkich wytwarza jej całość, a każdy z tych faktów dodaje swą cząstkę do ostatecznego wyniku, do wytworzenia całości.

Ale my bynajmniej nie jesteśmy tego zdania. Sądzimy, że wewnątrz świadomości istnieje stałe jądro, które dopiero można nazwać właściwą osobowością czyli *duchem*, prawdziwą jaźnią człowieka.

Twierdzimy, iż osobowość człowieka nie jest przypadkowym i luźnym agregatem (skupieniem) pojedynczych faktów świadomości, lecz raczej wytworem mniej lub więcej stałym, wynikającym z pewnych faktów świadomości, wytworem, który wprawdzie z pozostałą treścią świadomości pozostaje w ciągłym i ożywionym stosunku wzajemnych wpływów, lecz jednak od tych wpływów mniej lub więcej jest oddalony, a w pewnych warunkach zupełnie się może od nich wyzwoić. Dowód tego twierdzenia postaramy się przeprowadzić później.

W tym miejscu zastanowimy się tylko pokrótce nad pytaniem: czy takie osobowe jądro świadomości, jeśli w samej rzeczy istnieje, można uważać jako to, co w człowieku ma wartość? A na to pytanie od razu, jak sądzimy, możemy odpowiedzieć twierdząco. Bo naprzód oczywista, że takie jądro co najmniej musiałoby posiadać wyższą wartość, niż każdy inny pojedynczy fakt świadomości, wzięty z osobna; boć ono przecie stanowiłoby jedność w rozbiciu, trwałość w zmienności, działalność w bezczynności. A to co w każdym pojedynczym wypadku posiada wyższą wartość, jest oczywiście właściwą wartością. Bo jego wzmoczenia lub uszczerbku pragniemy lub unikamy bardziej od wszelkiego wzmoczenia lub uszczerbku. A tak rzecz się ma w istocie. Pojedynczemu, przemijającemu stanowi świadomości o tyle tylko możemy przyznawać wartość, o ile pociąga za sobą skutki, t. j. o ile wpływa na to, co jest w człowieku stałe i trwałe, na jego osobowość, na ukształtowanie jaźni. Sam przez się nie więcej należy do człowieka, jak woda do sita, przez które przecieka. Sam pojedynczy fakt świadomości, nie wywierający na osobowość żadnego wpływu, podobny jest do pożywienia, które ciało napowrót wydziela: jest on, że użyjemy drastycznego

porównania, ekskrementem duszy. To tylko pożywienie, które wnika w organizm, należy do ciała, i tylko taki fakt świadomości, który wsiąka w osobowość, należy do ducha człowieka. Jeśli zatem w następnych rozdziałach uda się nam wykazać istnienie takiego stałego jądra osobowego, to tym samym wykryjemy to, co właściwie ma wartość w człowieku; a potem w przeciwstawieniu do tej strony duchowej w nas, której uszczerbki są prawdziwym złem, będziemy mogli całą resztę, zarówno stronę cielesną, jak zwyczajne fakty świadomości, podciągnąć pod termin sokratyczny materialności, której uszczerbki mogą uchodzić tylko za zło pozorne lub małoważne. A do tego wyводу teraz przystąpimy, zanim na nowo podejmiemy pytanie, jaki jest stosunek tej osobowości, t. j. ducha ludzkiego, do zła.

III. O trzech stronach świadomości i osobowości.

Aby jednak osiągnąć jakieś takie zrozumienie natury świadomości i osobowości, jest rzeczą niezbędną najpierw rozpatrzeć i uporządkować treść pierwszej. Przy tym możemy pójść śladem nowszej psychologii empirycznej o tyle, o ile ona dąży do sprowadzenia wszystkich faktów świadomości do jednego pierwiastku; a jeśli ona dla tej pierwiastkowej i zasadniczej formy wszelkiej świadomości używa terminu „czucie“, to i przeciwko temu nie mamy nic do nadmienienia. Wszelako sądzymy, że tego czucia nie należy, jak to najczęściej się dzieje, wyobrażać sobie na modłę czucia zmysłowego, lecz raczej na modłę naszych uczuć. Uczucia bowiem dla nas stanowią pozostałość naj-

dawniejszych, najpierwotniejszych objawów świadomości. To mniemanie tutaj pokrótce wyłożyliśmy i uzasadnimy.

Uczucie zajmuje środek pomiędzy bierną wrażliwością (percepcją pasywną) a czynnym oddziaływaniem (reakcją aktywną). Uczestniczy ono w postrzeganiu w najszerszym znaczeniu tego wyrazu, o ile że podaje nam jakąś treść, oraz w czynności w najobszerniejszym sensie, o ile że ma w sobie coś z popędów. Z jednej bowiem strony wykazuje pewne powinowactwo z naszymi wrażeniami zmysłowymi, ponieważ np. w uczuciu żgącego bólu żganie w podobny nam się przedstawia sposób, jak świecenie w wrażeniu świetlnym; z drugiej strony wykazuje również wielkie podobieństwo do naszych pożądań, ponieważ np. w uczuciu głodu zawarte już jest i pożądanie pokarmu. A mianowicie podobieństwa te są większe z niższymi formami wrażeń zmysłowych i pożądań (powonienie, smak;— popęd, żądza), niż z wyższymi (wzrok -- wola). Sądzimy, iż ten podwójny stosunek podobieństwa nie może ująć uwagi nikogo, który bacznie zważa na swe uczucia, pozostające w związku z pożywieniem i rozmnażaniem się. Jeśli zaś już samo to stanowisko pośrednie uczuć naprowadza nas na domysł, że one właśnie mogą być korzeniem i pierwotną formą wszelkich faktów naszej świadomości, to inne roztrząsania, zwłaszcza dotyczące dziejów rozwoju świadomości, jeszcze bardziej nas popychają w tym kierunku. Dziś odróżniamy nerwy czucia (sensoryczne) i nerwy ruchu (motoryczne). Lecz według wszelkiego prawdopodobieństwa i analogji, w rozwoju ustrojów żywych musiała być faza, w której wprawdzie już istniały wytwory podobne do nerwów, ale jeszcze w ten sposób nie były zróżniczkowane. Takiemu zaś stanowi systemu nerwowego oczywiście musiał odpowiadać taki stan świadomości, który

również nie dawał się jeszcze rozdzielać na wrażenia i popędy, lecz zawierał w sobie jeszcze nierozdzielne zaczątki jednych i drugich. A z takich stanów znamy jedynie tylko uczucia.

Rzecz tę możemy rozważać i w ten sposób, że spróbujemy wyczytać z własnego doświadczenia stany świadomości najprostsze, najpierwotniejsze, najbardziej zbliżone do brzasku, w jakim napewno musiały być pograżone zaczątki świadomości. Wtedy się przekonamy, iż chcąc dotrzeć do tych stanów, trzeba z jednej strony od wyraźnego wrażenia barw poprzez proste wrażenie świetlne zejść aż do mglistego poczucia jasności, a z drugiej strony od zamierzonej czynności poprzez prostą ślepą żądzę aż do nieokreślonego popędu, tak że obydwaj szeregi zdają się schodzić w dziedzinie niejasnych uczuć, jako proste, niewyraźne poruszenia.

Nakoniec zwrócimy uwagę jeszcze i na to, że wszelki inny wywód naszych władz rozbija się o antynomję (konieczną sprzeczność), jak się zdaje, nierozwiązalną. Z jednej bowiem strony rzecz przedstawia się tak, jakby czynna strona ustrojów musiała też powodować postęp ich władz postrzegawczych, skierowując je do coraz dokładniejszego poznawania rzeczy zewnętrznych w tym celu, ażeby owa strona czynna w nich i przez nie mogła coraz to lepiej zaspakajać swe potrzeby; a z drugiej zaś strony mogłoby się wydawać, jakoby naodwrot te potrzeby wciąż się różniczkowały i wysubtelniały tylko w miarę tego, jak władza postrzegawcza stawia im przed oczyma ich przedmioty coraz to wyraźniej i jaśniej. Dla tej antynomji naszym zdaniem jedno tylko może istnieć rozwiązanie: przypuszczenie pierwotnej jedności postrzegania i popędu, ich

początkowego zlania w nieokreślonym stanie poruszenia, a z tym w czuciu, podobnym do uczucia.

Z tego uczucia, jak sądzimy, rozwinęły się z jednej strony wrażenia zmysłowe i wyobrażenia, a z nich znowu wywieść można wszelkie bardziej zawile operacje myśli; a z drugiej strony rozwinęły się z niego pożądanja i wola, w ten sposób, iż pierwsze ukazują nam rzeczy zewnętrzne przynajmniej w dalekiej zgodności z prawdą, a ostatnie dozwalają nam wywierać na nie również daleki wpływ.

A z tym w świadomości możemy odróżniać trzy strony: myślenie, czucie i wolę, które w gruncie rzeczy zgadzają się z trzema zasadniczymi władzami starej „racjonalnej“ psychologii.

Jako następstwo wspólnego pochodzenia tych trzech stron życia psychicznego możemy też uważać godną uwagi zgodność praw, które niemi rządzą, a które teraz musimy rozważać, ponieważ one nam wskażą drogę do odróżnienia świadomości i osobowości. Dla dokładności jednak rozważać będziemy te prawa osobno na każdej z trzech dziedzin. Naturalnie zapominać o tym nie należy, że ten rozdział jest tylko idealny, nie tylko dlatego, iż uczucia trzech grup pozostają z sobą w ożywionym stosunku wpływów wzajemnych, lecz nadto, ponieważ często, jeżeli nie zawsze, wyobrażenie, czucie i pożądanie w stosunku do tej samej podmioty zewnętrznej równocześnie pojawiają się w świadomości, a więc stanowią tylko trzy stosunki świadomości do tego samego przedmiotu, w rzeczywistości właśnie tylko trzy strony jednej psychiki ludzkiej. Niemniej przeto, jak sądzimy, nasz wywód przez ten podział zyska tylko na przejrzystości.

IV. O czuciu i o stronie uczuciowej.

Wzmiankowane powyżej stanowisko pośrednie czucia pomiędzy myśleniem (wyobrażaniem) a wolą (pożądaniem) wyjaśni nam jeszcze dwa inne zjawiska. Pierwsze jest następujące: podobnie jak z czucia, zbliżonego do uczuć, rozwinęło się z jednej strony myślenie, a z drugiej strony wola, tak też widzimy, iż te uczucia, które dziś jeszcze zachodzą w świadomości, same znowu są zróżniczkowane, w ten sposób, że jedne są bardziej zbliżone do postrzegania, inne do popędu. Do pierwszych należą cielesne uczucia bólu i rozkoszy, wywołane przez podniecie fizyczną, których powinowactwo z wrażeniami dotyku jest widoczne; do ostatnich afekty (namiętności), wywołane przez podniety fizyczne, których blizki stosunek z żądzami również jest oczywisty. Jeśli tak jedne, jak drugie, mimo to zaliczamy do jednej klasy „uczuć“, to powód do tego leży w drugim z wzmiankowanych faktów. Ten fakt polega na tym, że prawie wszystkie uczucia także co do czasu zajmują środek między wyobrażeniem a pożądaniem, t. j. że stanowią ogniwo pośrednie między percepcją a reakcją. Przebieg bywa taki, że jakiegokolwiek wyobrażenie, czy to bezpośrednio dane z zewnątrz, czy też wrażenie zmysłowe, na nowo wywołane przez pamięć, wywołuje uczucie, które z swej strony znów wywołuje akt woli; albo przynajmniej taki, że wyobrażenie pociąga za sobą akt woli, któremu towarzyszą uczucia.

Jeśli jednak rozważać będziemy pojedynczy proces tego rodzaju, to przekonamy się, że nie odgrywa się bynajmniej w sposób tak prosty i szablonowy, jakby z powyż-

szego wywodu zdawać się mogło. Kiedy bowiem uczucie zostało wzbudzone, to odrazu wchodzi w stosunki z innymi uczuciami, już zachodzącymi w świadomości. Te stosunki mogą być różnego rodzaju. Wyczerpujący ich rozbiór nie byłby tu na miejscu. Zwrócimy tu tylko uwagę na to, że uczucia jednorodne się wzmacniają, a różnorodne osłabiają; a dalej, że uczucie i przez to może być wzmocnione, iż w świadomości w skutek poprzedzania wielu podobnych uczuć powstała dyspozycja (usposobienie) do niego, co szczególnie dotyczy afektów, podczas gdy przeciwnie przy uczuciach bólu i rozkoszy trzeba również uwzględnić działanie tak zwanego przytępienia.

Na zasadzie praw, tutaj zaledwie dotkniętych, odbywa się oddziaływanie wzajemne pomiędzy nowo-wzbudzonym uczuciem z jednej strony, a wszystkimi, w tejże samej świadomości tak aktualnie (rzeczywiście), jak i potencjalnie (ze względu na możliwość wzbudzenia ponownego) istniejącymi uczuciami z drugiej strony. Powiedzieliśmy: oddziaływanie wzajemne, ponieważ chodzi tu o działanie, odbywające się w podwójnym kierunku. Z jednej bowiem strony uczucia, istniejące już w świadomości, okazują dążność do wpływania na nowo powstające uczucie w swoim kierunku, — a wpływ ten może polegać czy to na wzmocnieniu lub osłabieniu, a więc na zmianie ilościowej, czy też na przeobrażeniu, a więc na zmianie jakościowej. Z drugiej zaś strony owo nowopowstające uczucie również ujawnia dążność do wpływania w myśl swej właściwości na uczuciową treść świadomości, którą w niej zastaje. To wzajemne oddziaływanie, jak już zaznaczyliśmy, może być przyjazne albo wrogie, stosownie do tego, czy uczucia się wzmacniają, czy osłabiają, albo czy utrwalają się w swych swoistych cechach, czy też dążą do przeobrażenia. W pier-

wszym wypadku wynik będzie jasny: nowe uczucie wprost wiąże się ze starymi, nie zmieniając ich w niczym. Ale nie ten wypadek nas tu szczególnie obchodzi. W następujących wywodach zajmować się raczej będziemy drugim wypadkiem: wypadkiem walki czyli starcia.

Lecz i wynik takiego starcia można przynajmniej ogólnie określić. Mianowicie w stosunkach normalnych zwycięstwo zawsze przypadać będzie uczuciom dawnym, licznym i zakorzenionym, chociaż i one prawdopodobnie po skończonej walce wykażą pewną, choć zwykle nieznaczoną zmianę. Innymi słowy: walka pomiędzy dawną a nową treścią świadomości obraca się około dwóch rzeczy: około panującego nastroju i około przyjęcia nowego uczucia do trwałej treści uczuciowej świadomości — w tym znaczeniu, że potem w przyszłości uczucie nowo przyjęte, wraz z swymi dawniejszemi przeciwnikami a teraźniejszymi starszemi towarzyszami, będzie mogło podjąć walkę z temi uczuciami, które w przyszłości znów się wdzierać będą do świadomości. Wynik tej walki zwykle będzie taki, że jeden przedmiot sporny, nastrój panujący, przypadnie uczuciom dawnym, a drugi, t. j. przyjęcie do swego grona, przypadnie nowemu uczuciu. Że zaś według tego, cośmy powiedzieli, suma zawartych w świadomości uczuć bardzo nieznacznie się zmienia przez asymilację (przyswojenie) każdego pojedynczego nowego uczucia, więc oczywista, iż ta suma dla każdej jednostki ludzkiej w określonej epoce jej życia, a zwłaszcza w wieku dojrzałym, będzie ilością mniej lub więcej stałą; i dlatego jest w tym pewien sens, że tą sumę obejmujemy osobną nazwą, a taką nazwą, bardzo odpowiednią, wydaje się nam (niemiecki) wyraz „Gemüth“ (strona uczuciowa). Pod wyrazem „strona uczuciowa“ albo „uczuciowość“ nadal więc

rozumieć będziemy trwałą treść uczuciową świadomości w każdej oddzielnej chwili życia osobniczego.

Na podstawie tego terminu możemy zatem to, cośmy powiedzieli, wyrazić i tak: pomiędzy każdym uczuciem, nowowstępującym do świadomości, a uczuciowością zachodzi wzajemne oddziaływanie, w ten sposób, że uczuciowość stara się przeobrazić uczucie, a uczucie uczuciowość, każde z nich w swoim kierunku. Rozumie się samo przez się, że te dwa oddziaływania, jeśli zwrócimy uwagę na wynik ostateczny, muszą pozostawać w stosunku odwrotnym: im silniejsze będzie ostateczne działanie uczuciowości na uczucie, tym słabsze ostateczne oddziaływanie uczucia na uczuciowość, i na odwrót. Albo, że i dla tych pojęć utworzymy terminy techniczne: im większa energja uczuciowości, tym mniejsza energja uczucia.

Zanim jednak zakończymy tę część naszego badania, zwrócimy jeszcze uwagę, uprzedzając dalsze wywody, na dwie rzeczy. Popierwsze, już w tym miejscu odsłania się nam widok na wypadek krańcowy: a mianowicie w pewnym indywiduum energja uczucia mogłaby spaść do zera, a energja uczuciowości podnieść się do nieskończoności, przez co byłaby zapewniona niezależność trwałej uczuciowości wobec naporu przemijających uczuć. Powtóre zaś, z tego, cośmy przedtym wyrzekli, i to już stało się rzeczą oczywistą, że wartość jakiego uczucia wyłącznie zależy będzie od wielkości przynależnej mu energii, t. j. od ilości wpływu, jaki może wywrzeć na uczuciowość, a więc na trwałą treść uczuciową świadomości. Nareszcie nie potrzeba chyba dodawać, iż energja uczucia i energja uczuciowości — są to ilości względne (zależne od siebie), które

tylko w swym stosunku wzajemnym wykazują wartość, mogącą być określoną, a przynajmniej porównaną.

Kończąc więc ten rozdział streszczeniem jego wyników, możemy powiedzieć: wewnątrz świadomości, o ile chodzi o jej treść uczuciową, odnajdujemy jądro mniej lub więcej stałe, które nazywamy uczuciowością (Gemüth). To jądro wytwarza się z pojedynczych uczuć, wstępujących do świadomości, w ten sposób, że te uczucia każdorazowo ulegają wpływom i przyswajaniu ze strony swych poprzedników, podczas gdy te ostatnie znowu doznają od tamtych pewnego, chociaż zwykle nieznacznego, oddziaływania. Siła obydwu tych wpływów zależy od każdorazowego stosunku energii uczucia do energii uczuciowości. Z tego ustawicznego wznoszenia się budowli, na każdym stopniu przyswajającej sobie nowe pierwiastki, wyjaśnia się też ta okoliczność, że uczuciowość nie jest luźnym skupieniem pojedynczych uczuć, wiecznie z sobą waleczących, lecz że zwykle wykazuje wspólny ton zasadniczy, który nazywamy panującym nastrojem strony uczuciowej albo nastrojem życiowym.

Zapewniwszy sobie ten rezultat, przejdziemy teraz do rozważania drugiej strony świadomości, do rozważania myślenia.

V. Myślenie i umysłowość.

Myślenie odbywa się przez wyobrażenia. Zmiana i następstwo tych wyobrażeń, szczególnie rozkładanie wyobrażeń złożonych na proste pod wpływem mowy, a dalej wzajemne budzenie podobnych i równocześnie pojawiających się w świadomości wyobrażeń (kojarzenie wyobrażeń,

asocjacja) — oto podstawa wszystkich owych skomplikowanych procesów, które zwykle nazywamy sądami i wnioskami. Te ruchy myślenia ulegają prawom myślenia, do których, obok praw kojarzenia, zaliczamy jeszcze prawo zlewania się podobnych wyobrażeń. Lecz wszystkie te prawa dotyczą samego tylko powstawania i zmiany wyobrażeń, bez względu na ich dalsze losy. Możliwy je zatem nazwać prawami myślenia pierwszego stopnia.

W przeciwstawieniu do nich należałoby więc nazywać prawami myślenia drugiego stopnia owe normy, które regulują wzajemne stosunki wyobrażeń nowo pobudzonych, wchodzących w stan aktualności, do reszty wyobrażeń, istniejących w świadomości aktualnie albo potencjalnie: prawa, o których praktycznie wiemy bardzo dużo, a teoretycznie bardzo mało. A te prawa w każdym razie wychodzą na to, że pewne wyobrażenia są zgodne między sobą, a inne niezgodne. Tutaj również możemy pominąć wypadek zgodności, jako mniej ważny dla naszych celów, a od razu zwrócić się do wypadku zupełnej lub częściowej niezgodności. Zobaczymy, że tu również pomiędzy wyobrażeniem nowo wstępującym do świadomości, a istniejącą już w niej treścią wyobrażeniową zachodzi wzajemne oddziaływanie, które wykazuje najwyższe podobieństwo do oddziaływania między uczuciem a uczuciowością. Z jednej strony wyobrażenie nowo powstałe lub na nowo wzbudzone okazuje dążność do utrzymania się, oraz, zgodnie z tym celem, do zmienienia lub wyparcia dawniejszych wyobrażeń, z nim niezgodnych, jako też do wzmocnienia i utrwalenia zgodnych; z drugiej zaś strony te dawniejsze wyobrażenia w obec niego wykazują dążność zupełnie odpowiednią. Tutaj również jako przedmiot sporny można zaznaczyć: czasowe utrzymanie się i przewagę nowego wyobra-

żenia (persystencję aktualną), oraz jego trwałe przyjęcie do treści wyobrazeniowej świadomości (przejście w potencjalność). Wynik tego sporu doprowadza do tego, co nazywamy przekonaniem albo wiarą (po angielsku: belief), a co niektórzy z nowszych psychologów oznaczają terminem „akt sądu“. Jeśli bowiem nowemu wyobrażeniu uda się ustalić w świadomości, to jego treść uważamy za prawdziwą, i powstaje przekonanie twierdzące, (affirmatywne) albo, jak inni się wyrażają, uznajemy czyli uprawwiamy to wyobrażenie, co do jego treści wydajemy sąd twierdzący; jeśli zaś to mu się nie uda, jeśli ze świadomości zostanie wyparte, to powstaje przekonanie przeczące (negatywne), odrzucamy wyobrażenie czyli nie uznajemy go, wydajemy sąd przeczący.

Jeśli — w pierwszym wypadku — jakie wyobrażenie znajduje wiarę, to przez to wchodzi w zakres wyobrazeniowy świadomości i zmienia go stosownie do tego; jeśli zaś — w drugim wypadku — nie znajduje wiary, to powoli znika, a treść wyobrażeniowa przez całe to zajście ulega tym mniejszej zmianie, im zupełniejsze było jego odrzucenie.

A dla tych samych powodów, dla których w ostatnim rozdziale trwałą treść uczuciową świadomości objęliśmy terminem „uczuciowość“, możemy też trwałą jej treść wyobrażeniową, w braku odpowiedniejszego wyrazu, nazywać „umysłowością“. Podobnie możemy wynik owego sporu uważać jako zależny od stosunkowej siły energii wyobrażenia i energii umysłowości.

Możemy też wynik ten i tak wyrazić: ze wszystkich owych wyobrażeń, którym z biegiem czasu się udaje ustalić się w świadomości, t. j. naprzód przez pewien czas trwać w aktualności, a potem wejść w stan potencjalny, a więc, jak się inaczej można wyrazić, ze wszystkich przekonań

powoli tworzy się umysłowość; a ta umysłowość, wzrastająca każdorazowo przez wzajemną asymilację, nie będzie luźnym zestawieniem niezależnych od siebie, albo nawet sprzecznych mniemań, ale w całości wytworem z części, zupełnie się z sobą zgadzających. Tak wytworzona umysłowość wewnątrz treści wyobraźniowej świadomości stanowi zatym również jądro mniej lub więcej stałe, które już tylko o tyle może podlegać zmianom, o ile jego odporność i siła asymilacyjna (energja umysłowości) ulega sile zaczepnej i asymilacyjnej wyobrażenia (energji wyobrażenia).

Tutaj również, uprzedzając dalsze wywody, możemy dodać te dwie uwagi: popierwsze, że odsłania nam się widok na wypadek krańcowy, w którymby energja umysłowości wzrosła do nieskończoności, a wskutek tego jądro umysłowe świadomości było zabezpieczone od wszelkich uszczerbków, tak że przyjmowałoby już tylko to, coby z nim było zgodne; a powtóre, że wartość każdego wyobrażenia zależeć będzie jedynie od jego energii, t. j. od zdolności zmieniania umysłowości.

Zamykając i tę część naszego badania, zwrócimy się ku trzeciej stronie świadomości, ku woli.

VI. O pożądaniu i o charakterze.

Wola jest to urzeczywistnienie pożądania. Pożądania czyli żądze, zwane także popędami (impulsami), powstają z pewnych wyobrażeń (które jako wywołujące pożądanie, nazwano motywami czyli bodźcami albo podnietami); nie wchodzimy tu w to, czy za pośrednictwem uczuć, czy tylko w ich towarzystwie. Również jest rzeczą pewną, że te pożądania, skoro w świadomości stają się aktualne,

wchodzą w stosunki do całej treści pożądań, zawartej w świadomości. Tę treść pożądań nazywamy *charakterem*. Charakter ma się do pożądań, jak uczuciowość do uczuć, jak umysłowość do wyobrażeń; jest on niejako osadem wszystkich popędów, które kiedykolwiek przelewały się przez świadomość, jest sumą wszystkich pożądań, które weszły w stan potencjalny. Podobnie stosunki pomiędzy popędem a charakterem zupełnie odpowiadają stosunkom uczucia i uczuciowości, albo wyobrażenia i umysłowości: mogą być przyjazne i wrogie.

W tym ostatnim wypadku zwycięstwo pożądanego doprowadza do aktu woli, podobnie jak zwycięstwo wyobrażenia do przekonania, a zwycięstwo uczucia do nastroju. A dojście albo niedojście do skutku aktu woli znowuż zależy od stosunkowej mocy energii pożądanego i energii charakteru. Charakter również wytwarza się z pożądań, które każdorazowo odniosły zwycięstwo, i przez wzajemne przystosowywanie się pożądań wykazuje w całości ciągłe, organiczne wzrastanie. Tak zwana wolna wola, która bynajmniej nie jest w sprzeczności z konieczną określonnością (determinacją) woli, wtenczas się ujawnia, kiedy wzajemne oddziaływanie pożądanego i charakteru nie jest powstrzymane, tak że akt woli, ostatecznie stąd wynikający, stanowi odpowiedni wyraz całego charakteru, t. j. stałego jądra świadomości pożądanego, strony popędowej osobowości, podczas gdy przeciwnie wtenczas mówimy o przymusie, kiedy wskutek okoliczności zewnętrznych charakter nie ma możliwości wykonywania tego wpływu w całej pełni. I tutaj możemy na koniec stwierdzić, że wartość pożądanego spoczywa w jego energii, t. j. w jego zdolności zmieniania charakteru; oraz, że można sobie wyobrazić wypadek, kiedy energia charakteru tak bardzo

się wzmoże, że wobec każdego bodźca może uchodzić za nieskończoną, tak iż człowiek w tym razie zawsze tylko takie pożądanie będzie chciał urzeczywistnić, które jego charakterowi odpowiada.

Wyniki tego rozdziału możemy tak sformułować, że wewnątrz treści pożądań, zawartej w świadomości, charakter tworzy jądro mniej lub więcej stałe, które odpowiada umysłowości pośród treści wyobrażeniowej, a uczuciowości pośród treści uczuciowej.

Skończywszy zatem przegląd trzech stron świadomości i wykazawszy w każdej z nich stałe jądro, mianowicie uczuciowość, umysłowość i charakter, przystąpimy teraz do wyciągania wniosków, które z otrzymanego rezultatu wynikają co do osobowości w stosunku do ogółu świadomości.

VII. O osobowości czyli duchu.

Widzieliśmy, że świadomość czyli psyche rozpada się na trzy dziedziny, oraz, że każda z nich wykazuje stałe jądro. Będzie to więc tylko wyrazem, streszczającym wszystko społem, jeśli sumę tych trzech jąder uznamy za stałe jądro świadomości samej. A gdyby kto chciał zarzucić, iż prosta tylko suma, t. j. zewnętrzne zestawienie trzech samodzielnych części, nie może dać w rezultacie jednolitego wytworu, to zwracamy uwagę na to, że przecież już na początku tych wywodów podział świadomości na trzy jej strony uznaliśmy za idealny tylko. Bo w rzeczywistości pomiędzy uczuciami, wyobrażeniami i pożądaniami zachodzi tyle ścisłych stosunków wzajemnych, że te stosunki z konieczności muszą się rozciągać również i na jądra: uczuciowość, umysłowość i charakter nie są bynajmniej od

siebie niezależne, lecz przeciwnie nawzajem się warunkują, i dlatego znajdują się nietylko w związku zewnętrznym, lecz tworzą raczej zamkniętą w sobie jedność. Tę jedność zaś stanowi oczywiście owo stałe, trwałe jądro świadomości, którego istnienie powyżej staraliśmy się wykazać, które nazwaliśmy duchem czyli osobowością, a któremu, w razie, jeśli rzeczywiście istnieje, przyznaliśmy tę własność, że stanowi właściwą wartość człowieka.

Uczuciowość, umysłowość i charakter, które w swej całości stanowią osobowość, posiadają zatem w człowieku jedynie wartość bezpośrednią, nie pochodną; wartość zaś pośrednią i pochodną musimy przyznać wszystkim owym czynnikom, które mogą wpływać na osobowość czyli ducha. A między temi czynnikami te uznamy za dobre, czyli przyznamy im dodatnią (pozytywną) wartość, które osobowość podnoszą i zasilają, a te za różne rodzaje zła, czyli że przypiszemy im wartość ujemną (negatywną), które jej czynią uszczerbek. Ale zgodnie z naszym planem wypada nam wysświetlić pytanie, jak osobowość się zachowuje wobec takiego zła, wobec takiego uszczerbku; zanim jednak to uczynimy, musimy naprzód pokrótce wypowiedzieć się co do istoty zła.

VIII. Zło w ogólności.

Zadanie ogólnego przedstawienia istoty zła jest niezmiernie trudne i niewdzięczne, i tylko nieubłagana konieczność, w jakiej nas postawił cały przebieg roztrząsania, skłania nas do jego podjęcia. Boć nie o to nam chodzi, żeby wyliczać pojedyncze rodzaje zła, a mianowicie z na-

stępujących powodów. Dobremi i złemi nazywamy pojedyncze rzeczy, wedle tego, czy ułatwiają czy utrudniają osiągnięcie innych rzeczy, t. j. dobremi albo złemi nazywamy środki ze względu na cele. Ale te cele same znowu mogą być dobre albo złe, wedle ich stosunku do innych, wyższych celów. A tak poznajemy, iż w ostatecznym względzie, aby rzecz jaką nazwać dobrą albo złą, musimy posiadać jakiś cel ostatni, jako najwyższą miarę. Tymczasem w tym miejscu tego najwyższego celu dążności ludzkich dopiero poszukujemy; podjęliśmy się wykazać, aleśmy jeszcze nie wykazali, że tym najwyższym celem jest właśnie oswobodzenie od zła samego. Jeśli więc w swych wywodach nie chcemy się obracać wciąż w kółko, to w tym miejscu nie wolno nam określać zła przez stosunek do jakiegokolwiek celu, a więc jako zło względne, lecz musimy o jego istocie samej w sobie dać zupełnie ogólne wyjaśnienie, a więc w rozumieniu bezwzględnym. A takie bezwzględne określenie istoty z natury rzeczy może być tylko wyjaśnieniem wyrazu: nie może pod względem treści podawać cech, któreby określały zło — gdyż takie cechy musiałyby właśnie już wskazywać na pewne cele — lecz może tylko pod względem formalnym wyjaśnić, co (dla jakiegokolwiek rzeczy w stosunku do jakiegokolwiek celu) rozumiemy pod wyrazem „zło“.

Jeśli zaś chcemy odpowiedzieć na pytanie, w ten sposób sformułowane, to nasamprzód dochodzimy do następującego wyniku, który — jak to wypływa z samej natury objaśnienia słownego — już jest zawarty w tym, co powiedziano: Wszystko, co przeszkadza jakiej rzeczy w osiągnięciu jej celu, dla tej

rzeczy jest złem. Co jednak dla każdej rzeczy jest jej „celem“? Kto każdą rzecz rozważa w stosunku do jakiejś inteligencji, wyznaczającej cele — czy to inteligencji zwierzęcej, czy ludzkiej, czy boskiej — ten naturalnie odpowie: To, co owa inteligencja wyznaczy jako cel tej rzeczy, będzie jej celem. Aleć wtenczas zwichnięcie tego celu byłoby złem dla owego rozumu, wybierającego cele, a nie dla rzeczy samej. Żeby raczej odpowiedzieć na pytanie, czym jest zło dla rzeczy samej, musimy oczywiście rzecz samą uważać jako taką, która stawia sobie cele, i dlatego tymczasowo możemy się tak wyrazić: dla jakiejś rzeczy to jest złem, co niweczy osiągnięcie celu, przez tę rzecz samą postawionego. Cel zaś, który jakaś rzecz sama sobie stawia, to nic innego, jak tylko jej działanie, wypływające z praw przyrody; gdyż tylko to działanie przez samą naturę każdej rzeczy jest określone z koniecznością i niedwuznacznie. A zatem: dla każdej rzeczy to będzie złem, co jej przeszkadza w urzeczywistnieniu działań, określonych przez jej przyrodę.

Tu jednak odrazu powinniśmy nadmienić, że ta definicja ma sens tylko dla grup rzeczy albo dla systemów, a nie dla rzeczy pojedynczych. Bo tylko pierwsze wskutek sił, w nich działających, dążą do wywierania pewnego wpływu, przez to, że jedna część składowa wpływa na drugą. O odosobnionym atomie nie można powiedzieć, że dąży do oddziaływania na coś; dopiero system atomów, pozostawiony sam sobie, wywołuje pewien stan ruchów, który można uważać za jego „cel“, a którego powstrzymanie zatem można nazwać złem. Tak np. wpływ, któryby system słoneczny wyrzucił z jego stanu ruchu, możnaby na-

zwać złem dla niego, a podobnie każdy wpływ na ciało ludzkie, któryby powstrzymywał jego naturalną funkcję, czynność życiową, byłby dla niego złem.

Zastosujmy to do ducha ludzkiego czyli do osobowości. Jej cel, postawiony przez nią samą, t. j. jej konieczne działanie czyli funkcję naturalną poznamy wówczas, gdy zadamy sobie pytanie, co by się stało z osobowości, pozostawionej samej sobie. Odpowiedź będzie oczywiście taka: w ogólności utrzymałaby się; przetrwałaby, ale być może, iż wszelkie owe nierówności i niezgodności, które we wnętrzu osobowości mogą jeszcze zachodzić, powoliby się wyrównały; a możeby się wytworzyły nowe połączenia pomiędzy pojedynczemi wyobrażeniami, uczuciami i pożądaniami: słowem, w ten sposób trwający, spokojny, wyrównywający odbywałby się proces życiowy. Złem dla osobowości zdaje się przeto być każdy wpływ, powstrzymujący lub niweczący ten proces duchowy życia. Każdy taki wpływ byłby zatem złem czyli uszczerbkiem dla osobowości.

Zdaje się jednak, że uszczerbek jakiego systemu, a zatem i ducha ludzkiego, może się objawiać dwojakim sposobem: naprzód pod względem ilościowym, przez zburzenie, uszczuplenie albo zniweczenie samego systemu czyli wytworu, w czym wszak się mieści i powstrzymanie naturalnej jego funkcji; a powtóre pod względem jakościowym, przez wdzieranie się nowych pierwiastków (części składowych) do systemu i przez wywoływanie w nim przez nie takiego powstrzymania. Zarówno uszczerbki pierwszego, jak i drugiego rodzaju, stanowiąc sprzeczność z naturalną funkcją systemu, pozostawionego sobie, muszą naturalnie być spowodowane z zewnątrz. Lecz podczas gdy w razie uszczerbku ilościowego wpływ zewnętrzny natychmiast

i bezpośrednio burzy system — jak np. opadnięcie gilotyny raptownie niweczy życie ciała — to przeciwnie w razie uszczerbku jakościowego nowe pierwiastki wprawdzie muszą wejść do systemu, a potem, niejako od obwodu ku punktowemu środkowemu, wywierać swój wpływ — jak np. szkodliwe środki pożywienia podkopują zdrowie. Temu ostatniemu wypadkowi w dziedzinie ducha odpowiada wchodzenie takich faktów świadomości, które powstrzymują naturalną funkcję osobowości, jaką się przedstawia w każdej chwili. Więc jakościowy uszczerbek ducha polega na pokonaniu osobowości przez nowe fakty świadomości, a w dalszych naszych wywodach trzeba nam będzie zająć się pytaniem, czy możliwy jest taki stan osobowości, w którym ona zupełnie jest zabezpieczona od tego rodzaju zła. Poprzednio jednak jeszcze zbadać musimy, jak rzecz się ma z ilościowymi uszczerbkami ducha, t. j. z jego uszczupleniem albo zniweczeniem. Uszczuplenie zaś i zniweczenie możemy podciągnąć pod pojęcie „zupełnego lub częściowego zniweczenia“. Chodzi więc o to, czy zupełne lub częściowe zniweczenie jest złem. A to pytanie jest tym pilniejsze, o ile że jest rozstrzygające dla naszego poglądu. Boć wszyscy ludzie muszą umrzeć. Nie można więc wyobrazić sobie takiego stanu ducha, któryby był zabezpieczony od zniweczenia. Jeśli zatem zniweczenie jest złem, to zło istnieje dla wszystkich ludzi, a więc i dla „człeka dobrego“. A tylko w tym razie, jeśli wykazemy, iż zniweczenie wogóle, t. j. dla żadnego człowieka, nie jest złem, iż przeto uszczerbek ilościowy wcale nie istnieje, możemy się spodziewać, że również wykazemy, iż dla dobrego człowieka wcale niema zła, stawiając tylko pytanie, czy w pewnych warunkach

duch ludzki nie może być zupełnie wolny od uszczerbków jakościowych. Ale najpierw, jakeśmy rzekli, przystąpmy do pierwszego badania.

IX. O kwestji, czy zniweczenie jest złem.

Zupełnym zniweczeniem osobowości jest śmierć. Że zaś śmierć nie jest złem, to Sokrates za nas wykazał, albo przynajmniej podał co do tego rozstrzygające powody. Bo suchy dowód teoretyczny moglibyśmy chyba i bez niego przeprowadzić. Moglibyśmy mniej więcej powtórzyć, że zło można sobie wyobrazić tylko jako uszczerbek, a uszczerbek tylko jako zmianę. Boć przecie coś musi ponieść uszczerbek, jeśli wogóle o uszczerbku ma być mowa. A pojęcie uszczerbku wymaga przecież, żeby to, co go poniosło, także po tym uszczerbku jeszcze istniało. Zupełne zaś zniweczenie wyklucza dalszą egzystencję, brak w nim więc przedmiotu uszkodzanego; a zatem zupełne zniweczenie nie jest uszczerbkiem, a więc nie jest też złem. Zatem też śmierć, jako zupełne zniweczenie osobowości, złem być nie może.

Bez wątpienia jednak takie wnioszkowanie przezwanoby pustą grą wyrazów, gdyby Sokrates nie był nam wskazał na paralełę, z której widzimy, iż my wszyscy w praktyce też tak wnioskujemy, jak ów dowód teoretyczny wymaga, jeśliśmy tylko niezbałamuceni przesądami, które rzecz gmatwają. Tą paralełą jest sen bez snów. Nikt nie uważa go za zło, a jednak jest on chwilowym zniweczeniem osobowości, boć jest nawet chwilowym zniweczeniem świadomości. Wszyscy zaś sen nazywają dobrem. O ile więc większym dobrem, powiada Sokrates w „Obro-

nie“, musi być dopiero śmierć, która trwa o tyle dłużej? A choćby i nie to, to jednak przez to porównanie przynajmniej tyle dowiódł, że śmierć nie jest złem. My przynajmniej nie rozumiemy, w jaki sposób ktoś mógłby odeprzec ten zgodny wynik teorii i praktyki. Bo o tym chyba i mówić nie trzeba, że cierpienia, towarzyszące śmierci, a więc bóle przed śmiercią i bóle śmierci, są faktami świadomości, a więc należą nie do ilościowych, lecz do jakościowych zmian ducha, a zatem w ocenie śmierci jako takiej zgoła nie mogą wchodzić w rachubę.

Trudniejszą zdaje się być sprawa ze zniweczeniem częściowym, jakie napotykamy szczególnie w nieuleczalnej chorobie umysłowej, np. w zidjoceniu. Tutaj bowiem przedmiot, ponoszący uszczerbek, zdaje się trwać w dalszym ciągu. Ale i tu właściwą drogę wskazuje nam bardzo bliska paralela. Taką paralelą są *marzenia senné*. W nich chwilowo napotykamy wszystkie owe zmiany osobowości, które jako trwałe widzimy w chorobie umysłowej: rozdwojenie świadomości, ogromne cofnięcie się zdolności, ustąpienie wszelkich hamulców i t. p. A jednak nikt *marzeń sennych* jako takich nie uważa za zło. W tym coś jest. Istotnie, teoretyczne wyjaśnienie nietrudno znaleźć. O częściowym zniweczeniu również można powiedzieć, że to, co jest zniweczone, już nie istnieje, a zatem nie może ponosić dalszego uszczerbku, to zaś, co jeszcze istnieje, a zatem może ponosić uszczerbek, jeszcze nie jest zniweczone. Gdyby zaś kto i tutaj chciał zwrócić uwagę na samo cierpienie zniweczenia, jako na właściwe zło, to znowu wkroczyłby na inną dziedzinę; boć cierpienia nie możnaby żadną miarą zaliczyć do uszczerbków ilościowych, lecz conajwyżej do jakościowych, a więc do takich, które otrzymujemy za pośrednictwem faktów świadomości; o tych zaś dopiero później pomówimy. Wszak potwierdzenie tego widzimy i w wy-

padku choroby umysłowej; prosty zanik siły umysłowej dla chorego nie jest złem; jako takie uchodzą raczej zwykle tak zwane „momenty jasne“; w nich zaś to, co sprawia boleść, jest właśnie faktem świadomości, mianowicie spostrzeżenie upadku umysłowego; a do tego faktu naturalnie stosuje się to samo, co do każdego faktu świadomości.

Stwierdziliśmy więc, że zło nie może wprost polegać na zniweczeniu jako takim, lecz tylko na zmianie osobowości. A jak osobowość się zachowuje wobec takiego prawdziwego zła, oraz, czy istnieje taki stan ducha, w którym ten duch zupełnie jest od niego wolny, to będzie przedmiotem następującego badania.

X. Odporność osobowości wobec prawdziwego zła i możliwość jej stanu równowagi stałej.

Zarówno zło duchowe, jak i osobowość, składają się z faktów świadomości. A każdy taki fakt, jak widzieliśmy powyżej, podwójną ma dążność: dążność do zachowania siebie i dążność do zmienienia innych faktów świadomości w swoim kierunku. To zjawisko naprowadza nas na myśl, iż to, co pojedynczemu faktowi świadomości odpowiada w dziedzinie fizjologicznej, może być, mówiąc ogólnie, pewnym stanem ruchu; bo taki stan wykazuje również tę samą podwójną dążność: dążność do trwania dalszego, oraz dążność do przeniesienia własnego stanu ruchu na masy sąsiednie. Czy ta myśl odpowiada prawdzie, czy nie—w każdym razie takie cząsteczki mas, znajdujące się w ruchu, nastroczają nam dla faktów świadomości stosowny obraz. Widzieliśmy zaś, że osobowość wytwarza się przez ciągłe

przyswajające przyjmowanie faktów świadomości; możemy więc wyobrazić ją sobie jako mnóstwo cząsteczek, pozostające w takim stanie ruchu, iż ruchy pojedynczych cząsteczek są zgodne między sobą, t. j. iż w całym systemie panuje stan równowagi. A ten stan równowagi z góry może przechodzić wszelkie stopnie, od największej niestałości aż do zupełnej stałości, t. j. może być zachwiany już przez najmniejszy popęd zewnętrzny, albo też może się nie zmieniać nawet wskutek największego; może być podobnym albo do drążka, utrzymywanego w równowadze na końcu palca, spadającego już za najmniejszym dotknięciem, albo do zawieszzonego wahadła, które nawet po najsilniejszym popchnięciu powoli wraca napowrót do swego poprzedniego stanu spoczynku. W miarę tego, jak osobowość bardziej się zbliża do stanu jednego lub drugiego, staje się też oczywiście mniej lub więcej narażoną na zło, t. j. na zmianę.

Rzecz jasna przecież, że zwykle stan równowagi osobowości nie będzie zupełnie niestałym; to jej zapewna już sama przez się wielka rozciągłość systemu, utworzonego z nieskończonej ilości wrażeń. I w samej rzeczy, jeśli spytać zechcemy doświadczenia, dojdziemy do przekonania, że ogromna większość ludzi nawet najbardziej niespodziewane, najboleśniejsze i najbardziej wstrząsające wrażenia przetrwają w krótkim stosunkowo czasie, nie podlegając żadnemu głębszemu przeobrażeniu umysłowości uczuciowości albo charakteru; owszem, takie przeobrażenie należy do tak rzadkich wypadków, że owe trzy własności zasadnicze zwykle uchodzą wprost za niezienne. W rzeczywistości też niebezpieczeństwo zmiany dla osobowości mniej zagraża ze strony przeważnego wpływu pojedynczych wypadków, jak raczej od sumy drobnych oddziaływań wpływów

powszednich, ponieważ każdy z nich, przyjmowany i przyswajany osobowości, wywiera na nią pewne, choć nieznaczne oddziaływanie, przez co te oddziaływania, powtarzając się niezliczoną ilość razy, z czasem mogą się tak wzmocnić, iż z tego z biegiem czasu może wyniknąć zupełne przeobrażenie osobowości.

Z tych rozmyślań jednak wynieść też możemy i pewną pociechę. Bo przypuściwszy, iż trudno byłoby nam się przekonać o tym, że nawet najlepiej urządzony system duchowy w pewnych warunkach może się opierać przemożnemu wpływowi ogromnych wstrząśnień, to teraz ta trudność prawie zupełnie upada, kiedyśmy się przekonali, że nie od jednorazowego natarcia zagraża równowadze osobowości największe niebezpieczeństwo, lecz że dla niej momentem rozstrzygającym jest jej stosunek do drobnych wrażeń życia codziennego. Jeśli bowiem naprzód, opierając się na doświadczeniu, obserwować będziemy ludzi pod względem tego stosunku, to znajdziemy największą rozmaitość. Widzimy, że jeden za każdą drobnostką od razu wybucha; lecz również widzimy, jak inny wszelakie przykrości przyjmuje z pogodną twarzą. Spostrzegamy, jak jeden rozpruwa sobie żyły, dostawszy zły stopień w szkole; jak traci wiarę w ważność całego doświadczenia życiowego, ponieważ stół bez widocznej przyczyny podnosić się zdaje w powietrze; widzimy, jak najdroższe swoje interesy i ideały poświęca dla przemijającego kaprysu.

Ale widzimy również, że inny poddaje się bez drgnięcia najbolesniejszym operacjom chirurgicznym; że przez doświadczenia najbardziej zdumiewające nie zostaje zachwiany w wyrobionych swych poglądach; że gwoli przekonaniu bierze na siebie nie tylko prześladowanie, więzienie

i śmierć, lecz nawet pogardę publiczną, A na tej drodze, utworowanej przez doświadczenie, z konieczności dochodziemy do wniosku, iż stan zupełnie stałej równowagi w osobowości nie może być niezgodnym z przyrodą ludzką, jeśli w naszym tak ciasnym zakresie obserwacyjnym napotykać się tak liczne i daleko sięgające przybliżenia do niego.

Lecz i teoretycznie dochodzimy do podobnego wyniku. Wprawdzie dla każdego człowieka, rzeczywiście żyjącego, może istnieć pewna suma doświadczeń niewyjaśnionych, bólów trwałych i silnych, żądź piekących, trwających przez całe życie, pod których ciężarem rozum mógłby być zwichnięty, uczuciowość spaczona, charakter złamany, słowem, równowaga duchowa mogłaby być zachwiana; ale z tego tylko to wynika, że każda pojedyncza indywidualność, dana w rzeczywistości, pozostaje w tyle za ideałem. Nigdzie jednak nie dostrzegamy granicy, poza którą postęp w tym kierunku byłby niemożliwym; nigdzie nie dostrzegamy punktu, któregooby dalszy rozwój nie mógł znów przekroczyć. Tak więc w tym szeregu spostrzegamy wszelkie cechy możliwego nieskończonego postępu, szlaku, który prowadzi nakoniec do ideału, choć oczywiście jeszcze nie osiągniętego, lecz możliwego do osiągnięcia.

Rzućmy jednak jeszcze spojrzenie na długi szereg prawdziwych wzorów, na wielu stoików, na Epikura, na Arystypa z Cyreny, na Dyogienesa z Synopy, a nareszcie na samego Mistrza naszego; uprzytomnijmy sobie owe nieśmiertelne obrazy: Sokrates przed sądem, Sokrates w więzieniu, Sokrates umierający, — a odnajdziemy tam takie lekceważenie spraw zewnętrznych, takie wyzbycie się wszelkiej troski i taką pogodę, a nawet tak obfite źródło kipiącej swawoli, że i na nas spływać będzie pocieszająca i zagrzewająca serce otucha, iż i wśród ludzi, rzeczywiście

żyjących i chodzących po ziemi, mogą niektórzy, choćby w przybliżeniu dochodzić do ideału.

Roztrząsanie kwestji, jak jednostka w kierunku ideału stałej równowagi może się wydoskonalić, t. j. jaką wewnętrzną zawartość osobowości można wywieść z owego formalnego wymagania równowagi stałej. — będzie przedmiotem naszej trzeciej części. W tym miejscu chcieliśmy tylko wykazać, iż to wymaganie nie jest niezgodne z przyrodą człowieka: a tego dowodu, jak mniemam, w poprzednich wywodach dostarczyliśmy. Przez to zaś wykazaliśmy możliwość, iż człowiek może się znajdować w podobnym stanie, ponieważ to, co stanowi właściwą jego wartość, t. j. jego osobowość, nie może doznawać żadnej zmiany, z nią niezgodnej, a więc żadnego uszczerbku. A zatym dokonaliśmy zadania, jakieśmy podjęli w tej drugiej części, wykazawszy, że my także jeszcze, pomimo wszelkich zmian w poglądach naukowych, wraz z Sokratesem możemy powiedzieć: „Dla dobrego człeka zło nie istnieje, ani za życia, ani po śmierci“.

II. Dygresja.

I. O kwestji, czy człowiek, dla którego zło nie istnieje, jest właśnie człkiem dobrym.

Badania poprzedniej części doprowadziły nas do wyniku, iż nie jest to rzeczą wprost niezgodną z przyrodą człowieka, żeby mógł istnieć człowiek, któryby już nie był narażony na zło prawdziwe czyli duchowe; wykazaliśmy więc możliwość takiego człowieka, dla którego niema zła. A dla następnej części zapowiedzieliśmy roztrząsanie kwestji, jakie warunki trzeba zachować, aby tę możliwość, jeśli nie w całości, to choć w części urzeczywistnić, t. j. jakie usposobienie duchowe jest wymagane dla takiego człowieka.

Zanim jednak zwrócimy się do tego dalszego badania, uważamy za rzecz potrzebną omówić w pierw zasadniczą wątpliwość, która już teraz, być może, niejednego czytelnika zbija z tropu. Ta wątpliwość brzmi tak: czy rzeczywiście jesteście uprawnieni, człowieka, dla którego zło nie istnieje, nazywać dobrym człowiekiem? Czyż rzeczywiście

dobroć czyli cnota człowieka polega na tym, żeby właściwa jego wartość nie mogła być obniżona? Boć jeśli poprzednio pojęcie dobra w ten określiliśmy sposób, tośmy właściwie tylko ominęli kwestję. To jednak oczywista, że w detychezasowych wywodach człowieka, dla którego nie ma zła, jedynie przez takie określiliśmy okoliczności, które leżą w nim samym; a możemy dodać, że i w następnych wywodach nie przekroczymy tej drogi, że tam również uwzględniać będziemy tylko przymioty jednostki. Wprawdzie nie w ten sposób, jak gdybyśmy pomijali społeczną naturę człowieka i obfite źródło form towarzyskich, z którego życie czerpie: przeciwnie, i owe zadania, które przypadają człowiekowi, jako czynnemu członkowi większych i mniejszych stowarzyszeń, wymagałyby w systemie etyki należytej oceny. Ale w tej podstawowej rozprawie możemy zajmować się tylko podstawami. To też ograniczenie się do jednostki z naszego stanowiska rozumie się samo przez się; wszak pragniemy doprowadzić człowieka do niezależności od wszelkich spraw zewnętrznych: jakżeż więc moglibyśmy dawać mu obowiązujące przepisy co do jego zachowania względem spraw zewnętrznych, przedstawiać przeto w zależności od nich?

Właśnie przeciw temu stanowisku zwracają się wzmiankowane wątpliwości. Zanim jednak zabierzemy się do obrony naszego stanowiska przeciw tym wątpliwościom, roztrząśnijmy naprzód owe pojęcia dobra i cnotliwości, które mogą podzielać nasi przeciwnicy. Ci zaś, o ile nam się zdaje, należą do dwóch klas. Jedni bowiem upatrują cnotę w zależności od czegoś wyższego, czy to w przestrzeganiu przykazań boskich, czy abstrakcyjnego obowiązku, czy nareszcie głosu sumienia; inni zaś w zależności od cze-

goś jednorodnego, mianowicie od innych ludzi; a między temi można znów odróżniać przedstawicieli dwóch kierunków: takich, którzy stan wewnętrzny, dotyczący bliźniego, miłosierdzie czyli bezinteresowność (altruizm) uważają za cnotę, oraz takich, którzy ją upatrują w zewnętrznym uwzględnianiu innych ludzi, ogółu czyli społeczeństwa. O tych stanowiskach teraz pomówimy po kolei.

II. O przykazaniach boskich, obowiązku i sumieniu.

Ci, którzy za cnotę uważają przestrzeganie przykazań boskich, z natury rzeczy wyłączają się z naszego roztrząsania. Albowiem mniemanie, iż jakiekolwiek przykazania pochodzą od Boga, jest przypuszczeniem metafizycznym (nadmysłowym), które nie może dotyczyć istoty cnoty. Ta istota raczej okaże się z samej zawartości owych przykazań, a wedle tego, czy te przykazania nakazują określony stan wewnętrzny, czy też pewne sposoby postępowania zewnętrzne, mniemanie to podpadać będzie pod jedno z pozostałych stanowisk.

Podobnie też rzecz się ma z mniemaniem, iż cnota polega na pełnieniu obowiązku, bo i to mniemanie dotyczy jedynie źródła czyli tak zwanej sankcji prawa moralnego; jego treść zaś, a zatym i właściwa istota cnoty, nie jest przez nie dotknięta, zależy raczej od natury tego, co mamy uważać za obowiązkowe.

Nieco inaczej rzecz się ma z nauką o sumieniu. Lecz co do niej, zdaje się, iż uda nam się wykazać, że ona w gruncie rzeczy zupełnie się zgadza z naszym pojmowaniem. Sądzymy bowiem, że głos sumienia nie jest niczym innym, jak tylko

głosem całkowitej osobowości, a jeśli pominiemy sumienie intelektualne i emocjonalne, głosem charakteru. Boć jest rzeczą zupełnie naturalną, że ilekroć pozostajemy pod naporem chwilowej żądz, równocześnie odzywa się też głos charakteru ogólnego, więc niejako wypadkowa wszystkich pożądań, osadzonych w trwałej treści popędowej. Jeśli więc pójdziemy za tym głosem, to będzie to ten sam wypadek, o którym powiedzieliśmy w poprzedniej części, że energia pożądania może ulec energii charakteru. Oczywiście przeto, że gdyby człowiek zawsze szedł za głosem sumienia, jego energia pożądania musiałaby w stosunku do energii charakteru równać się zeru, że on zatem, o ileby chodziło o stronę popędową jego świadomości, nie mógłby być narażony na żadno zło, a więc w naszym rozumieniu byłby człowiekiem zupełnie cnotliwym czyli dobrym. A zatem z temi, którzy sumienie chcą uczynić normą cnotliwego postępowania, pozostajemy w zupełnej zgodności.

III. O wymaganiu równowagi stałej, jako normy moralnej.

W tym miejscu uważamy za potrzebne wtrącić bliższe wyjaśnienie, o ile nasze wymaganie stałej równowagi osobowości nadaje się na normę moralną (etyczną) w wypadkach praktycznych. Wyjaśnimy to na konkretnym przykładzie, na kwestji zamordowania tyrana, oddawna tylekroć roztrząsanej.

Przypuśćmy, że ktoś przychodzi do mnie i zasięga mojej rady, czy wolno mu przez zamach uwolnić ojczyznę od niesprawiedliwego i okrutnego władcy. Wtenczas ja, zgodnie z wyłożonemi powyżej zasadami, będę się starał

wy badać, czy taki czyn byłby zgodny z osobowością tego człowieka, albo czy opierałby się tylko na przemijającym, choćby najmocniejszym, mniemaniu, namiętności lub żądzy, a więc musiałby pociągnąć za sobą prawdziwy uszczerbek dla jego ducha, pokonanie jego całkowitej osobowości przez pojedyncze fakta świadomości. W celu tego wybadania przemówiłbym do niego mniej więcej tak: „Przyjacielu! Jeśliś mocno przekonany, że owo zamierzone przez ciebie królobójstwo przyniesie pożyteczne i błogie skutki; a dalej, że podczas wykonania tego planu nie znajdziesz się w sprzeczności ze zwyczajnymi swymi uczuciami litości i miłosierdzia; że i potym ani na chwilę nie będziesz czuł żalu z powodu swego czynu; że po dokonanym czynie bez obawy i z pogodą ducha będziesz mógł zajrzeć w oczy wszelkim jego następstwom, jak śmierć i więzienie; że właśnie i w razie nieudania bez drżenia stawisz czoło wszelkiej grozie; że nareszcie, choćby twój czyn pociągnął za sobą właśnie przeciwne skutki, jak się spodziewałeś, choćby się miał stać powodem do gorszego jeszcze ciemństwa, że nawet wtenczas bez żalu będziesz w stanie sobie powiedzieć: uczyniłem, co uważałem za najlepsze, reszta nie do mnie należy: — jeśliś o tym wszystkim mocno przekonany, a jeśli nadto na podstawie własnego doświadczenia możesz zawierzyć własnemu sądowi o sobie; jeśli przeto ten czyn jest zupełnie zgodny z najgłębszym wnętrzem twej osobowości czyli z twoim sumieniem, — wtedy idź i uczynź bez obawy i z pogodą to, co ci mówi duch, twój duch! — Ja zaś ze swej strony równie bez obawy i z pogodą ducha, jak i ty, udam się do policji i doniosę o tobie, z uwagi, że moim zdaniem królobójstwo nigdy nie osiąga celu, oraz, że tobie, jeśli twój sąd jest prawdziwy,

z wszelkich możliwych prześladowań i kar nie urosnie żadne prawdziwe zło“.

Z tego przykładu wynika, jakbyśmy się zachowywali przy ocenie ludzi dorosłych i dojrzałych: zapytalibyśmy się jedynie, czy ten człowiek dorósł pod każdym względem do wysokości swego czynu. Jesliby zaś wypadło wywrzeć wpływ na ludzi jeszcze nierozwiniętych, wypowiedzieć się, w jakim kierunku należy poprowadzić ducha młodzieży, w tym razie nie moglibyśmy dać innej ogólnej odpowiedzi, jak tylko następującą: Starajcie się tak go wykształcić, aby w jak największej liczbie różnych stosunków życiowych zupełnie dorósł do wysokości jakiego działania, a także był w stanie je wykonać! Starajcie się wytworzyć jakiegokolwiek sumienie i zaopatrzyć je w moc zwycięską! Starajcie się zbliżyć go do równowagi stałej, słowem: zróbcie z tego chłopca dobrego człowieka!

IV O tłumie i jednostce.

Dwie powyższe zasady oceny pozostają, jak się zdaje, w jawnej sprzeczności z owemi, już pokrótce dotkniętymi, punktami widzenia, które zachowanie się jednostki względem ogółu innych ludzi, więc względem tłumu, (po grecku: *οἱ πολλοί* wielość) uważają za decydujące dla jego wartości etycznej. Niemało bowiem znajdzie się myślicieli, którzy na wszystkie nasze dotychczasowe wywody gotowi są odpowiedzieć: „Wszystko to stanowi dopiero jedną połowę moralności; dotyczy ona jedynie osobnika, jestto tak zwana etyka osobnicza (indywidualna), pewien rodzaj higieny duchowej, czyli, jak się zwykle wyraża sokratyk, jestto wymóg sprawiedliwości dla siebie samego; ale obok niej po-

winna stanąć sprawiedliwość względem innych, tak zwana etyka społeczna. Człowiek, pozostający w stanie równowagi wewnętrznej, zarówno może być opryszkiem, jak męczennikiem. My zaś wymagamy też po dobrym człowieku, żeby nie targnął się na życie, własność i cześć swoich bliźnich; owszem, żeby się okazał pożytecznym dla nich, a więc dla ogółu społeczeństwa. A to określenie dotychczas zupełnie było pominięte. Na to nasamprzód odpowiadamy: „My zaś wymagamy też po dobrym człowieku”—ale któż to owi „my”? Jeśli to „my“ ma oznaczać etyka, to musimy zaprzeczyć uprawnieniu owego wymogu, jako absolutnego i bezwarunkowego. Jeśli zaś ma oznaczać tylko sam tłum, to chętnie się zgadzamy. Prawda, tłum wymaga, żeby jednostka nie przynosiła mu uszczerbku, lecz korzyść. Nikt też nie może odmówić mu prawa do tego wymagania. Nikt przeto nie może mu wziąć za złe, jeśli wymaganie to popiera obietnicami i groźbą, nagrodą i karą, pochwałą i naganą. Ale wolna nauka nie jest na usługach tłumy. Nie ma więc ani prawa, ani powodu do przyjmowania tych wymagań tłumy ni stąd ni zowąd za własne. Powinna raczej na stosunki między jednostką a społeczeństwem patrzeć zupełnie bez uprzedzeń z góry powziętych. A wtedy, postawiwszy kwestję w ten sposób, położyłwszy nacisk na przeciwieństwie między jednostką a społeczeństwem, musi przyznać, że jak z jednej strony tłum ze swego stanowiska ma prawo wymagać zupełnego poddania się jednostki jej celom, tak również z drugiej strony i jednostka ma prawo do odrzucenia tego żądania. Boć jednostka bezpośrednio powoduje się tylko takimi pobudkami, które jej samej dotyczą; nie może ona, podobnie jak i tłum, wyjść ze swej skóry. Musi koniecznie na stosunek swój do niego zapatrywać się z własnego pun-

ktu widzenia. A z tego punktu widzenia tłum jej się przedstawia jako istota nader potężna, która przystępuje do niej z pewnymi żądaniami, opartymi na nader skutecznych środkach przymusowych, którymi rozporządza. Tłum więc ostatecznie dla jednostki tylko wchodzi w rachubę, o ile jego środki potęgi i przymusu nad nią mają przewagę. A to znaczy: jednostka tylko o tyle powinna zadość czynić owym wymaganiom, o ile owe środki mogłyby jej wyrządzić zło prawdziwe, zachwiać jej wewnętrzną równowagę. Większości ludzi zdarzać się to będzie w rzeczy samej w szerokich rozmiarach, a pokąd i o ile to się zdarzać będzie, dopóty i o tyle będzie to rzeczywiście z prawdziwym dobrem duchowym człowieka, jeśli się podda owemu wymaganiu, jeśli więc będzie pożyteczny dla tłumy. Innymi słowy: sprawiedliwość względem innych nie jest dla dobrego człowieka osobnym i niezależnym obowiązkiem, lecz jest jedynie częścią składową sprawiedliwości dla siebie samego. Gdyby zaś miał zajść wypadek starcia między temi dwiema sprawiedliwościami; gdyby ktoś przez całą swą osobowość był zmuszony do pewnego postępowania i gdyby był przekonany, iż wszystkie środki przymusowe, jakimi społeczeństwo rozporządza, nie zdołają zachwiać jego wewnętrznej równowagi, iż z wewnętrznym spokojem duszy mógłby znieść pogardę publiczną, kary publiczne, a nareszcie i śmierć; iż przeciwnie zaniechanie owego postępku wstrząsnęłoby całą jego równowagę wewnętrzną: wtedy jako człowiek dobry powinien bez wahania usłuchać głosu swego ducha, głosu sumienia, a owe następstwa mężnie przyjąć na siebie *παιδιάς χάριν* (*paidiās charin*, dla zabawy).

Tak powinna sądzić wolna nauka, jeśli chce być bezstronna, prawdziwie przedmiotową. A jakże moglibyśmy

nie zgodzić się na ten sąd? My którzy jako najdoskonalszy wzór czcimy Sokratesa, który uczniom swym przykazał żeby nie dbali o mniemanie tłumu, Sokratesa, który postępował swą drogą w świadomym przeciwieństwie do tłumu, Sokratesa, którego tłum wysmiał, skazał, zabił? W tym sporze mielibyśmy stanąć po stronie tłumu? Tego nie uczynimy!

V. O współczuciu.

Ależ to tylko nieporozumienie! powiedzą nam teraz inni myśliciele. Któż bowiem wymaga, żeby jednostka swą skończoną jaźń, swoje sumienie poświęcała społeczeństwu? My tylko żądamy, żeby wewnętrzna istota człowieka usposobiła go przychylnie względem wymagań ogółu, żeby własne jego sumienie go skłaniało do spełniania tego, czego społeczeństwo po nim wymaga. Twierdzimy, że należy wpływać na młodzież, usposabiać ją do współczucia i bezinteresowności. Tym sposobem cały ów spór sam przez się upadnie. Jeśli jednostka w pierwszym rzędzie dążyć będzie nie do własnego dobra, lecz do dobra innych, wtedy wymaganie wewnętrznej równowagi przedziwnie zgadzać się będzie z popieraniem dobra ogólnego. Żądamy więc tylko, żeby wpajać w człowieka uczucia i popędy altruistyczne i z nich wytwarzać przeważający pierwiastek jego uczuciowości i charakteru. Skoro nakaz „Kochaj bliźniego swego, jak siebie samego“ należycie będzie weń wpojony, wtedy przeciw wewnętrznej równowadze nic nie będziemy mieli do nadmienienia.

Tę pięknie brzmiącą próbę upiększenia rzeczy musimy odrzucić. Prawda, człowiek powinien mieć współczucie,

powinien mieć także i współczucie; również i współczucie powinien poznać. Lecz zaprzeczamy temu, jakoby dowiedziona była konieczność, aby przedewszystkiem i w pierwszym rzędzie miał współczucie.

Bo i cóż to właściwie współczucie? Jest to, że użyjemy trafnego określenia jednego z nowszych filozofów, popęd stadowy w jednostce. To znaczy: jak ludzie dążą do samozachowania, do jedzenia i picia, ponieważ według mądrego prawa przyrody takie istoty, które nie dążą do samozachowania, muszą zaginać i przez to swych popędów, przeciwnych naturze, nie mogą przekazać potomstwu; jak ludzie dążą do zachowania gatunku, do rozmnażania się i płodzenia, ponieważ takie istoty, które nie dążą do zachowania gatunku, nie mogą się rozmnażać i przez to swych popędów, przeciwnych naturze, nie mogą przekazać potomstwu: podobnie mają też i współczucie, ponieważ człowiek, jako istota społeczna (*ζῷον πολιτικόν*), nie może żyć bez innych ludzi, a tacy ludzie, którzyby nie znali współczucia, byłiby zgnieceni i zniweczeni przez społeczeństwo i w ten sposób nie mogliby swych popędów, przeciwnych naturze, przekazać potomstwu. Współczucie jest więc popędem naturalnym, zupełnie tak samo, jak głód i miłość. Lecz z tego nie wynika, żeby człowiek przedewszystkiem i w pierwszym rzędzie powinien być mieć współczucie; oraz, żeby współczucia nigdy nie mogło być zanadto; owszem, może go być zanadto, podobnie jak głodu i miłości. Współczucie i bezinteresowność nie posiadają zatem żadnego szczególnego przywileju przed wszystkimi innymi uczuciami i pożądaniami, lecz są równowartościowe części składowe ducha i nie powinny przekraczać wytkniętych im granic.

Jeśli zaś ktoś się zapyta, jak silne ma być współczucie, w jakiej ilości dopuszczamy je dla zrównoważonej osobowości, to odpowiadamy: nie łamcie sobie głowy nad rzeczami, które przyroda sama przez się o wiele lepiej doprowadzi do porządku. Ona to skaże na zagładę wszystkich tych, którzy współczucie posiadać będą w stopniu niższym od tego, jaki jest człowiekowi potrzebny, aby nie być zdruzgotanym w walce z tłumem; ona również wszystkich tych przyprawi o zgubę, którzy je posiadać będą w stopniu wyższym od tego, jaki jest potrzebny, żeby się nie zmarnować na usługach tłumu. Tak z biegiem czasu pozwoli przetrwać tylko takiemu stopniowi współczucia, który odpowiadać będzie prawdziwej harmonji interesów pomiędzy jednostką a społeczeństwem, zupełnie tak samo, jak to czyni i czynić będzie z wszelkimi innymi mniemaniami, nastrojami i popędami.

A po największej części ta harmonja interesów już dzisiaj znajduje swój wyraz w stosunkach faktycznych. Albowiem przeważna część czynności ludzkich odpowiada zarówno własnemu pożytkowi, jak pożytkowi ogółu. Niedorzeczne byłoby pytanie: czy oracz orze dla siebie czy dla innych? Boć oczywiście orze dla siebie i dla innych! Każdy zawód opiera się na fance, że można połączyć pożytek własny i korzyść innych ludzi. Tylko marzyciele mogą mniemać, że człowiek bliżnim swym przynosi pożytek, kiedy zaniedbuje swe własne interesy i sprawy; i tylko oni przeto mogą głosić i nakazywać jako ideał -- powszechne poświęcenie siebie samego, a zatym masowe wytepianie ludzkości. Każdy zaś człowiek trzeźwy uznać musi, że życie nie składa się z wypadków szkolarskich, podobnych do owego wypadku dwóch tonących, którzy mają czy chcą się nawzajem ratować; a gdzieby rzeczywiście podobna

sprzeczność interesów się znalazła, tam człowiek trzeźwy nie będzie dążył do poświęcenia jednej strony, ale do usunięcia stosunków, które tę sprzeczność wywołały. Podczas gdy marzyciele się sprzecają, który z dwóch tonących deskę zbawienia powinien oddać drugiemu, człowiek rozsądny będzie się starał o ulepszenie budowy okrętów, o zaopatrzenie ich w czółna i pasy ratunkowe. Podczas gdy tamci głoszą dobrowolne ubóstwo, ten będzie dążył do takiego polepszenia stosunków ekonomicznych, żeby różnica między bogaczem a ubogim zniknęła.

Te uwagi również wykazują, iż roztrząsane powyżej przeciwieństwo między jednostką a ogółem w praktyce o wiele mniejszą odgrywa rolę, niż w teorii; iż w rzeczywistości bynajmniej nie jesteśmy postawieni wobec wyboru pomiędzy ideałem doskonałego współczucia a ideałem zupełnego braku współczucia; iż przyszły rozwój ludzkości dojść nie może i nie dojdzie ani do ostatecznego zwycięstwa tłumu nad jednostką, ani do ostatecznego zwycięstwa jednostki nad tłumem; że raczej wytworzy się miara pośrednia, odpowiednia do stosunków faktycznych i do wytworzonej przez nie wspólności interesów obydwu stron, a przez to całą sprzeczność naprzód ograniczać będzie do coraz to ciasniejszych zakresów, a nareszcie zupełnie pogodzi.

Ale wszystkie te dalsze kwestje nic nie obchodzą człowieka takiego, jakim jest i jakim przyroda go wytworzyła. Te kwestje ureguluje w cichości i nieznacznie sama przez się (automatycznie)—przyroda, która nie pisze książek, ani nie zajmuje katedr uniwersyteckich. Osobnik zaś ma tylko to jedno zadanie: doprowadzenie do równowagi siebie samego, takim, jakim jest, żeby był na swój sposób, zgodnie z sobą (*καθ' εαυτόν*) dobrym człowiekiem. Bo gdyby wszyscy spełnili to zadanie, wtedy przyroda do wielkiego swego

dzieła doboru znalazłaby same duchy dorodne, same przez się żywotne. Dlatego powinno to być najwyższym dążeniem każdej jednostki, żeby do tej wielkiej przyszłości przygotować się w właściwy sobie sposób: z tego zapasu przyroda potym wybierze najzdatniejszych, najlepszych, a z nich zbuduje gmach przyszłości. Tej nadziei, że jego wybierze przyroda, że na nim spocznie jej przyjazne spojrzenie, niech każdy poświęci swoją całą, pełną osobowość. Kto zaś nic nie chce stracić, ten też nic nie zyska.

VI. O istocie dobra.

To właśnie jest odpowiedź, którą teraz, po zbadaniu mniemań przeciwnych, dać musimy na powyższe pytanie, t. j. na pytanie: czy człowiek, dla którego niema zła, jest właśnie człowiekiem dobrym? Duch żyjący jest podobny do żywego ciała. W tym ostatnim odróżnić możemy dwojaki rodzaj żywotności. Z jednej strony bowiem, aby jaki gatunek zwierzęcy wogóle mógł być zachowany, każdy jego osobnik musi być tak uposażony, żeby w nim zachodziło odpowiednie odżywianie i wydzielanie, żeby przeciw najczęstszemu niebezpieczeństwu istniały w nim środki zaradcze, żeby nareszcie możliwe było odpowiednie płodzenie i rozmnażanie się. Tę żywotność możemy nazwać bezwzględną. Obok niej można jednak jeszcze odróżnić żywotność względną. Albowiem z kilku wykończonych i bezwzględnie żywotnych gatunków jeden może wyprzeć drugi, który zatym w stosunku do tamtego, t. j. względnie, mniejszą posiada żywotność. Tak np. o żubrze powiedzieć możemy, że bezwzględnie okazał zupełną żywo-

tność, ale względnie tylko mało żywotności; a z ludzi to samo powiedzieć można o rasie czerwonoskórych.

Coś podobnego, jak powyżej nadmieniliśmy, stosuje się też do ducha ludzkiego. Stała równowaga osobowości pozostaje w stosunku do bezwzględnej żywotności. Duch, pozbawiony tej równowagi, nie może się zachować w swym swoistym charakterze; w ciągu życia wciąż się zmienia, wypadkom zewnętrznym nie może stawiać czoła; człowiek z taką osobowością nie może zatym przekazać swemu potomstwu trwałego i stałego typu; nie może też, właśnie ponieważ nie jest dobrym człowiekiem w naszym rozumieniu, osiągnąć bezwzględnej żywotności. Ta zaś jest pierwszym warunkiem żywotności względnej. Tylko po takim typie, który sam jest niezależny od zła zewnętrznego, można wogóle się spodziewać, iż wskutek lepszego przystosowania do warunków, wyprze inne typy i w ten sposób, jako pierwsze ogniwo, utworuje drogę dla nowego i dalszego rozwoju. Jednostka nie może przeto naturalnie nigdy dążyć do tego, żeby zdobyć sobie żywotność względną; lecz wszystko, co uczynić może, ogranicza się do tego, żeby przez zbliżenie się do równowagi stałej, a więc przez wytworzenie typu swoistego, uzyskać widoki na możliwe dalsze doskonalenie tego swoistego charakteru.

Nie możemy wprawdzie z całą ścisłością wykazać, że taki stosunek można nazwać dobrym, a takiego człowieka, który się zbliża do tego celu, dobrym człowiekiem. Bo „dobry“ oznacza normę czyli prawidło dla woli, oznacza nakaz; żaden zaś nakaz nie da się wywieść z poznania, a tylko taki wywód byłby dowodem w znaczeniu naukowym. Atoli ścisły dowód możemy chyba tu zastąpić definicją wyrazu albo pojęcia i sądzimy, że można to uczynić w następujący sposób: Dobrem jest to, co jest godne

pożądania. Najczęściej zaś dobra pożądamy dla czegoś innego: jest zatem dobre, ponieważ jest pożyteczne. Inaczej jednak rzecz się ma z tym dobrem, którego istotę teraz chcemy zbadać. To dobro ma bowiem być ostatecznym celem ludzkiego pożądania, owym najwyższym celem, gwoli któremu wszelkie inne rzeczy dobre mają uchodzić za dobre, t. j. za pożądane i pożyteczne. Innemi słowy, co teraz chcemy określić, jest to dobro samo w sobie, czyli najwyższe dobro, to, czego pragniemy dla niego samego. Wydaje się nam zaś niedorzecznością, gdyby kto ten cel ostateczny chciał określić w jakikolwiek sposób, wiążący go z unicestwieniem, tak że zgodnie z naturą tego celu, jego urzeczywistnienie musiałoby się stać jego nieurzeczywistnieniem. Tak jednak rzecz się ma, jak nam się zdaje, z każdym innym wyjaśnieniem dobra, oprócz naszego. Niech kto dobro określa, jak mu się podoba: skoro ono z natury swej nie daje zapewnienia, że kiedyś może być osiągnięte, otrzymane, i może stać się trwałym nabytkiem ducha, nie może też być uważane za dobro w bezwzględnym znaczeniu tego wyrazu. To zapewnienie zaś daje tylko niezależność od zła, czyli stała równowaga, gdyż tylko w jej pojęciu zawarte jest to, iż raz osiągnięta, nie może być znowu utracona. Stąd rzecz oczywista, że jeśli dobro w ogóle ma jakiś sens rozumny, to może polegać tylko na koniecznej niezależności od zła, a dążenie do dobra, a więc cnota, tylko na zbliżeniu się do tej stałej równowagi. Można przeto i tak się wyrazić: pojęcie najwyższego dobra, do którego mamy dążyć dla niego samego, samo przez się wyraża, że za takie najwyższe dobro może uchodzić tylko pozbawione zła samozachowanie ducha; a tym samym wykazaliśmy, jak sądzę, że dobrym człowiekiem nie może być nikt inny, jak tylko ten, dla którego zło nie istnieje.

Przyroda jednak w swej wielkiej mądrości i dobroci jeszcze coś nadto uczyniła. Jako nagrodę za cnotę wyznaczyła nietylko samozachowanie, utrzymanie się i dalsze trwanie, lecz także rozwój i postęp. Z prawa gniewu, iż tylko dobry się utrzyma, uczyniła prawo miłości, głoszące, iż on nadto stanie się jeszcze lepszym. W niej, która z mułu pierwotnego wytworzyła ciało człowieka, a z mrocznego brzasku ostrygi — duch ludzki; w niej możemy też pokładać pełną otuchy ufność, iż temu, który się stara uwolnić się od prawdziwego zła, pozwoli też pracować przy wznoszeniu gmachu lepszej przyszłości, w nieskończonym postępie ducha ludzkiego.

Jeśli zatem człowiek, dla którego niema zła, bez wątpienia jest tym, który najlepiej się utrzymuje, a przeto i tym, w którym są złożone nadzieje przyszłości, to z równą pewnością jest on też i dobrym człowiekiem. Bo cóż byłoby dobre, jeśli nie zapewnienie innego dobra i korzeń lepszego? On to kroczy na czele w kierunku ogólnego rozwoju świata i szczegółowego rozwoju ludzkości. Kto się do niego zbliży, ten o krok postąpi w jednym, wielkim, wiecznym postępie świata. A kierunek, w jakim ten krok ma postawić, wskazuje mu cel, przed nim zatknięty, pierwowzór dobrego człowieka, dla którego niema zła, ideał Sokratesa! Że ten ideał jest historycznie prawdziwy, wykazaliśmy w pierwszej części; że jest psychologicznie możliwy, staraliśmy się dowieść w drugiej części; a dodawszy jeszcze wykaz, iż właśnie tego ideału poszukujemy i do niego dążymy, przejdziemy teraz do zbadania, jak człowiek ma się urządzać i jak musi być usposobiony, żeby się zbliżyć do tego ideału. To będzie zadaniem trzeciej i ostatniej części.

CZĘŚĆ III.

Etyczne uzasadnienie filozofji neosokratycznej

czyli:

o Paidii.

I. Paidia, jej różne formy i strony.

Stan ducha dobrego człowieka nazywamy „paidia“ (*παίδιά*, dosłownie: zabawa, zatem w znaczeniu neosokratycznym: swobodne działanie, pogoda, uczucie niezależności; tak paidia staje się wyrazem niemożliwym do przetłumaczenia, na oznaczenie ideału sokratycznego). Badając zatem w tej części, jakie stany duchowe sprzyjają wytworzeniu stałej równowagi osobowości (znamiennej dla dobrego człowieka), określamy równocześnie istotę i naturę paidii.

Nie trzeba jednak mniemać, jakoby tylko pewien, zupełnie określony nastrój ducha odpowiadał wymaganiu stałej równowagi (nazywanej także po łacinie „aequitas animi“); jest raczej rzeczą zupełnie jasną, iż każdy nastrój ducha, odpowiadający temu wymaganiu, przedstawia się nam jako jedna z form paidii, jest zatem, jak zwykle mówimy (choć niezupełnie poprawnie) „paidiastycznym“. Każda osobowość, wykazująca tę „aequitatem animi“, musi też być zdolna do zapewnienia życia, zgodnego z tą osobowością, a w tym znaczeniu słusznie powiedziano, że dobrym człowiekiem jest ten, który żyje zgodnie z sobą (καθ' ἑαυτόν). Tylko to od razu jest rzeczą oczywistą, że nie każda osobowość, w jakikolwiek sposób utworzona, może żyć konsekwentnie w zgodzie z sobą, lecz że to się stosuje jedynie do osobowości paidiastycznej.

Z tego zaś wynika, iż istnieje nie tylko jedna paidia, lecz różne jej formy, różne drogi, wiodące ku ideałowi dobrego człowieka; a z tego wynika dla następnego roztrząsania pewna trudność. Bo z jednej strony nie uważamy za stosowne podzielić je według różnych form paidii, a więc skreślić niejako typy charakterów sokratycznych, co zapewne nie zgadzałyby się z istotą takiej zozprawy uzasadniającej, a nadto o wiele lepiej dałoby się wykonać w przykładach historycznych; z drugiej zaś strony, gdybyśmy się zajmowali tylko jedną formą paidii, mogłoby się здаwać, że wszystkich staramy się przerobić wedle jednego szablonu i przez postawienie prawowierne go kanonu moralnego staramy się przytłumić swobodny rozwój różnorodnych indywidualności. Z tego dylematu nie widzimy innego wyjścia, jak ten, że w następujących wywodach nakreślimy tylko w ogólnych zarysach obraz osobowości paidiastycznej, z milczącym zastrzeżeniem, iż w zbliżeniu się

do tego celu ostatecznego każdy może wedle wrodzonego usposobienia i wedle warunków swego życia, inne rysy bardziej uwydatniać, z czego w rzeczywistości wynikną różne formy paidii. Na te formy zaś wskazywać będziemy przy okazji.

Określenie istoty paidii podamy zaś, znów z względów dydaktycznych, wedle trzech stron świadomości: uczucia, myśli i woli, tak że i w paidii samej rozróżniać będziemy trzy strony, paidię rozumową (intelektualną), uczuciową (emocjonalną) i popędową (czynną, aktywną). Ale wpierv musimy jeszcze dodać kilka uwag ogólnych, dotyczących paidii, jako całości.

II. O trzech drogach, któremi można dojść do paidii.

Mogą istnieć natury uprzywilejowane, których duch z najwcześniejszej młodości znajduje się w stanie, przybliżonym do równowagi stałej. Będą to ludzie, w których nowe wrażenia utrwalają się tylko z trudnością i powoli, ale raz utrwaliwszy się, trzymają się wytrwale i uparcie; będą to natury o wielkim spokoju i wielkiej pewności, których panujące nastroje i kierunki woli zanadto są silne, ażeby mogły być poważnie zachwiane przez przemijające namiętności i żądze; słowem, ludzie spokojni i pewni siebie, którzy oddawna kroczą własną swą drogą, wskazaną przez wrodzone usposobienie, a wszelkie przeszkody i przeciwięstwa strząsają z siebie, jak pies wodę; albo też ludzie małych wymagań i krótkotrwałych wzruszeń, w których duszy gości wielkie zadowolenie, którzy przytym władają wielkim zasobem fantazji i wdzięku, tak iż ten ton zasad-

niczy swej istoty rozlewają na wszelkie zdarzenia zewnętrzne i ze strony tych ostatnich nie doznają przeszkody w swoim błogim, spokojnie zadowolonym rozmyślaniu. W takich razach mówić możemy o „wrodzonej“ paidii.

Mogą też być ludzie, którzy równowagę duchową przyswajają sobie tylko powoli i z trudem, dla których ideał paidii odsłania się dopiero w biegu życia, czy to dlatego, że rozumem ujmują go jako coś odpowiedniego ludzkiej przyrodzie, czy też, że uczuciem swym i wolą odczuwają go jako błogie wyzwolenie od wszelkich przykrych przypadkowości życia, od całej nędznej niepewności wciąż tylko około jednej chwili obracającego się istnienia. W obydwu wypadkach wraz z ideą paidii zakładają kamień węgielny nowej osobowości, do której w ciągu mozolnego i pracowitego procesu przekształcającego wcielają wszelkie inne objawy duchowe, aż nareszcie tą drogą wytwarzają sobie zrównoważoną osobowość paidiastyczną. Tu możemy mówić o paidii „zdobytej“.

Ale istnieje jeszcze trzeci sposób dojścia do równowagi, a ten napełnia nas najlepszą otuchą, ponieważ wykazuje, iż przyroda sama stara się człowieka doprowadzić do paidii. Mamy na myśli taki wypadek, że pewna osobowość sama przez się, w przebiegu swobodnego swego rozwoju, wznosi się do równowagi. Jeśli bowiem człowiek poddaje się każdorazowemu działaniu swych wrażeń, namiętności i żądz, to zapewne z początku miotany jest przez nie na oślep; ale wtedy często się zdarza, iż liczne, sprzeczne wpływy z czasem coraz to bardziej się osłabiają i nawzajem się równoważą, tak że nareszcie, właśnie w chwili, kiedy pozornie bez punktu oparcia i bez rudla jako rozbitek zdaje się pędzić ku rozprzężeniu osobowości, rozwija się z wielo-

rakiej gry przeciwnych wpływów nowa i stała równowaga. a na jej podstawie wytworzyć się może nowa i stała osobowość, pomimo jej chwiejnej podwaliny. Taki rozwój możemy nazwać paidią „wywiązaną“.

W tym miejscu możemy zrobić szczególne zastosowanie prawa powszechnego, sformułowanego przez jednego z nowszych znakomitych fizyków i filozofów. Ten bowiem czyni uwagę, że natura sprzyja tworzeniu się systemów, pozostających w równowadze stałej, przez to, iż każdy system niezrównoważony dalej się zmienia, w chwili zaś, kiedy równowaga się ustaliła, wszelka dalsza zmiana ustaje, z czego wynika prawdopodobieństwo, że z biegiem czasu coraz to więcej systemów osiągać będzie równowagę stałą. aż nareszcie cały wszechświat będzie pozostawał w tym stanie. W zastosowaniu do naszego przedmiotu, wynikiem tej uwagi będzie to, że i wśród ludzi panuje dążność do owej „aequitas animi“, a więc do paidii, a wyraz tej dążności możemy, jak mniemam, upatrywać w paidii „wywiązanej“. Ona zatym zdaje się nam dawać zapewnienie, iż z czasem pomysł paidii sam przez się, tylko pod wpływem przyczyn naturalnych, odniesie zwycięstwo; iż w ludzkości powoli dokonywać się będzie coraz to większe zbliżenie do ideału dobrego człowieka.

Dalsze wywody w tym przedmiocie podamy w dodatku. Teraz powrócimy do naszego zadania, do dalszego ciągu badania. To badanie jednak wpierv zajmować się jeszcze powinno roztrząsaniem ogólniejszej natury.

III. O swobodnej energji osobowości i o zabawie.

Przypomnijmy sobie jeszcze raz owo porównanie osobowości z systemem zrównoważonych cząsteczek masy,

ruchomych a więc obdarzonych energją. Jeśli co do takiego systemu zadamy sobie pytanie, kiedy jego odporność dojdzie do maximum (do najwyższej miary), a więc kiedy jego równowaga najbardziej się zbliży do stanu stałości, to nasamprzód możemy dać tylko ogólną odpowiedź. Oczywiście bowiem ta odporność będzie się zmniejszać wraz z wzrastaniem energji uwięzionej wewnątrz systemu, a będzie wzrastać wraz z wzrastaniem jego energji swobodnej, rozporządzalnej na zewnątrz. To znaczy: jeśli równowaga systemu tylko przez to się osiąga, że dążności ruchowe pojedynczych części nawzajem się znoszą, jeśli zatym znaczna część energji, zawartej w cząsteczkach, zużywa się na wytworzenie samego stanu równowagi, a więc zostaje uwięziona wewnątrz systemu, to wtedy tylko nieznaczna część ogólnej energji systemu będzie do rozporządzenia, aby odpierać zewnętrzne zaburzenia równowagi. Jeśli przeciwnie równowaga prawie sama z siebie dochodzi do skutku, jeśli np. wszystkie cząsteczki wykazują ten sam kierunek i tę samą szybkość ruchu, wtedy większa ilość energji staje się swobodną, rozporządzalną ku odparciu zaburzeń zewnętrznych; innemi słowy, równowaga będzie stalszą.

Co do naszego przedmiotu, widzieliśmy już poprzednio, że odporność osobowości zależy od wielkości tak zwanej przez nas energji rozumu, uczuciowości i charakteru, razem więc od energji duchowej. Siła zaś tej energji duchowej, wedle tego, cośmy wyżej powiedzieli, oczywiście znajduje się w odwrotnym stosunku do ilości żywej siły (energji), potrzebnej do wyrównania zachodzących wewnątrz ducha sprzeczności. Innemi słowy: o ile bardziej energja pojedynczych faktów świadomości, wytwarzających osobowość, jest potrzebna do wyrównania niezgodno-

ści, zachodzących pomiędzy samymi temi pojedynczemi faktami świadomości, o tyle słabszy odpór osobowość będzie w stanie stawiać złu, na nią działającemu, o tyle będzie gorsza. Stąd więc popierwsze dla każdej osobowości wynika postulat (wymóg) jednolitości, wymóg jednolitego światopoglądu, nastroju życiowego i kierunku woli, wymogi, z których w następnych badaniach szczegółowych częstokroć czynić będziemy użytek.

Powtóre zaś z tego, cośmy powiedzieli, można wywieść jeszcze inny wymóg ogólniejszej natury. A mianowicie: owa ilość swobodnej energii osobistej, wymagana w chwili niebezpieczeństwa dla odparcia zła, nie może oczywiście właśnie w tej chwili być stworzona, jakby cudem, z niczego. Raczej ten zapas energii, służący w chwili stosownej do zwalczenia zła duchowego, powinien istnieć i w innym czasie, jako energia zbywająca, swobodna, jako fundusz zapasowy energii. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, żeby ta swobodna energia tymczasowo miała być nieczynną; przeciwnie, gdyby jej odjęto odpowiednie objawianie się, należną jej działalność, zwróciłaby się na wewnątrz i system sam wytrąciłaby z równowagi. Potrzeba raczej tylko tego, żeby w każdej chwili wytwarzała się pewna ilość zbywającej swobodnej energii, (a tutaj nie możemy pominąć wzmianki o komórkach mózgowych, którym, jak w ostatnich czasach wykazano, w stanie czuwania samorodne i samodzielne wytwarzanie energii podobnie jest właściwe, jak np. elementowi galwanicznemu), która to ilość zwykle używać się będzie do odpowiednich czynności, a w razie potrzeby do odparcia uszkodzeń. Odpowiednią zaś czynnością dla każdego faktu świadomości jest przyswajanie nowych faktów świadomo-

ści, wogóle więc nowych wyobrażeń, uczuć i pożądań, a zatem myśli, uczucia i woli. Przeto do wzmożenia odporności duchowej, czyli, jak inaczej się można wyrazić, do zdrowia duchowego potrzeba, żeby zdolności osobowości były, o ile można, w ciągłej czynności, żeby się odbywało ciągle myślenie, czucie i pożądanie, bez szczególnych podnieć zewnętrznych, raczej dla nich samych. Możemy dodać, że wskutek tego jeszcze innym sposobem wzmoże się odporność osobowości, ponieważ sama treść myślowa, uczuciowa i popędowa, nowo przetworzona i przyswojona, ze swą energją dostaje się na usługi osobowości. Lecz przy tym naszym wyniku jeszcze się na chwilę zatrzymamy.

Że myślenie, uczucie i wola objawiają się same przez się, bez szczególnych podnieć zewnętrznych, to, jakśmy rzekli, bardzo sprzyja odporności ducha. Potwierdzenie tego zupełnie niespodzianie otrzymamy, jeśli sobie przypomnimy, iż wśród ludzi rzeczywiście napotyka się często rozkosz myślenia, rozkosz wzruszeń i rozkosz działania, która się objawia w ogólnie ludzkich przymiotach: żądzy wiedzy, pragnieniu wzruszeń i pracowitości. Bo chociaż rozkoszy nie możemy uznać za cel sam dla siebie, to jednak w każdym razie uważać ją możemy za oznakę stanu pomysłnego dla ciała i ducha.

Jako typ takiego działania, podejmowanego dla niego samego, przedstawia się nam *z a b a w a*, i dlatego chętnie przyjmujemy zwyczaj językowy, nazywający takie działanie *s w o b o d n ą z a b a w ą* (grą) wszystkich władz duchowych. To wybitne stanowisko zabawy w etyce sokratycznej wyjaśnia nam także, dlaczego grecka nazwa zabawy (*paidia*) stała się nazwą stanu duchowego dobrego człowieka.

Zresztą sądzimy, że z tego postulatu swobodnej zabawy można wywieść jeszcze inne ogólniejsze wymaganie,

które wraz z wymogiem jednolitości i swobodnej zabawy należy do zasadniczych warunków osobowości paidiastycznej. To trzecie wymaganie dotyczy bogactwa osobowości!

IV. O bogactwie ducha.

Że bogactwo, t. j. możliwie wszechstronny rozwój zdolności duchowych, przyczynia się do ustalenia równowagi duchowej, to właściwie już samo przez się wypływa z postulatu swobodnej zabawy wszystkich władz duchowych. Bo gdy taka zabawa odbywa się tylko w zakresie kilku władz czyli zdolności, wtedy tylko one w sposób dostateczny będą zabezpieczone od zła duchowego. Tak przynajmniej ogólnie powiedzieć można, i to nam też stwierdza doświadczenie. Oczywiście np., iż człowiek, żyjący przeważnie uczuciowo, o wiele łatwiej od wprawnego myśliciela przez niezwykle i pozornie cudowne wydarzenie wtrącony będzie w stan ślepego zdumienia i potulnego poddania swego sądu, w czym słusznie upatrywać będziemy prawdziwe zło duchowe. Naodwrot człowiek, żyjący przeważnie umysłowo, człowiek o rzadkich i szczupłych uczuciach, kiedy go spotka wypadek rzeczywiście bardzo dotkliwy, o wiele trudniej z nim sobie radzić będzie, aniżeli ktoś inny, którego bogactwo uczuciowe poda mu samo potrzebny antydot na ową ranę, przyczym jednak nie przeczymy, iż człowiek wielkiego rozumu brak ten poniekąd może wyrównać przez mróstwo intelektualnych punktów widzenia, któremi rozporządza. Wogóle jednak pozostaje prawdą, iż wszelkie upośledzenie i wszelka jednostronność zmniejsza stałość równowagi osobistej, dla tej prostej przyczyny, że świat zewnętrzny nigdy nie jest upośledzony

albo jednostronny, że więc człowiek jednostronny wciąż może podlegać wrażeniom, być dotkniętym uczuciami, albo trawionym żądzami, którym nie może sprostać jego osobowość, częściowo tylko rozwinięta, i którym skutkiem tego ulegać musi, co za sobą pociąga zachwianie równowagi.

Stawiając zaś bogactwo osobowości jako ogólny postulat paidii, czynem niejako odpieramy zarzut, poruszony często, i nie bez pozoru słuszności, przeciwko etyce sokratycznej: mianowicie zarzut, jakoby popierała unicestwienie afektów i popędów i tym sposobem prowadziła do wysuszenia i zbiedzenia osobowości, przyczyn dla poparcia tego mniemania wskazuje się na cyników, którzy wprawdzie w starożytności rzeczywiście najbardziej zbliżali się do światopoglądu Sokratesa, lecz za to z drugiej strony przez swą walkę z potrzebami i namiętnościami, ze zbytkiem i kulturą, stali się duchowemi ojcami chrześcijańskich ascetów. Lecz chociaż, być może, zawsze istnieć będą sokratycy, którzy w niemożności wzniesienia się do prawdziwie bogatej osobowości paidiastycznej najbardziej jeszcze zdolni będą się zbliżać do stałej równowagi duchowej przez bezwzględne zwalczanie naruszających ją namiętności, i chociaż ich paidia, względnie jeszcze znaczna, zdaje się nie podlegać wątpliwości, to jednak nie może być większego nieporozumienia, jak proste utożsamianie etyki neosokratycznej z cyniczną. Cynicy bowiem w swej pogardzie dla „nierozumnych części duszy“ byli tylko konsekwentni, gdyż byli nie tylko uczniami sokratycznego nastroju życiowego, lecz nadto uczniami nauki sokratycznej, a więc racjonalistami. My zaś, którzyśmy naukę Sokratesa właśnie dlatego zarzucili, ponieważ do osobowości zaliczamy nie tylko umysłowość, lecz także uczuciowość i charakter,

żadną miarą na tej drodze za nimi postępować nie możemy. My nie żądamy, żeby namiętności i żądze zanikły, ale tylko, żeby one same nie zawładnęły całym człowiekiem, lecz raczej zawarły się zgodnie ze swym znaczeniem, w ramach stałej, doskonale zrównoważonej osobowości.

Aby to unaocznić zapomocą obrazu, możemy osobowość doskonale zrównoważoną przyrównać do karnej armji, pojedyncze fakta świadomości do żołnierzy. trzy strony ducha do trzech rodzajów broni (piechoty, konnicy, artylerji). Przytym zastrzegamy sobie z całą stanowczością, iż ani tego, ani owego rodzaju broni nie chcemy odrzucać; lecz czego, właśnie w interesie bitności armji żądamy, to, rzecz prosta, dla wszystkich żołnierzy wszelkiego rodzaju broni — subordynacja!

Zamykając jednak tymczasowo to badanie, stwierdzamy, żeśmy dla osobowości paidiastycznej otrzymali trzy ogólne postulaty: jednolitości, swobodnej zabawy i bogactwa; a teraz zwracamy się ku roztrząsaniu szczegółowemu, t. j. ku zastosowaniu tych ogólnych postulatów do trzech stron świadomości.

V. O wartości myślenia w ogóle, a o myślach paidiastycznych w szczególności.

Myślenie w całej świadomości o tyle odgrywa rolę przed innemi jej stronami wybitną, że uczucia i pożądanja przypuszczają istnienie bodźców zewnętrznych, te zaś przekazują się świadomości tylko za pośrednictwem wyobrażeń, t. j. że nad niczym nie możemy płakać albo się śmiać, niczego pragnąć albo unikać, co by nam wprzód nie było dane jako postrzeżenie świadomości; i zgodnie z tym

wszelkim naszym uczuciom i popędom towarzyszą wyobrażenia, a więc pierwiastki myślenia. Z tego zaś wynika, iż cała nasza świadomość we wszystkich swych częściach jest przepełniona wyobrażeniami, iż wszelkie zjawiska psychiczne są powiązane z procesami myślenia; a z tego dalej wypływa, że paidiastyczna równowaga umysłowości jest nieodzownym warunkiem uprzednim do ustalenia takiej równowagi w osobowości ogólnej. Stąd rzecz prosta, iż przedewszystkiem zajmujemy się warunkami umysłowości paidiastycznej.

Jeśli przeto trzy powyżej otrzymane postulaty ogólne zastosujemy do umysłowości, to dojdziemy do następujących wyników.

Umysłowość ma być bogata. Ma istnieć ogólna ruchliwość intelektualna, przyjmująca ze świata doświadczenia zewnętrzne i wewnętrzne najrozmaitszą treść, tak żeby, w idealnym wydoskonaleniu takiego ukształcenia umysłowości, nic nie mogło spotkać człowieka, co by dla niego zupełnie było nowym i nieznanym, czego by więc w umyśle swym nie mógł przyjąć, pomieścić, przyswoić. Taki stan możemy określić jako ogólne zainterесowanie się.

Powtóre zaś myślenie ma się odbywać w swobodnej zabawie. Umysłowość gnuśna, tylko wtenczas występująca do działania, kiedy przez wrażenie zewnętrzne jest niejako popychana, nie może posiadać wystarczającej energii, żeby należycie przetrwać nową treść myślową. Powinna raczej odbywać się także, bez takich bodźców zewnętrznych, swobodna zabawa wyobrażeń i sądów. Pierwszą czynność, swobodne wytwarzanie wyobrażeń, nazywamy fantazją, lecz ona stanowi tylko jedną część samorzutnego myślenia, w ogóle rozmyślenia. Dochodzimy przeto, że

w tym wyliczaniu pójdziemy dalej, do postulatu r o z m y ś l a n i a.

Nareszcie myślenie ma być jednolite. Rozmaite więc wrażenia nie mają być odosobnione albo sprzeczne z sobą, ale umysłowość w ten sposób się wytwarza, że nawet rzeczy najróżnorodniejsze wiążą się między sobą, że powoli z pojedynczych, osobnych poglądów na świat powstaje jednolity ogólny światopogląd. Tylko taki zdoła potem przyjmować nowe wrażenia, przerabiać je wewnątrz, wyznaczać im stanowisko w właściwym miejscu, w właściwym związku, a więc spajać je organicznie z dawnym zasobem wyobrażeń.

VI. O dążeniu do prawdy w szczególności.

Taki jednolity światopogląd, jakiego w powyższym wymagamy, według tego, cośmy przedtem powiedzieli, składa się z pewnej sumy przekonań. Teraz jednak nasuwa się pytanie, czy przypadkiem pewna określona właściwość tych pojedynczych przekonań i owego jednolitego światopoglądu nie sprzyja bardziej od innych stałej równowadze umysłowości; innymi słowy, czy ich treść nie wpływa na paideję. A tu odrazu narzuca się następująca uwaga. Przekonania, w każdej chwili wystawione na niebezpieczeństwo, iż mogą być zachwiane przez nowe wrażenia, żadną miarą nie mogą sprzyjać stanowi równowagi stałej, który właśnie tym się wyróżnia, że nowe wrażenia, nie zmieniając dawnych, z nimi się wiążą. Takimi zaś przekonaniem są wszystkie błędne mniemania. O prawdzie zaś naodwrot napewno twierdzić można, iż z nowymi doświadczeniami nigdy nie może być w sprzeczno-

ści, (chyba pozornie). Gdyby zatem było rzeczą możliwą posiadać całą i zupełną prawdę o wszystkich rzeczach, to właściwie już przez to samo zapewnione byłoby zupełne zrównoważenie umysłowości. Lecz conajmniej zdaje się stąd wynikać postulat, żeby każdy, ktokolwiek chce się zbliżyć do paidii, ustawicznie dążył do prawdy, jeśli i o ile ona wogóle dla nas jest dostępna. O tym ostatnim przypuszczeniu w tym miejscu dodamy kilka uwag.

Kiedy zwracamy uwagę na różne stopnie rozwoju istot organicznych, to spostrzegamy, że organa (narządy), służące do postrzegania świata zewnętrznego, coraz to stają się bardziej rozwinięte i skomplikowane, im bardziej się zbliżamy do form najwyższych; z tego wnioskujemy, że również i ich wyobrażenia o nim coraz to bogaciej są ukształtowane. Równocześnie jednak spostrzegamy, że i czynności tych istot stają się coraz to bardziej urozmaicone i skomplikowane, a mimo to wcale nie gorzej osiągają cele, dla których się odbywają. To istotne zjawisko możemy znów uważać za pewnego rodzaju sprawdzian praktyczny co do zgodności owych wyobrażeń z rzeczywistą przyrodą rzeczy; boć oczywista, że jeśli jaka istota postępuje na podstawie swych wyobrażeń o świecie, a potem rezultaty tego postępowania zgadzają się z oczekiwaniem tej samej istoty, że wtedy pomiędzy temi wyobrażeniami a rzeczywistym stanem rzeczy zewnętrznych istnieć musi conajmniej pewna zgodność, pewien paralelizm czyli analogja. Że zaś, jakśmy widzieli, w miarę jak wstępujemy coraz wyżej po drabinie istot organicznych, te równoległe czyli analogiczne wyobrażenia i czynności coraz to bardziej się urozmaicają, dochodzimy stąd do wniosku, iż w tym samym stosunku zgodność pomiędzy wyobrażeniami a rzeczami coraz

to szerszy obejmować musi zakres, a więc wzrasta, t. j. że się odbywa coraz to większe zbliżanie się do prawdy. Dochodzimy więc, pomijając zupełnie wszelkie czysto teoretyczno-poznawcze roztrząsania i wątpliwości, do tego rezultatu, że prawda do pewnego stopnia dla nas jest dostępna, czyli, co na jedno wychodzi, że oznacza ona tylko idealną wartość krańcową naszego, stale udoskonalającego się poznania. A zatym i powyższe nasze przypuszczenie stwierdza się do pewnego stopnia, i zamykając rzecz, możemy postawić postulat, że człowiek powinien ustawicznie dążyć do owego, dostępnego nam stopnia prawdy, czyli do najwyższej miary poznania ludzkiego żywiąc równocześnie nadzieję, iż właśnie przez to dążenie w przyszłości jeszcze bardziej zdołamy się zbliżyć do prawdy, iż i tę najwyższą miarę z czasem jeszcze uda się nam podwyższyć.

VII. O niewiadomości.

Widzieliśmy, że prawda do pewnego stopnia może być wprawdzie osiągnięta, lecz równocześnie, że poza tym kresem rozciąga się jeszcze pewien zakres, a prawdopodobnie niemały zakres prawdy, dla nas niedostępny. Wskutek tego zaś przedewszystkiem stałe zrównoważenie umysłowości zdaje się być kwestją bardzo oddalonej przyszłości; boć lada chwila może się wyłonić jakiś obszar tej nieznaney nam prawdy, którego wszystkimi swojemi władzami w żaden sposób nie moglibyśmy pojąć; a niejednen objaw, z którego tak zwani okultyści zwykli korzystać, należy zapewne

do tego obszaru. Ale na szczęście istnieje pewien surrogat wszechwiedzy: jest to wiedza o niewiedzy. Polega ona na przekonaniu, iż istnieje niezliczone mnóstwo rzeczy, których nie znamy i nie rozumiemy. Innemi słowy: do naszego światopoglądu jako naczelną zasadę włączyć powinniśmy to przekonanie, iż dążenie do całkowitego ujęcia prawdy zawsze musi pozostać nadaremne, oraz, iż w każdej chwili mogą się nastąpić doświadczenia, które z dotychczasowymi pozornie w żaden sposób nie dają się pogodzić. Jeśli zaś to przekonanie mocno w sobie utwierdzimy, jeśli z niego uczynimy główny filar naszego światopoglądu naukowego, to zabezpieczymy się od podobnych doświadczeń. Albowiem wówczas takie wrażenia nie zdołają już zburzyć całego gmachu naszych przekonań, lecz poprostu podporządkowują się będą organicznie wzmiankowanej zasadzie. Paidiastyczne zrównoważenie naszej umysłowości wymaga zatem, żebyśmy całą swą badawczą usilność, całą, pełną otuchy, dążność ku prawdzie zamknęli w szerokich ramach głębokiej rezygnacji, a do jednej dewizy: *per aspera ad astra!* (przez trud do gwiazd!) dopisali drugą: *vanitas vanitatum, omnia vanitas!* (marność nad marnościami, wszystko marność!) Jedyńie tylko, podporządkowując tym sposobem z góry wszelkie nasze drobne niepowodzenia pod owo wielkie niepowodzenie, możemy zapewnić sobie stałe zrównoważenie umysłowości i zabezpieczyć ją od niebezpiecznych wstrząśnień. Poznanie nasze, jak u Sokratesa, powinno najwyższy swój wyraz znajdować w tej jednej wiedzy, że nic nie wiemy. Że zaś ta mieszanina otuchy i rezygnacji także i w zakresie uczuć posiada cechę prawdziwie paidiastyczną, to niebawem poznamy, ponieważ teraz zwrócić się musimy do paidii uczuciowości.

VIII. O wartości i braku wartości uczucia.

Prawie od niepamiętnych czasów istnieli myśliciele, którzy uczuciu wyznaczali przeważające stanowisko w świadomości: jedni, przypuszczając, iż wywoływanie rozkoszy a unikanie przykrości stanowi najwyższe dążenie człowieka czy nawet stanowić powinno, a drudzy, upatrując w usposobieniu do pewnych uczuć normę moralną. My na te tory wejść nie możemy. Na ostatni dlatego nie, ponieważ, jak wyżej szczegółowo wyjaśniliśmy, w „uczuciach altruistycznych“, we współczuciu i miłości, nie możemy upatrywać zjawisk, wyróżniających się od wszystkich innych faktów świadomości, zjawisk, otoczonych aureolą nadprzyrodzoneści: ale i na pierwszą drogę wejść nie możemy, ponieważ nie sądzimy, że człowiek jada, aby potem rozkoszować się uczuciem sytości, lecz aby żyć; ponieważ, innemi słowy, uczuć nie uważamy za cele, lecz za objawy towarzyszące i za oznaki zdrowych stanów i czynności.

Już powyżej wyłożyliśmy, że naszym zdaniem uczucie jest korzeniem wszelkiej świadomości; lecz nie chcemy również ukrywać, że ono nam się wydaje, wyrażając się obrazowo, raczej tylko zjawiskiem szczałkowym, wkraczającym w ludzką świadomość. Bo w czasie różniczkowania się coraz to więcej funkcji oddawało myśleniu i pragnieniom, a również i dalszy przebieg rozwoju (który wprawdzie liczyć będzie mirjady lat), w tym kierunku, jak sądzimy, będzie postępował, że wytwarzać się będzie coraz to bezpośredniejszy związek pomiędzy stroną świadomości przyjmującą a jej stroną czynną, że coraz to więcej czynności świadomych i określonych wpływać będzie ze swia-

domych i jasnych wrażeń, i że tym sposobem „niejasne i nieokreślone“ uczucie w gospodarstwie duszy nareszcie, być może, stanie się zupełnie niepotrzebnym.

Jeśli jednak teraz zwrócimy uwagę na stanowisko uczuć w owym gospodarstwie, to przekonamy się, iż one przeważnie, jak to już przedtym zauważyliśmy, zajmują miejsce pośrednie, jakoby ogniwa pomiędzy postrzeżeniami i pożądaniami. Już z tego samego wynika, że uczuciom nie możemy przyznawać wyższego znaczenia, niż myślom i popędom. Nie należy wszakże ich ważności zbyt nisko oceniać; polega ona właśnie na tym stanowisku pośrednim. Człowiek ze starganą uczuciowością jest jakby przepołowiony; a obydwie połowy leżą jakby martwe obok siebie, jeśli łączące je ogniwo nie działa należycie. W takim człowieku myślenie i pragnienie nie mogą się do siebie zbliżyć. Weźmy pierwszy lepszy przykład. Przypuśćmy, iż w uczuciowości człowieka panuje wielkie rozgoryczenie, udręczanie samego siebie albo przesyta życia. Wtedy ani zdolności umysłowe, ani zdrowe popędy nic mu nie pomogą. Bo podniety zewnętrzne są niejako odcięte od działania, które z natury rzeczy powinny po nich następować, odcięte przez szeroki obszar panującego nastroju. Jakby po kropelce sączą się pojedynczo i bezskutecznie do owego zamulonego bagniska, z którego na drugim końcu również bezcelowo i bezskutecznie wysiłekają pojedyncze pragnienia. Taki człowiek obumarł dla życia przyjmującego i czynnego.

Już stąd wypływa wielka ważność następnego badania, którym chcemy określić, jaki nastrój uczuciowości sprzyja jej równowadze, a zatym normalnemu jej działaniu. Innemi słowy: teraz zabierzemy się do nakreślenia zasadniczych rysów uczuciowości paidiastycznej.

IX. O spokoju i gotowości.

Jeżeli ogólny postulat bogactwa zastosujemy do uczuć i uczuciowości, to powstanie stąd wymaganie takiego stanu, który w przeciwstawieniu do jednostronnej ciasnoty serca moglibyśmy nazwać szerokością serca czyli wielkoduszością. Lecz ta wielkoduszość w swych następstwach zdaje się stawać w sprzeczności z innym postulatem ogólnym, postulatem swobodnej zabawy. Mógłby kto bowiem mniemać, iż bogate życie uczuciowe z konieczności zawierać musi wiele sprzecznych prądów, iż przeto wskutek wzajemnego znoszenia się pojedynczych par takich prądów, powstać musi coś, co swobodnej zabawie jest wręcz przeciwnie, t. j. monotony i bezbarwny nastrój zasadniczy. Ale, pominąwszy roztrząsania teoretyczne, już samo doświadczenie ukazuje nam zupełnie inny obraz.

Doświadczenie — wprawdzie niezbyt częste doświadczenie! Albowiem uczuciowość, rozwiniętą prawdziwie bogato i wszechstronnie, napotykać tylko u takich ludzi, którzy mają za sobą długie, obfitujące w różne przejęcia życia, którzy w najrozmaitszych warunkach zewnętrznych się spodziewali i obawiali, kochali i nienawidzili, radowali się i smucili; którym niemniej są znane rozkosze zadowolonej ambicji, polechtanej próżności, nasyconej mściwości, jak bóle poniżającego rozczarowania, dotkliwej obelgi i serdecznego współczucia. Jeśli jednak spotkamy kiedy takiego człowieka, to przekonamy się, że zachował się o wiele młodszym, świeższym i wrażliwszym, aniżeli filister, pozornie daleko mniej przytępiony; oraz, że przytym w swym wnętrzu znajduje daleko więcej pomocy i rady na

wszystkie te afekty, aniżeli tamten. Skąd to pochodzi? Otóż poprostu stąd, iż tylko wielokrotnie powtarzane doświadczenie umożliwia nam panowanie nad namiętnościami. Spokój i gotowość mogą wprawdzie być osiągnięte również i drogą umartwienia namiętności, aleć ta droga nie jest pewna i bezpieczna. Jeśli bowiem w taką zasuszoną i zdrętwiałą duszę mimo wszystkiego wpadnie iskra prawdziwego uczucia, to nic w niej nie napotka, co by zdołało stawiać opór, a nowo powstała namiętność złowieszczą przyémionym płomieniem pali i pożera całą osobowość, jakby hubkę nagromadzoną. Wsławieni asceci i fanatycy wszystkich czasów i kierunków dostarczają nam na to znanych i odstrasżających przykładów. Zupełnie inaczej rzecz się ma w wypadku, powyżej naszkicowanym. Tam najróżnorodniejsze uczucia nawzajem się równoważą; brak tam złowrogiego pierwiastku tego, co nieznanne; a spór pozornie pustoszący, rozmaitych uczuć nakoniec znajduje rozwikłanie w pięknej harmonji. Nadchodzi taki stan, kiedy człowiek na swych uczuciach może grać, jak na klawiaturze; kiedy każde nowe wzruszenie jest dla niego tylko jakby dotknięciem dobrze znanego klawisza, z którym bez gwałtownego wstrząśnienia kojarzy się ulubiona melodia; kiedy, mówiąc krótko, panuje nad namiętnościami w ich najwyższym nateżeniu, jak poeta dramatyczny w swej twórczości. Takim sposobem urozmaicone doświadczenie uczuciowe wytwarza prawdziwe i niewzruszone panowanie nad sobą, wytwarza gotowość na wszelkie nowe wrażenia, wytwarza spokój w czasie burzy.

Ale czyż rzeczywiście, aby nastąpił taki stan równowagi uczuciowej, potrzeba, żeby poprzedzało go życie ze wewnątrz, pełne ruchu i urczmaicenia? Bynajmniej. Mniemamy raczej, że każdy może sobie sam wytworzyć taki

stan pięknej harmonji, byleby drobne wypadki życia codziennego umiał należycie wyzyskać, byle się starał nawet małe afekty wyrównywać przeciwdziałaniem, zaczerpnętych z swego wnętrza. Taka „gimnastyka emocjonalna“ może nam się dziś wydawać dziwną; ale czyż można przytoczyć jakikolwiek powód, dlaczego by umysł miał być z wczesnej młodości systematycznie ćwiczony, a podobne celowe i rozumne ćwiczenie uczuciowości zupełnie miało być zaniechane? Kto jednak nie pogardzi takim ćwiczeniem, ten się przekona, że postępując od drobnych doświadczeń do coraz to większych, nawet w życiu, nazewnątrz wcale niewydatnym, znaleźć może prawdziwą szkołę dla uczuciowości i że nareszcie dojść może do tego, co ongi nazywano „wyszktałeniem serca“. Takim sposobem najróżnorodniejsze drobne i wielkie namiętności złożą się na jednolitą i trwałą budowę, którą człowiek będzie mógł ogarnąć okiem i nad którą będzie mógł panować, i o której jak Asystyp o Laidzie, mógłby powiedzieć: Mam ją, ale ona mię nie ma (ἔχω, οὐκ ἔχουμαι). Bo w takiej uczuciowości, zwartej w sobie, żadna część wynosić się nie będzie nad inną i psuć równowagi; dlatego też zdoła opierać się najbardziej wstrząsającym wrażeniom, potężna w swym dumnym spokoju, czcigodna w swym pięknym wyrównaniu. Takim sposobem osiąga się „aequitas animi“, jedna ze stron paidii uczuciowej.

X. Świat, jako „boska komedja“.

Przez wytworzenie się takiego stanu uczuciowości odsłoni się człowiekowi zupełnie nowy obraz świata i życia. Dopóki pojedyncze uczucia i namiętności zajmowały pierw-

szy plan, dopóty także jego pogląd na świat sam przez się musiał się kształtować wedle stosunku tego świata do tych jego afektów. Widział w nim wszędzie, gdzie te afekty wchodziły w grę, zależnie od swych nadziei i obaw, tylko cele i środki, spełnienie i rozczarowanie, radość i nieszczęście. Teraz zaś wszystko to zmieni się odrazu. Tak jak wszystkie wrażenia zewnętrzne stały się dla niego jednowartościowe — wszak wszystkie są równoznaczne cząstki wewnętrznej jego harmonji — podobnie i wszelkie wydarzenia, które je wywołują, będą dla niego miały jednakową wartość. Pozna, że wszystkie owe wielorakie zapatrywania na środki i cele, całą ową nierówną ważność i różną ocenę przeniósł jedynie ze swego wnętrza, nierównomiernie poruszonego i wstrząśniętego, do świata zewnętrznego; że ten świat sam przez się nie wykazuje nic innego, jak zjawiska jednolite, ściśle konieczne; że te zjawiska w świecie do niczego nie dążą i niczego nie unikają, lecz w swej przezroczystej jak djament i jednostajnej ustawiczności rozwijają się jako gra bez początku i końca, jako „bolska komedja“, której wszystkie części, czy je ludzie nazywają szczęściem, czy nieszczęściem, on ogarniać będzie z jednakim spokojem duszy, którego nic już nadal nie zamąci, lecz również i z jednakim zainteresowaniem i jednaka pogodą umysłu (wesołością).

XI. O wesołości w ogóle.

Powiedzieliśmy: z jednakową wesołością. W ten sposób doszliśmy do zastosowania trzeciego ogólnego postulatu paidiastycznego, postulatu jednolitości, do życia uczuciowego. Ta jednolitość bowiem wymaga, żeby nad

całą uczuciowością panował jeden ton zasadniczy. Jeśli zaś nam się uda wykazać, iż w każdym wypadku, kiedy jaki fakt świadomości przez osobowość zostaje przyswajany, powstaje pewne uczucie, wtedy stanie się rzeczą oczywistą, że to uczucie powinno panować jako ton zasadniczy uczuciowości w każdej zrównoważonej osobowości. Boć ustawiczne, przyswajające przyjmowanie faktów świadomości jest właśnie znamienne dla osobowości paidiastycznej. W rzeczy samej sądzimy, iż to nam się uda wykazać, a mianowicie, że owo uczucie nie jest niczym innym, jak wesołością (pogodą duszy).

O istocie wesołości, śmieszności, komiczności estetycy już od czasów Arystotelesa dużo toczyli sporów. Utożsamiano je z nieszkodliwą brzydota, z tym, co niespodziane i niezwykle, z tym, co nieznanne, a co jednak okazuje się czymś znanym, i jeszcze z innymi rzeczami. Chociaż we wszystkich tych określeniach zawiera się trochę prawdy, to jednak za najogólniejszą i najtrafniejszą uważamy tę definicję, wedle której wesołość jest uczuciem, wywiązującym się w człowieku zawsze wtedy, kiedy w jakikolwiek sposób dochodzi do świadomości swej siły, władzy albo w ogóle doskonałości. Stwierdzenie tej definicji odnajdujemy w uszczęśliwionym, grzecznym albo też zakłopotanym uśmiechu kogoś, obsypanego pochwałami, niemniej jak i w złośliwym śmiechu tego, który z zadowoleniem obserwuje cudze błędy, niepowodzenia, a nawet nieszczęścia. Sądzimy, iż także niezwykłość dlatego właśnie odczuwa się jako coś wesołego, ponieważ upatrujemy w niej anomalję, a zatym, podobnie jak w brzydocie, wadę; iż również i poznanie tego, co nieznanne, zrozumienie tego, co niezrozumiałe, uchodzić może za oznakę własnej przewagi intelektualnej.

Jeśli to mniemanie jest słuszne, to z niego już wynika, że przyswajanie każdego nowego wyobrażenia przez umysłowość, każdego nowego uczucia przez uczuciowość, każdego nowego pożądanego przez charakter musi iść w parze z powstawaniem wesołości; wszak każde takie zjawisko jest dowodem naszej siły, dowodem przewagi ducha naszego nad „materjalnością“, a więc w mikrokosmie (drobnoświecie) świadomości naszej odpowiada temu, co w makrokosmie (wielkim świecie) życia stanowi zwycięstwo czyli pokonanie czegoś.

Lecz choćby nawet kto nie podzielał tego przypuszczenia, to jednak, jak sądzimy, z doświadczenia może się przekonać o tym, że w rzeczy samej każde takie zjawisko posiada dążność do wzbudzania w nas uczucia wesołości. W tym celu rozpatrzmy z osobna trzy wypadki, o które tu chodzi. Niespodziane spostrzeżenie poznajemy jako coś znanego oddawna, np. sztuczkę magiczną jako sztukę zręczności kuglarza: niema wątpliwości, iż w tym razie powstaje wesołość. Jakiś afekt nagle się wyłania i przezwy- cieża się następnie, np. jakaś drobnostka nas wyprowadza z równowagi, a potym, kiedy się zastanowimy, że niema w niej wcale wystarczającego powodu do wybuchu gniewu, zupełnie ostygamy w gniewie: znowu niema wątpliwości, że w tym wypadku powstaje również uczucie wesołości. Albo chwyta mię jakaś żądza, a potym skutecznie się zwalcza, np. nagle pragnienie rozbicia czaszki dawnemu nieprzyjacielowi: znowuż nie podlega wątpliwości, że i w tym wypadku wywiązuje się wesołość; wszak ludzie w takich rasach powiadają: „Sam się z siebie śmiałem“.

Jeśli zaś rzecz tak się ma, to nie może również podle- gać wątpliwości, że osobowość zrównoważona, której usta-

wieczną czynnością jest właśnie takie przyswajanie wyobrażeń, uczuć i pożądań, wykazywać będzie trwały ton zasadniczy wesołości.

XII. O trzech rodzajach wesołości poszczególne.

Wesołość, której pochodzenie wyjaśniliśmy w poprzedzającym rozdziale, jest czystą i niezmaconą. Nie każdy jednak jest zdolny do takiej wesołości. Albowiem ona wymaga, żeby również i bolesne wrażenia przez nader bogatą osobowość do tego stopnia były wyrównywane, aby w powstającej stąd wesołości nie pozostawał żaden osad goryczy i smutku. Ale niewielu posiada taką bogatą osobowość, którąby można przyrównać do gleby górskiej, z której zawsze wytryskuje tylko strumień jasny i przezroczysty, choćby do niej wsiąkały wody najbardziej zamulone i mętne. Dlatego też ta najwyższa forma wesołości paidiastycznej jest tylko udziałem zupełnie dobrego człowieka, najbardziej zbliżonego do ideału, a w całej przeszłości dziejowej tylko J e d n e m u możemy ją przyznać, a i jemu nawet, być może, tylko w j e d n e j chwili życia: umierającemu Sokratesowi! My zaś wszyscy, którzy nie posiadamy ducha tak wszechstronnie wykształconego, zadowolić się musimy dwiema innymi, niższymi formami wesołości, których rozpatrywanie będzie tu na miejscu. Te dwie formy zaś tym są nacechowane, że w nich smutek i wesołość obok siebie istnieją, z tą różnicą, iż w jednej oboje jeszcze z sobą walczą, a w drugiej ściśle się z sobą zlewają.

Pierwszą moglibyśmy trafnie nazwać wesołością gwałtowną. Istota jej na tym polega, że sprzeczne poruszenia uczuciowości właśnie tylko, po długiej walce, zostały opanowane przez ducha, że więc z tego opanowania wprawdzie z jednej strony wypływa stanowcze uczucie wesołości, lecz z drugiej strony okazuje się dążność do gwałtownego przytłumienia i odepchnięcia pierwiastków smutku i boleści, które przez ów niedoskonały proces wyrównawczy zostały wcielone do osobowości, dążność do wymuszenia sztucznej obojętności dla nich. Ten stan najlepiej może oznaczymy przez naiwne wyrażenie, jakiego pewnego razu użył pewien Sokratyk, znajdujący się w takim nastroju. Powiedział mianowicie, że ilekroć spotyka go coś nieprzyjemnego, wtedy sam na siebie surowo woła: „rozpadnij się!“ — a wtedy wesoło wychodzi z zapasów. Ale ten rodzaj wesołości wykazuje też wyższe formy: może wysubtelnieć do konsekwentnego i radykalnego ignorowania wszelkiego zła, do zimnej i pod każdym względem cynicznej pogardy świata; a chociaż jesteśmy przekonani, że Sokrates, kiedy mu ogłoszono wyrok śmierci, z pewnością nie zawołał do siebie z hardością: „Rozpadnij się!“ — to jednak mamy wszelkie powody do nieodmówienia naszego szacunku także i surowej i szorstkiej paidii takich ludzi, którzy może żadnym innym sposobem, jak z takim rozdzwiękiem, nie mogliby uczestniczyć w dobrodziejstwach harmonji wewnętrznej.

Drugi rodzaj wzmiankowanych form wesołości moglibyśmy nazwać rzewną wesołością. Bo podczas gdy w ludziach gwałtownie wesołych afekty bolesne są przewyciężone a potem odepchnięte, przeciwnie u ludzi rzewnie wesołych wnikają do osobowości, a nagromadzając się tam, obok wesołości wytwarzają w niej drugi nastrój panujący,

mianowicie stan ogólnego, a przeto łagodnego smutku, który się zlewa z wesołością i tym sposobem wytwarza głęboką rzewność. Jeśli zaś potym znowu bolesne uczucie wchodzi do świadomości, to odgrywa się podwójny proces: z jednej strony nowe wrażenie traci swe żądło, ból szczegółowy rozplywa się w ogólnym smutku, jakoby niedola jednostkowa w niedoli wszechświatowej, a tym sposobem z cierpienia ostrego staje się chronicznym; z drugiej zaś strony właśnie wskutek tego procesu wyrównawczego wytwarza się nowa wesołość, a przez zlanie się obydwóch powstaje nastrój rzewny, który bardzo się zbliża do humoru, o którym przeto powiedziano, iż Sokratyk jednym okiem z wszystkiego powinien się śmiać, a drugim okiem płakać! Taki stan dopuszcza też wyraz rozumowany. Bo tacy ludzie zwykli mawiać, że w tragicznym przebiegu wydarzeń świata, w rozbiciu wszystkich nadziei, w zagładzie tego, co dobre, w nagłych zmianach losu poznają jedynie zasadnicze prawo wszelkich zjawisk; kiedy więc zachodzi pojedynczy wypadek tego rodzaju, to natychmiast podporządkowują go pod owo prawo ogólne, nie upatrują w nim zła szczegółowego, lecz raczej nowe stwierdzenie owej ogólnej niegodziwości świata, a przez to podporządkowanie nawiązuje wesołość, a z niej rzewność.

Nadmieniliśmy już, iż te dwie formy wesołości, gwałtowną i rzewną, uważamy za niższe, lecz zato dostępne. Obydwa jednak zdolne są do ciągłego oczyszczania się i wysubtelniania i dlatego uchodzić mogą za dwie główne drogi do owej trzeciej, najwyższej wesołości, której niezupełnego, lecz przybliżonego osiągnięcia wszyscy możemy się spodziewać: do łagodnej i spokojnej, ale twardej, jak stal, i przezroczystej, jak kryształ, wesołości naszego Mistrza!

XIII. O wartości pragnień i o panowaniu nad sobą.

Duch ludzki podobny jest do niewiasty: poczyna, nosi i rodzi. Postrzeżenie, czucie i pragnienie oznaczają te trzy stany. A podobnie jak o porodzie, choć nie może nastąpić bez poczęcia i ciąży, można jednak powiedzieć, iż jest ważniejszy od obojga, podobnie też o pożądaniu i woli rzecz można, iż stanowią najgłówniejszą stronę życia duchowego.

Znaczenie pożądania wynika także z jego szerokiego rozpowszechnienia, które prawdopodobnie nie o wiele jest mniejsze od rozpowszechnienia wyobrażeń. Wszak liczne fakta — np. skuteczność prośby i rozkazu, suggestja hipnotyczna, popęd naśladowczy i t. p. — skłaniają nas do przypuszczenia, że właściwie każde wyobrażenie okazuje dążność do urzeczywistnienia się, a więc jest skojarzone z pożądaniem.

A również każdy sąd etyczny wychodzi pierwotnie od oceny czynów, a prędko też od oceny aktów woli, późno dopiero dochodzi do oceny etycznej uczuć, a nigdy prawie do takiejże oceny wyobrażeń.

Z tego wszystkiego zaś bez wątpienia wynika, że zwracając się ku kwestji jakości pragnień paidiastycznych, dotykamy takiej strony rzeczy, która rzeczywiście conajmniej nie jest mniej ważną od wszystkich innych, a wedle zwykłych mniemań ludzkich nawet je wszystkie przewyższa.

Często wypowiedano zdanie, że wola powinna być trzymana w karbach przez rozsądek, że pożądanie powinno

podlegać poznaniu. Jakkolwiek takie żądanie brzmi bardzo pięknie, to jednak w rzeczywistości nie ma żadnego znaczenia i jest niewykonalne: myślenie nigdy nie może pożądania trzymać w ryzie, ponieważ wyobrażenie jako takie wcale nie może wpływać na popędy. A ktoby tego wymagał, podobny byłby do człowieka, któryby sobie życzył, żeby maszyną kierowały formuły matematyczne, wykazujące jej działanie. Postulat ów nie oznacza raczej nic innego, tak to tylko: życie popędowe, charakter, o ile możności tak wszechstronnie powinny być wykształcone, żeby w każdym poszczególnym wypadku istnieć mogły pożądania, zgodne z wymogami rozsądku, którychby zatym można było użyć do zwalczania pożądań przeciwnych.

Tak więc widzimy, iż ów postulat panowania nad sobą, jeśli mu się przypatrzemy bliżej, wymaga charakteru wszechstronnie rozwiniętego, a przeto stanowi tylko szczególne zastosowanie naszego ogólnego postulatu bogactwa do strony popędowej świadomości.

Co zaś się tyczy szczegółowego wywodu tej zasady, to odrazu bije w oczy analogja z tym, co przy podobnej sposobności powiedzieliśmy o gotowości, o wewnętrznej harmonji bogatego życia uczuciowego, do tego stopnia, że możemy tutaj pominąć powtórnie przytaczanie szczegółów. Raczej w następnych wywodach zwrócimy się do kwestji, czy przypadkiem z równomiernego wykształcenia najrozmaitszych pożądań z konieczności nie wynika rozstrzelenie czynnych władz ducha, a przez to znosi się postulat jednolitości, albo, w jaki sposób należy zapobiec niebezpieczeństwu, aby to nie nastąpiło.

XIV O celach i ideałach.

Nie potrzebujemy chyba zapewniać, że naszym zdaniem taka sprzeczność nie istnieje. Naturalnie, gdyby rozmaite pożądanja, w różnych dążące kierunkach, zupełnie od siebie były niezależne, a przytym równej były siły, wtenczas wielostronny charakter byłby podobny do ćwiartowanego, którego kilka par koni stara się pociągnąć każda w innym kierunku, i który przytym wśród strasznych męczarni rozdziera się na sztuki. Aleć to bynajmniej nie jest zawarte w postulacie bogatego charakteru. Raczej, jeslibyśmy zachowując ten sam obraz, opisać zechcieli pobudliwość należycie rozwiniętą, to wypadaloby przedstawić ją jako w ten sposób zorientowaną w pewnym kierunku, jak gdyby po parze koni ciągnęło ją wprawo, w lewo i wstecz, ale trójka koni naprzód. To znaczy: wszystkie różnorodne pożądanja powinny być tak ułożone w pewien system, żeby na pierwszym planie przyświecał pewien cel, żeby pobudki, odpychające człowieka w bok od tego celu, nawzajem się znosiły, żeby zbyt pospieszne dążenie do tego celu było hamowane przez momenty powstrzymujące, żeby jednak te ostatnie znów były przewyciężone przez popędy, dążące naprzód. Takim lub podobnym sposobem z jednej strony całe bogactwo pragnień człowieka wchodzi w służbę celowego postępu, ponieważ żądze zbaczające, hamujące i przyspieszające natychmiast znajdują dostateczną przeciwwagę; z drugiej zaś strony trwała i ustawicznie w jednym dążąca kierunku przewaga zdoła przeważać wewnętrzną sprzeczność charakteru i nie po-

zwoli bogatej różnaitości zamienić się na niweczające rozdwojenie.

Jakiego rodzaju może być taki cel, dla całej woli człowieka rozstrzygający, to na pierwszy rzut oka zdaje się być rzeczą obojętną. Ale kiedy się bliżej przypatrzemy, to przekonamy się, iż nie wszystkie cele są zdolne stale utrzymywać równowagę woli. A mianowicie musimy zwrócić uwagę na punkt widzenia bardzo osobliwy i paradoksalny. Aby bowiem taki cel, orjentujący cały charakter, mógł go utrzymywać w stałej równowadze, potrzeba, żeby — nie mógł być osiągnięty. Bo gdyby to nastąpiło, wtenczasby raptownie były zniweczone wszystkie owe pragnienia, które dotychczas dzierżyły kierownictwo i dowództwo nad całością, a z nagłym ubyciem tej rozstrzygającej przewagi musiałyby z konieczności wszystkie owe dążenia uboczne, które dotychczas, właśnie wskutek swej sprzeczności, służyły owemu celowi panującemu, wejść w stan bezcelowej i bezskutecznej walki. Balast, zabezpieczający spokojną i pewną żeglugę okrętu, musiałby, gdyby ten ruch się zatrzymał, zatopić cały statek.

A cel, do którego się ustawicznie zbliżamy, którego jednak nigdy nie możemy osiągnąć, nazywamy — i d e a ł e m, a tym sposobem całe to roztrząsanie dochodzi do zdumiewającego wyniku, że postulat jednolitości, w zastosowaniu do pożądań, oznacza tylko tyle: Oddajcie wszystkie swe pragnienia na usługi ideału!

Jaki to będzie ideał, to właściwie jest rzecz obojętna. W rzeczy samej historia i doświadczenia pouczają nas, iż rozmaite ideały, niższego i wyższego rzędu, zdołają wypełnić istotę człowieka. Dobro publiczne, jedność narodowa, panowanie człowieka nad przyrodą, własna dzielność, życie pozagrobowe, chwała Boża i wiele innych ideałów może

pełnić tę służbę. Sokratyk jednak naturalnie jeden ideał będzie przekładał nad wszystkie inne: bezustannie będzie dążył do tego, żeby tak siebie, jak swoich bliźnich, zbliżyć do ideału dobrego człowieka, do idealnej postaci Sokratesa!

XV. O zabawie i tworzeniu w ogóle a o sztuce i zawodzie w szczególności.

Nareszcie doszliśmy do trzeciego ogólnego postulatu, do postulatu swobodnej zabawy. Oznacza on, w zastosowaniu do popędowej strony świadomości, iż jest rzeczą dobrą i korzystną dla zrównoważenia charakteru, aby pragnienie odbywało się dla siebie samego, a więc bez względu na cele, jakie to pragnienie następnie ma osiągnąć. A takie pragnienie, jak już raz powiedzieliśmy, nazywamy zabawą. Każde zaś pragnienie dąży do zewnętrznego urzeczywistnienia jakiegoś pożądanego; a ponieważ zawsze tylko możemy pożądać czegoś, cośmy sobie wyobrazili, — do urzeczywistnienia jakiegoś wyobrażenia. A takie urzeczywistnienie nazywamy tworzeniem. Jeśli zatem nasz postulat domaga się pragnienia samego w sobie, bez względu na cele, to wymaga zabawy czyli swobodnego tworzenia. Musimy więc za istotny wymóg paidii czyli równowagi duchowej uważać to, żeby człowiek się zabawiał, t. j. tworzył rzeczy wedle swych wyobrażeń dla nich samych, bez względu na osiągnięcie dalszych celów, bez zamiaru wytworzenia przyjemności.

Uznanie, iż czynność sama przez się jest rzeczą dobrą, dziś już nie jest czymś niezwykłym. W każdym razie zaś zgadza się z rozległym doświadczeniem.

O dzieciach powiadamy ogólnie, iż się bawią, kiedy są zdrowe. A zupełnie to samo można powiedzieć i o dorosłych. U narodów pierwotnych zabawy mało się różnią od zabaw dzieci. Ale zabawa jest zdolna do ustawicznego doskonalenia się, do nieograniczonego wysubtelnienia. Swobodna działalność twórcza — a jest ona zawsze zabawą — po wszystkie czasy uchodziła za najwyższe rozwinięcie dzielności i potęgi człowieka: zarówno, czy się wyraża w wynajdywaniu i stosowaniu narzędzi, w kierowaniu i rządzeniu ludźmi, w tworzeniu naukowych systematów myśli, czy nareszcie w tworzeniu dzieł sztuki. Sztuka jednak dlatego wśród wszystkich tych czynności pierwsze zajmuje miejsce, ponieważ najdokładniej wyraża istotę swobodnej, samotwórczej działalności. Maszyny można też tworzyć, aby nimi pracować; ludźmi można rządzić, aby ich używać na własną korzyść; naukę można uprawiać, ażeby jej wyniki zastosować praktycznie; ale dzieło sztuki jest najczystszy wyrazem swobodnej, twórczej działalności, która ze swej strony nic innego wyrazić nie może, jak tylko duch artysty. A tylko dlatego, że duch artysty, t. j. człowieka swobodnie tworzącego, znajduje się w równowadze, w harmonji i symetriji, t. j. że jest piękny, tylko dlatego dzieło sztuki jest również piękne.

Paidia zaś, która wszystkich ludzi ma doprowadzić do woli twórczej, wyniesie także wszystkie inne czynności, o których co tylko powiedzieliśmy, że można je też uprawiać dla obcych celów, do godności sztuki. A nie tylko te czynności. Uczyni ona artystami wszystkich ludzi, którzy się jej oddadzą; nauczy również najuboższego wyrobnika, który codziennie wykonywa tę samą pracę ręczną, uważać tę pracę nie za robotę niewolniczą, wymuszoną przez potrzebę, lecz za swobodną twórczość; nauczy go ją kochać.

Dojdzie do tego, co niegdyś ogłosił jeden z naczelników szkoły neosokratycznej, iż najprostszy wieśniak na zapytanie: Dlaczego orzesz? nie odpowie już: Aby żyć! — lecz: *παιδιάς χάριν* (dla zabawy); oraz iż najmędrszy uczony na pytanie! Dlaczego rozmyślasz? już nie odpowie: Aby być pożytecznym ludzkości! lecz podobnież: *παιδιάς χάριν*. Tak człowiek stanie się Bogu podobnym, który na pytanie: Dlaczegoś stworzył świat? z pewnością mógłby tylko odpowiedzieć: dla zabawy, *παιδιάς χάριν*.

Ale odczuwając w ten sposób swój zawód jako prawdziwe uprawianie sztuki, jako paidiastyczną zabawę i twórczość, każdy równocześnie, w myśl poprzedniego rozdziału, całą swą działalność odda na usługi ideału, ideału sokratycznego. Bo właściwym ideałem Sokratyka jest wprawdzie przede wszystkim własne zbliżenie do wzoru Sokratesa; jego właściwa uprawa sztuki jest głoszeniem i szerzeniem, t. j. urzeczywistnieniem tego ideału na świecie.

XVI. O wierze sokratycznej, jako pierwiastku paidii.

Nieznacznie na końcu tego roztrząsania, które wszak miało dopiero określić treść paidii, a więc sokratycznego nastroju ducha, doszliśmy do omawiania również i wiary sokratycznej, a więc podniesienia sztandaru tego nastroju ducha. Nie jestto jednak wcale taką sprzecznością, jak się wydaje. Bo przeciwnie zdaje się nam rzeczą wprost nieodzowną, żebyśmy w tym miejscu, w którym traktujemy

o środkach zbliżenia się do ideału dobrego człowieka, nie przemilczeli również o środku najważniejszym, o wierze sokratycznej.

A wiara sokratyczna zdaje się nam być takim środkiem do cnoty pod dwojakim względem. Popierwsze, wystawiając nam jako wzór historyczną osobę Sokratesa. Bo wedle prawa psychologicznego, powyżej pokrótce wzmiankowanego, tak zwanego popędu naśladowczego, już samo spoglądanie na jaką postać wywołuje w nas dążność do jej naśladowania. Że zaś wiara sokratyczna wciąż wymaga takiego spoglądania, sprzyja więc zbliżeniu do tej postaci. A możemy z całą pewnością powiedzieć: jeden tylko Sokrates był tak wielki, że mógł się obywać bez pomocniczego działania swego własnego wzoru. My wszyscy zaś tylko wtedy możemy się spodziewać, iż się do niego zbliżymy, jeśli nie będziemy zamykać oczu na tę gwiazdę, przyświecającą nam, nadającą nam kierunek, wskazującą drogę.

Ale, jak powiedziano, jeszcze innym sposobem wiara sokratyczna sama sprzyja osiągnięciu jej ideału. Mianowicie: ucząc wyznawców swoich spoglądać na Sokratesa, pobudza ich do tego, żeby odczuwali jego uczucie niezależności. A to uczucie niezależności w Sokratesie odpowiadało owemu stopniowi wewnętrznej równowagi, paidii, który jemu jednemu był właściwy. Że zaś ten stopień w porównaniu z naszym zapewne bez znacznego błędu możemy uważać za nieskończony, t. j. że Sokratesa możemy utożsamiać z ideałem dobrego człowieka, to wspomnianym sposobem w jego uczniach i wyznawcach wywiązuje się uczucie niezależności, odpowiadające o wiele wyższemu

stopniowi doskonałości paidiastycznej, niżeli im jest właściwy; innemi słowy: w ludziach, którzy wedle faktycznego ukształcenia ducha swego byłiby tylko częściowo niezależni i wolni od zła, powstaje uczucie zupełnej niezależności i wolności od zła, a więc uczucie, jakoby i dla nich, zupełnie jak gdyby byli ludźmi doskonale dobrymi, nie istniało zło. To, że się tak wyrażę, proleptyczne (uprzedzające) uczucie niezależności może się niejednemu wydawać niestosownym i przesadnym. Ale jego skutki są bez wątpienia dodatnie i zbawienne. Bo przez to uczucie, przez taki nastrój życiowy, osłabiają się i przytłumiają liczne, szkodliwe dla równowagi paidiastycznej afekty, jak bojaźń, gniew, smutek, żal, a również wspierają się i wzbudzają inne afekty, dla niej korzystne, jak odwaga i wesołość, wskutek czego owa paidia proleptyczna przynajmniej częściowo się urzeczywistnia.

Ten wynik, któryśmy co dopiero wywiedli teoretycznie, mianowicie znaczne poparcie nastroju sokratycznego przez wiarę sokratyczną, potwierdza się również praktycznie w najszerszych rozmiarach; a mniejsza o to, czy zechcemy go wytłumaczyć mistycznie przez przelewanie się łaski paidiastycznej z Mistrza na uczniów, czy naturalistycznie przez małpi popęd naśladowczy człowieka. Ale ten fakt zdaje nam się być rzeczą dowiedzioną, że wiara sokratyczna nietylko wytwarza się potem przez równowagę paidiastyczną, lecz także naodwrot i przedtem jej sprzyja; a z tego wywodzimy uprawnienie do zaliczenia tej wiary, jako najważniejszego pierwiastku, pomiędzy momenty dla paidii istotne, co też uczynimy w następującym zestawieniu rezultatów tej części.

XVII. Co jest prawdziwe dobro i zło.

Uważamy za rzecz stosowną, po wywiązaniu się z zadania tego ostatniego rozdziału, jeszcze raz przedstawić bieg całego badania.

W pierwszej części staraliśmy się wykazać, iż przekonanie, „że dla człowieka dobrego zło nie istnieje“, stanowi zasadniczy nastrój historycznego Sokratesa. W drugiej części przeszliśmy do wykazania, iż treść tego przekonania w zasadzie jest możliwa. W tym celu słówko „dobry“ tymczasowo wyłączyliśmy z owego zdania i wykazaliśmy, iż może istnieć człowiek, nie narażony na zło, uważając za „zło“ każde pokonanie osobowości przez jakikolwiek fakt świadomości. Poczym upatrzyliśmy wolność od tego zła, czyli „dobro“, w stałej równowadze duchowej, z czego dla pojęcia „zła“ wynikło nowe objaśnienie: zaburzenie tej równowagi. Określiliśmy przeto w tej drugiej części pojęcia „dobra“ i „zła“ jedynie przez cechę ogólną, a więc pod względem formalnym. W trzeciej części nareszcie zbadaliśmy kwestję, jakim powinien być duch, aby zadość uczynić owemu formalnie określönemu postulatowi „dobrego“, aby nadal już nie podlegać owemu, również formalnemu określeniu „zła“. A ustanawiając tę jakość jego, określiliśmy równocześnie pojęcia „dobra“ i „zła“ pod względem materialnym (czyli pod względem treści) ponieważ naturalnie warunki stałego zrównoważenia ducha uważać musimy jako prawdziwe dobra, a ich nieobecność za prawdziwe zło.

A takich prawdziwych dóbr duchowych znaleźliśmy dziesięć, stosując trzy ogólne postulaty bogactwa, jednoli-

tości i swobodnej zabawy do trzech stron ducha, oraz dodając do nich wiarę. Te dziesięć dóbr prawdziwych zapisujemy tu zwięźle i tabellarycznie:

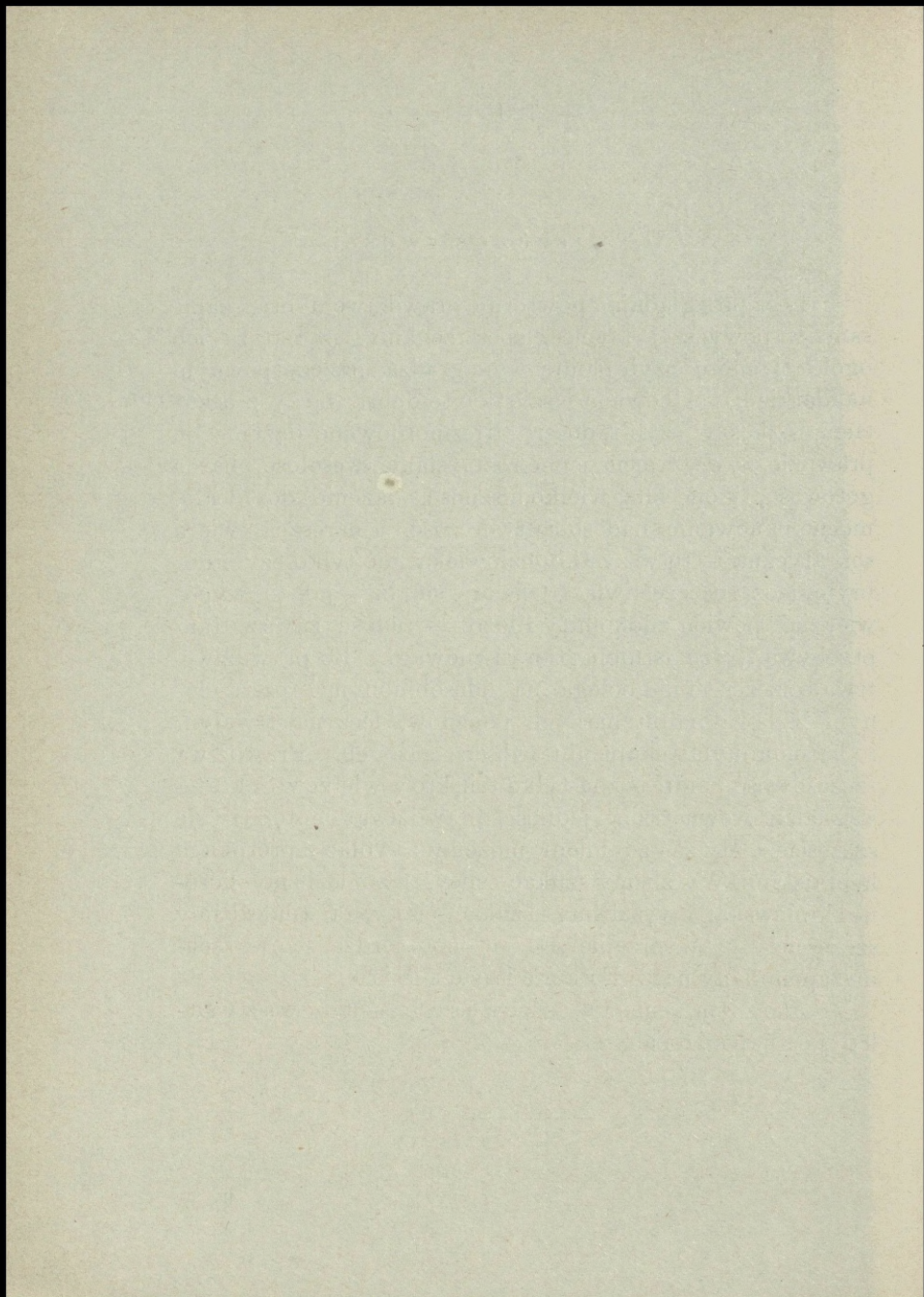
	Umysłowość	Uczuciowość	Charakter
Jednolitość	I. Dążenie do prawdy	II. Weselość	III. Dążenie do ideału
Bogactwo	IV. Zainteresowanie się	V. Gotowość	VI. Panowanie nad sobą
Swobodna zabawa	VII. Rozmyślanie	VIII. Wielkoduszność	IX. Siła twórcza
X. Wiara sokratyczna.			

Razem wzięwszy, wszystkie te dobra nazwaliśmy „paidia“, a odpowiednie im rodzaje zła brakiem paidii. A zatem zadanie tej trzeciej części, mianowicie wykazanie, w jaki sposób możemy się zbliżyć do ideału dobrego człowieka, zdaje się być rozwiązany.

XVIII. O szczęśliwości.

Lecz przeglądając powtórnie prawdziwe dobra, zapisane w powyższej tabelce, spostrzegamy, iż natura ich ogół, t. j. cnotę czyli paidię wynagradza jeszcze pewnym naddatkiem. Albowiem wszystkie te dobra łączy z uczuciem rozkoszy czyli radości. Niezmordowane dążenie ku prawdzie, żywe zajęcie, ciche rozmyślanie, wesołość, harda gotowość, słoneczna wielkoduszność, dążenie do ideału, mocne panowanie nad sobą, twórczość, a nareszcie wiara sokratyczna — to wszystko człowieka nie tylko czyni dobrym, lecz i uszczęśliwia. Okazuje się, iż — jak to wypowiedział pewien znakomity filozof — radość zawsze tam przebywa, gdzie istnieje stan równowagi. Bo prawdziwe, trwałe szczęście nie polega na odosobnionym i rozstrzelonym zadawalnianiu naszych popędów, lecz na trwałym i harmonijnym skupieniu władz naszych. Prawdziwą szczęśliwość paidii pozna tylko ten, kto w wierze w Sokratesa znalazł wewnętrzną jedność, prawdziwą cnotę, trwałe szczęście. My zaś zdumieni możemy zawołać z prorokiem hebrajskim: Wyszliśmy szukać oślicy, a znaleźliśmy koronę królewską; wyszliśmy szukać cnoty, a znaleźliśmy szczęście! A tak przepięknie się potwierdza, co wyrzekł niezapomniany nasz Franciszek Sirk:

„Rozum, cnota, szczęście — to wszystko jest paidia!“



DODATEK.

Metafizyczne rzuty oka

czyli:

O bogach.

I. Powód, wartość i cel następujących
do myśłów.

W owym miejscu Platońskiej „Obrony“, w którym Sokrates głosi wielką prawdę: „Dla człeka dobrego zło nie istnieje, ani za życia, ani po śmierci“, bezpośrednio dodaje: „A spraw jego również i bogowie nie zaniedbują“. Tym dodatkiem sam Mistrz ów dla życia ludzkiego rozstrzygający pogląd zasadniczy zamknął w ramach szerszego światopoglądu, a nas zachęcił do rozważania rzeczy poszczególnych, ziemskich, ludzkich w związku z rzeczami ogólnymi, niebieskimi, boskimi, t. j. do rozważania, czybyśmy nie mogli dojść do takiego poglądu na wszechświat, któryby się zgadzał z naszymi mniemaniami o człowieku.

Dlatego nie wymagamy, żeby Sokratyk z tych przypuszczeń, dotyczących tego, co największe i co najobszerniejsze, uczynił najgłówniejszą podporę swej wiary. Raczej już we wstępie zaznaczyliśmy, iż każdemu pozostawiamy zupełną swobodę wyrobienia sobie własnego zdania o rzeczach pomiędzy niebem a piekłem; a dopóki ktoś podzielać będzie naszą wiarę, dla nas będzie rzeczą obojętną, czy on zresztą będzie monoteistą, politeistą, panteistą, czy ateistą. Tego jednak zamilczeć nie możemy, że uważamy za niedorzeczność i opaczność stawianie na pierwszym planie podobnych twierdzeń metafizycznych, jakiegokolwiek one będą, i opieranie na nich dopiero naszego pojmowania rzeczy ludzkich. Bo po pierwsze człowiek z natury rzeczy zajmuje pierwszy plan w sferze interesów ludzkich, podczas gdy Bóg i świat tworzą tylko dalsze ich tło, niejako folję; powtóre zaś człowiek jest jedynym punktem we wszechświecie, o którym możemy się naprawdę spodziewać, iż dowiemy się czegoś z niejaką pewnością, ponieważ obserwujemy go z zewnątrz i z wewnątrz, a z tych obserwacji możemy wywodzić słuszne wnioski, podczas gdy wszechświat, im staje się obszerniejszym i wyższym, tym bardziej usuwa się z pod naszych zmysłów, a zatem z pod jedyne-go naszego źródła poznania — doświadczenia. Dlatego uważamy za niespożyłą zasługę Sokratesa, że on, jak powiada Cyceron, filozofję sprowadził z nieba na ziemię.

Z tego jednak nie wypływa, jakobyśmy się mieli wyrzekać wszelkiego rozmyślenia o wszechświecie. Sądzimy raczej, że będzie to zgodne z wymaganiem naszym jednolitego ukształtowania swego doświadczenia, jeśli także poza człowieka i ziemię, pod wodzą doświadczenia, opierając się na zasadach prawdopodobieństwa, zapuścimy my-

śli swoje i powiązemy je w prawdopodobne domysły; choć z drugiej strony jesteśmy świadomi, iż te domysły w tym samym stopniu tracić muszą na pewności, w jakim się oddalają od bezpośrednich przedmiotów naszej obserwacji i naszego doświadczenia.

I my więc w następującym roztrząsaniu zapuścimy się w takie domysły; a trud nasz nie będzie daremny, jeśli nam się uda wykazać niejakię prawdopodobieństwo takich domysłów, które mniej więcej zgadzać się będą z wynikami, dotychczas otrzymanymi w tej pracy. Bo wtenczas czytelnik, zaspokoiwszy poniekąd swój pociąg do nieskończoności, przyjmie, być może, tym ochocej obraz skończoności, jakiśmy w tej pracy starali się przedstawić; mówiąc obrazowo, tym chętniej da posłuch harmonjom ziemskim jeśli im towarzyszyć będzie harmonja sfer.

II. O wielkich duchach boskich.

Jeśli zwrócimy uwagę na powiązanie wszechświata, poczynając od jedności najmniejszych, a postępując stopniowo do coraz to większych, to zobaczymy, iż w tym postępie objawia się pewne osobliwe prawo. Widzimy mianowicie, że z połączenia wielu jedności niższego rzędu wytwarza się nowa jedność rzędu wyższego. To najlepiej nam się wyjaśni, jeśli zwrócimy uwagę na stosunek ciała ludzkiego do części, które je składają. Ciało ludzkie składa się z pojedynczych komórek. Takie komórki napotykaemy również w odosobnieniu, a wtedy tworzą najniższe formy zwierzęce (i roślinne), którym jednak, sądząc z ich

zachowania, przyznać musimy pierwsze zaczątki brzasku pewnej świadomości. Wiemy zaś, że człowiek, a więc suma takich komórek, posiada nową świadomość, zgoła różną od każdej pojedynczej świadomości tych komórek, a więc świadomość całkowitą wyższego rzędu. A dalej jeszcze spostrzegamy, iż ten stosunek postępowy, o ile chodzi o jego stronę cielesną, powtarza się i wyżej, poza człowiekiem. Widzimy, iż naprzód ziemia obejmuje niezliczone mnóstwo pojedynczych istot, a między niemi i wszystkich ludzi, iż dalej system słoneczny składa się z pewnej liczby ziem, t. j. planet, wraz z ich punktem środkowym, słońcem; że następnie wiele systemów słonecznych łączy się w wielkie zbiorniki gwiazd, do jakich np. należy tak zwany system drogi mlecznej; a przeskakując kilka, a może niezliczoną ilość ogniw pośrednich, dochodzimy nareszcie do samego wszechświata, który możemy uważać za sumę wszystkich, zawartych w nim, jedności.

Możnaby wszakże przypuścić możliwość, że te wyższe niezliczone jedności w rzeczywistości są tylko prostemi skupieniami, a bynajmniej nie są nowemi jednościami. Ale przeciw takiemu pogładowi przemawiają ważne powody. Wyłożymy je w związku z rozpatrywaniem systemu słonecznego. Jego części bowiem znajdują się w stanach ruchu, co do których powszechnie uznano, że każda planeta porusza się w stosunku i ze względu na słońce i wszystkie inne planety, a dla tych stosunków znaleziono prosty i jasny wyraz w tak zwanym prawie ciężenia. W celu wyjaśnienia takich ruchów, pozostających z sobą w pewnych stosunkach, przyrodnicy wprowadzili tak zwane siły, a w celu wyjaśnienia tych stosunków planetarnych tak zwaną siłę ciężenia w szczególności. Dziś jednak powoli dochodzimy do przekonania, że to wyjaśnienie jest tylko

obrazowym wyrazem samego faktu ruchów współzależnych. Nie możemy zaś zgoła pojmować różnicy pomiędzy prostą sumą jedności a wyższą jednością, obejmującą te jedności jak tylko w ten sposób, że pod tą ostatnią rozumiemy taką sumę, której części pozostają z sobą w stosunkach wzajemnych. Boć pojęcie prostej sumy wymagałoby, żeby w niej nie więcej było zawarte, jak tylko w pojedynczych jej częściach, wziętych każda z osobna. A pojedynczej części, wziętej sama w sobie, niemożna przecież przyznać stosunku, siły albo ruchu, zwróconych ku innym częściom. Gdzie zatem w jakiegokolwiek sumie znajdujemy coś podobnego, tam mamy prawo mówić o prawdziwej całości czyli o nowej jedności. A system słoneczny oczywiście jest w takim wypadku. Bo nie można go przecież uważać za prostą sumę planet, lecz raczej za sumę pojedynczych planet *p l u s* stosunki, między nimi zachodzące, siły działające, czyli ruchy odbywające się. Dlatego system słoneczny koniecznie uważać musimy za prawdziwą nową jedność wyższego rzędu. Ponieważ zaś to, cośmy powiedzieli, stosuje się także do wszystkich sum wyższych, ponieważ tak zwane prawa przyrody między *w s z y s t k i e m i* częściami wszechświata ustanawiają pewien stosunek wzajemny, to wynik ten przenieść możemy także na wszystkie wyższe ogniwa, a nareszcie na sam wszechświat, uważając go za nową jedność najwyższego rzędu.

Widzimy przeto, że cielesna strona stosunku pomiędzy komórką a człowiekiem powtarza się również pomiędzy człowiekiem — pomyślmy tylko o tak zwanej ciężkości — a ziemią i systemem słonecznym i t. d. Wnioskujemy więc na zasadzie *a n a l o g j i*, że i duchowa strona tego stosunku również często może się powtarzać, że więc

wymienionym jednościami wyższego rzędu może odpowiadać w każdym poszczególnym wypadku duchowa jedność wyższego rzędu; tak dochodzimy do wyobrażenia, że i te wyższe jedności: ziemię, system słoneczny... wszechświat wyobrażamy sobie jako ożywione. A te wyższe dusze możemy chyba, właśnie z powodu wielkości jedności cielesnych, na których polegają, nazywać wielkimi duchami.

Ale domyslać się można nie tylko, iż te duchy są większe, lecz również, iż są lepsze i szczęśliwsze od nas. Co się tyczy pierwszej własności, możemy się tego domyslać choćby stąd, że w zakresie naszego doświadczenia z postępem pod względem wielkości i stopnia zwykle idzie w parze conajmniej równie wielki postęp pod względem doskonałości, jak to wykazuje porównanie pierwotniaka (protozoon) z człowiekiem. Ale i za drugą własnością przemawiają pewne względy. Jak bowiem w obydwu ostatnich częściach wykazaliśmy, dobroć ludzka i szczęście ludzkie wciąż wzrastają, w miarę jak stan ducha zbliża się do równowagi stałej. Do tej uwagi już przedtym dodaliśmy domysł, iż może ta równowaga polega na równowadze systemu cielesnego, stanowiącego podstawę życia duchowego, a więc może na równowadze poruszających się cząstek mózgu. Jeśli zaś zwrócimy uwagę na cielesną podstawę wielkich duchów, np. na system słoneczny, to zobaczymy, iż ona znajduje się w nadzwyczaj prawidłowych ruchach; zobaczymy, iż równowaga systemu słonecznego jest prawie zupełnie stała, a równowagę wszechświata musimy chyba uważać za bezwzględnie stałą. Jeśli zaś, na zasadzie analogji, przypuścimy, że wolno nam równowagę duchową tych istot oceniać wedle ich równowagi cielesnej, to narzuca się nam również przypuszczenie, że także w średnich

wielkich duchach musi ona istnieć w daleko wyższym stopniu, niż w człowieku, a w najwyższych — w sposób najdoskonalszy. Stąd zaś wnioskujemy, iż wielkie duchy są także lepsze i szczęśliwsze od ludzi, a duch wszechświata jest doskonale dobry i doskonale szczęśliwy; dlatego też owe wielkie duchy nazywamy boskimi duchami, a duch wszechświata wprost — bóstwem.

Miło nam, że w tym wyniku zbliżamy się też do tych poglądów, których Sokrates sam dotyka w „Obronie“, kiedy z oburzeniem odpycha od siebie zarzut, jakoby słońca nie uważał za coś boskiego, a którym P l a t o n w „Ty-meusz“ poświęcił szczegółowy rozbiór.

Jednak jeszcze pod innym względem byłoby dobrze zwrócić wzrok ku historycznej postaci Sokratesa i przyrzedzić się jej w nowym oświeceniu. Wtedy bowiem przekonamy się, że przyznając Sokratesowi największe historyczne zbliżenie do ideału stałej równowagi duchowej, do cnoty i szczęśliwości, słowem, do paidii, równocześnie uznajemy go za męża, który najbardziej się zbliżył do istoty bóstwa; oraz, że wyznaczając człowiekowi zadanie naśladowania wzoru Sokratesa, właśnie przez to każemy mu się zbliżać do duchów boskich, a zatem popieramy stary grecki ideał, ubóstwienie człowieka. Sokrates zaś, którego dotychczas poznaliśmy tylko jako najlepszego i najszczęśliwszego człowieka, wydaje nam się teraz czymś o wiele jeszcze wyższym, mianowicie najcenniejszym urzeczywistnieniem historycznym boskości w człowieczeństwie, ziemskim wcieleniem niebieskiej cnoty i niebiańskiego szczęścia, słowem, najwyższym ludzkim wcieleniem boskiej paidii!

III. Z ł o.

Ale czyż świat jest przepełniony tylko samym dobrem? tak może zapytać niejedyn z naszych czytelników ze zdziwieniem. Sądźmy, że bynajmniej! Podobnie jak w człowieku odnaleźliśmy dobro bynajmniej nie jako stałe prawidło, lecz raczej tylko jak ideał, do którego mamy dążyć, tak też i ziemia wykazuje niejedną chwiejność, a biegi planet wykazują wielorakie zaburzenia: a z tego wedle wyłożonych powyżej zasad wnioskować musimy także o istnieniu zła duchowego w duchach boskich. Jeśli zaś zadamy sobie pytanie, jaka jest natura tego powszechnego, rozszerzonego w świecie zła, to zmuszeni będziemy określić je jako brak albo niedoskonałość równowagi; a również musimy sobie przypomnieć, że jako trzy warunki równowagi stałej musieliśmy przyjąć bogactwo, jednolitość i swobodną zabawę ducha, które inaczej, ze względu na odpowiednie procesy cielesne, określić możemy ogólniej jako różnaitość, jednostajność i siłę żywotną (energję). A więc w braku tych trzech momentów ujrzymy istotę zła czyli złego. Jeśli zaś z drugiej strony zapytamy się, jakie skutki to złe wywołuje w duchach, to wedle analogji ducha ludzkiego za najgłówniejsze z nich uważać możemy niejasność umysłowości, smutek uczucia, nieład woli. Na podstawie tej podwójnej trójcy złego, które przecież jest tylko zastosowaniem i warunkiem jednej zasady zła, możemy sobie przyswoić wyrażenie neosokratyczne, które zasadę zła nazywa zwykle zlem trójjedynym!

A wcielenie ziemskie i ludzkie tej zasady złej upatrują Sokratycy w owych trzech męzach, którzy wystąpili

w chwili stanowczej przeciw urzeczywistnianiu zasady do brej: w trzech oskarżycielach Sokratesa, Meletosie, Anytosie i Lykonie. Ci trzej, jako wcielenie złego, starali się Sokratesowi, wcielonej paidii, przynieść uszczerbek, a nawet zupełne zniweczenie, wszelkimi środkami, jakimi rozporządzali. Że jednak te środki nie mogły Sokratesowi wyrządzić uszczerbku, o tym on sam świadczy w „Obronie“, mówiąc o oskarżycielu: „Zabić on mię wprawdzie może, i wygnać z kraju, i znieważyć, lecz takie rzeczy może on, a może i jeszcze kto inny uważa za wielkie zło, ale nie ja“. A tak co najmniej w tym jednym wypadku widzimy, że zasada zła wobec dobrej była bezsilna i bezskuteczna. Że to jednak nie jest odosobniony wypadek, lecz tylko potwierdzenie ogólnego prawidła, to niezadługo mamy zamiar wykazać.

IV. O Temidzie.

Jeśli, jakeśmy się starali wykazać, istota dobra polega na stałości, a istota złego na niestałości równowagi, to rzecz oczywista, iż ostatecznie nie może przewyżczać pierwszego. Należy to bowiem do istoty równowagi stałej, iż nie może być zniesiona albo zachwiana. Naodwrot również oczywista, że dobro w zupełności może przewyżczyć zło, system, pozostający w równowadze niestałej, zbliżyć do równowagi stałej. Jeśli zatem Sokrates w „Obronie“ powiada, iż sprzeciwia się to porządkowi świata (Temidzie, Θέμις), żeby człowiekowi lepszemu czło-

wiek gorszy przynosił uszczerbek, możemy to uogólnić w zdaniu: Nie zgadza się to z porządkiem świata, żeby to, co lepsze, poniosło uszczerbek ze strony tego, co gorsze; lecz zgadza się z nim zupełnie, żeby to, co gorsze, znalazło poparcie u tego, co lepsze. Porządek świata czyli Temis jest zatym prawem postępu, ponieważ ani piędzi z tego, co raz uzyskano dla dobrej zasady, nie pozwala już pod żadnym warunkiem przekazywać zasadzie złej, lecz wszelkie zmiany skierowuje ku szerzeniu dobra a ograniczaniu zła.

Z tego zaś wynika, iż owi myśliciele, którzy zło uważali tylko za brak dobra i przyrównywali je do ciemności w jej stosunku do światła, niezupełnie mijali się z prawdą. Bo co oni odnosili do rzeczywistości (realności), to w samej rzeczy jest słuszne pod względem działalności (energji). Zło wprawdzie istnieje, ale nie może działać, przez całą swą istotę jest raczej skazane na zagładę, bo na tym właśnie polega istota niestałości, że system niestały musi być zachwiany i rozpaść się. Dobro przeciwnie działa i utrzymuje się; bo należy to do istoty stałości, żeby system stały był niewzruszonym i trwał.

Z tego zaś znowu wynika, że dobro jest tym, co żyje; boć żyć to nic innego, jak trwać i działać: a zło jest martwe, boć martwota to nic innego, jak niedziałanie i zniweczenie.

A ten wynik znajduje także swe potwierdzenie w doświadczeniu; innemi słowy, prawo ogólne, któreśmy tu wprowadzili, potwierdza się w owym jedynym wypadku szczególnym, który jest dostępny dla naszej obserwacji. Mamy na myśli tak zwane prawo przeżywania najzdawniejszych: widzimy tu, że im lepszą, t. j. im żywotniejszą

jest jaka istota, tym większe też jest prawdopodobieństwo, że się zachowa i utrzyma przy życiu.

Mógłby jednak kto podnieść podwójny zarzut. Po pierwsze mógłby powiedzieć: To prawo, głoszące trwałość czegoś trwałego, żywotność czegoś żywotnego, stałość czegoś stałego, tak w ogólnym swym brzmieniu, jak i w szczególnym zastosowaniu, jest pustą tautologią. Że to, co stałe, jest stałym, że trwałe trwa, żywotne żyje, nie jest bynajmniej nowym odkryciem, a jako na najwyższe prawo porządku wszechświatowego, jest to co najmniej rzecz zbyt — prosta. A tylko dlatego, żeś z początku stałość postawił na miejscu dobra, możesz teraz dobro ogłaszać za coś stałego. W ten sposób całe twoje rozumowanie kręci się w kółko, a właśnie w chwili, gdyś przybierał minę, jakobyś chciał przypuścić szturm do nieba, to rozumowanie pęka i obraca się w niwecz, jak bańka mydlana.

Na to odpowiadamy: prawda, świat jest bardzo prosty. Ale to, co proste, nie jest przeto mniej prawdziwe. A prosta prawda ta jest następująca: istnieje coś stałego, trwałego i żywotnego, a obok niego coś niestałego, znikomego i martwego. Pierwsze trwa i rozszerza się drugie cofa się i zanika. Panowanie ostatniej zasady znamionuje początek, a panowanie pierwszej koniec rozwoju światów. Czyż więc będzie niedorzecznością, jeśli wszystko, co wypada w myśl tego rozwoju, nazwiemy dobrem, a wszystko, co mu się sprzeciwia, złem? Albo czy mamy sądzić przeciwnie? Mniemamy, że tu nie miejsce dla dalszych dowodów: trzeba każdemu pozostawić, czy chce patrzeć naprzód, czy wstecz!

Drugim zarzutem zaś byłby następujący: powiadasz teraz, że życie to dobro, a śmierć to zło; a przedtym twier-

dziłeś, iż śmierć nie może być złem. I na to nie trudno nam będzie odpowiedzieć, gdyż tu również rzecz jest bardzo — prosta. Przedtym powiedzieliśmy, że zniweczenie, przychodzące z zewnątrz nie może być złem; a teraz powiadamy, że zniweczenie, przychodzące z zewnątrz, jest właśnie samym złem. Powiedzieliśmy: istnieć i trwać, móc działać — to dobro; istnieć i nie trwać, nie móc działać — to zło. Czyż z tego wynika, że nieistnienie jest złem? Czyż może być złem? A dla czego albo dla kogo byłoby złem?

Nasz wynik zaś będzie następujący: istnieje Temis czyli porządek świata, który nazywamy też przeznaczeniem, a który włada nad całym przebiegiem wszechświata. A to przeznaczenie posiada pewien sens, a ten sens wyraża się w następującym zdaniu:

Dobro jest na to, aby zwyciężyło!

A zło jest na to, aby ustąpiło!

V. Co to jest daimonion?

Temis naturalnie się urzeczywistnia, jak w wielkim zakresie, tak i w małym. Cokolwiek więc spotka człowieka, tego może być pewnym, iż to, co w nim jest prawdziwie dobre, nie może ponieść uszczerbku, a to, co w nim jest złe, nie może odnieść korzyści. Ale obok tego nasuwa się pytanie, czy również pod względem rzeczy, które same przez się nie mają nic wspólnego z prawdziwym dobrem albo złem, wielkie duchy boskie lub samo bóstwo nie mogą

wpływać na życie jednostki; innemi słowy, nasuwa się kwestja możliwości cudów. Na to pytanie naprowadza nas ta okoliczność, że Sokrates, jak wiadomo, był tego zdania, iż Bóstwo przez osobne działanie, które on nazywa swym daimonion (δαίμωνιον, coś boskiego) albo swym głosem wewnętrznym, zachowało go od rzeczy, które nie były prawdziwym złem, jak np. od bezcelowych czynów i od niebezpieczeństwa życia. Czy to zdanie miało rację, w to nie wchodzimy. Być, może, iż Mistrz się mylił; iż jedno z wielu wyjaśnień, mniej lub więcej dowcipnych, jakie wymyślono dla tego zagadkowego daimonion zgodne jest z prawdą. Ale co nas tu obchodzi, to nie kwestja historycznej prawdziwości tego lub owego wpływu nadprzyrodzonego, lecz kwestja zasadniczej możliwości takich wpływów wogóle.

A zdaje się, że się, nam uda wykazać prawdopodobieństwo, iż takie „cuda“ są możliwe, t. j., iż nie jest rzeczą niemożliwą, aby zjawiska, zwykle tylko wskutek przyczyn naturalnych zachodzące, powstały pod wpływem nadprzyrodzonym, albo też, aby ten wpływ wywoływały takie zjawiska, dla których wogóle wyobrazić sobie nie możemy przyczyn naturalnych. To roztrząsanie rozpoczniemy od uwagi analogicznej. Jeśli powrócimy do stosunku między człowiekiem a komórkami, z których się składa, to zobaczymy, iż człowiek zwykle nie wdaje się czynnie w ich życie, w ich walki i stosunki wzajemne; iż jednakowoż, skoro taka walka, jak n. p. w febrze, wydaje mu się groźną dla zdrowia, umie wpływać bezpośrednio, n. p. przez lekarstwa, na wynik tej walki. A ponieważ koniecznie wyobrażać sobie musimy, że człowiek do istot wyższych, obejmujących go wraz z innemi, pozostaje w podobnym stosunku, jak komórka do niego, to możemy

stać wyprowadzić możliwość, iż taki duch mógłby też bezpośrednio i świadomie wpływać na los takich ludzi, którzy dla jego własnego dobrobytu zdają mu się posiadać szczególną wartość.

Aby to unaocznić, postawmy się w położeniu komórki ludzkiej, np. białego ciała krwi, i przypuśćmy, że ono posiada jasną świadomość. Odrazu zrozumiemy, iż dla niego każde bezpośrednie wdanie się człowieka musi otrzymać pozór nadprzyrodzoneści, i że wówczas wolnomyślni wśród ciałek krwi rozumowaliby mniej więcej tak: „Niema nic, okrom komórek i martwej materji. Wszystko, co istnieje, należy wyjaśniać z wzajemnych stosunków komórek i martwej materji. Tylko obskuranci i stare baby mogą wierzyć, tylko chytra żądza panowania albo niedorzeczna głupota mogą twierdzić, że jakaś istota, którą nazywają „człowiekiem“, a która podobno ma żyć tam, gdzie my żyjemy, której jednak nigdyśmy nie widzieli ani dotykali, może wpływać czynnie na przebieg spraw, a więc na wzajemne oddziaływanie komórek i martwej materji. Jeśli zatem u nas zdarzy się coś niezwykłego, czego nie możemy sobie wytłumaczyć z tego, co wiemy o własnościach komórek i martwej materji, jeśli np. cały naród naszych odwiecznych nieprzyjaciół, laseczników febry, odrazu trupem padnie, byłoby to rzeczą niegodną oświeconej komórki, gdyby chciała poszukiwać przyczyny tego zjawiska w nadprzyrodzonym wpływie jakiejś nieznaney nam istoty; trzeba raczej zbadać poprostu przyczyny naturalne, a więc nieznaney nam dotychczas własności komórek i martwej materji, które spowodowały owo zdanie. Boć przecież cudów niema“.

Nie potrzebujemy chyba uczynić wyraźnego zastosowania tego przykładu. Jest rzecz możliwa, wprawdzie

właśnie tylko możliwa, że wielkie duchy niejedno zło materialne, niejedną niedolę ludzi, narodów albo innych społeczności ludzkich odczuwają jako zapadnięcie na zdrowiu, że posiadają środki do ich zażegnania. Dlatego też w szczególności jest rzecz możliwa, iż te duchy niektórych ludzi, niektóre narody albo inne społeczności ludzkie, (które szczególnie sprzyjają sprawie dobra wśród ludzi, jak przedewszystkim Sokrates, a może także niektórzy Sokratycy i szkoła sokratyczna jako całość), ochraniają od zła materialnego, od przedwczesnej śmierci i t. p. dlatego, aby tym lepiej mogli popierać i przyspieszać zwycięstwo dobra. Innemi słowy, być może, choć może nigdy się nie stało, — a od zbyt wielkich nadziei na tę boską sztukę leczniczą niech nas chroni rzut oka na niedoskonałość ludzką,—być może, powiadamy, że Temis czyli porządek świata nie tylko bezpośrednio, przez tak zwany naturalny przebieg rzeczy, może wpływać na życie człowieka, lecz także pośrednio, za pośrednictwem większych duchów; być może, że Temis wpływa na nas nie tylko jako coś przyrodzonego (*φυσικόν*), lecz również jako coś duchowego (*δαμόνιον*).

A dlatego jestto pobożny i chwalebny zwyczaj, że Sokratyk w słusznej samowiedzy człowieka, który wie, iż jest maluczkim przedstawicielem wielkiej idei, w każdej chwili, a zwłaszcza w chwili ważnej, rozstrzygającej, wyczekuje swego daimonion, że podobnie do Mistrza wciąż wysłuchuje tego głosu wewnętrznego, choćby wciąż nadaremnie.

VI. O wielkim widowisku.

Jeśli zaś teraz zechcemy wszystko, cośmy dotychczas powiedzieli, zawrzeć w jednolitym obrazie, któryby się czy-

telnikowi wraził w pamięci w pewnych, wyraźnych zarysach, to powiemy mniej więcej, co następuje:

Świat — to wielkie widowisko. Nawet, kto nie umie objąć jego znaczenia, powinien nań spoglądać z serdecznym i pogodnym udziałem; powinien go kochać, ponieważ w nim spoczywa nieskończenie wielkie obok nieskończenie małego; ponieważ w nim w nieskończenie rozmaitych połączeniach zlewają się światło i ciemność, spokój i ruch, duch i ciało, radość i cierpienie; ponieważ nam ukazuje niezliczone pstre i barwne obrazy, niezliczone zaciekawiające i zmieniające się wciąż czynności, niezliczone wielodźwięczne melodie; ponieważ właśnie w swej niepojętości i bezmyślności jest niepojęcie i aż do utraty zmysłów — piękny.

A kto obejmie jego znaczenie, dla tego świat nie będzie jedynie wielkim widowiskiem, lecz również i wielkim igrzyskiem. Wszechobejmujące, w ciemnym tle spoczywające bóstwo; wielkie, dobrotliwe, mądre, pogodne duchy boskie; dzielni, światli, spokojni, czynni ludzie; aż w dół do zwierzątek, uczciwie pracujących, ciężko borykających się: wszyscy oni stoją po stronie dobra, po stronie tego, co działa. Pasują się dzień i noc z mrocznymi potęgami, słuźebnicami ciemnej, ponurej, bezładnej niemocy. Wydzierają im co godzina nową zdobycz, nowe trofea. Początek i koniec tej walki światów usuwają się z pod wejrzenia ludzkiego. Ale w samym środku naszego pola widzenia ukazuje się grupa malownicza, odzwierciedlająca ogólny przebieg spraw wszechświata w najwyraźniejszym obrazie: w sali sądowej ateńskiej z jednej strony widzimy wcieloną małostkę, nizkość i nędzotę — Meletosa, Anytosa i Lykona, ujadających w bezsilnej wściekłości; a tam, naprzeciw, z drugiej strony — w całej swej wielkości, wspaniałości i godności stoi Sokrates, z niezachwianym

spokojem i z promienną pogodą. A usta jego otwierają się, a słowa jego wykładają nam głębokie znaczenie wielkiego widowiska: Ἐν δὲ τούτῳ δεῖ διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι. οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.

Παιδίας χάριν.

(To jedno należy uważać za prawdę, iż dla człowieka dobrego zło nie istnieje, ani za życia, ani po śmierci; ani też Bogowie nie zaniedbują spraw jego.

Dla zabawy.)

K O N I E C .

Spis rzeczy.

Wstęp.

Str.

C Z E Ś Ć I.

Historyczne uzasadnienie filozofji neosokratycznej, czyli:
O osobistości i nauce Sokratesa.

- | | | |
|------|---|----|
| I. | O ważności osobnego badania, poświęconego osobowości tego filozofa | 5 |
| II. | O źródłach do poznania osobistosci Sokratesa | 7 |
| III. | O świadectwach platońskich w ogóle, a w szczególności o „Biesiadzie“. | 9 |
| IV. | O „Obronie“ w ogólności | 10 |

II

	Str.
V. O treści „Obrony“	14
VI. O formie „Obrony“	16
VII. O głównych tezach Sokratesa	18
VIII. O związku osobistości Sokratesa z jego nauką.	20
IX. O niektórych zarzutach przeciw tym roztrząsaniom, a szczególnie o „Obłokach“ Arystofanesa	22
X. O rozwoju pojęć filozoficznych Sokratesa	24
XI. O sposobie nauczania Sokratesa i jego wpływie na współczesnych	26
XII. O śmierci Sokratesa.	28
XIII. O uczuciach Sokratesa.	30
XIV. O nauce, jaką można oprzeć na osobistości Sokratesa	31

I. Dygresja.

I. O głównej zasadzie filozofji neosokratycznej	33
II. O zarzutach ludzi pobożnych przeciwko tej zasadzie.	34
III. Odpowiedź na poprzedzające zarzuty	37
IV. O zarzutach niewierzących	39
V. Odpowiedź na powyższe zarzuty	42

C Z E Ś Ć II.

Uzasadnienie psychologiczne filozofji neosokratycznej,
czyli: O dobrym człowieku.

I.	O kwestji: Co w człowieku posiada wartość?	45
II.	O stosunku świadomości i osobowości wogóle.	47
III.	O trzech stronach świadomości i osobowości	49
IV.	O uczuciu i o stronie uczuciowej	53
V.	Myslenie i umysłowość.	57
VI.	O pożądanii i o charakterze	60
VII.	O osobowości czyli duchu.	62
VIII.	Zło w ogólności	63
IX.	O kwestji: czy zniweczenie jest złem.	68
X.	Odporność osobowości wobec prawdziwego zła i możliwość jej stanu równowagi stałej.	70

II. Dygresja.

I.	O kwestji, czy człowiek, dla którego zło nie istnieje, jest właśnie człkiem dobrym	71
II.	O przykazaniach boskich, obowiązku i su- mieniu	77
III.	O wymaganiu równowagi stałej, jako normy moralnej	78
IV.	O tłumie i jednostce	80
V.	O współczuciu.	83
VI.	O istocie dobra	87

C Z E Ś Ć III.

Etyczne uzasadnienie filozofji neosokratycznej czyli:
o Paidii.

I.	Paidia, jej różne formy i strony	91
II.	O trzech drogach, któremi można dojść do paidii.	93
III.	O swobodnej energii osobowości i o zabawie .	95
IV.	O bogactwie ducha	99
V.	O wartości myślenia w ogóle i o myślach pai- diastycznych w szczególności	101
VI.	O dążeniu do prawdy w szczególności	103
VII.	O niewiedomości	105
VIII.	O wartości i braku wartości uczucia.	107
IX.	O spokoju i gotowości	109
X.	Świat, jako „boska komedja“	111
XI.	O wesołości w ogóle.	112
XII.	O trzech rodzajach wesołości poszczególnie .	115
XIII.	O wartości pragnień i o panowaniu nad sobą.	118
XIV.	O celach i ideałach	120
XV.	O zabawie i tworzeniu wogóle, a o sztuce i za- wodzie w szczególności.	122
XVI.	O wierze sokratycznej, jako pierwiastku paidii.	124
XVII.	Co jest prawdziwe dobro i zło	127
XVIII.	O szczęśliwości	129

D O D A T E K.

Metafizyczne rzuty oka, czyli: O bogach.

I. Powód, wartość i cel następujących domysłów	131
II. O wielkich duchach boskich	133
III. Zło	138
IV. O Temidzie	139
V. Co to jest daimonion	142
VI. O wielkim widowisku	145



DO NABYCIA
WE WSZYSTKICH KSIĘGARNIACH
NASTĘPUJĄCE DZIEŁA
wydane z zapomogi kasy pomocy dla osób pracują-
cych na polu naukowym

IMIENIA D-RA MEDYCYNY

Józefa Mianowskiego

lub ofiarowane na rzecz kasy.

- Berkley.* **Bzecz o zasadach poznania.** Przetłóżył z angielskiego *Feliks Jezierski.* Warszawa 1890, w 8-ce str. XXXII, 152. nlb. 6. Cena kop. 50.
- Kartezjusz.* **Rozyślania nad zasadami filozofji,** dowodzące istnienia Boga i różnicy pomiędzy duszą ludzką a ciałem. Przetłóżył z angielskiego *Ignacy Karol Dworzaczek.* Warszawa 1885. W 8-ce str. XX, 110 nlb. 4. Cena kop. 70.
- Kondyllak.* **Traktat o wrażeniach zmysłowych.** Pzetłóżył z francuskiego *Antoni Lange* Warszawa 1887, w 8-ce str. XXXVII, 220. Cena kop. 60.
- Ksenofont.* **Wspomnienia o Sokratesie.** Przetłóżył z greckiego *Emiljan Konopczyński.* Warszawa 1896, str. 221. Cena kop. 50.
- Platon.* **Fileb. Dyjalóg o rozkoszy.** Przetłóżył z greckiego *Br Kąsinowski* Warszawa 1888, w 8-ce str. XL, 103 nlb 6. Cena kop. 80.
- Platon.* **Obrońa Sokratesa.** Przetłóżył z greckiego *A. Maszewski,* 2-ie wydanie Warszawa 1898, w 8-ce, str. XII, 68. Cena kop. 30.
- Spinoza.* **Etyka,** sposobem geometrycznym wyłóżona. Przetłóżył z łacińskiego *Antoni Paskal.* Warszawa 18-8, str. XLVII. Cena rub. 1 kop. 50.
- Lutostawski W.* **O logice Platona.** Część II-ga. Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem. Warszawa 1892, w 8-ce wielkiej, str. 64. Cena kop. 30.
- Struwe Henryk.* **Wstęp krytyczny do filozofji,** czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofji, z dodaniem słownika filozoficznego i spisu autorów. Warszawa 1896, str. 723. Cena rb. 3. (Wydanie I wyczerpane; wydanie II bezzapomogi Kasy).

Wydawnictwa „Przeglądu Filozoficznego“.

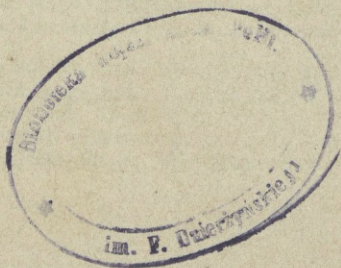
- Lutostawski W* **Platon jako twórca idealizmu.** Warszawa 1899. Cena kop. 50.
- Gaupp O. Herbert Spencer.* Przełożył z niemieckiego Dr. *A. Groszlik.* Warszawa 1899. Cena kop. 50.
- Abramowski E.* **Pierwiastki indywidualne w socjologii.** Warszawa 1899.
- Care Jakób.* **Dzieje Polski.** Przełożył z języka niemieckiego *Stanisław Mieczynski.* Tom czwarty, 1430—1455. Warszawa 1897. 8-ka str. X, 419. Cena rb. 1.
- Czapiński Leopold* **Księga przysłów, sentencji i wyrazów łacińskich, używanych przez pisarzy polskich.** Warszawa 1892, w 8-cc str. 524. Rb. 2 k. 50.
- Gajsler J. F.* **Rys dziejów czeskich** skreślił według źródeł. Tom I, Warszawa 1888, w 8-cc, str. 1V 228, z mapą chromolitograf. Cena kop. 50 Tom II. 1892 str. 351. Cena kop. 50.
- Gajsler J. F.* **Dzieje Węgier w zarysie.** Tom I. Warszawa 1898, w 8-cc, str. 197. Cena kop. 75.
- Gloger Z.* **Pieśni ludu zebrał..** (w latach 1861—1891). Muzykę opracował *Z. Noskowski* W Krakowie 1892, w 8-cc, str. 361. Cena rb. 1 kop. 50.
- Homer.* **Iliada,** przetłumaczył heksametrem *Augustyn Szumro* b. prof. literatury greckiej, rzymskiej i t. d. Warszawa 1897 w 8-cc więk. st. XXX, 531. Cena rb. 1.
- Krasnowolski Antoni.* **Systematyczna składnia języka polskiego.** Warszawa 1897, w 8-cc str. 319, IV niel. 2. Cena rb. 1.
- Krasnowolski Antoni.* **Składnia języka polskiego (mniejsza)** Warszawa 1898, w 8-cc str. 164. Cena kop. 50.
- Kryński Adam Antoni* **Gramatyka języka polskiego.** Warszawa 1897, w 8-cc str. 345 II, IV, V, k. 1. Cena rb. 1.
- Mierzyński Antoni.* **Źródła do mytologii litewskiej** od Tacyta do końca XIII w, Zebrał i objaśnił... *Zeszyt I.* Warszawa 1892, w 8-cc str. 155. Cena rb. 1 kp. 80.
- Nepos Korneljusz.* **Żywoty znakomitych mężów,** przełożył i objaśnienia historyczne dodał *A. Mierzyński.* Warszawa 1883, w 8-cc str. 361. Cena k. 15.
- Szaszlecki J.* **Gramatyka czeska,** wydana nakładem *Kazimierza Kaszewskiego* Warszawa 1884, w 8-cc, str. 361. Cena kop. 50.

Prace filologiczne, wydawane przez *J. BAUDOUINA DE COURTENAY,* *J. KARŁOWICZA, AD. ANT. KRYŃSKIEGO* I *L. MALINOWSKIEGO.*

- Tom I. Warszawa, 1885—6, w 8-cc str. 818. Cena rb. 4 k. 30.
- Tom II. Warszawa, 1887—8, w 8 cc str. 881. Cena rb. 4 k. 50.
- Tom III. Warszawa, 1889—91, str. 846. Cena rb. 3.
- Tom IV. Warszawa, 1892—3, str. 951. Cena rb. 3.
- Tom V. Zesz. 1 i 2. Warszawa 1895—98, str. 680. Cena rb. 2.

Biblioteka zapomnianych poetów i prozaików polskich, wydawana przez TEODORA WIERZBOWSKIEGO.

- Zeszyt IV *Orzechowskiego Stanisława* książki **O ruszonlu ziemi polskiej przeciw Turkowi**. Warszawa 1895, str. 38. Cena kop. 20.
- Zeszyt V. *Amy Memoraty* „Dziewicy polskiej“, **łacińskie wiersze z lat 1640—1644**. Warszawa 1895, str. 36. Cena kop. 20.
- Zeszyt VI, **Napomnienie polskie ku zgodzie wszęch krześcianów w obec a mianowicie ku Polakom uczynione**. Warszawa 1896, str. 34. Cena kop. 20.
- Zeszyt VII. **Komedja Justyna i Konstancji Marcina Bielskiego**. Warszawa 1896, str. 80. Cena kop. 30.
- Zeszyt VIII. **Zwrocenie Matyasza z Podola** Dyalog z pierwszej ewierci XVII wieku. Warszawa 1897, str. 24. Cena kop. 10.
- Zeszyt IX. **Pieśni duchowne a nabożne nowo zebrane i wydane przez Jana Seklucyana**. Warszawa 1897, str. 57. Cena kop. 30.
- Zeszyt X. **Melchior Pudłowski i jego pisma**. Warszawa 1898, str. 94. Cena kop. 40.
- Wierzbowski Teodor*. **Krzysztof Warszawcki (1554 — 1600) i jego dzieła**. Monografja historyczno-literacka. Warszawa 1877 w 8-ee, str. XII, 406, rb. 1.
- Wierzbowski Teodor*. **Krzysztofa Warszawickiego niewydane pisma, listy do znakomitych ludzi, tudzież inne dokumenty, odnoszące się do życia jego i działalności**. wraz ze spisem dzieł tego autora, dotąd drukiem nie ogłoszonych. Warszawa 1883 w 8-ee str. VII, 276. Cena kop. 50.
- Wierzbowski Teodor*. **Uchansciana**, czyli zbiór dokumentów wyjaśniających życie i działalność Jakóba Uchańskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego † 1581. Pięć tomów rb. 15.
- Wierzbowski Teodor*. **Jana Ostroroga Pamiętnik** ku pożytkowi Rzeczypospolitej zebrany, poprzedzony przedmową. Warszawa, 1891. Cena rb. 1 kop. 25.



PRZEGLĄD FILOZOFICZNY

Treść pisma stanowią:

I. Artykuły oryginalne z psychologii, teorii poznania, logiki, metodologii, etyki, estetyki, socjologii, historii filozofji, oraz ze wszystkich nauk specjalnych o ile w nich zawiera się uogólnienie syntetyczne, krytyka pojęć i metod, albo też, jeżeli jest rozważany stosunek do nauk pokrewnych — wogóle, jeżeli badane są podstawy i prawa, normujące ich rozwój, aby w ten sposób utrzymać wielce pożądane **wzajemne na siebie oddziaływanie filozofji i nauk poszczególnych.**

Jednym z głównych zadań „Przeгляdu Filozoficznego” jest roztrząsanie kwestji, wywołanych **życiem praktycznym**, o ile to wchodzi w ściślejszy związek z zagadnieniami filozofji. Stosownie do tego np. rozprawy pedagogiczne o tyle tylko uwzględniane będą, o ile w nich podstawa filozoficzna pedagogji omawiana być może.

II. Dział sprawozdawczy, obejmujący cały ruch filozoficzno-naukowy z wyżej wymienionych dziedzin umysłowości ludzkiej i zawierający: **Autoreferaty, Kroniki, Krytykę i Sprawozdania rzeczowe, Przegląd czasopism, Wiadomości bieżące, Notatki filozoficzne Bibliografję.**

Prenumerata „Przeгляdu Filozoficznego”
wynosi:

W Warszawie: rocznie	rb. 4
półrocznie	” 2
Z przesyłką pocztową: rocznie	” 5
półrocznie	” 2 k. 50

Redaktor i Wydawca Dr. Władysław Weryho.

Adres Redakcji: **Warszawa, ul. Krucza Nr. 46.**

Adres Administracji: **Warszawa, Nowy-Świat 9, księgarnia Jana Fiszera.**

WYDAWNICTWA

„Przeglądu Filozoficznego“:

- Adam Mickiewicz.** „Jakób Boehme“. Cena kop. 60.
E. Dubois - Reymond. „Granice poznania natury,
i „Siedm zagadek wszechświatowych“. C. k. 90.
E. Mach. „Odczyty popularno-naukowe“. C. k. 60.
W. M. Kozłowski. „Filozofja Schillera“ i wiersz „Ar-
tyści“. Cena kop. 30.
W. Lutostawski. „Platon jako twórca idealizmu i socja-
lizmu“. Cena 50 kop.
O. Gaupp. „Herbert Spencer“ Cena kop. 50.
E. Abramowski. „Pierwiastki indywidualne w socjo-
logji“. Cena kop. 50.
E. Kant. „Marzenia jasnowidzącego“. Cena kop. 60.
L. Dugas. „Nieśmiałość“. Cena kop. 50.
W. L. Shedon. „Ruch etyczny“. Cena rub. 2 kop. 50.
W. M. Kozłowski. „Szkice filozoficzne“. Cena r. 1 k. 20.
E. Biernacki. „Obecne zadania lekarskie“. Cena r. 1 k. 50.
J. K. Potocki. „O energii społecznej“. Cena k. 50.

POD PRASĄ:

- Ribot.** „Współczesna psychologia niemiecka“.
James. „Szkice popularno filozoficzne“.
Ribot. „Psychologia uczuć“.
Dawid. „Odczyty psychologiczne“.
James. „Szkice psychologiczne“.
Simmel. „Filozofja dziejów“.
Tołstoj. „Co to jest sztuka“.
Schopenhauer. „O podstawie moralności“.

A Nr 098637



C e n a

zł . 60 gr

DK - 28 d

1.54

Wzór Jednoraz. CWD, W-wa. 15973/K
2041 - Łak - 25.11.53 - 3000 bl. à 100 k.



735 841
/1.