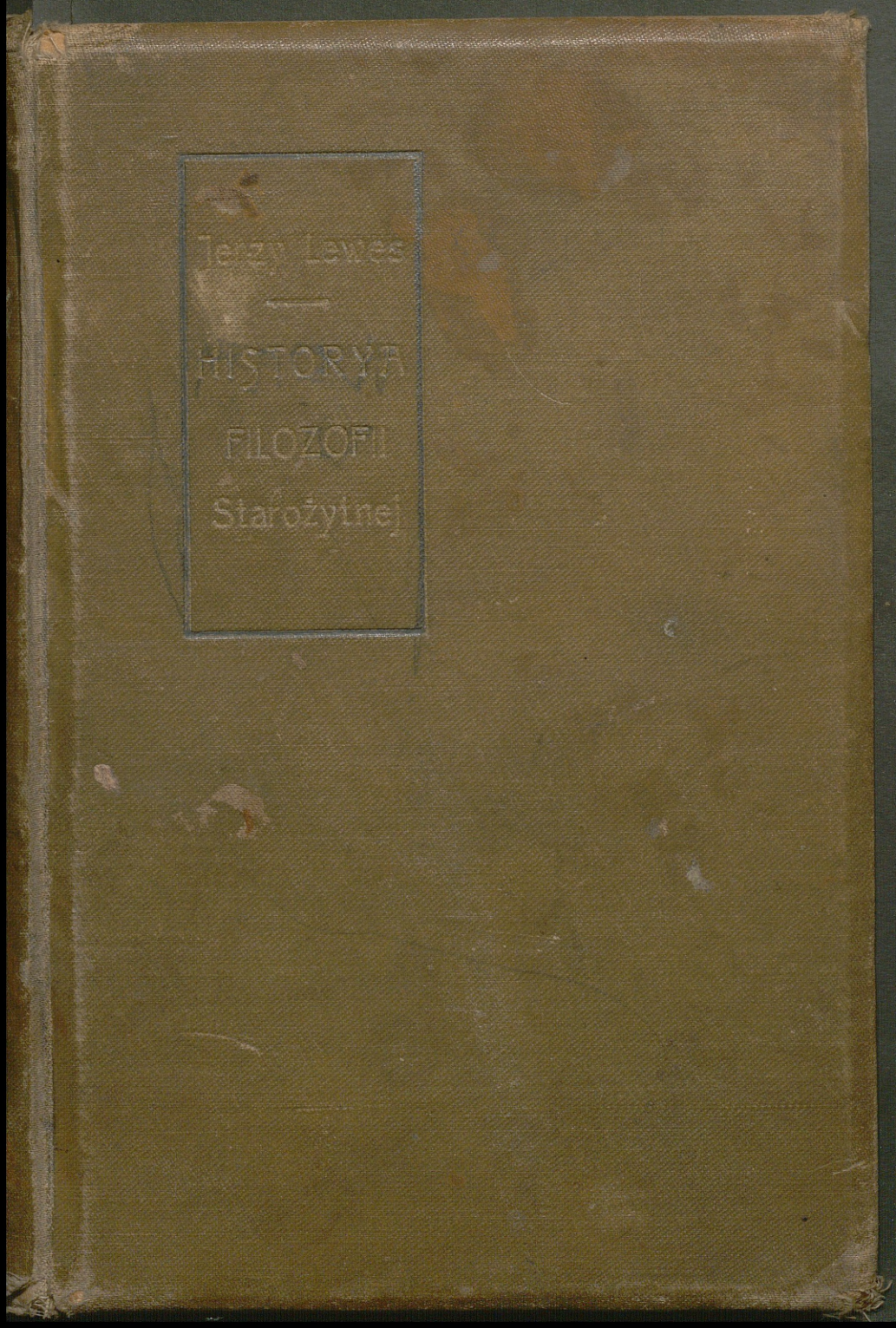

Jerzy Lewes
—
HISTORYA
FILOZOFII
Starożytnej

Jerzy Lewes

HISTORYA FILOZOFII Starożytnej

J. H. LEWES.

HISTORYA FILOZOFII.

STAROŻYTNEJ.

Historya Filozofii

STAROŻYTNEJ

PRZEZ

Jerzego Henryka Lewes'a.

Wolny przekład z 5-go angielskiego wydania

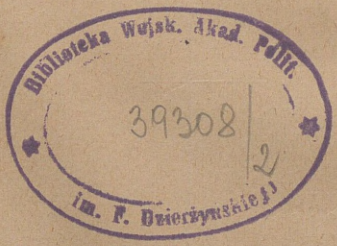
Adolfa Dygasińskiego.

WARSZAWA
Nakładem G. Centnerszwera i S-ki
Marszałkowska 143.

1906.

1/09/a

Дозволено Цензурою
Варшава, 27 Марта 1905.



Meine Absicht ist, Alle diejenigen, so es werth finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: dass es unumgänglich nothwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei?"

Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.

Gelänge es mir, mit meiner Darstellung der Philosophie auch nur eine Seele abzustreiten, die sich mit ihr in jene dunkle Tiefe der Betrachtung verloren geben will, wo Alles nur Heulen und Zähnklappen und jeder wider den Andern ist, so würde ich schon glauben, etwas geleistet zu haben.

Fechner. Ueber die physikalische und philos. Atomenlehre.

Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten. *Goethe.*

I. Co to jest Filozofia?

§ 1. Teologia, Filozofia i Nauka stanowią duchowy tryumwirat. Granice panowania każdej z nich pozmieniały się nieznacznie, i przeto w różnych epokach historycznych miały one rozmaite znaczenie. Przez wieki panowała nieograniczenie Teologia i nie doznawała znikąd żadnego oporu. Filozofia rosła i krzepiła się tymczasem, aż wreszcie mogła sobie już zapewnić prawo do niezależnego stanowiska; podczas zaś tego gdy dwie owe współzawodnice

walczyły ze sobą o pierwszeństwo, usiłowała także i Nauka spokojnie w ukryciu wypracować sobie niezależność.

§ 2. Obecnie uznano już powszechnie, że zakres działania Teologii różni się od zakresu Filozofii i Nauki. To, że stara pretensya Teologii do władzy nad wszystkiemi gałęziami badania jest bezzasadną, pojęto już dawno, a ona sama otwarcie zrzekła się tego roszczenia. Bo jakkolwiek Teologia chce dzierżyć klucz najwyższej prawdy, nie mniej jednak wyznaje, iż nie ma prawa stanowienia o prawdach podrzędnych, uznaje swą nieudolność, gdy idzie o dostarczenie badaniu skutecznych metod, o podanie wiedzy użytecznych faktów. Teologia ogranicza się do działania w zakresie spraw wiary, pozostawiając Filozofii i Umiejętnościom dziedzinę badania. Pracuje ona głównie na polu uczucia, a zadanie jej polega na *systematyzowaniu naszych religijnych wyobrażeń.*

Nie jedna, ale wszystkie Teologie mają zadanie tego rodzaju. I jakiegokolwiek gatunku funkcye wzięłyby one na siebie, zawsze podejmują głównie tylko takie zadanie. Jestto więc rys charakterystyczny, nietylko wspólny różnym Teologiom, lecz także stanowiący wybitną ich cechę. Gdy zatem pochód ludzkiego rozwoju oddzielił Filozofie i Umiejętności od Teologii, pozostaje dla tej ostatniej wspomniane właśnie systematyzowanie, jako jedna jedyna jej funkcya.

§ 3. Zadanie Umiejętności jest zupełnie odmienne. Możemy je określić jako *systematyzowanie naszej wiedzy, dotyczącej porządku zjawisk, uważanych jako zjawiska.* Zestawia ona fakta zwykłego poznania, objaśnia porządek zjawisk, podciągając zjawiska owe pod odpowiednie prawa współbytności i następstwa, a szczegółowe fakta klasyfikując w pojęcia ogólne.

§ 4. Atoli zadanie filozofii różni się znowu od obu tych zadań. Polega ono zaś na *systematyzowaniu pojęć, których dostarczają Umiejętności.* Jest to ἐπιστήμη ἐπιστημῶν. Podobnie jak Nauka jest systematyzowaniem rozmaitych uogólnień, do których się doszło drogą szczegółów, tak znowu Filozofią stanowi systematyzowanie uogólnień z uo-

gólnień. Innemi słowy mówiąc, Umiejętność reprezentuje wiedzę, Filozofia—doktrynę.

Każda dana Umiejętność obejmuje oznaczony zakres wiedzy. Matematyka ma do czynienia z wielkościami, a pomija wszelkie inne stosunki; Fizyka oraz Chemia zajmują się zmianami ciał nieorganicznych, a wszelkie stosunki życia pozostawiają one Biologii. Socyologia znów ma do czynienia ze stosunkami, jakie zachodzą wśród ludzkich istot, oraz—z ich ustosunkowaniem do człowieka w przeszłości i przyszłości. Filozofia zaś nie panuje na żadnem zamkniętem terytoryum wiedzy; ogarnia ona cały świat myśli i ma się tak do rozmaitych Nauk, jak Geografia do Topografii. Wszystkie Nauki posługują jej celom, dostarczając, że tak powiemy, krwi żywotnej. Ona systematyzuje ich rezultaty, oraz porządkuje ich prawdy w jedno ciało doktryny.

Gdy więc Teologia pragnie zbudować system wyobrażeń religijnych, a Umiejętności wyrabiają wiedzę o porządku świata, Filozofia czerpie swoje bardzo szerokie pojęcia z Teologii oraz Nauki i wytwarza doktrynę, obejmującą w sobie *tłomaczenie świata i przeznaczenie człowieka.*

Powyższe określenie Filozofii może się wydać nowem, ale bliższe badanie przekona, iż ono oznacza całkowitą działalność, jaką Filozofia wywierała po wszystkie czasy. Oprócz tego okaże się, że określenie takie daje się też zastosować i do szczególnych przypadków, gdy mianowicie mowa o Filozofii danej Umiejętności, jak — Religii, Historyi lub Sztuki. Jeżeli zatem mamy daną jakąś Naukę z jej uogólnieniami, ustalonemi w drodze pracy umiejętnej, natenczas Filozofia tej nauki będzie polegała na zestawieniu prawd najwyższych, na metodzie, za pomocą której zdobyte zostały owe prawdy, a przytém na przedstawieniu stosunku pierwszych i drugiej do prawd oraz metod innych nauk. Poprzednio definiowałem był Filozofią jako „usiłowanie objaśnienia zjawisk wszechświata." Określenie to jest bardzo niejasne i nie wyraża granicy pomiędzy Umiejętnością a Teologią; jednakże przy całej swej niejasności przedstawia ono i tak, co by-

ło nieświadomą i powszechną dążnością filozoficznej spekulacyi.

§ 5. Takiem jest obecne stanowisko i wzajemny do siebie stosunek trzech wielkich wydziałów pracy ducha ludzkiego. Zakres ich działalności niezawsze był wyraźnie ograniczony, ale historya myśli wykazuje nieprzerwany rozwój w tym kierunku. Teologia była naprzód nieograniczenie samowładną. Reprezentowała ona nietylko naukę Religii, ale przypisywała także Filozofii ogólne zasady, a Umiejętności podawała sposoby objaśniania najpospolitszych zjawisk. Filozofia, zanim zmężniała o tyle, aby na własną rękę myśleć mogła, służyła Teologii jak wyrobnica. Nauka lękliwie trzymała się zdala od wszystkich kwestyj, o których Teologia zdanie swoje wyrzekła, i ulegała rozkazowi milczenia, jeżeli zdanie to było mylnem. Na szczęście ludzkości nie zgadzało się to nizkie służalstwo z nieustannym rozwojem rozumu. W miarę jak się rozpowszechniały odkrycia, jak zjawiska coraz lepiej dawały się uporządkować, rozszerzał się widnokrąg badania i ogarniał coraz więcej zagadnień, aż nareszcie wszystkie fakta w dziedzinie ludzkiej wiedzy doprowadzone zostały do tego, iż podług umiejętnej metody mogły już być w należyty porządek ujęte. Ze wzrastającą siłą rosła też i odwaga, a obawa musiała ustąpić miejsca dumnej ufności w siebie. Teologia została naprzód bez wrzawy ale stanowczo oddzielona od Kosmologii; jej tłomaczenia świata usunięto na bok jako mity; później podobneż wyłączenie zaszło odnośnie do Biologii; a obecnie występują głosy w sprawie Socyologii, iż ona również daje się sprowadzić do umiejętnej metody, ponieważ wszystkie zjawiska społeczne podlegają panowaniu praw. Historya przedstawia godny uwagi zwrot w przystosowaniu. Podobnie bowiem jak niegdyś nauka zmuszoną była przystosować się do poglądów Teologii, jakkolwiek w wysokim stopniu kosztem własnego bytu i z sofistycznymi wybiegami, tak samo dzisiaj Teologia widzi się zmuszoną przystosować twierdzenia swoje do rezultatów Nauki i znaczenie swoich wyrażeń zupełnie przekręcić. Przez długie wieki zajmo-

wała się nauka badaniami pod klątwą Teologii i pod naciskiem trwogi, strasznej dla delikatnych sumień, aby poszukiwania prawdy nie porównano z herezyą. Nareszcie porzuciła ona swoje lękliwe i bezowocne wysiłki, wiodące do pogodzenia jej zarobków z czemś innem a nie z własnemi jej zasadami [1]). Nie istnieje już zagadnienie, ażeby, przypuściwszy naukę o niezaprzeczonej powadze, pogodzić rézultaty doświadczenia z jej twierdzeniami; dzisiejsze zagadnienie brzmi: jak z pewnymi danymi, nieniezaprzeczonymi rezultatami doświadczenia pogodzić twierdzenia starej nauki, gdy rezultaty te mają nieprzepartą siłę [2]).

§ 6. Starcie się było nieuniknione i naprzód już je przewidziano. Było nieuniknione, ponieważ obie potężne współzawodnice różnią się od siebie odmiennemi metodami: metoda Teologii jest subjektywna, metoda nauki— objektywna. Sprawę metod owych będziemy musieli dokładniej w osobnym rozdziale potraktować; tutaj zwracamy tylko uwagę na fakt, iż rzeczone metody są sobie przeciwstawne i że Filozofia, z powodu swego środkowego stanowiska, naprzemian obie stosowała. Gdy była w przymierzu z Teologią, używała metody subjektywnej; miało to miejsce w czasie jej ontologicznej fazy. Kiedy postęp wiedzy zaopatrywał ją w materyał coraz więcej i więcej, wyzwalała się Filozofia od Teologii stopniowo, nie przyjmując jednakże świadomie i w zupełności metody objektywnej,—stanowiło to

---

[1]) W roku 1864 pojawiło się godne uwagi zastrzeżenie uczonych przeciw wszelkiemu zamachowi kontrolowania badań. Naprzekór teologicznemu naciskowi, który w Anglii ma tak wielką władzę, pierwszorzędni angielscy mężowie nauki jawnie i z oburzeniem odmówili podpisu deklaracyi zależności.

[2]) Podobny obrót rzeczy miał miejsce w kwestyi socyalnej. Dawniej zagadnienie polegało na tem, ażeby z dobrobytem i przywilejami niewielu pogodzić, o ile się to da zrobić, dobrobyt wielu; obecnie zaś chodzi o to, ażeby z dobrobytem wielu pogodzić, o ile się da, przywileje niewielu. Nowożytna Astronomia przeniosła środek systemu świata od małej ziemi do potężnego słońca; nowożytna Socyologia przenosi środek życia społecznego od małej grupy próżniaków do potężnej masy pracowników.

jej psychologiczną fazę. Nareszcie, wszystko ogarniający postęp nauk zmusił Filozofią do przyjęcia metody objektywnej,—to właśnie stanowi fazę jej obecną—Filozofią pozytywną.

Tak się przedstawiają w krótkości dzieje, które tu opowiedzieć przedsiębierzemy. Nasza Historya jest opowiadaniem o wyzwoleniu Filozofii od Teologii, oraz o jej ostatecznem ukonstytuowaniu w drodze przekształcenia się Umiejętności.

§ 7. Roczniki nasze są czerwono oświetlone od płomieni gniewnych prześladowców za każdem usiłowaniem Filozofii, aby się stać niezależną. I bardzo naturalnie. Żaden autokrata nie może się okazywać łagodnym wobec roszczeń potężnego pretendenta; im zaś więcej zasady ma ów pretendent, tem bardziej nienawistnem musi być jego roszczenie. Filozofia też z kolei rzeczy była równie niepobłażliwą względem rywalki—Umiejętności, i nawet sprzymierzała się z dawniejszą swą prześladowczynią, aby pokonać nowego samozwańca. Wyższy nad spory polemiki i osobistego zgoryczenia, rozumny a spokojny duch naszych czasów zaznacza się w owym związku Tryumwiratu, ukazując każdemu z jego członków właściwy zakres panowania i okazując wiarę w harmonią wspólnych usiłowań, co dotychczas było niemożliwem. Jestto czas, w którym powinny ustać wielkie zakłócenia, a walki powinny się staczać tylko w granicach właściwych dziedzin. Teologowie więc niech walczą z teologami, filozofowie z filozofami, a uczeni z uczonymi. Dotychczas trzy potęgi znajdowały się ciągle na stopie wojennej lub w stanie zbrojnego pokoju. Atoli zadaniem dzisiejszej epoki jest, ażeby tę wojnę zmienić na współzawodnictwo, a raczej współdziałanie,—ażeby niezależne i opaczne usiłowania skojarzyć w zależne oraz harmonijne. Zagadnienie to da się rozwiązać drogą przemiany Nauki w Filozofią i przez rozciągnięcie Filozofii do Religii. Ale bez względu na to, czy my rozwiązanie takie odrzucimy, czy je przyjmiemy,

to systematyzowanie naszych religijnych wyobrażeń oraz wszystkie praktyczne jego zastosowania muszą stanowić zadanie zupełnie różne od systematyzowania naszych pojęć o porządku zjawisk; harmonia zaś między jednem a drugiem daje się osiągnąć tylko przez doktrynę, która obejmie w sobie i połączy ogóły zawarte w obu. Zadanie owej zgody stanowi przyszłość Filozofii.

§ 8. W pierwszem wydaniu tego dzieła nazwa Filozofii otrzymała znaczenie bardziej ograniczone, aniżeliśmy jej nadali w poprzednim paragrafie. Nazwa ta używała się jako równoznaczna z nazwą Metafizyki, lub, ściślej mówiąc — Ontologii. Owo ograniczone znaczenie wyrazu zostało mi narzucone przez praktykę wszystkich dawniejszych historyków; i wykazałem też, dlaczego je przyjąłem, oraz w jakiem znaczeniu nazwę tę pojmować należy. Wszystko to jednak było napróżno. Stare, niejasne, nie dające się rozwiązać pojęcia pominąć się nie dały. Czytelnik zapominał bardzo prędko o mojem objaśnieniu i pojmował nazwę w znaczeniu nieokreślonem, nie zaś w podanem przezemnie a oznaczonem. Obszerne użycie, jakie wyraz ten miał w całej Europie, wytarło wszelkie jego specyalne znaczenie, zwłaszcza też w Anglii, gdzie jak sarkastycznie zauważył Hegel, mikroskop i barometr uczczono nazwą „filozoficznych przyrządów," gdzie Newtona nazwano filozofem, a niekiedy nawet parlamentarne dysputy zowią się filozoficznemi [1]).

Cóż ma począć historyk wobec takiej luźności wyrażenia? Może on tylko przyjąć wyraz w tem znaczeniu, w jakiem go używały inne historye Filozofii i na tém poprzestać. Gdybym był rzeczonemu wyrazowi nie nadał znaczenia określonego, miałbym do czynienia z pisaniem historyi Umiejętności, nie zaś historyi Filozofii.

Wyjaśnienie, to niewiele mi pomogło. Praca moja miała bowiem wykazać istotną nicość Filozofii (w bar-

---

[1]) Hegel. *Geschichte der Philosophie*, I. 72. Porówn. Hamilton. *Metaphysics*, I. 63.

dziej ograniczonem znaczeniu tego słowa), tymczasem sądzono, iż przedsięwziąłem krucyatę przeciw Filozofii w szerszem tego wyrazu znaczeniu; czytelnicy zaś, którzy nie więcej odemnie wierzyli w Ontologią, przestraszyli się mojej na nią napaści pod imieniem Filozofii. Po takiem doświadczeniu nie mogę już bardzo dowierzać pewności mojej definicyi; ale w interesie uważnych czytelników przedstawiłem, jakie stanowisko zajmuje Filozofia odnośnie do Teologii i Umiejętności; aby zaś uniknąć dwuznaczności, będę używał wyrazów—metafizyczna Filozofia lub Ontologia, a niekiedy po prostu Metafizyka na oznaczenie badań prowadzonych według metody subjektywnej, a odnoszących się do rzeczy, które leżą poza ludzkiem doświadczeniem i poza możliwością doświadczenia.

§ 9. Na nieszczęście nie ma też jednostajności, gdy chodzi i o użycie nazwy „Metafizyka." Czasami wyraz ten oznacza Ontologią, niekiedy — Psychologią; inną razą znowu—najwyższe abstrakcye Fizyki. Pierwszy gatunek badania uważam za całkiem daremny, pozbawiony nadziei na widnokręgu ludzkiego poznania. Drugi atoli i trzeci są zupełnie uprawnione; mają one miejsce w ludzkiej wiedzy wszędzie, gdzie prowadzą się według metody objektywnej, a zasługują na naganę wówczas tylko, jeśli do nich stosowaną bywa metoda subjektywna, wobec której *żadne* zagadnienie rozwiązać się nie daje. Wszystkie zagadnienia, jak to gdzieindziej przedstawiłem [1]), są uprawnione, jeżeli tylko dopuszczają sprawdzenie swoich premis oraz wniosków; a sprawdzenie możliwe jest jedynie przy zastosowaniu metody objektywnej.

§ 10, Przy porządkowaniu traktatów Arystotelesa, te, które następowały po Fizyce, nazwano *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βίβλια*—aby przez to zaznaczyć, że powinny one być po Fizyce studyowane, albo też, że treść ich należało wywodzić z badań fizycznych, lub znowu, że treść owa wychodzi po za takie badania. Ta dwuznaczność

---

[1]) Arystoteles, rozdz. IV.

trwa ciągle jeszcze. Metafizyka może mieć do czynienia z ostatnimi rezultatami Fizyki i traktować je jako swoje elementy; lub może się ona zajmować badaniami, które leżą poza dziedziną doświadczenia, które są niedostępne dla sprawdzenia, przekraczają zakres zmysłowości i fakty swoje z innego źródła czerpią. Widocznie więc, o ile ona poszukuje swych elementów wśród stosunków zjawisk zmysłowych, o tyle stanowi gałąź badania uprawnionego, a wówczas jedyna kwestya, jaka tu może zachodzić, jest—czy metoda, której ona używa, zdoła się ostać. W miarę zaś, jak Metafizyka poszukuje elementów swoich wśród stosunków zjawisk nadzmysłowych, zrywa z doświadczeniem, przestaje podlegać powszechnym prawidłom badania i opiera byt swój na posiadaniu dziwnego rodzaju kryteryum—na bezpośredniem poznaniu absolutu.

Pomieszanie tych obu różnych pojęć jest bardzo zwyczajne i stanowi źródło wielorakiego zamieszania. Kto podziela zasadę względności wiedzy, ten, nie przecząc sobie, może przypuścić niektóre zasady, metafizyczne z tego względu, ponieważ w swojej ogólności wykraczają poza doświadczenie, jakkolwiek się wspierają na doświadczeniu i mogą być z niem doprowadzone do zgodności; tak np. przyczynowość i bezwładność. W każdej umiejętnej Fizyce znajduje się przymieszka takiej Metafizyki; i w tem też znaczeniu możemy Metafizyce dać nazwę *prima philosophia*. Atoli doświadczenie będzie tu źródłem oraz wzorem: metoda objektywna ze swoim dzielnym probierzem sprawdzenia panuje tutaj równie absolutnie jak w zakresie każdej innej gałęzi wiedzy pozytywnej. „Nieznane" jest tylko dalszym ciągiem „znanego" i ufa mu się tylko dopóty, dopóki pozostaje w ścisłej jednostajności ze „znanem." To, co jest niewidzialne, jest jedynie uogólnieniem widzialnego.

Ci, którzy obstają przy tém, że poza pojęciami, jakie nam daje doświadczenie, umysł przynosi ze sobą na świat pewne pojęcia, które poprzedzają doświadczenie i są od niego niezależne; ci, którzy twierdzą, że poza względną naszą wiedzą posiadamy wiedzę absolutną, *prze-*

kręcają tylko ów pochód od rzeczy znanych i widzialnych do nieznanych oraz niewidzialnych; biorą oni za punkt wyjścia to, co ich przeciwnicy uważają nietylko za nieznane, ale za niedające się poznać i wyprowadzają stąd pewne wnioski, które przedstawiają jako ontologiczne prawdy, mogące nami kierować przy wykrywaniu stosunków zjawisk. Posłuchajmy, co o tém mówi Dekart: „*Perspicuum est, optimam philophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione, rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum, per causas acquiramus*" [1]).

Błąd tkwi tu we wnioskowaniu, ponieważ w Matematyce, jako też przy każdem deduktywnem postępowaniu wysnuwamy szczegóły, które *implicite* zawarte są w ogółach, przeto należałoby nam zawsze szczegółu na tej drodze poszukiwać. Atoli postępowanie takie daje się wtedy tylko usprawiedliwić, jeżeli ogół okazał się jako niezaprzeczalnie prawdziwy i jeżeli przez sprawdzenie okazać można, że szczegół nietylko według słów, ale także zgodnie z faktami, w ogóle jest zawarty. Jakież tedy są główne przedmioty wiedzy absolutnej, ogóły, z których ontologowie wszystko wywodzą? Są nimi: Bóg, wolność, nieśmiertelność, przyczynowość, byt, — te przedmioty myślenia, których zjawiskami są wszystkie przeróżne doświadczenia [2]). Że możliwem jest ich *wywnioskowanie*, nikt nie zaprzecza; ale co one są warte jako wnioski, stanowi to otwarte pole rozpraw bez końca. Ontologowie chcą je wprost, bezpośrednio i na pewno znać. Przeciwnicy ich twierdzą— i usiłują psychologicznie dowieść — że umiejętność taka jest niemożliwą i że, gdyby możliwą była, byłaby bezpłodną, ponieważ jest ona niewłaściwą, gdy idzie o zastosowanie jej do zagadnień zjawisk, z pominięciem doświadczenia; byłaby bezpłodną, ponieważ jest tu tylko

---

[1]) Descartes, *Princip. Philos.* II, § 22.

[2]) ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθάντό. Aristot., *Met.* III. 1.

porównywanie pojęć z pojęciami, a nie porównywanie pojęć z faktami; postępowanie więc takie utyka na starej dykcyi: *τὶς κρινεῖ τὸν ὑγεινόν*. Przypuściwszy, że przed wszelkiem doświadczeniem znamy ogólne prawo przyczynowości, natenczas możemy tę wiedzę tylko przez doświadczenie wzbogacić. Możemy bowiem wiedzieć, iż każdy skutek ma przyczynę; tę wiedzę możemy wnieść w nasze zjawiskowe życie; ale jeżeli co właściwie poznać chcemy—to szczegółową przyczynę każdego szczegółowego skutku; gdybyśmy zaś to drogą doświadczenia poznali, wtedy możemy już nie zwracać uwagi na ogólne twierdzenie; ale skoro tego poznać nie możemy przez doświadczenie, przeto ogólne twierdzenie jest bezsilne.

§ 11. Walny zarzut przeciwko Metafizyce godzi nietyle w jej przedmiot, ile raczej w metodę badania; gdyby metoda była poprawna, byłyby dobrymi i rezultaty. Przy sposobności zastanowimy się bliżej nad tą metodą; tutaj zaś powołamy się tylko na wcale niedwuznaczne świadectwo Historyi, która nas poucza, iż rzeczona metoda przy swojej bezpłodności panowała przez dwa tysiące lat a wszystkie jej rezultaty są tak zmienne i urojone, jak senne widziadła. Gdy czuwamy, mówi Arystoteles, posiadamy świat wspólny; kiedy marzymy, wówczas świat swój własny. Kant stosuje to do metafizyków: „gdy spotykamy rozmaitych ludzi, którzy mają dla siebie różne światy, możemy wnosić, iż oni marzą.” Ponieważ wielu myślących ludzi przekonało się, że badania podług metafizycznej metody należą do rzędu marzeń, przeto zostały one w całej Europie zdyskredytowane. Metafizyka była niegdyś dumą i sławą największych umysłów, a dziś jeszcze stanowi ona znaczny żywioł wyzwolonego wykształcenia; jednakże o jej obecnym upadku świadczą nietylko skargi nielicznych zwolenników, ale także zwarte szeregi przeciwników. Niewielu już wierzy w jej sute obietnice, niewielu jej poświęca namiętną cierpliwość, z jaką tysiące ludzi oddają się Umiejętnościom. Codziennie zyskuje na sile przekonanie, że Metafizyka w skutek istoty swojej metody sama

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.

się skazała na wieczne błąkanie po krętym labiryncie, w którego ciasno zakreślonych oraz zawiłych przestrzeniach znużeni badacze odnajdują zawsze wydeptane ślady swoich poprzedników, co nie zdołali odkryć żadnego stąd wyjścia.

Metafizyczna Filozofia była zawsze w ruchu, ale w ruchu kołowym, który to fakt uderza tem bardziej, jeżeli go zestawimy z prostolinijnym postępem różnych Nauk. Umiejętność nie bywa nigdy po licznych latach olbrzymiego wysilenia rzucaną zawsze na jeden i ten sam punkt, z którego wyszła, ale z roku na rok, prawie nawet z dnia na dzień, idzie ona krok za krokiem naprzód, a w miarę jak wzrasta w siłę, postęp jej staje się dzielniejszym, wszelki cząstkowy nabytek,—podobnie jak cząstkowe nabytki całkowitego rozwoju organicznego, — przynosi ze sobą nowe panowanie funkcyj i rozwój ten swoją drogą staje się czynnikiem coraz to wyższego rozwoju. Żaden fakt odkryty nie pozostaje bez właściwego sobie wpływu na cały organizm wiedzy; żadne mechaniczne ulepszenie w budowie narzędzi nie obejdzie się bez otwarcia świeżych źródeł odkryciom. Naprzód i ciągle naprzód, coraz to potężniej i potężniej toczy się ten cudowny potok odkryć. Podczas gdy najgłówniejsze zasady metafizycznej Filozofii, tak dobrze dziś, jak przed dwoma tysiącami lat, zawsze były przedmiotami sporu [1]), to z drugiej strony takie same zasady Umiejętności są już ustalone i tworzą jakby przewodnie latarnie na morzu europejskiego postępu. Zupełnie takie same kwestye są wątpliwemi dzisiaj w Niemczech, jakie wątpliwemi były niegdyś w starożytnej Grecyi, i nie istnieje bynajmniej większa jakaś pewność metody, gdy chodzi o ich rozwią-

---

[1]) „C'est la honte éternelle de la philosophie de n'avoir pas jusqu'a présent mis au jour un résultat positif, un principe une fois pour toute reconnu et universellement admis. Bien mieux, il n'y a pas même un résultat négatif, une défaite complète, irrévocable d'une doctrine si réfutée qu'elle soit." Delboeuf, *Essai de Logique scientifique*. Liège 1865, p. 10. Porównaj Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, passim.

zanie, ani też nie przyświeca bliższa nadzieja ostatecznego powodzenia. Historya Filozofii przedstawia nam niejako teatr licznych umysłów, a wśród nich największe, jakie rodzaj ludzki wsławiły; umysły te zwracają się zawsze do zagadnień, które mają nader żywotne znaczenie, ale nie dostarczają nam one żadnego innego rezultatu, jeno przekonanie, iż błąd wkrada się tu niezmiernie łatwo, a prawdopodobieństwo dojścia kiedyś do prawdy jest bardzo odległe *). Jedyny zysk osiągnięty jest krytyczny, to jest psychologiczny. Daremnie niektórzy starają się dowieść, iż Filozofia dlatego tylko uczyniła dotąd mały postęp, ponieważ zagadnienia jej są skomplikowane i wymagają więcej wysiłków, aniżeli prostsze od nich zagadnienia Umiejętności; nadaremnie wysłuchujemy przestrogę, ażeby z przeszłości nie wnosić o przyszłości, wraz z twierdzeniem, iż nie będzie żadnego postępu, ponieważ żadnego dotąd nie zrobiono. Zaprawdę, niebezpiecznem to musi być zawsze, gdy się przyszłości ludzkiego uzdolnienia zakreśla absolutne granice; jednakże nie będzie niebezpieczeństwa w naszem twierdzeniu, iż Metafizyka nie osiągnie nigdy swojego celu, ponieważ cel ten leży poza doświadczeniem. Trudnością jest tu niemożliwość. Żaden postęp dokonanym być nie może, ponieważ podstawa pewności nie jest możliwą. Chcieć poznać więcej niż zjawiska—ich podobieństwa, współbytność, oraz następstwo—jestto chcieć przekroczyć nieubłagalnie zakreślone granice ludzkich zdolności. Ażeby coś więcej poznać i *wiedzieć*, trzebaby *być* czemś więcej.

W najdawniejszych czasach spekulacyi wszelka Filozofia była istotnie metafizyczną; albowiem Umiejętności jeszcze się były na tyle nie wyłoniły z ogólnej wiedzy

*) Porówn. Kant w przedmowie do 2-go wydania *Kritik der reinen Vernunft*: Der Mataphysik.... ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, dass sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist als alle übrigen.... Es ist also kein Zweifel, das ihr Verfahren bisher ein blosses Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter blossen Begriffen gewesen sei."

pospolitej, aby potrzebowały teoretycznej jurysdykcyi. Poszczególne Umiejętności, które wtedy uprawiano, były,— tak samo jak wyższe pojęcia o życiu, przeznaczeniu i wszechświecie,—traktowane według takiejże samej metody; ale w ciągu dalszego rozwoju powstała inna metoda. Z początku trwożliwie i nieświadomie rozszerzała ona swój zakres, w miarę jak wzrastała w siły, nareszcie oddzieliła się i stanęła do otwartego sporu ze swoją rodzicielką oraz współzawodniczką. Otóż, dziecko przyprawiło o śmierć matkę; stało się coś podobnego, jak kiedy mityczny Zeus, przyzwawszy na pomoc Tytanów, zgładził ojca Saturna i tron jego sobie przywłaszczył. Tytanami nowej metody były—obserwacya i eksperyment.

Wielu jest takich, którzy opłakują te zdobycze Umiejętności i pochlebiają sobie fantastycznie, że Filozofia metafizyczna odpowiadałaby lepiej wyższym potrzebom człowieka. Opłakiwanie to po części stanowi dowód nierozumnej uczuciowości, po części zaś jest brakiem wiedzy o granicach ludzkiego uzdolnienia. Nawet wśród tych, którzy się zgadzają, że Ontologia stanowi przedsięwzięcie niemożliwe, istnieją tacy, coby ją chcieli dalej uprawiać, z powodu „wzniosłych nadziej," jakie ona ma nam niby otwierać. Jestto tak, jakgdyby ktoś, mający chęć udania się do Ameryki, obstawał przy odbyciu tej podróży piechotą, gdyż piesza podróż jest poetyczniejszą, aniżeli statkiem parowym. Napróżno mu przedstawiasz, iż Atlantyk nie da się przebyć na piechotę; on się zgadza wprawdzie na istnienie tego pospolitego faktu, ale wzniosła jego dusza kołysana jest ułudnemi widziadłami jakiejś tajemniczej drogi lądowej, po której spodziewa się odbyć przeprawę. Taki umiera, nie dostawszy się do Ameryki, ale aż do wyzionięcia ostatniego tchu trwa w pragnieniu znalezienia drogi lądowej, po którejby inni podróżować mogli.

Owe wzniosłe nadzieje, stanowiące wyłączny przywilej Metafizyki, są na schyłku. Istotnie nieświadomym musiałby być człowiek, któryby dzisiaj nic nie wiedział o wspaniałym rozwoju naukowej spekulacyi w Astronomii

i Geologii, albo któryby nie został olśniony odkryciami teleskopu i mikroskopu. Wyżyny, oraz głębiny natury człowieka: wyżyny, na które się wdziera, głębiny, w które badaniami wnika, wzniosłe pojęcia o życiu, przeznaczeniu, wszechświecie—znajdują równie zaszczytne stanowisko w Umiejętności jak w Metafizyce. A powinnibyśmy tu dodać, że gdyby szczytne nadzieje i widoki były z Umiejętności wykluczone, to czyżby poważny umysł nabywał taką wzniosłość, czyby jej nie oddał chętnie za cenę prawdy? Nasza walka, namiętne zamiłowanie, nadzieja zmierzają do prawdy, nie do wzniosłości; do szczerej sumienności, nie do chełpliwości. Jeżeli na pewne wyżyny wejść nie możemy, wolimy się zgodzić na to, że one są niedostępne, aniżeli zwodzić siebie samych i drugich, używając pięknych słówek na dowód dostępności owych wyżyn. Bentham ostrzega nas przed „wyrażeniami, które żądają dowodu" (question-begging): jednem z takich jest właśnie wyrażenie „wzniosły," za pomocą którego metafizyczna Filozofia łudzi nieostrożnych uczniów swoich. Jako przykład, jak niewłaściwie uczucie powoływanem bywa do rozstrzygania kwestyj, gdzie nie o uczucie, ale o prawdę chodzi, przytaczamy tu ustęp zwrócony do uczniów, których poglądy i przekonania były dopiero na drodze wykształcenia.

„Od wielu już lat wszedł w modę duch przewrotnie wyrokującej pogardy dla metafizycznych poglądów starszych mistrzów. Jakież to są zasady, tego ja nie pojmuję. Czyż może być przedmiotem chełpliwości okoliczność ta, że nareszcie odkryliśmy, jakoby nasze umysłowe władze właściwemi były tylko dla ziemi oraz ziemskich zjawisk? Czyż mamy się cieszyć ze swojej własnej ograniczoności i z radością przyjmować niezbite dowody, że jesteśmy niewolnikami zmysłów i czynności naszych zmysłów? W owych starych zapasach o ujęcie wyższej i doskonalszej wiedzy oraz w zaniedbywaniu wszelkiej podrzędniejszej nauki, w samej skwapliwości usiłowań widać przynajmniej zaszczytne a nieprzeparte świadectwo wzniosłego przeznaczenia człowieka; a możnaby nawet powie-

dzieć, że same błędy owych mężów świadczą o prawdzie wyższej lepiej, aniżeliby tego dowieść zdołały wszystkie nasze odkrycia! Chwila, w której lord Bakon przez swój jasny i wyrazisty wykład sprowadził naszych myślicieli ze starej niwy (która właśnie wówczas dopiero co się roztwarła przed nowożytnym światem), gdy ich pociągnął na skromniejsze, ale więcej urozmaicone i rozleglejsze pole induktywnego badania, - chwila ta, mówię, przypomina mi obraz naszego wielkiego poety, gdzie anioł jasny i pełen wdzięku powolnie wyprowadza z Raju pradziada rodzaju ludzkiego i pozostawia go na świecie, wprawdzie na świecie szerokim i pełnym rozmaitości, ale także pełnym cierni i kolców, na świecie, w którym środki do życia—częstokroć niepewne oraz połączone z niebezpieczeństwem — trzeba zdobywać w pocie czoła, z pochyloną ku ziemi postawą i drogą ciężkiej pracy" *).

Chcieć tu odpowiadać na wszystkie niedorzeczności, oraz bezpodstawne twierdzenia przytoczonego ustępu, byłoby to urządzać krzywdzącą ujmę umysłowi czytelnika; w każdym razie mamy wzorek wielu innych tego rodzaju rozpraw, które odczytywać można u różnych autorów. Pogarda dla spekulacyi mędrców starożytności, albo i czasów nowożytnych, stanowiłaby uczucie, do któregobyśmy się nie tak chętnie chcieli przyznać, bez względu na to, co możemy myśleć o prawdziwości ich systematów. Jeżeli mój polemiczny ton przeciwko metodzie, która według mego przekonania nietylko nie ma widoków powodzenia, ale jest dzisiaj nawet zgubną, zdawał się niekiedy upoważniać do podobnego obwinienia, to pragnę je tutaj właśnie odeprzeć zarówno z powodów osobistych, jakoteż filozoficznych. Już pamięć na długie a pracowite badania, ciągle obracane w niwecz i ciągle znowu wznawiane, sama jedna wystarczyłaby, ażeby mieć szacunek dla wszystkich poważnych myślicieli i aby współczuć z nimi;

---

*) Archer Butler, *Lectures on the Hist. of Ancient Philosophy*, II, 109.

a gdyby na tem uczuciu zbywało, to i tak Filozofia pozytywna ukazuje wszystkich wielkich metafizyków jako niezbędnych swoich poprzedników, bez których dzieła nauki nigdyby się nie pojawiły na świecie. Sława tych szlachetnych pionierów nie powinna zblednąć przeto, iż pozostali oni w grobach, jakie im pochód postępu zgotował. Bo gdyśmy z ich zwłok zrobili most, to powinnibyśmy i ku czci ich zbudować pomnik.

2. Objektywna i subjektywna metoda.

§ 12. Pewien hiszpański metafizyk powiada bardzo słusznie, że kwestya metody opanowywa i pod pewnym względem obejmuje w sobie wszystkie filozoficzne kwestye; w gruncie rzeczy jestto Filozofia w ruchu *). Ponieważ metoda stanowi drogę, na której poszukujemy prawdy, musimy się więc naprzód porozumieć co do przedmiotu tego poszukiwania.

Na pytanie—co to jest prawda? otrzymujemy rozmaite odpowiedzi; ale zamiast się tu rozważaniem odpowiedzi owych zajmować, zrobimy propozycyą, która dosyć jest ogólną, aby ją wszystkie szkoły przyjąć mogły.

Prawda jestto zgodność porządku pojęć z porządkiem zjawisk, tak że jeden z nich jest odbiciem drugiego—ruch myśli postępuje za ruchem rzeczy.

Zgodność atoli nie może być nigdy bezwzględną. Już z powodu wykształcenia umysłu musi ona być względną; ale i ta względna dokładność wystarcza, jeżeli uzdolnia nas do przewidywania z pewnością zmian, które w świecie zewnętrznym pod pewnymi danymi warunkami

---

*) Nieto Serrano, *Bosquejo de la Ciencia Viviente*„ Madrid, 1867. Parte primera, p. 31. „La cuestion de método domina y comprende hasta cierto punto todas las cuestiones filosóficas. Efectivamente el método filosófico es la filosofia misma en accion, la cual aparece ya tal cual es desde los primeros pasos, y no puede desmentirse en lo sucesivo.“

mają wystąpić. Jeżeli porządek naszych pojęć co do spadku ciał zgadza się dostatecznie z porządkiem samychże zjawisk i daje nam możność wyrażenia w sposób dokładny prawa, oraz przewidywania z pewnością rezultatów jego działania, natenczas w prawie owem posiadamy prawdę z rzędu tych prawd, które przez nas jedynie i wyłącznie osiągnięte być mogą. Czytelnik spostrzeże, iż użyliśmy wyrażeń „porządek pojęć" i „ruch myśli," zamiast powiedzenia zwykłego:—„pojęcia, które się zgadzają z przedmiotami." Jeżeli prawda jest zgodnością pojęć z przedmiotami, to prawda jest urojeniem czyli idealizmem niezaprzeczalnym. „La notion de *vérité* implique une contradiction," mówi Delboeuf. „Par définition une idée n'est vraie qu'à la condition d'être conforme, adéquate á son objet. Mais, par essence, une idée est nécessairement differente d'un objet. Comment donc puis-je parler d'une équation entre idée et son objet?" *). Wobec tego starożytne argumenta sceptyczne nie dają się odeprzeć. Nie potrzebujemy się jednakże w idealizmie gubić z powodu twierdzenia o identyczności pojęć i ich przedmiotów; chcemy tylko rozbrat zrobić z wszelkiem kuszeniem się o wiedzę absolutną i poprzestać na wiedzy względnej, która nam pozwala urządzać nasze czynności według porządku świata zewnętrznego. Rzeczywiście, ostatecznym celem wiedzy jest przystosowanie; a będziemy to nazywali prawdą wtedy, jeżeli owo przystosowanie jest zupełnie dobre. Czem są ciała w sobie, czem jest samo w sobie zjawisko spadania, to nas właściwie nic nie obchodzi; ale zależy nam na poznaniu, w jakich stosunkach do naszego spostrzegania znajdują się ciała oraz ich ruchy. Gdy usiłujemy pojąć owe stosunki, wtedy pojęcia nasze mogą się rzeczywiście tak porządkować, iż układ ich odpowiada porządkowi zjawisk (gdybyśmy np. pomyśleli, że prędkość ciał spadających jest proporcyonalna do czasu), a uporządkowanie takie stanowi prawdę; jeżeli atoli myślenie

*) Delboeuf, *Essai de Logique scientifique*, s. 35.

nasze przybiera układ, który nie odpowiada porządkowi zjawisk, jeżeli ruch myśli nie jest kontrolowany przez ruch rzeczy (gdybyśmy np. myśleli, że prędkość ciał spadających jest proporcyonalna do przebieżonej przestrzeni), stanowi to błąd. Tutaj nam się uwidocznia niedostateczność licznych definicyj prawdy, które ją uważają jako „zgodność ze sobą pojęć." Mniemanie, iż prędkość jest proporcyonalna do *przestrzeni* byłoby bez zarzutu, gdyby nie było w sprzeczności z faktami. Jako czysta dedukcya jest ono nieuniknione; ruch myśli, oznaczony przez uprzednio istniejącą myśl, przybiera taki przebieg; ale ruch myślenia, oznaczony przez ruch rzeczy i krok w krok postępujący za następstwem zjawisk, prowadzi do wniosku, iż prędkość jest proporcyonalna do czasu.

§ 13. Osięgnąć taką zgodność wewnętrznego i zewnętrznego porządku jest przedmiotem badania; w tej zaś drodze mamy do czynienia z dwiema metodami:

a) Metodą objektywną, która poglądy swoje wzoruje według rzeczywistości, krocząc ściśle za biegiem rzeczy, jak one się kolejno zmysłom przedstawiają, tak iż bieg myślenia i bieg rzeczy przypadają w jednakowym czasie (synchronise).

b) Metodą subjektywną, która rzeczywistość podług swoich poglądów wzoruje, starając się rozróżniać porządek rzeczy nie przez to, iż do niego krok w krok stosuje porządek pojęć, ale że go wyprzedza, tworząc przypuszczenie; tutaj więc kierunek myślenia *oznaczony* jest przez myślenie, a nie jest *kontrolowany* przez rzeczy.

Za spostrzeganiem przedmiotów, przedstawiających się umysłowi, musi iść domysł o ogniwach, spajających owe przedmioty, ale jeszcze nie spostrzeżonych. Stopnie badania, po sobie następujące, kroczą od spostrzegania do domysłu, i od domysłu do sprawdzania. Metoda subjektywna zatrzymuje się na drugim stopniu; funkcyą jej jest hipoteza; metoda zaś objektywna postępuje do trzeciego stopnia,—funkcyą jej jest sprawdzenie. Podczas więc gdy pierwszą charakteryzuje mimowolna spontaneiczna na-

sza dążność i gdy ona o pełnej sile występuje we wszystkich starożytnych formach spekulacyi, znamieniem drugiej jest powodowanie się rozwagą, co też stanowi źródło wiedzy pozytywnej. A więc metoda objektywna wysysa wszystko co jest dobrem w metodzie subjektywnej, podobnie jak Umiejętność chłonie to, co może ustalić Metafizyka,—zarzuca zaś wszystko, co niegodne uwagi, i wykończa, co jest niedokończone. Zarówno fizyk jak metafizyk posługują się obserwacyą oraz domysłem; ale że fizyk wierny jest swojej metodzie objektywnej, przeto sprawdza troskliwie spostrzeżenia i domysły, doprowadza porządek swoich pojęć do zgodności z porządkiem zjawisk; tymczasem metafizyk daje się uwodzić subjektywnemu popędowi, zaniedbuje sprawdzenie i gotów jest zaufać faktom oraz wnioskom, które absolutnie sprawdzić się nie dają. Pierwszy posługuje się hipotezą bardzo często, lecz pod warunkiem, że nigdy nie będzie polegał na domyśle, jakgdyby to był fakt, że nigdy nie przypuści, iż harmonia jego myśli nieuchronnie odpowiada uporządkowaniu zjawisk; drugi zaś używa hipotezy jedynie na zasadzie mniemania, iż przez to użycie nie popełnia żadnego logicznego błędu. W pierwszym razie wyprzedzający proces myślenia (anticipatory rush of thought) kontrolowany jest przez konfrontowanie pojęć i przedmiotów. W drugim razie kontrola polega na konfrontacyi pojęć z pojęciami.

Można więc powiedzieć krótko, że metoda objektywna poszukuje prawdy w stosunkach rzeczy, metoda subjektywna szuka jej w stosunkach pojęć.

§ 14. Filozofowie nazywają objektywne i subjektywne elementa, z których się wiedza składa,—*materyalnymi* i *formalnymi*. Rzeczy dostarczają materyału, myśli — form. Przedmioty pobudzają czynność umysłową; prawa czynności umysłu oznaczają rezultat w formach spostrzeżeń, wyobrażeń i sądów. Ale filozofowie przeoczają zawsze wzgląd ważny, mianowicie, że umysł okrom praw swoich, według których tworzą się formy z materyału dostarczonego przez rzeczy, posiada także swoję własną czynność, a czynność ta oznaczona jest od wewnątrz

przez pewien uprzednio istniejący ruch, podobnie jak może ona być oznaczoną od zewnątrz przez podnietę rzeczy. Ten prąd subjektywny przeszkadza jasnemu odzwierciedleniu się objektywnego porządku i stanowi przeto główne źródło błędu. Oznacza on wyobrażenia i sądy, nie mające zewnątrz żadnych odpowiadających sobie przedmiotów: takie np. halucynacye, urojenia, marzenia, przypuszczenia i wymysły. Jeżeli te sprawy tak się mają, to trudno zgodzić się na pogląd, wyrażony przez sir W. Hamiltona from Twesten, że „warunkiem popełnienia błędu nie jest czynność, ale bezczynność inteligencyi." Co do nas zmuszeni jesteśmy przypisać błąd czynności umysłowej, a ma to miejsce wtedy mianowicie, jeśli umysł idzie za swoim własnym popędem, miasto tego, żeby mu rzeczy nadawały kierunek. „Co jest istotnie pomyślane" — podług sir Hamiltona i tych, którzy za nim idą — „nie może być niczem innem, jedno dobrze pomyślanem. Błąd zaczyna się wtedy dopiero, kiedy myślenie ustaje, a w istocie występuje on na mocy prawdy, którą w sobie zawiera; — wszelki błąd jest prawdą przekręconą" *). Wydaje mi się to być w tak jaskrawej sprzeczności z wszelkim rozumnym wykładem, iż wnosić muszę, że znaczenie jest tutaj inne, niż wypowiedziane zostało. Wykład Hamiltona pogarsza jeszcze sprawę.

§ 15. Łatwo też daje się okazać, że źródłem błędu jest *prąd subjektywny, oznaczający kierunek myślenia.* Błąd powstaje wtedy, jeżeli wniosek zajmuje miejsce prostego przedstawienia rzeczy. Nie możliwem jest, ażeby błąd powstał we wrażeniu zmysłowem, ale pochodzi on tylko z czynności myślenia, spowodowanej przez wrażenie zmysłowe. Nadzwyczajna działalność tego subjektywnego prądu, znaczna przymieszka wnioskowania, zachodząca w najprostszych rodzajach spostrzegania, dawno już uznane i ocenione zostały; a jak to już w innem miejscu powiedziano, co my nazywamy „faktem," jest w rzeczywistości wiązanką wniosków, które po części,

*) Hamilton, *Logic* I, 77.

albo i wszystkie razem, mogą być fałszywe, ale są one połączone przez wrażenia zmysłowe, które muszą być prawdziwemi. Weźmy taki prosty przykład, jak widok jabłka, które leży na stole. Wszystko, co tutaj bezpośrednio przez świadomość może być zagwarantowane jako pewność jestto wrażenie zmysłowe barwnej powierzchni; z tem skojarzone są pewne pojęcia o okrągłości, o stanie stałym, o słodyczy i woni, które kiedyś dawniej były dla nas wrażeniami zmysłowemi, a teraz oto właśnie ocknęły się, będąc pobudzone przez rzeczone zmysłowe wrażenie barwy; i cała grupa rzeczywistych oraz wywnioskowanych wrażeń zmysłowych skupia się razem we fakcie, dającym się wypowiedzieć w słowach: „oto jest jabłko." Jednakże każdy z wniosków może tu być błędny. Wszakże barwny ten przedmiot może być naśladowaniem jabłka, może on być zrobiony z drzewa lub kamienia, a w takim razie dobrymi będą tylko wnioski o okrągłości i o stanie stałym, natomiast wnioski, dotyczące słodyczy oraz woni, będą fałszywe. Przedstawienie faktu byłoby wtedy błędne. Albo też spostrzeżony przedmiot może znowu być owocem innego gatunku, podobnym tylko do jabłka, ale różnym jednak od niego pod względem szczególnych przymiotów, pełnych znaczenia. Przedmiot ten może nawet nie istnieć, a spostrzeżenie wasze może być tylko przywidzeniem. Otóż, pozornie tak prosty przykład może nam dostarczyć dowodu, że fakta wyrażają nasze pojmowanie porządku w rzeczach zewnętrznych, ale nie wyrażają samegoż nieomylnego porządku. Jeżeli prawdziwość jakiegoś szczególnego faktu ma być ważna i pełna znaczenia—a w nauce wszystkie fakta są ważne—to należy prawdziwość ową zweryfikować, zanim ją uznamy. Jakże się odbywa taka weryfikacya czyli sprawdzenie? Polega ona na tem, *iż poddajemy pierwotnemu doświadczeniu świadomości każdy z wniosków, które się na tę prawdziwość składają.* Doświadczanie przedmiotów, podpadających pod zmysły, jest widocznie sprowadzeniem wniosku do wrażenia zmysłowego. Doświadczanie pewników albo zasad ogólnych, wychodzących poza zmysły nasze, polega na

zgodności z prawami myślenia; jeżeliśmy tylko fakt sprawdzili w ten sposób, osiągnęliśmy wtedy najwyższy stopień pewności.

Umysłowe widzenie, za pomocą którego, robiąc spostrzeżenia, możemy dopatrzeć szczegółów *nie dających się spostrzedz*, — t. j. które sprawia, iż wrażenia zmysłowe, współistniejące poprzednio z wrażeniem zajmującem nas w danej chwili, przybierają postać pojęć reprezentujących przedmioty,—stanowi proces blizko pokrewny z wnioskowaniem; ma tutaj miejsce również pewien *idealny szereg* czy łańcuch, który byłby łańcuchem wrażeń zmysłowych oraz spostrzeżeń, gdybyśmy rzeczywiste przedmioty mieli przed sobą. Łańcuch rozumowania jestto szereg wniosków będących *idealnem przedstawieniem* szczegółów, których w obecnej chwili *zmysły nie imają*. Gdybyśmy mogli odnaleść wszystkie ogniwa tego łańcucha, ustawiając przedmioty jako widzialny szereg w ich rzeczywistym porządku, to łańcuch rozumowania stanowiłby szereg następujących po sobie spostrzeżeń, czegobyśmy już rozumowaniem nie nazywali. Na mocy rozumowania spostrzegamy, że droga planet jest elipsą. Spostrzeglibyśmy to zaś jako fakt, gdybyśmy byli w możności zająć właściwe stanowisko i posiadać odpowiednie narzędzia, aby planetę widzieć w jej obiegu. Ale ponieważ nie jesteśmy w tak korzystnych warunkach, przeto wnioskujemy sobie te punkta obiegu planety, które nie są dla nas widzialne, z innych widzialnych. Patrzymy na te punkta—rzec można—umysłowo. Podobnież mają się rzeczy, jeżeli przypuścimy, że znalezione zostało ciało ludzkie wśród okoliczności narzucających domysł o przejściu jego przez płomienie, ale nie posiadamy żadnej wskazówki rzucającej światło na przyczynę, to jest na fakta, które poprzedziły spalenie owego ciała. Być może, iż ktoś wypowie domysł i będzie twierdził o przyczynie zgorzenia, to jest o faktach nie dających się spostrzedz, jakoby człowiek jakiś sam się spalił. Atoli bliższa znajomość faktów spalenia wogóle oraz organizmu zwierzęcego uzdalnia nas do przeświadczenia się, że twierdzenie takie jest nie-

dorzeczne; w umyśle naszym przedstawiamy sobie przypuszczone przedmioty i widzimy, że *taki* porządek współistnienia i następstwa przeczy wszelkiemu doświadczeniu; nie możemy widzieć, co stanowiło rzeczywisty porządek, ale widzimy wyraźnie, że on nie był *takim*.

Dobre rozumowanie jestto idealne gromadzenie przedmiotów w ich prawdziwym stosunku współistnienia i następstwa. Jestto więc patrzenie okiem umysłu. Błędne rozumowanie pochodzi stąd, iż bądź niektóre przedmioty, bądź wzajemne ich do siebie stosunki bywają przeoczone; w takich razach wypadają pewne ogniwa łańcucha, a luka zapełnia się ogniwami innego szeregu. Tak to niekiedy w mroku podróżnik *bierze* drogowskaz za rozbójnika, a człowiek, filozofujący w mroku myślenia, *przepowiada* zarazę z zaćmienia słońca.

Powyższe uwagi mogą nas objaśnić o rzeczywistem znaczeniu, jakie nadawać należy faktom. Faktów używa się niekiedy, gdy idzie o wyrażenie porządku zewnętrznych rzeczy, a niekiedy o wyrażenie naszego pojęcia o takim porządku—o danie jego opisu; jest tutaj analogia ze znaczeniem tonu, który wyraża już to drgania powietrza, już doznane przez nas wrażenie. Panuje powszechna skłonność używania wyrazu „fakt" na oznaczenie ostatecznej prawdy. Wyrażenie takie jak: „to nie jest żadna teorya, to jest fakt," ma znaczyć: „to nie jest jakiś sporny *pogląd* na prawdę — to jest prawda niezaprzeczona." Ale że fakta, jakeśmy się przekonali, pomieszane są z wnioskowaniem w ten sposób, iż o rozwikłaniu mowy być nie może; że nadto — zarówno spostrzeganie jak i wnioskowanie są to procesa *umysłowego na rzeczy patrzenia*, przez co ustalają się szczegóły niedostępne dla oka— a więc widać z tego wyraźnie, iż nie można przeciwstawiać radykalnie faktom—teoryi, ale raczej *wnioskom sprawdzonym—niesprawdzone*

Przeciwstawienie faktom—teoryi ostać się nie może, ponieważ jedno i to samo twierdzenie może być faktem lub teoryą bez żadnej zmiany w swych dowodach. Faktem jest, że ziemia ma kształt kulisty. Faktem jest, że

ta kula ziemska jest spłaszczoną sferoidą. Faktem jest również, iż droga obiegu ziemi jest eliptyczna. Nikt nie powątpiewa, iż wszystko to są fakta, a nikt też nie wątpi, że to są teorye. Mieliżbyśmy powiedzieć, że te twierdzenia były teoryami, dopóki nie zostały sprawdzone, a potem stały się faktami? Toby nas bynajmniej nie wydobyło z kłopotu; bo wszelkie fakta wymagają sprawdzenia, nim się je uzna za prawdy; aż do tego punktu polegają na wnioskach, tak dobrze jak i teorye.

Widzę jabłko, które właśnie spada, i widzę jabłko, które już spadło. Są to dwa fakta, których zwyczajny język nie pozwala nam nazywać teoryami. Weźmy znowu dwie teorye, które powszedni język pozwala nam nazywać faktami, a mianowicie: wszystkie jabłka, jeśli nie będą podparte, spadną, przestrzenie zaś przez nie przebieżone mają się jak kwadraty z czasów. Są tutaj dwie teorye niezmiernie powszechne, które nie dają się zaprzeczyć w stopniu wyższym, aniżeli fakta, jakieśmy im przeciwstawili. Pociągają one za sobą taką pewność, że żaden umysł posiadający potrzebne przygotowanie nie może się ociągać, kiedy chodzi o ich uznanie. Są to wnioski, będące koniecznościami. Przeciwnie zaś, wnioski, w poprzednio przytoczonych faktach zawarte, bardzo łatwo błędne być mogą. Spadający bowiem przedmiot może nie być jabłkiem, a znowu jabłko, któreśmy pod jabłonią znaleźli i za spadłe z drzewa uznali, mogło właśnie nie spaść, ale może je kto zerwał i tam położył. Wątpliwość jest więc dozwolona; a jeżeliby tylko fakta posiadały ważne jakieś dla nas znaczenie, powinnibyśmy prawdziwość naszego wniosku zweryfikować. Co się znowu tyczy dwóch naszych teoryj, nie może zachodzić żadna wątpliwość, bo wnioski, na których one polegają, zostały już ściśle sprawdzone. Nie pociągają one za sobą żadnego z możliwych błędów, nieuniknionych, jak wiemy, przy doświadczeniach indywidualnych; wszelkie możliwości błędu przy ustaleniu prawdy powszechnej zostały uchylone. Gdyby nawet jakieś indywidualne doświadczenie znalazło się w sprzeczności z teorya na wskroś sprawdzoną, gdyby jej nawet prze-

czyć miała setka indywidualnych doświadczeń, to i tak ufność nasza do teoryi nie doznałaby zakłócenia, bo zaraz przypisalibyśmy to wtrąceniu jakiegoś *warunku, który nie był w formule zawarty*. Ten warunek może wcale nie być wykryty, my niemniej jednak bylibyśmy pewni, iż prawa przyrody są niezmienne, a doświadczenie nasze, dotyczące owych zakłócających wpływów, jest dosyć znaczne, ażebyśmy się na nie powoływać mogli przy każdym pozornym wyjątku od prawa. Gdyby—dajmy na to—dwa magnesy obok siebie położone, nadawały kawałeczkowi żelaza pewną prędkość, mniejszą lub większą, aniżeli suma prędkości otrzymana wówczas, gdy każdy z magnesów oddzielnie jest czynny, gdyby się fakt tego rodzaju tysiąc razy nawet powtórzył, to i tak przecież nie powątpiewalibyśmy o prawdziwości prawa, iż prędkość jest w stosunku prostym do siły; raczej fakt taki przypisalibyśmy warunkowi wyjątkowemu, jak np. może wpływowi jednego magnesu na drugi. A przyczyna naszej wiary w prawo jest prostą: prawo zostało ściśle sprawdzone; że nie istnieje tu żaden wyjątkowy warunek, tego nie sprawdzono, podczas gdy liczne doświadczenia w analogicznych przypadkach nasuwają na myśl istnienie takiego warunku.

Skoro więc nie zdołamy wykryć żadnej trwalszej różnicy pomiędzy faktem a teoryą, musimy przeto rozróżnienia, pospolicie czynione, uważać jako czysto wyrazowe. Mieliżbyśmy chcieć oznaczać różnicę przez wyrażenia — opis i objaśnienie, gdzie fakt stanowi opisanie porządku zjawisk, a teorya—jego objaśnienie? Wystarczyłoby to dla niektórych celów. Atoli przy bliższym rozbiorze przekonamy się, iż objaśnienie jest tylko dokładniejszym opisem: mianowicie, przytacza się więcej szczegółów, nadaje się wyższą oznaczoność, ogniwa łańcucha nie podpadające pod zmysły zostają uwydatnione wobec umysłu; ale istotna tajemnica zostaje nietkniętą; następstwa kolejne są wyliczone, ale to, co działa — przyczynowość—nie daje się ująć. I tak, opisowi ciał spadających nadaje się większą pełność, w szczegółowości zaś wyższą dokładność, jeżeli dołączymy ogniwa nie dające się spo-

strzedz, a prawo ciężkości wprowadzimy jako objaśnienie. Opis zdarzenia takiego, jak np. zniszczenie domu przez pożar, otrzyma wyższą pełność i dokładność w szczegółowości, jeżeli ogniwa, które można było spostrzedz w danej chwili, uzupełnione zostaną przez naocznego świadka, który widział, jak się pożar wszczynał, a wyliczenie tych szczegółowych ogniw stanowi dla nas objaśnienie. W obu przypadkach przedmioty zostają w porządku ustawione i tak *spostrzegane*, ale w obu też tych razach niektóre rzeczy spostrzedz się nie dają, niektóre pośrednie ogniwa są przeoczone, albo ich wykryć nie można; stąd pochodzi, iż związek przyczynowy pozostaje na zawsze tajemnicą. A zatem objaśnienia są opisami, a opisy — objaśnieniami; fakta są teoryami, a teorye — faktami. Umiejętność jest to objaśnienie natury, systematyczne ustawienie obok siebie faktów współistnienia i następstwa.

§ 16. W poprzednich paragrafach przedstawiliśmy konieczność subjektywnego prądu oraz jego niebezpieczeństwa. Słaba strona metody subjektywnej tkwi w niemożliwości zastosowania sprawdzenia; przeciwnie zaś, pewność metody objektywnej polega na uważnem sprawdzaniu. W obu zadaniem umysłu jest przytoczyć *formalne* elementa; w obu chodzi umysłowi o połączenie wrażeń zmysłowych przez wnioskowanie i o uklasyfikowanie przedmiotów podług wnioskowanych stosunków. Ale metoda objektywna poprostu zestawia (co-ordinates) materyał, którego jej doświadczenie dostarcza. Nie wprowadza ona bynajmniej nowego materyału: albo, jeśli go wprowadza, czyni to prowizorycznie i hipotetycznie; materyału takiego nie przyjmuje ona jako rzeczywiste przedmioty prędzej, aż ich rzeczywistość w innej drodze ustaloną została. Ponieważ metoda subjektywna nieustannie przekracza granice, które dzielą świat materyalny od formalnego, przeto zdąża do pomieszania wyobrażeń ze spostrzeżeniami, pojęć z rzeczami, domysłów z rzeczywistością. Popełnia ona błąd, gdyż *materyał* bierze z subjektu, miasto wziąć *formę* tylko od niego. Bierze ona wniosek i obchodzi się z nim jakby z faktem, a w ten sposób własnym wymy-

słom nadaje charakter rzeczywistości. Ponieważ nie może ona stosować sprawdzania, przypuszcza zatem, iż porządek pojęć musi się zgadzać z porządkiem zewnętrznym, skoro tu żaden nieład (sprzeczność) nie zachodzi. Stąd to pochodzi, że wnioski metafizyczne niekiedy tak zuchwale przeczą temu, co znane jest pod nazwą zewnętrznego porządku *).

§ 17. Metoda objektywna nie zdoła osiągnąć żadnych rezultatów, jeżeli nie zastosuje w znacznej mierze wnioskowania; gdyż następującymi tu po sobie krokami są: odkrycie, obserwacya, hipoteza i sprawdzenie. Odróżnia się ona od metody subjektywnej nie przez swój *cel*,—polegający w obu metodach na uporządkowaniu (co-ordinating) stosunków przedmiotów, — ale przez zasadę, za pomocą której poszukuje ona stosunków w porządku rzeczy, a nie szuka ich w porządku pojęć: metoda ta więc poddaje każdy wniosek pod kontrolę sprawdzenia i nie przyjmuje żadnego domysłu jako fakt, dopóki domysł taki nie został sprawdzony za pomocą konfrontacyi z zewnętrznym porządkiem. Główna różnica pomiędzy Metafizyką a Umiejętnością leży w metodzie, nie w naturze ich przedmiotów; a dowód tego znajdujemy jako przykład w tym fakcie, iż teorya jakaś może przejść z Metafizyki do Umiejętności przez proste dodanie elementu dopuszczającego sprawdzenie; i odwrotnie może być przeniesiona z Umiejętności do Metafizyki przez usunięcie tegoż elementu dopuszczającego sprawdzenie. I tak, prawo ciążenia jest teoryą umiejętną przyrodniczą; jeżeli atoli z prawa tego usuniemy dającą się sprawdzić formułę: „odwrotnie jak kwadraty z odległości, a prosto jak masy," wówczas pozostanie jedynie tajemnicze, ukryte przyciąganie — i ono jest metafizyczne. Jeżeli znowu przeciwnie, do metafi-

*) Hegel np. opiera swój system na kontradykcyi. Dalekim będąc od przypuszczenia, iż rzecz nie może być sprzeczną z tem, czem jest, stawia on fundamentalną zasadę, że „każda rzecz jest jednocześnie tem, czem jest, i przeczeniem tego, czem ona jest."

zycznej teoryi ciążenia, która objaśnia zjawiska za pomocą przyciągania albo „wewnętrznej siły," dodamy dającą się sprawdzić formułę, niebawem czysto subjektywne pojmowanie przechodzi w dziedzinę objektywności i powstaje umiejętna przyrodnicza teorya.

§ 18. W ciągu dziejów Filozofii będziemy nieustannie spotykali szkodliwe następstwa tego, że przenoszono *formalne* elementa wiedzy w zakres elementów *materyalnych*,—„urzeczywistniano abstrakcye,"—jak się to mawia, i wyprowadzano wnioski z niesprawdzonych rozumowań, jakgdyby ze sprawdzonych. Spotkamy się z usiłowaniami ożywienia przyrody ludzkiemi dążnościami oraz objaśniania *motoru* przez *motyw*; w podobny sposób np. wyprowadzamy wyobrażenia nasze o sile i przyczynie z własnych usiłowań oraz objawów woli, również objaśniamy zmiany, jakie zewnątrz siebie widzimy, podług zmian, które w sobie samych uczuwamy. Tutaj znajduje się źródło Fetyszyzmu dzieci i dzikich, Politeizmu najstarożytniejszych narodów; a w skutek stopniowego wysubtelnienia abstrakcyi — źródło Metafizyki i Fizyki filozofów. Naprzód przyczyny zostają uosobiane; następnie podnoszone do godności bóstw; później zamienione na istności drogą jakoby wymazywania przymiotów osobistych; a nareszcie rozczynione na siły wykładające i wyjaśniające stosunki. Znika tedy naprzód wola, później niezależna istność; co zaś ostatecznie pozostaje, jest to *abstrakcyjne wyrażenie spostrzeżonego porządku.*

§ 19. Ażeby obie metody łatwo zrozumiałemi uczynić, należy je zastosować, i w tym celu obieramy jeden przykład przypuszczony, a dwa rzeczywiste.

Z pewnego kraju, w którym nawet z bajki nieznane są zegary, przybyło do nas dwóch podróżnych i w izbie domostwa, gdzie ich naprzód przyjęto, spostrzegają oni ze zdziwieniem zegar ścienny. Zjawiska, które zegar przedstawia, wydają się naszym podróżnym tak nowemi, iż niebawem usiłują oni objaśnić je sobie. Atoli wszystkie objaśnienia polegają na tem, ażeby fakta nieznane sprowadzić do pewnych znanych ogólnych faktów; tylko na

tej zasadzie, iż wynajdujemy, do czego rzecz nieznana jest *podobną*, daje się rzecz owa klasyfikować i poznać. W przytoczonym właśnie przykładzie nowe zjawiska podobne są do pewnych zjawisk, spostrzeżonych w życiu zwierząt. W ten sposób, jako pierwsze zbliżenie się do objaśnienia, powstaje domysł, iż zegar ścienny musi być obdarzony życiem. Przypuśćmy, że jeden z tych podróżników nie posiada żadnego wykształcenia i znajduje się jeszcze na stopniu Fetyszyzmu, taki niebawem *z domysłu swojego wyprowadzi wniosek*, iż zegar ścienny jest Fetyszem i że przemieszkuje w nim dobry lub zły duch. Ale przypuśćmy, że ten podróżnik wzniósł się z pierwostanu intelektualnego rozwoju i został myślącym metafizykiem. Co się tyczy jego towarzysza, pozwolimy sobie uważać go za człowieka wykształconego w naukach przyrodniczych i w używaniu ich metod. Obaj wychodzą z hipotezy, że zegar ścienny jest żywy, co wszakże stanowi domysł, polegający na podciągnięciu w sposób najnaturalniejszy zjawiska nowego pod kategoryą zjawisk znanych. Przyjrzyjmy się ich postępowaniu.

S. jest filozofem subjektywnym, który, ponieważ w umyśle nie znajduje konieczności sprawdzenia swojej hipotezy, zmierza niebawem do jej zastosowania i do wyprowadzenia objaśnień zjawisk zegaru ściennego ze znanych faktów zwierzęcego życia. Tik-tak podobne jest do prawidłowego oddychania, ruch wahadła odpowiada biciu serca, a czyż powolne ruchy wskazówki nie ukazują na podobieństwo zwierzęcych macków, poszukujących żywności? Czyż znowu bicie godzin nie jest jakby krzykiem boleści lub oznaką gniewu? Jeżeli przypadkiem podczas bicia godzin człowiek ów zbliża się właśnie do zegaru, ażeby go obejrzeć, albo jeżeli go dotknął ręką, to taki zbieg okoliczności łatwo już nastręczyć może domysł, iż przyczynę wydawania dźwięków stanowi wściekłość lub przestrach. A jeżeli sobie raz utworzył tego rodzaju pojmowanie rzeczy, to już nie zdoła go zachwiać na tym punkcie żadne późniejsze doświadczenie, iż bicie zegaru ma miejsce i wtedy także, kiedy on znajduje się

w oddaleniu, lub kiedy nikogo nie ma w izbie; człowiek ów postara się, aby to wszystko do swojego pierwszego pojmowania dopasować za pomocą innych objaśnień.

Nieustanne zwracanie uwagi na zjawiska może pierwsze jego powierzchowne objaśnienie zwolna przekształcić i utorować drogę innemu, które więcej się zgadza z faktami. Mnóstwo dowcipnych objaśnień może temu człowiekowi przyjść do głowy, ale wszystkie będą się odznaczały jednym wspólnym niedostatkiem, iż fakta nie zostały sprawdzone. Może nie ujdzie jego uwagi pewne peryodyczne powracanie bicia zegaru, co on mieni krzykiem. W kolejnem następowaniu po sobie wyrażania się takiego krzyku panuje pewna prawidłowość — dwa uderzenia następują zawsze po jednem, trzy po dwóch i tak dalej aż do dwunastu; poczem znowu powraca jedno, dwa, trzy i t. d. w starym porządku. Ku wielkiej radości spostrzega on nareszcie zgodność tych różnych objawów krzyku z położeniem wskazówki na cyferblacie; dłuższa bowiem wskazówka pokazuje wtedy zawsze dwanaście a krótsza liczbę zgodną z powtarzanemi oznakami krzyku. Z tego wnosi on bardzo słusznie o istnieniu przyczynowego związku; ale jakiby to był związek, może on się tylko domyślać. Z wielu zaś domysłów wybiera sobie najprawdopodobniejszy. Nareszcie swoje objaśnienie, w którego prawdziwości pokłada najzupełniejszą ufność, komunikuje przyjacielowi O., współtowarzyszowi podróży.

W odpowiedzi O. uwydatnia niecierpliwie zwodniczą wartość postępowania, którego się S. trzymał. „Mój drogi przyjacielu—rzecze O,—zdajesz się nie spostrzegać, iż twój punkt wyjścia potrzebuje ścisłego sprawdzenia. Przypuszczasz, iż zegar ścienny jest żywy, przypuściwszy zaś to, objaśniasz już następnie podobieństwo dźwięków tik-tak z oddychaniem a głośnych uderzeń z krzykami bólu lub gniewu. Ale przecież zegar ścienny może nie być żywym, a podobieństwo takie może być ułudne; należy je sprawdzić i potem dopiero przyjąć; a cóż będzie, jeśli zegar ścienny *nie* jest żywy? Otumaniasz się Metafizyką i zabawiasz wnioskami, zamiast sprawdzać fak-

ta. Jeżeli nowe fakta klasyfikujemy wśród starych, to winniśmy się nieuchronnie zapewnić, iż podobieństwo, które sobie wyobrażamy, jest istotnem podobieństwem i z tego samego źródła pochodzi. Ażeby zaś to uskutecznić, niezbędną jest ścisła analiza. Wobec atoli naszej subjektywnej metody nie ma analizy rzeczy, jest tylko analiza pojęć. Teraz ja ci opiszę przebieg mego własnego badania, jakie przeprowadziłem pod kierunkiem metody, do której zaufanie dała mi nauka doświadczalna."

„Podobnie jak ty, i ja mniemałem, iż mam przed sobą zwierzę. I co za zwierzę? Spostrzegłem naprzód, iż pod wielu względami przedmiot ten niepodobny jest do wszystkich zwierząt, które znam; a krocząc już po tym śladzie, znalazłem tyle cech niepodobnych i to tak dużego znaczenia w życiu zwierzęcem, iż powstał we mnie *inny* domysł, mianowicie zaś zadałem sobie pytanie: czy też to wogóle jest zwierzę? Były tutaj dwa punkta wyjścia, oba domysły i oba potrzebujące sprawdzenia. Wybrałem naprzód drugi, a to z następującego powodu: Jeżeli zegar ścienny nie jest zwierzęciem, to naturalny wniosek, iż musi on być maszyną. Znane mi już były rozmaite maszyny i to w stopniu wyższym niż organizmy, począłem więc próbować, o ile zaobserwowane zjawiska dałyby się sprowadzić do znanych faktów mechanizmu. Teraz uważaj, jak działa naukowa metoda! Ty mógłbyś był utworzyć sobie taki sam domysł, jaki ja utworzyłem, ale rozwinąłeś lot w kierunku stycznej i z faktów mechanicznych wyprowadziłeś wnioski właśnie takie same, jakieś wyprowadzał z objawów życia, nie troszcząc się bynajmniej o ich sprawdzenie. Gdybym nie był zastosował potężnego narzędzia analizy, nie wykryłbym nigdy prawdy co do ściennego zegara. Złożone fakta należało kolejno rozebrać i ich elementa odnaleźć. Ponieważ tego nie mogłem uskutecznić (z powodzeniem) w drodze analizy moich pojęć, nie pozostało mi więc nic innego, jak tylko badanie objektywne natury każdego elementu w tej złożonej całości, czego dokonałem, rozbierając zegar na części. Odjąłem naprzód cyferblat, potem ścianę tylną, nareszcie

cały zewnętrzny budynek; ale zawsze i tak wahadło się poruszało, a uderzenia występowały prawidłowo. Przypadkiem zatrzymałem wahadło i przekonałem się, że wszystkie zjawiska zniknęły; znowu wprawiłem wahadło w ruch, a zjawiska powróciły. Powtórzywszy to wielokrotnie, aby wyłączyć wszelką możliwość pośredniego przypadku, doszedłem do wniosku, iż ruchy zegara zależne były od ruchów wahadła. Był to krok naprzód, krok ważny; ale nie było to jeszcze objaśnienie. Pozostawały mianowicie dwa pytania, na które należało odpowiedzieć: Co sprawia mianowicie taki ruch wahadła? I jak ruch jego wywołuje spostrzeżone rezultaty? Gdybym nie rozporządzał środkami objektywnej analizy, nie byłbym w stanie rozebrać zegaru i przeto musiałbym się był ograniczyć na tem, coś ty zrobił, to jest na dowcipnem zgadywaniu. Ale ponieważ obserwacya ukazała mi podnoszenie się jednej wagi a opadanie drugiej, wpadłem więc na myśl, iż ruch ten może mieć związek z biciem godzin. Niebawem sprawdziłem to przez pociągnięcie opadającej wagi i spostrzegłem obracanie się wskazówek, w miarę jak wagi ku dołowi ciągnąłem; przekonałem się także, iż uderzenia, które przedtem dawały się słyszeć w znacznych odstępach czasu, teraz szybko po sobie następowały. Gdy zaś wnikałem wewnątrz, mogłem już śledzić zachowanie się każdej części. Przekonałem się tedy, że wszelkie poruszenie wahadła oswobadzało jeden ząb koła, a w ten sposób wyzwalał się powstrzymany ruch tegoż koła. Zauważyłem, że te wyzwalania ruchu stanowiły rodzaj tętnienia, odpowiadającego dźwiękom— tik-tak, oraz że ruchy wskazówki odpowiadały ruchom koła, a zawsze sześćdziesiąt obrotów koła przypadało na każde bicie zegara. *Objaśniwszy* sobie mechanizm w taki sposób, zrzekłem się myśli, jakoby zegar był organizmem, uważając myśl ową za nieużyteczną i bezpłodną hipotezę. Przekonałem się, iż zegar we wszystkich swoich istotnych charakterystycznych rysach podobny jest do innych mechanizmów, a tak zniknął jego charakterystyczny rys

upodobniający go do organizmu, który siły swoje czerpie z pożywienia."

§ 20. Nawet ci, którzy mogą zrobić zarzut, iż nasz przyrodnik podróżny przy swojem objaśnieniu ma zbyt widoczną przewagę, zgodzą się, że oba rodzaje postępowania są charakterystycznie różne. W skutek tego, iż przedmiot rozbieramy za pomocą analizy, bądź realnej, bądź idealnej, uczymy się poznawać składowe części przedmiotu i przeto sądzić o całości. Metoda subjektywna dedukuje składowe części z całości; a w postępowaniu tem krzepi ją skuteczność deduktywnych umiejętności. Należy jednakże zauważyć istotną różnicę między metodą deduktywną a subjektywną, jest ona zaś taka: W pierwszéj z tych metod zarówno dane jak wnioski są sprawdzane przez zestawienie z zewnętrznym porządkiem. Jeżeli prawda jest zgodnością między porządkiem pojęć a porządkiem zjawisk, to jedynie dobrą metodą jest ta, która sobie zgodność taką krok w krok zapewnia, okazując, że porządek naszych pojęć jest porządkiem zjawisk, przez które owe pojęcia są reprezentowane.

§ 21. Posiadamy inne jeszcze przykłady na to, jak działają owe współzawodniczące metody, a mianowicie przedstawimy tu dwa przypadki, które wolnymi już będą od niedogodności, jaką się może odznaczać przykład czysto wymyślonego objaśnienia. Przykładu takiego pożyczamy sobie naprzód z pracy Broussais, gdzie autor ten systemowi Brown'a przeciwstawia swój własny:

Przegląd zjawisk życia doprowadzał obudwu do ogólnego pojęcia pobudzalności, jako nieustannego warunku wszelkich życiowych zjawisk; stanowiło to treściwe wyrażenie, w którem się sumowały wszystkie powszechne fakta. Aż do tego punktu obaj postępowali podług metody objektywnej. Ale *odtąd* zboczenie już było wielkie: „Nous professons d'abord avec Brown, que la vie ne s'entretient que par l'excitation. Mais nous abandonnont aussitôt cet auteur, parce qu'il prend la voie de l'abstraction en dissertant toujours sur *l'excitation considérée en elle même*; nous aimons mieux *étudier* ce phénomène dans *les organes* et

dans les tissus qui les composent, ou plutôt observer les organes et les tissus excités *).

§ 22. Jako inny jeszcze przykład, weźmiemy tu pouczającą ale zarazem opłakaną hipotezę wywoływania duchów, co pozostanie nigdy niezatartą hańbą kultury naszego wieku.

Kilka osób otacza stolik, położywszy na nim lekko ręce, a wszystkie te osoby wystrzegają się, aby nie popychać stolika w jakimś kierunku. Po niejakim czasie stół się porusza, naprzód zwolna, później już coraz prędzej. Towarzystwo owo składa się wyłącznie z bardzo szanownych ludzi, na których nie podobna rzucić podejrzenia umyślnego oszustwa. To zjawisko obracającego się stołu jest tak nieoczekiwane, tak bardzo nowe, iż ono natarczywie domaga się objaśnienia. Wobec zjawiska niezwykłego ludzie nie mogą się uspokoić bez jakiegoś objaśnienia, któreby im wytłomaczyło, w jaki sposób nastąpiło owo zjawisko nadzwyczajne. Są oni tu tylko widzami; muszą patrzeć, co się dzieje, i nie mogą przenikuąć aż do przyczyn faktu, nie mogą dostać się za kulisy i *zobaczyć* nici lub sprężyny, sprawiającej, iż lalki pląsają; czego atoli nie widzą, tego się *domyślają*. Człowiek jest tłomaczem przyrody. Bez względu na to, czy on jest metafizykiem, czy przyrodnikiem, jego punkt wyjścia jest zawsze taki sam; błędem jest zaś utrzymywać, iż metafizyk różni się tem od przyrodnika, że objaśnienia wydobywa z głębi umysłu, zamiast je czerpać ze spostrzegania faktów. Zarówno metafizyk jak przyrodnik obserwują fakta i oba tłomaczenie tych faktów wyprowadzają z własnego umysłu. Jakeśmy to już nawet widzieli, w najpospolitszym objaśnianym fakcie koniecznem jest umysłowe wnioskowanie—to jest przyłączenie się formalnego elementu umysłu, wprawdzie nastręczonego przez obserwacyą, ale w niej nie zawartego. Fakta są regestrowaniem bezpośredniej obserwacyi i bezpośredniego

*) Broussais, *De l'Irritation*, 2-a ed. 1839, I. 55.

wnioskowania, są one mieszaniną szczegółów po części zmysłowych, a po części idealnych. Umiejętna wartość faktów zależy od dzielności wniosków z nimi połączonych; w tem też leży głęboka prawda paradoksalnego wyrażenia Cullen'a, że więcej jest w obiegu fałszywych faktów aniżeli fałszywych teoryj.

Fakta, odnoszące się do „wirowania stolików," nie są wcale tak proste, jak je przedstawiano. Chcemy się tu powstrzymać od wszelkiej krytyki, a uwagę zwrócić jedynie na zjawisko, które, ściśle rzecz biorąc, daje się wyrazić: stolik wiruje; przyczyna zaś jego wirowania jest nieznana. Aby to objaśnić, jedna klasa umysłów metafizycznych przypisuje zjawisko działaniu niewidzialnego ducha. Tłomacz tego rodzaju zestawia owo duchowe zjawisko z innemi, które mu opowiadano i wierzy już bez ceremonii, że duch porusza stolikiem; bo „wirowanie z pewnością odbywało się bez żadnego ludzkiego udziału;" wiarogodni świadkowie nawet „zeznali, iż wcale nie posuwali stolika." Jeżeli się przeto stolik sam nie poruszał, to wnosić wypada, że go duch w ruch wprawiał.

Druga klasa ludzi inaczej usposobionych pod względem umysłowym podaje objaśnienie odmienne, również metafizyczne, jakkolwiek z lekceważeniem odrzuca hipotezę duchów. Umysły tej klasy nie są usposobione do przypuszczenia udziału duchów jako czynników w zjawiskach przyrody, ale ich objaśnienie, pomimo zastosowania naukowego języka, jest równie stanowczo dalekie od umiejętnej metody, jak i objaśnienie, biorące udział duchów za punkt wyjścia, a które oni tak nisko cenią. Ta klasa przypisuje zjawisko działaniu elektryczności. Mianowicie też niektórzy ludzie zestawiają ów jakoby elektryczny objaw z innymi faktami, zdającymi się usprawiedliwiać przypuszczenie, iż czynności nerwów są identyczne z elektrycznością, i ci nie wahają się upewniać nas, że elektryczność z końców palców wypływa. Jeden z takich uczonych daje nawet do zrozumienia, iż „tok nerwowy posiada prawdopodobnie ruch wirowy i że jest w stanie wydzielić nieco nadmiaru swej siły." Zaledwie

potrzebujemy się nad tem zastanawiać, aby wykazać, iż w zupełności owe pojęcia toku nerwowego o ruchu wirowym i o nadmiernej sile są dodatkami, wyprowadzonymi z własnej wyobraźni, a nie podanymi przez fakta.

Każde z tych dwóch objaśnień znalazło na wielką skalę uznanie wśród szerokiej publiczności. Widocznie zaś niedostateczność obu polega na zupełnem zaniedbaniu wszelkiej objektywnej rękojmi. A nie możemy się zadowolnić żadnem objaśnieniem, które nie przedstawia dobrej poręki. Kupując łyżkę srebrną, poszukujemy na niej stempla cechu złotniczego, aby się zapewnić, iż łyżka jest srebrna, a nie posrebrzana. Pieczątka mennicznej próby usuwa wszelkie podejrzenia. Na takiej to drodze porzucamy nasz sceptycyzm, gdy idzie o przedwstępne przypuszczenie, czy wirowanie stolika odbywa się z udziałem ducha; kiedy słyszymy objaśnienie, sformowane na tej podstawie, nie czynimy kroku dalej i nie pytamy, coby to był za duch, — „jest li on duchem niebiańskim, lub piekielnym?" Przedewszystkiem okażcie nam dowodnie, że tutaj wogóle duch jest czynny, zanim będziecie żądali, ażebyśmy poszli dalej. Jeżeli jakiś duch *jest obecny*, to może on i jest w stanie sprawić obracanie się stolika; ale my nie wiemy, czy on jest obecny, bo takich duchów nie znamy wcale. W każdym razie mamy pierwszy punkt, wymagający dowodu, tym punktem jest obecność ducha. Nie możemy pozwolić na to, ażebyście przypuszczali jego obecność jedynie dla objaśnienia ruchów stolika; bo jeżeli fakt, mający być objaśnionym stanowi dostateczny dowód objaśnienia, to z równem prawem możemy przypuścić, iż wirowanie stolika odbywa się z udziałem niewidzialnego smoka, który powiewem swoich strasznych skrzydeł w ruch wprawia stolik. Skoro wam wolno materyał czerpać ze subjektu i przypuszczenie takie stosować do przedmiotów, to nasze prawo przypuszczenia smoka stoi na równi z waszem prawem przypuszczenia ducha.

Podobnyż zasadniczy błąd daje się wykazać w hipotezie, polegającej na elektryczności. W gruncie rzeczy

elektryczność stanowi tu mniej nieprawdopodobne przypuszczenie, ale obecność jej musi być udowodniona. Gdybyśmy ten pierwszy krok zrobili, tobyśmy następnie żądali dowodu, iż elektryczność może w taki sposób działać na stoły i inne podobne przedmioty. Posiadamy rozmaite środki sprawdzające obecność elektryczności, mogące nas przekonać o sposobie działania jej na stolik. Gdy jednak widzimy, iż uczony, który z taką pewnością rozprawiał o „prądach dobywających się z końców palców," wcale nie przeprowadził doświadczenia aby dowieść, iż prądy te *istniały*; gdy nadto jeszcze wiemy, że gdyby prądy takie były, *nie* wprawiłyby stolika w wirowanie, przeto razem ze wszystkimi gruntownie wykształconymi przyrodnikami z lekceważeniem porzucamy objaśnienie. Tak się przedstawiają metafizyczne objaśnienia zjawiska; uderza w nich niedostateczność metody. Odmienną była metoda zastosowana przez przyrodników. To, co należało wykryć, było nieznaną przyczyną ruchów stolika. Ażeby znaleźć rzecz nieznaną, musimy według metody objektywnej osiągnąć zbliżenie z rzeczą znaną; nie możemy zaś kusić się o osiągnięcie tego za pomocą rzeczy nieznanych. Czy jest więc jakiś fakt znany, w związku z którym moglibyśmy postawić ruch stolików? Pierwszy i najprostszy domysł objaśniał nas, iż stół poruszał się w skutek działania rąk, które na nim spoczywały. Objaśnienie to spotyka się jednak z poważną przeszkodą, „mianowicie też różne osobistości uroczyście zaręczyły, że *nie* posuwały stolika; gdy to zaś byli ludzie niezmiernej wiarogodności, chcemy im więc wierzyć." Czy owe danie nam zapewnienia posiada jakąśkolwiek wartość? Cała kwestya w tem się mieści. Atoli filozoficzny umysł niełatwo daje się przekonać za pomocą rękojmi czyjejś wiarogodności, gdy chodzi o sprawy, w których więcej zależy na bystrości, aniżeli nieskazitelności. Pewien francuz upewniał swego przyjaciela, iż ziemia obraca się około słońca i dał mu na to *słowo honoru*; atoli w delikatnych i trudnych kwestyach nauki *słowa honoru* nie mają najmniejszej wagi, dającej się odczuć na szali. Możemy zatem odłożyć

na bok wiarogodność świadków i, zachowując zupełną wiarę w ich uczciwość, ocenić wartość świadectwa; a wartość ta daje się wyrazić w sposób następujący: *nie posiadali oni świadomości*, iż stół posuwali. Jeżeli fakt taki poddamy pod sprawdzenie, przekonamy się, iż Fizyologia podaje mnóstwo przykładów czynności mięśniowych, którym nie towarzyszy oznaczona świadomość, a niektóre z tych przykładów są bardzo podobne do nieświadomego posuwania stołu. Przekonaliśmy się tedy o trzech ważnych punktach: — po pierwsze, że posuwanie jest właściwą przyczyną ruchu i służy równie dobrze do objaśnienia wirowania stolika jak i przypuszczony duch, albo elektryczność. Powtóre,—że posuwanie stołu *może* się odbywać bez wyraźnej świadomości samychże posuwających. Potrzecie,—że uwaga napięta i wyczekująca na coś, wywołuje—jak wiadomo—stan mięśni, mogący sprawić właśnie takie nieświadome posuwanie stołu.

Jeżeli więc przyjmiemy to nieświadome posuwanie jako czystą hipotezę, będzie ona zupełnie dokładnie naukową; może nie być prawdziwą, ale wypełniła ona uprzednie warunki. Wręcz przeciwnie obu innym hipotezom, którym ta nasza hipoteza przeczy, nie przypuszcza ona z góry nic nieznanego, albo czegoś takiego, coby się łatwo dowieść nie dało. Każdy stopień został tu sprawdzony, albo sprawdzony być może z łatwością; podczas gdy metafizycy nie sprawdzili ani jednego twierdzenia: nie dowiedli oni obecności swoich działających czynników, ani też nie dowiedli, że gdyby te czynniki istniały, działałyby tak jak tego zachodzi potrzeba. O duchach nic nie wiemy, więc nie możemy też nic o nich twierdzić. Nieco więcej wiemy o elektryczności; ale to, co wiemy, *nie* zgadza się z hipotezą wirowania stolików. O posuwaniu wiemy, iż w ten sposób można stoły w ruch wprawiać i że się je istotnie wprawia. Wszystko przeto, czego tu potrzeba, ażeby tę ostatnią hipotezę zamienić na umiejętną pewność, jest to dowód, że w tym szczegółowym przypadku posuwanie miało miejsce. A to w wieloraki sposób pozytywnie i negatywnie okazanem zostało, jake-

śmy rzecz tę wyłożyli, gdy rzeczone zjawisko po raz pierwszy stało się przedmiotem powszechnych dociekań. Dowiedliśmy tego pozytywnie, bo jeśli ręce położy się na serwecie, albo na czemś takiem, co się z łatwością ślizga po stole, wówczas ta serweta lub coś innego wprawi się w ruch, a nie stolik. Okazaliśmy to negatywnie, bo jeśli się tylko *zwróci uwagę* osób, iż mogą wykonywać nieświadome posuwanie stołu, i jeżeli się tych ludzi upomina, ażeby baczyli pilnie na swoje usposobienie, wtedy nie wprawią oni stołu w ruch, jakkolwiek to już niejednokrotnie robili. Gdyśmy w ten sposób sprawdzili istnienie nieświadomego posuwania, więc też sprawdzone zostały wszystkiego ogniwa owego łańcucha i osiągnęło się pewność zupełną.

§ 23. Rozpatrując trzy objaśnienia, odnoszące się do wirowania stolików, spostrzegamy jednę charakterystyczną cechę, stanowiącą własność umiejętnej albo objektywnej metody; jestto mianowicie *sprawdzanie* każdego kroku procesu, uwierzytelnienie każdego poszczególnego punktu, nadzwyczajna ostrożność, która do rzeczy nieznanych kroczy tylko po torach wytkniętych przez rzeczy znane. Rdzenną więc różnicę pomiędzy metodą metafizyczną a umiejętną stanowi nie to, że one objaśnienia czerpią z różnego źródła, że jedna stosuje wnioskowanie, druga obserwacyą; ale że jedna zadawalnia się objaśnieniem, dla którego nie istnieje żadna inna rękojmia nad tę, jaką podaje logiczne rozwikłanie trudności; podczas tego gdy druga natarczywie wymaga, ażeby każde przypuszczenie uważać jako prowizoryczne i hipotetyczne, dopóki przypuszczenie takie nie będzie stawione przed fakt, poddane pod uznaną metodę doświadczalną, jednem słowem — dopóki nie zostanie *sprawdzone*. Rękojmia pewności metafizyka jest czysto logiczna, subjektywna: jest to *intellectus sibi permissus*; rękojmia uczonego badacza zasadza się na zgodności wewnętrznego i zewnętrznego porządku. Bakon powiada, że wszystkie logiczne objaśnienia są bez wartości, bystrość przyrody o wiele wyższą jest od bystrości argumentacyi: „*Subtilitas naturae subtilitatem argumentandi*

multis partibus superat." Następnie znowu powiada on ze zwykłą sobie doniosłością słowa: „*Sed axiomata a particularibus rite et ordine abstracta nova particularia rursus facile indicant et designant.*" Te nowe „szczegóły" są właśnie owymi, które zdobyte zostały za pośrednictwem innych już znanych szczegółów, one to uzupełniają ogniwa w łańcuchu przyczynowym.

Otwórzcie Historyą Umiejętności, którykolwiek jej rozdział, a na kartach jej wyczytacie, że wszystkie błędy, które się zaszczepiły, zaszczepiły się dlatego, ponieważ lekceważono ową ważną zasadę sprawdzania szczegółów. Umysł ludzki nieustannie wylatuje naprzód i wyprzedza przyrodę, a poprzestaje na takiem wyprzedzeniu, jeżeli znajduje logiczną konsekwencyą. Gdy Galen i Arystoteles mniemali, że w arteryach krąży powietrze, że sprawia bicie pulsu i *ochładza* temperaturę krwi, zadawalniali się uprzedzeniem tego rodzaju; nie sprawdzali oni faktów bytności powietrza w arteryach oraz jego chłodzącego działania; kiedy twierdzili, że „spirytualna krew" odżywia delikatniejsze organa, jak płuca, a „krew wenalna" żywi narządy grubsze, jak wątroba; albo gdy utrzymywali, że „spiritus," produkujący czystszy element krwi, wytwarza się w lewej, a krew wenalna w prawej komorze serca, to w każdem z tych przypuszczeń nie stosowali weryfikacyi. A gdy znowu w naszych czasach znakomici fizyologowie twierdzą, że w organizmie istnieje siła żywotna, która zawiesza procesa chemiczne, to tacy również poprzestają na metafizycznem niesprawdzonem objaśnieniu zjawisk. Gdyby zabrali się oni tylko do zestawienia ścisłego swojego przypuszczenia z faktami, przekonaliby się niebawem, iż proces chemiczny dalekim jest od tego, aby mógł być kiedykolwiek „zawieszony" w organizmie, że przeciwnie jest on raczej nieustannie czynny; rozmaitość, dająca się zauważyć, sprowadza się albo do rozmaitości warunków (które i zewnątrz organizmu wytworzą rozmaitość), albo do faktu, [illegible] czynność procesu maskują inne czynności.

§ 24. Jeżeli poprzedzający wykład sprawy pozyskał sobie uwagę i uznanie czytelnika, to łatwo już teraz pojąć, że charakterystyczną cechę Umiejętności stanowi metoda ustopniowanego sprawdzania, nie zaś—jak chcą niektórzy—zastosowanie indukcyi miasto dedukcyi. Wszelka nauka jest deduktywną, deduktywną w miarę tego, jak przestaje być wiedzą nienaukową i układa się w system, Prawdziwe przeciwstawienie nie polega na różnicy między indukcyą a dedukcyą, ale na różnicy sprawdzonych i niesprawdzonych przypadków indukcyi oraz dedukcyi. Różnica pomiędzy dawnymi a nowożytnymi filozofami zasadza się na łatwości, z jaką pierwsi brali aksyomata oraz hipotezy za podstawę dla swoich dedukcyj, i na wielkiej przezorności, z jaką drudzy sprawdzają aksyomata oraz hipotezy, zanim z nich wyprowadzą wnioski *). Opieramy się na domysłach z taką samą swobodą, jak to czynili starożytni; ale wiemy, że stawiamy domysł; a jeżeli się o tem zdarzy czasem zapomnieć, nasi współzawodnicy przypominają nam niebawem, iż domysł nasz nie stanowi dowodu. Bez domysłów nauka byłaby niemożliwą. Nie odkrywalibyśmy nigdy nowych wysp, gdybyśmy się nie odważyli puścić na Ocean z zamiarem dojścia poza miejsce, w którem słońce zachodzi. Ażeby nowy kraj odkryć, musimy często tracić z oka brzegi lądu. Bardzo dobrze powiedział dr. Thomson w swoich *Outlines of the Laws of Thought* s. 312. „Filozofia postępuje według zasady systemu kredytowego; jeżeliby nigdy nie poszła dalej, aniżeli jej na to pozwala kapitał, to zaprawdę majątek nasz nie urósłby do tak zadziwiających rozmiarów, jak to ma miejsce.“ Podczas gdy zarówno metafizyk jako też umiejętny badacz prowadzą handel według syste-

*) Mr. Bayma, *Molecular Mechanics*, 1866, p. 3, mówi o nowożytnych myślicielach, którzy lekceważą metodę deduktywną, jako bezużyteczną resztkę przeszłości. Musieliby to być już bardzo powierzchowni myśliciele, jeśliby nie spostrzegali tego, iż bezużyteczną resztką przeszłości jest metoda subjektywna, a nie deduktywna.

mu kredytowego, każdy z nich jednak ma nadzwyczajnie różne poglądy na używanie kredytu. Metafizyk jest to kupiec, który śmiało spekuluje, ale nie posiada on kapitału dającego się zrealizować, ażeby zadosyć uczynić zobowiązaniom. Wystawia on weksle, ale nie ma ani pieniędzy, ani towarów, gdy idzie o zabezpieczenie długów; te weksle nie reprezentują majątku, będącego w jakimś składzie. Jakkolwiek świetną może być spekulacya takiego kupca, to jednak pierwszy lepszy uparty wierzyciel doprowadzi go do bankructwa, jeżeli będzie nalegał o wypłatę. I badacz jest także przedsiębiorczym kupcem; ale ten ma pełną świadomość, jak niezbędnie potrzebnym jest zakładowy kapitał, ażeby w razie potrzeby być wypłacalnym, to jest odpowiedzialnym za swoje weksle; on wie dobrze, na jakie się niebezpieczeństwo naraża, jeżeli jego operacye przekraczają wysokość kapitału; wie, iż go czeka bankructwo, jak tylko kapitału zabraknie.

§ 25. Astronomia stawała się nauką w miarę tego, jak ludzie starali się poznawać rzeczy nieznane za pomocą znanych i usiłowali objaśnić zjawiska na niebie według praw, które znane już były na powierzchni ziemi. Geologia okazała się możliwą jako nauka przyrodnicza wtedy, gdy główne jej zjawiska dały się już wytłomaczyć według praw rządzących zjawiskami wodnemi, które to prawa oczywiście czynnemi były w każdej rzece, przystani, zatoce. Bez względu na górność swego polotu umysł ludzki, gdy idzie o objaśnienie geologicznych faktów, postępuje tą drogą, jaką mu dzieje stworzenia przekazały,— drogą, jakiej się trzyma, kiedy przychodzi objaśniać wypadki zwyczajnego życia. Odczytywanie kart wielkiej kamiennej księgi i poznawanie na mokrych chodnikach, że niedawno co deszcz padał, są to jedne i te same umysłowe procesa. W pierwszym razie umysł przemierza nie skończenie wielkie epoki czasu i wnosi, że zjawiska wywołane zostały przez przyczyny podobne do tych, na które ukazują najbliższe objaśnienia w zakresie doświadczenia zwykłego; w drugim razie umysł wnosi również, iż wilgotne ulice i wezbrane ściekowiska doszły do takiego

stanu w skutek przyczyn tych samych, pod działaniem których widzieliśmy już nieraz występujące podobne zjawiska. Bez względu na to, czy wniosek zatacza potężny łuk w zakresie miryadów lat, czy też kilku minut, w obu razach powstaje on na podstawie pewnych, znanych nam cech i dosięga do znanego nam poprzednika, który jest w stanie wytworzyć owe cechy. Oba wnioski mogą być błędne, bo wilgotne ulice mogły stać się takiemi w skutek działania sikawki, albo przez pęknięcie rury wodociągowej. Poszukujemy innych jeszcze cech deszczu, okrom wilgoci na ulicach a w ściekach mętnej wody, której przyczyną mogło być również pęknięcie wodociągowej rury. Otóż, przyglądając się przechodniom, widzimy w ich rękach mokre parasole, niektóre jeszcze nawet nad głową rozpięte, a taka wskazówka stanowi już dobrą cechę, wpierającą nasze wnioskowanie, że deszcz to właśnie, a nie inna przyczyna, wywołał wspomniane zjawisko. Podobnież i geolog poszukuje innych jeszcze cech, oprócz działania wody, w miarę zaś jak się te cechy gromadzą, przekonanie jego nabiera siły.

§ 26. Taki jest pochód każdej umiejętności, metafizyka jednak bieży po innej, bardzo odmiennej drodze. Jej wnioski nie wznoszą się bynajmniej na dobrze ugruntowanej podstawie; łuki, które ona napina, nie zdążają od faktu znanego do nieznanego, ale od nieznanego do innego również nieznanego. Wnioski wyprowadzają się tu z natury Boga, z natury ducha, z istoty rzeczy, oraz z postulatów, jakie rozum utworzyć może. Arkada, która się z takiej mgły wznosi, pięknie wygląda, ale z tem wszystkiem jestto tęcza — nie żaden most.

Ażeby tę metodę ulegalizować, metafizyk musiał naprzód dowieść, że istnieje odpowiednia zgodność pomiędzy przyrodą a jego intuicyjnym rozumem *), tak że co jest

*) Przez *intuicyjny rozum* (Intuitional Reason) pragnę tu wyrazić to, co Niemcy nazywają *Vernunft*, a co odróżniają od *Verstand*, jak Coleridge usiłował nakłonić Anglików do zaprowadzenia różnicy między *Rea-*

prawdziwe w stosunku do rozumu, musi być prawdziwem i w stosunku do przyrody. Geolog np. wychodzi z przypuszczenia, że działanie wody w ciągu upłynionych milionów lat było istotnie takie same jak dzisiaj; czego więc *obecnie* można o tem pozytywnie dowieść, to samo z zupełną ufnością można twierdzić w *każdym czasie*. W następstwie przytacza on dowody, ażeby swoje przypuszczenie wzmocnić przez wykazanie konieczności takiego przypuszczenia, a dalej stosowności jego, gdy idzie o objaśnienie faktów, które w inny sposób nie dadzą się konsekwentnie tłomaczyć. Zapytujemy, czy metafizyk znajduje się w takiem samem położeniu? Czy dowodzi on pewności swego wstępnego przypuszczenia? Czy przytacza jakikolwiek dowód istnienia związku pomiędzy swoim intuicyjnym rozumem a temi pomyślanemi rzeczami albo istnościami (numena or essences), o których rozprawia? Czy wykazuje prawdopodobieństwo istnienia pomiędzy niemi takiej zgodności, że co o jednem może być przypuszczone jako prawdziwe, to daje się uznać za prawdopodobne odnośnie do drugiego? Bynajmniej, nie czyni on tego wszystkiego. On przypuszcza tylko, że tak jest. Jako uprzednie założenie wszelkiej Filozofii, przypuszcza on, iż intuicyjny rozum zdolny jest wydawać twierdzenia nawet wtedy, gdy dowodów tych twierdzeń sam sobie tylko dostarczył. Również przypuszcza, iż jego intelektualne wyobrażenia oko w oko spotykają się z bytami, że przeto mają bezpośrednią wiedzę o tych bytach. Atoli owo ogromne przypuszczenie, gdzie zupełnie samowolnie pominięto dowód, możliwem jest dopiero po okazaniu, że *przeciwne* jemu przypuszczenie jest błędne. Otóż nie ulega wątpliwości, że możemy przypuścić coś wręcz prze-

---

son i *Understanding*. Wyraz *Reason* jest zbyt głęboko zakorzeniony w angielszczyźnie, ażeby go można było nagiąć w jakimś naszym kierunku; ja zaś spodziewam się, że niezwykłe wyrażenie *intuicyjny rozum* zwróci żywo uwagę czytelnika na okoliczność, iż przez wyraz ten zaznaczamy proces umysłu, zajętego badaniem transcendentalnem.

ciwnego i użyć tego za świadectwo z równą słusznością. Można przypuścić, iż intelektualne wyobrażenia nie spotykają się oko w oko z bytami; nawet przypuszczenie to wydaje się być o wiele prawdopodobniejszem; a, zaprawdę, w każdym razie jest ono równie dobrze uzasadnione, co i przeciwne. Domagamy się od metafizyka, ażeby nam dowiódł gruntowności swego przypuszczenia, albo niegruntowności naszego. Żądamy od niego jakiejś zasady sprawdzenia. Być może, iż nam powie (jak to w minionych latach zwykli byli mówić Hegelianie nie bez niecierpliwości): „Rozum powinien sam siebie sprawdzać." Ale, na nieszczęście, rozum nie posiada takiej zdolności; bo gdyby ją posiadał, Filozofia nie potrzebowałaby wieść sporu o pierwsze zasady; jeżeli zaś rozum rości sobie pretensyą do takiej zdolności, któż ma poręczyć za jego dokładność—*quis custodiet ipsos custodes?* Jeśli wogóle ma być mowa o Ontologii, to nauka owa ma jednę jedyną podstawę: zgodność porządku wewnętrznego z zewnętrznym, podstawę nadzwyczajnie niebezpieczną, jak to wykazała psychologia. Skoro wszystkie nasze wyobrażenia dają się sprowadzić do spostrzeżeń, a nasze najobszerniejsze uogólnienia są tylko powtórzonemi wyobrażeniami (Re-presentations) tego, co pierwotnie wyobrażeniem (presentation) było, więc Ontologia nie ma gruntu. Jej twierdzenia są wymysłami— są to subjektywne konstrukcye, w których elementa formalne na materyalne, stosunki na rzeczy przemieniono, upersonifikowano zaś abstrakcye i rzeczywistością je uposażono.

§ 27. Przedmioty, którymi się Ontologia zajmuje, nie dopuszczają żadnych wyobrażeń (presentations), następnie więc wnioski jej nie dają się sprawdzić. Nie jesteśmy w stanie nigdy zrobić doświadczenia, czy przypuszczona zgodność między porządkiem naszych myśli a porządkiem rzeczy jest rzeczywistą zgodnością. Dajmy na to, przyczyna jest wyobrażeniem, zbudowanem z formalnych elementów — jestto wniosek, przypuszczający rzeczywistość czegoś, co istnieje poza bezwarunkową poprzedniością i następczością, jak to podaje doświadczenie.

Przypuśćmy więc rzeczywistość; poza wnioskowanie bezpiecznie wyjść nie możemy; nie zdołamy usprawiedliwić naszej wymiany tego wniosku na przedmiot o cechach dających się rozpoznać; nie mamy prawa budować wniosków na tym wniosku. Przyczyna pozostaje więc mglistą myślą. A jeżeli się zabierzemy do jej definiowania, definicye nasze pozostaną dowolnemi; jeżeli zechcemy wyprowadzać z niej dedukcye, to dedukcye takie będą zmyśleniami.

Tutaj leży różnica między Matematyką a Metafizyką. Pierwsza daje się sprowadzić do wyobrażenia, czego z drugą uczynić nie można. Pierwsza opiera się na objektywnej podstawie oraz na powszechnem sprawdzaniu, czego o drugiej powiedzieć nie można. Materyalne elementa Matematyki są to fizyczne fakta, zdobyte drogą zmysłów; formalnymi zaś elementami są tu uporządkowane szeregi przedmiotów; a w ten sposób najwyższe rezultaty matematycznej spekulacyi nie są niczem innem, jedno *skopiowaniem* wiedzy objektywnej, rozwinięciem identycznych twierdzeń *).

Metafizycy działają według przypuszczenia, że intuicyjny rozum, który jest od doświadczenia niezależny, kiedy chodzi o danie rękojmi, jest absolutny i stanowczy. Prawdziwość swoich wniosków sam on sprawdza. Hegel śmiało twierdzi: „Co jest rozumne, jest prawdziwe, a co jest prawdziwe, jest też rozumne.” Autorzy odznaczający się mniejszą metafizyczną ścisłością, wyznają tę zasadę bardzo często i posługują się nią na razie. Czytamy w znakomitym artykule o sir W. Hamiltonie, pomieszczonym w *Prospective Review*, że Filozofia angielska ugrzęzła jedynie w Psychologii i Logice, podczas gdy właściwie należałoby jej się zająć pojęciami czasu, przestrzeni, sub-

*) Co się tyczy kontrastu między Matematyką i Metafizyką, należy porównać znakomitą pracę Kanta: *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral;* oraz Apelt'a: *Die Metaphysik*. § 6. Porówn. Mansel: *Metaphysics*, s. 285. Punkt ten uwzględniłem obszerniej w rozdziale o Spinozie.

stancyi, duszy i Boga: „należałoby zawyrokować o prawdziwości tych pojęć, jako objawień bytu rzeczywistego, a, skoro one zasługują na zaufanie, wypadałoby użyć ich jako mostu ponad przepaścią, ciągnącą się od relatywnej myśli do absolutnej istności. Jeżeli takie sprawy w dziedzinie owej szczęśliwy obrót przybiorą, to umysł znajduje się już wobec zagadnień Ontologii." „Jeżeli takie sprawy szczęśliwy obrót wezmą," jestto właśnie krok, który tę całą trudność podróży wywołuje; na nieszczęście nie posiadamy żadnego środka, ażeby się te sprawy pomyślnie skończyły; a wobec tej bezsilności powinnibyśmy raczej zaniechać usiłowań. Gdyby ktoś pragnął wypowiedzieć z wielką dokładnością i biegłością swoje przekonanie co do mieszkańców Syryusza, określając jaknajwyraźniej, jak oni wyglądają, jakie embryoniczne formy przebyli; jaki był przebieg ich socyalnego rozwoju i jaki wreszcie najwyższy stopień kultury oni osiągną — to przedewszystkiem zadalibyśmy pytanie: Ależ, szanowny panie, cóż za *dowody* przedstawiasz na poparcie tych wszystkich twierdzeń? Jakąż rękojmią dajesz co do prawdziwości takich wniosków? Gdyby nam na to odpowiedział, że rozum go upewnia, iż tak być musi według wewnętrznej konieczności rzeczy, ponieważ on wnioski te z faktów rozumu logicznie wyprowadził; wtedy pomyślelibyśmy, że on albo chce sobie z nas zakpić, albo też cierpi nie dające się uleczyć obłąkanie. A takie bolesne wrażenie nie opuściłoby nas i wówczas, gdyby nas w następstwie przekonywał, że nigdyby nie zawierzył tak złudnym dowodom jak obserwacya i eksperyment — dowodom, nie dającym się zastosować do przedmiotów, leżących daleko poza wszelkiem doświadczeniem i dostępnych jedynie dla rozumu.

Spekulacye czasów dzisiejszych podług metafizycznej metody istotnie nie są rozumniejsze od teoryi rozwoju istot żywych na Syryuszu; co więcej powiemy, że takie usiłowania, jakkolwiekby się przyoblekły w szatę dwuznaczności języka oraz w stare nałogi spekulacyi, będą one ostatecznie jeszcze nierozumniejsze, gdyż przedmioty

ich są jeszcze niedostępniejszymi aniżeli Syryusz. Psychologia dała nam przynajmniej tę naukę, że przyczyn i istności poznać nie możemy, ponieważ nasze doświadczenie ogranicza się do skutków oraz zjawisk. Przez lekceważenie doświadczenia i szukanie ucieczki w rozumie zupełnie nic się nie zyskuje. Zmysły mogą być niedostatecznymi przewodnikami, ale w każdym razie są one w bezpośrednim związku z rzeczami i nie zawodzą aż do pewnego stopnia. Błąd popełniony przez któryś ze zmysłów daje się poprawić przez zmysł inny. Co się oku może wydawać okrągłem, ręka przez dotyk rozpoznaje nieraz jako czworograniaste. Rozum nie posiada takiego zabezpieczenia. On sam musi poprawiać własne błędy. Gdy się zaś wymawia od wszelkiego sprawdzania za pomocą zmysłów, tamuje sobie możliwość weryfikacyi, albowiem nie zdoła zastosować sprawdzenia przez konfrontacyą z faktem. Przekonanie tego rodzaju powoli wzrastało. Nigdy nie zdołałoby ono zasłużyć sobie na powszechne uznanie, gdyby przedtem metafizyczna metoda nie dowiodła swej nieudolności, błądząc przez długie wieki. W ciągu dziejów Filozofii przeświadczymy się, jak kwestya wiarogodności, czy pewności, nieustannie narzucała się filozofom; przekonamy się, jak ona zawsze wywoływała kryzys w spekulacyi, chociaż skwapliwsze i więcej niecierpliwe umysły zawsze ją obchodziły. Nareszcie owe krytyczne momenta, często powtarzane, wyswobodziły wielką ilość umysłów od przedsiębrania daremnych poszukiwań i pozwoliły zająć się Nauką, której na pewności *nie zbywa.*

§ 28. Historya, opierając się na nieprzepartych świadectwach, wykazuje niedostateczność metody subjektywnej; Psychologia z niezmierną siłą ukazuje nam na przyczynę tego. Popełnia się pospolity błąd utrzymując, iż tę metodę uprawiali wyłącznie metafizycy; w samej rzeczy oni jej zwykle używali, a zmuszeni byli do tego przez naturę swoich badań; ale i fachowi uczeni na nieszczęście okazywali ku niej fatalną skłonność, używali jej również, powstrzymując w ten sposób postęp Umiejętności.

Wszystko, co się tu da powiedzieć, jest to, iż nauki cieszyły się powodzeniem, poparte tylko przez metodę objektywną, ponieważ jedynie za pomocą sprawdzania pojęć prawda daje się osiągnąć—prawda, będąca, jak wiemy, zgodnością porządku wewnętrznego z zewnętrznym.

Na podstawie metody subjektywnej trzyma się lub upada prawda Metafizyki, albowiem jestto jedyna metoda, dająca się zastosować do badań tego rodzaju. Trzy są wielkie działy Metafizyki, a mianowicie: Psychologia, Kosmologia i Teologia. Możliwem jest uprawiać wszystkie trzy według metody objektywnej, jeżeli się je ograniczy do ich szczegółowych zjawisk i jeżeli się stąd usunie wszelkie badanie niesprawdzalnych bytów; atoli w takim razie będzie to Umiejętność, my zaś obecnie mamy do czynienia z Metafizyką; pójdziemy tu więc raczej za Wolfem i posłużymy się nazwami: racyonalna Psychologia, racyonalna Kosmologia i racyonalna Teologia.

Ale lepiej może będzie—zamiast krytyki opartej na pozytywnym poglądzie—przytoczyć tu czytelnikom krytykę pana Mansl'a, odnoszącą się do niebezpiecznych usiłowań przekroczenia granic doświadczenia. „Zadaniem Psychologii racyonalnej jest postawienie definicyj, wykazujących naturę duszy oraz jej przymiotów, jako rzeczywistości przez umysł spostrzeżonych, a służących za podstawę zjawiskom, oraz zawartych w zjawiskach, które się przedstawiają świadomości; za pomocą procesu dowodzenia należy okazać, iż tak definiowane pojęcia niezbędnie jedne z drugich wypływają. W ten sposób Psychologia wznosi się ze stanowiska Umiejętności, polegającej na obserwacyi, do stanowiska nauki, opartej na dowodzeniu" (ściślej mówiąc — ze stanowiska Umiejętności polegającej na obserwacyi, do stanowiska nauki zasadzającej się na wnioskowaniu i na wywodach z wniosków); „przedmioty jej, będące zjawiskami dostępnemi dla doświadczenia, przemieniają się na rzeczywistości, które umysł widzi i rozważa. Dowiedziono, iż dusza na mocy istotnej swej natury, jako substancya, posiada koniecznie pewne atrybuty, które—pojmowane i definiowane racyonalnie—są np.: zmysłowość,

wyobraźnia, inteligencya, duchowość, niespożytelność itd.; a takie same wnioski dadzą się wyprowadzić i co do innych duchowych natur, biorących udział w powszechnym atrybucie duszy." Nadto dodaje p. Mansel: „Słabość całego procesu leży w tem, iż on w milczeniu, jako punkt wyjścia, przypuszcza zasadę, która ani sama przez się nie jest widoczną, ani też przez żaden proces myślenia uwidoczniona być nie może. Przypuszcza się tu, że tak powiemy, transcendentalną definicyą realnej natury duszy ponad wszystkimi faktami i stosunkami, jakie się w świadomości objawiają. Ale jakże się da prawda takiej definicyi poręczyć? O duszy, jako substancyi prostej, poza jej szczególnego rodzaju pobudliwością, nic nam nie mówi świadomość. Jakże więc można sprawdzić pojęcie o naturze duszy? Nie może ono być jasne samo przez się, bo przez jasność taką nie rozumiemy nic więcej, jak to, za czem świadomość bezpośrednio głos daje, przypuszczenie zaś, o które tu chodzi, nie może być wcale poddane pod sąd świadomości. Nie ma też możności dowodzenia czegoś podobnego; albowiem możnaby było tego dowodzić, jedynie przyjąwszy pojęcie wyższe tego samego gatunku, odnośnie do którego musiałaby powstać taka sama kwestya. Owo pojmowanie nie może być uogólnieniem z doświadczenia, gdyż doświadczenie zajmuje się tylko faktami świadomości; nie mówi nam ono, co być *powinno*, ale tylko—co *jest*, albo co się *być zdaje*. Ponieważ metafizyk nie może sprawdzić swojej fundamentalnej definicyi przez odniesienie do jakiejś rzeczywistości, którą definicya ma reprezentować, jest on więc zmuszony ograniczyć się do stosunków języka, który definicyą reprezentuje" *).

Następnie zastanawia się p. Mansel nad racyonalną Kosmologią i wykazuje, „że ona nic więcej w sobie zawierać nie może, jak tylko analizę pojęć ogólnych, i że nie może doprowadzić do żadnych innych wniosków, jedno do takich, które filozof w zasadzie sam w premissach

*) Mansel, Metaphysics, s. 293.

swoich przyjął. Abstrakcyjne pojęcie świata zawiera w sobie wszystkie możliwe atrybuty, jakie możemy przypuścić odnośnie do składników świata; a metafizyczna albo logiczna analiza pojęcia może nie zawierać nic więcej.

Jeszcze dotkliwszą jest krytyka racyonalnej Teologii, wychodzącej z nominalnej definicyi Bóstwa. „Jakże to wiemy — pyta p. Mansel—że nasze pojęcie zgadza się zawsze z naturą istności, że ją reprezentować pragnie?"

§ 29. Powolne wznoszenie się metody objektywnej i jej stopniowe zajęcie w posiadanie krain, które przedtem znajdowały się w posiadaniu metody subjektywnej,— oto wszystko, czego przedstawieniem zajmiemy się w tej historyi, a przedstawienie takie będzie polegało na wykazywaniu błędów jednej metody i powodzenia drugiej. Na tej drodze ustali się przekonanie, iż żadne zagadnienie nie zasługuje na naszą uwagę, jeśli rozwiązanie jego nie daje się sprawdzić; podług zaś metody subjektywnej ani jedno zagadnienie sprawdzone być nie może.

Ale na czemże polega sprawdzenie? Zanim na to odpowiemy, winniśmy się zastanowić nad wielokrotnie omawianą kwestyą pochodzenia naszej wiedzy. Czy posiadamy źródło wiedzy jakieś wyższe nad doświadczenie? Czy znajduje się źródło prawdy, wytryskające na niwie od doświadczenia niezależnej? Kwestyą tę potraktujemy we właściwem miejscu, a przedtem weźmiemy pod uwagę naturę naszego probierza prawdy.

3. Kryteryum prawdy.

§ 30. Prawda jest zgodą pomiędzy wewnętrznym a zewnętrznym porządkiem; cóż więc stanowi probierz tej zgodności? Jakkolwiek się filozofowie nie zgadzają ze sobą co do pochodzenia i celu wiedzy, jednakże zgoda panuje na tym punkcie, iż wszyscy zapewniają, że ostateczny probierz prawdy musi się znajdować w wyrokowaniu świadomości, bez względu na to, czy owe wyroki świadomości dają się sprowadzić do zgody z objektywną rzeczywistością, lub nie. Atoli wyraz świadomość odznacza się zwodniczą nieoznaczonością; wyznać należy, iż niektóre twierdzenia świadomości są nawet fałszywe; powstaje zatem pytanie, które z nich są wierzytelnie prawdziwemi? Metafizycy przypuszczają milczkiem, a niekiedy i wyraźnie *), że wszystkie „jasne i wyraźne pojęcia" są prawdziwe; jestto zaprawdę przypuszczenie, które wcale niedobrze harmonizuje z jasnością i wyrazistością urojeń oraz błędnych hipotez. Ale ci, którzy nie są przygotowani na taką tanią a zwodniczą odpowiedź, którzy przyznają, że świadomość może od czasu do czasu

*) Podobnie jak Kartezyanie, twierdzi śmiało Tschirnhausen: „verum est quidquid concipi potest; falsum vero quod non concipi potest." *De Medicinâ Mentis*, 1687, przytoczył Ueberweg w *Logice*. Twierdzenie to ma swoje właściwe oświetlenie u Hegla.

fałszywe twierdzenia stawiać, pragnęliby jakiegoś kryteryum nieomylności owych wyroków, *jeśli* one są nieomylne.

Okazuje się tu zdumiewający rezultat: świadomość jest nieomylną jedynie w twierdzeniach, ograniczających się do sądów identycznych, co lepiej jeszcze daje się tak wyrazić: świadomość jest nieomylną w orzekaniu zdań jednakowego znaczenia, np. „A jest A;" „co jest, to jest" *). Tutaj, i tylko tutaj, jest nieomylność. Do sądu identycznego nie ma przystępu żadna możliwość błędu. Ale na nieszczęście ta swoboda odnośnie do błędu stanowi bezpłodność poznania. Nie można jej wziąć za przewodnika, bo ona nigdzie nie prowadzi. Pewność jej popada w niebezpieczeństwo przy pierwszym kroku naprzód; bo zaledwie coś wypowiemy o czemś innem, wnet z tym początkiem naszego poznania rozpoczyna się zwodniczość naszego sądu: cośmy wypowiedzieli, mogliśmy wypowiedzieć błędnie; brama stoi otworem, a błąd może tu przekraść się chyłkiem, albo wkroczyć jako władzca. Nie pozostaje nam nic innego, jeno czujność: przyzywamy każdy przedmiot, który występuje, chociażby się przedstawiał nawet bardzo nieznaczącym, i zmuszamy go do objaśnienia swojej jakości. Tą czujnością jest sprawdzanie albo przekonywanie się, iż każdy przedmiot jest tem, za co uchodzi. Sławne *principium identitatis* nie jest w gruncie rzeczy jakimś *przewodnikiem*, ale *probierzem* **). Hegel powiada, że nie jest to prawo myślenia (dodaje tylko, że jestto „prawo abstrakcyjnego rozumu") i twierdzi, że „nikt nie myśli, ani nie mówi podług tego prawa; mówiąc bowiem: planeta jest planetą, magnetyzm jest magnetyzmem, popełniamy stanowczą niedorzeczność" ***). Do tego też to

---

*) *Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.* Parmenides: Fragm. V. 43.

**) „Es ist ein Princip des fixirenden Verstandes, nicht der erzeugenden Anschauung; der festen Ruhe, nicht der flüssigen Bewegung." Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*, 1862, II, 155.

***) Hegel: *Encyclopädie*, § 115.

i prowadzi; również Locke nazywał twierdzenia takie *niedorzecznemi* *); z tem wszystkiem cała dosadność weryfikacyi polega na sprowadzeniu twierdzeń do identyczności, czyli na nadaniu im jednakowego wyrażenia.

Błąd powstaje razem z wnioskiem, gdyż w istocie nie jest on niczem innem, jeno fałszywem przedstawieniem zgodności pomiędzy tem, co istnieje, a tem co jest wnioskowane. Są tylko dwie drogi, wiodące do poprawki takiego fałszywego przedstawienia; jedna z nich dostarcza realnego, druga—idealnego probierza. Pierwsza zasadza się na sprowadzeniu wniosku do wrażenia zmysłowego (§ 15). Druga polega na sprowadzeniu wniosku do konieczności myślenia. Jedno i drugie zaś jest sprowadzeniem do identycznych albo jednoznacznych twierdzeń, których zaprzeczenie nie daje się pomyśleć. Pewność czucia, jako czucia, nie daje się niczem zamącić. Jestto dowód pełen przezroczystości. Gdy uczuwam zimno, mogę się mylić co do zewnętrznej przyczyny mojego uczuwania, ale nie co do uczuwania samego. Termometr może mi przedstawiać, iż temperatura mego ciała w czasie ataku gorączki jest wyższą niż zazwyczaj, ale czucie jest swoim własnym termometrem, a ja się nie mogę pomylić, odczytując jego wskazania i wyrażając się poprostu—*czuję*, że mi jest zimno, nie zaś—że mi jest gorąco.

§ 31. Jakkolwiek ta sprawa może się wydawać wyczerpaną, poruszamy ją jednak dalej, gdyż, idąc za ową nitką, osiągniemy znakomite rezultaty, a między innemi zasadę, iż nieomylność świadomości jest niemożliwością w każdym razie, i że zaprzeczenie tejże świadomości pomyślane być może. Nikt nie przeczy, że zdanie identyczne nie dopuszcza zaprzeczenia. Sam Hegel, który pomiędzy innemi kuglarskiemi sztuczkami przedstawia, iż „każde A zarazem jest nie A," nie przeczy temu, że A jest A, czemkolwiekby ono jeszcze i być mogło. Identyczne twierdzenia są niedorzeczne, jeżeli się je wypowiada

*) Porów. Mansel: *Prolegomena Logica*, s. 191.

jako rozszerzenie poznania, ale nie wtedy gdy się na nie powołujemy jako na probiercze kamienie pewności. Condillac, który dopuszcza przekład wszystkich wniosków na identyczne twierdzenia, rozróżnia między temi ostatniemi takie, które są niedorzeczne, ponieważ ich identyczność jest identycznością wyrażeń; podczas gdy znowu pełnemi znaczenia są te, których identyczność jest identycznością pojęć. Jeśli powiemy—sześć jest sześć, nikogo to niczego nie nauczy, ponieważ jest tu tylko powtórzenie wyrażenia; ale już mówiąc—trzy i trzy jest sześć, rozszerzamy widnokrąg poznania, ponieważ też same pojęcia przedstawiamy za pomocą innych wyrażeń. „Jeżeli twierdzimy, że dwaj ludzie są jednakowego wzrostu, spostrzegamy jedno w dwóch rzeczach, które porównywamy, to jest jeden wzrost w dwóch ludziach, i tworzymy twierdzenie identyczne" *). Właściwiej byłoby powiedzieć, iż przedstawiona tu identyczność jest identycznością stosunku; pojęcia 3 i 3 i pojęcie 6, również pojęcie człowieka i człowieka są różne, nie identyczne: wyrażenia 3 i 3 oznaczają (denote) teżsame stosunki, a zarazem współoznaczają (connote) różne pojęcia. Liczebnie stosunki więc są jednoznaczne.

Poznanie nasze zaczyna się od tego, iż spostrzegamy podobieństwa i różnice, kończy się zaś na tem, iż stawiamy *równania*, a są to podobieństwa, które zostały od różnic abstrahowane i do jednakowego znaczenia doprowadzone. Na pierwszy rzut oka niktby nie wnioskował, że $2 + 1$ jest to samo, co $4 - 1$: są to wyrażenia i pojęcia widocznie różne; że tu atoli równość ma miejsce, łatwo jest udowodnić; albowiem $2 + 1 = 3$ a $4 - 1 = 3$, skąd identyczność staje się widoczną w ostatecznem zrównaniu $3 = 3$ **). Kiedy mówię: człowiek jest człowiekiem, jest to twierdzenie identyczne, które niczego nie uczy, ale

*) Condillac: *Langue des calculs*, s. 64. Porówn. D'Alembert: *Discours Prèliminaires.*

**) Porówn. Delboeuf: *Logique scientifique*, s. 127.

wyraża pewność niezaprzeczalną, ponieważ przeczenie jego nie daje się pomyśleć. Mówiąc znowu: — człowiek jest zwierzę, wyrażam zrównanie, abstrahując różnice,— zrównanie może i błędne, które otrzymuje siłę niezaprzeczoną wtedy tylko, jeżeli jednakowe znaczenie w wyrażeniach człowiek oraz zwierzę wyświecone zostało. Że siła 7 wydaje prędkość 3, a siła 21 wydaje prędkość 9 — jest to twierdzenie identyczne, chociaż tożsamość daje się tu dowieść dopiero przez zrównanie. Nie możemy powiedzieć, że pojęcia 7, 21, 3 i 9 są teżsame, ale możemy powiedzieć, iż stosunek 7 do 21 jest $^1/_3$ oraz stosunek 3 do 9— także $^1/_3$, że więc 3 jest równe 3, to jest A równe A. Na rozwinięciu takich tożsamości i na przedstawieniu jednakowych stosunków pod różnymi znakami polega w rzeczywistości Matematyka, oraz wszelka Nauka. Herbert Spencer z mistrzowską jasnością wykazał, iż szykowanie stosunków podobieństwa jest procesem wszelkiego rozumowania, które zdąża od podobieństwa do identyczności, podobnie jak postępuje od jakościowego do ilościowego wniosku *). Historya nauki jest Historyą tego procesu, skierowanego ku celowi, który przewidywał D' Alembert kiedy wyrzekł: „L'Univers, pour qui saurait l'embrasser d'un seul point de vue, ne serait, s'il est permis de le dire, qu'un fait unique et une grande vérité." Pozyskaliśmy sobie już wzniosłe stanowisko, z którego możemy uważać wszystkie zjawiska jako modyfikacye, wynikające jedna z drugiej, a są one zdolne podstawiać się jedna za drugą, ponieważ w gruncie rzeczy stanowią tylko różne *wyrażenia* jednoznacznych *stosunków*, różne znaki tychże samych ilości. Stanowi to wielką naukę o jednakowych wartościach, na które przemienność sił ukazuje. Nauka owa sięga głębiej, niż do odmienności wyrażenia, ona odkrywa tożsamości przyrody.

Ustanawianie zrównań przez abstrahowanie różnic stanowi produkt wszelkiego wnioskowania. Jeżeli nam

---

*) Herbert Spencer: *Principles of Psychology.*

się przedstawi twierdzenie A = B, nie będzie ono żadną miarą identyczne: różnice bijące w oczy w obu wyrazach pozwalają nam wnosić, że ich podobieństwa nie są tak wielkie, ażeby im nadać jednakową *wartość*. Można tu sobie więc łatwo pomyśleć przeczenie. Ale za pomocą wielokrotnego okazywania tej jednakowej wartości (gdy A bez różnicy zamiast B, a B zamiast A daje się używać) przekonywamy się, że ich podobieństwo jest tak dokładne, iż ono dochodzi do identyczności, a zaprzeczenie jej nie daje się już wówczas pomyśleć. *Ustalić* identyczność wobec różnic, jest to zadanie badania, *przedstawić* ją zaś, jest zadaniem dowodzenia.

§ 32. Bez wątpienia zauważy czytelnik, iż niepodobieństwem jest, abyśmy mogli posiąść probierz prawdy objektywnej, ponieważ świadomość jest ostatnią instancyą, do której się odwołujemy, i ponieważ ta świadomość poza swoją sferę wyjść nie może. W pewnem znaczeniu jest to prawdziwe. Nie możemy nigdy poznać więcej jak stany świadomości; rzeczy *per se* poznać nie zdołamy. Ale, ażeby zdobyć prawdę, nie potrzebujemy do tego wyższego światła, ponieważ prawda jest *zgodnością* pomiędzy wewnętrznym i zewnętrznym porządkiem. Ta zgodność sprawia, iż urządzamy czynności nasze podług konieczności zewnętrznej; a upewniamy się zaś o jej dokładności na mocy pewności, że urządzenie takie daje się przeprowadzić. Probierzem naszego poznania jest *przewidywanie*. Niebawem weźmiemy pod uwagę jakość dowodów, co nas przekona, iż porządek subjektywny odpowiada objektywnemu; ale na teraz wystarcza nam przedstawienie, że subjektywnym probierzem prawdy jest to, iż się jej przeczenie pomyśleć nie daje, innemi słowy mówiąc — jestto sprowadzenie do formuły: A jest A. Jeżeli to wyjaśnienie zdumiewa czytelnika i sprawia mu kłopot, to błąd leży tu w przesadnem roszczeniu pretensyi do nieomylnej wiedzy, co można uważać jako jeden z opłakanych błędów Filozofii. Zamiast się zadawalniać pewnym stopniem względnej prawdy, jak to czynią Umiejętności przyrodnicze, stopniem, który dopuszcza przewidywanie i pozwala nam

się przewidywaniem kierować, zamiast tego—mówimy— Filozofia zaniepokoiła się wątpliwościami i zażądała, aby jej posterunki nietylko się bronić mogły, ale były niezdobyte. Jest wiele kwestyj, które wychodzą poza granice dowodu. Byt świata zewnętrznego np. nie daje się dowieść, jeżeli nie poprzestaniemy na najwyższym stopniu prawdopodobieństwa i uznamy go za niedostateczny. Nazwano to sromotą Filozofii; ale owa sromota polega na tem, że się pożąda wiedzy bezwzględnej,—że się pragnie jeść chleb lepszy, aniżeli go z pszenicy upiec można. Musimy sobie zakazać rozbioru kwestyj, postawionych tak, iż na nie odpowiedź daną być nie może. Kwestye podobne nie mają prawa, aby je roztrząsano, ponieważ świadectwa, według których należy tu decydować, nie znajdują się w ludzkiem posiadaniu. Żaden astronom nie usłuchałby sceptyka, twierdzącego, że prawo ciążenia jest czystą hipotezą, oraz—że jakkolwiek według tej hipotezy fakta dadzą się ze sobą skojarzyć tak, iż obrachunek i obserwacya są dokładnie zgodne, a przewidywanie wyrównywa oczywistości, to jednakże proces, jak nam go formułuje prawo, może być *sam w sobie* zupełnie inny. Astronom usunąłby taką bezcelową wątpliwość, odpowiedziałby, że hipoteza ma za sobą najwyższy stopień prawdopodobieństwa i odznacza się jaknajwiększą naukową skutecznością, dopóki stanowi podstawę dokładnego obrachunku i otrzymuje potwierdzenie obserwacyi. Nowa zaś hipoteza stanęłaby wtedy dopiero, gdyby przewyższyła swoję starszą poprzedniczkę pod względem doniosłości oraz dokładności, ale tylko wtedy. Podobnież ma się sprawa z hipotezą, która nas przekonywa o świecie zewnętrznym, i nie dozna ona zaprawdę żadnego przewrotu, dopóki się okazuje odpowiednią dla naszych potrzeb.

Możliwość popełnienia błędu istnieje zawsze, jeżeli twierdzenie nie jest identyczne; a że prawdopodobieństwo różnego stopnia jest wszystkiem, co w większości przypadków osiągnąć możemy za pomocą wniosków naszych, łatwo więc jest logiczną zasadę, sprawiającą nieomylność w razie gdy błąd jest niemożliwy, rozszerzyć do różnych

stopni prawdopodobieństwa, gdzie błąd jest możliwym. To, co stanowi logiczne usprawiedliwienie, że A = A,— mianowicie *niemożliwość* pomyślenia czegoś przeciwnego,— jest także usprawiedliwieniem twierdzenia, zbudowanego z zawiłych i odległych wniosków, które mają za sobą mniejsze lub większe prawdopodobieństwo, t. j. nastręczają *trudność* w przypuszczeniu ich zaprzeczenia. Bo jakież jest znaczenie prawdopodobieństwa? Jest ono harmonią wniosku z innymi lepiej uzasadnionymi wnioskami; jestto podobieństwo jednych zjawisk do drugich, dobrze znanych. Jeżeliśmy się zaś przekonali, że takie podobieństwo jest zupełne, jeżeli się dowiodło, że analogia ma jednakowe znaczenie, wówczas prawdopodobieństwo ustępuje miejsca pewności.

§ 33. Zanim się odważymy przejść do drugiej części naszej pracy, musimy stawić czoło potężnemu przeciwnikowi i podjąć rzuconą nam przezeń rękawicę. Przeciwnikiem tym jest J. Stuart Mill, który zarówno w swojej *Logice*, jak i w dziele o *Hamiltonie* wyraźnie się oświadcza przeciwko niemożności pomyślenia rzeczy przeciwnej, jako probierzowi prawdy. Uważa on to jako szczątkową pozostałość Metafizyki, nie chcącą jeszcze ustąpić z pola, a w studyum swojem nad *Comte'em* wyraża zdziwienie, że pomiędzy metafizykami spotyka Herberta Spencera i mnie na tem stanowisku. Zadziwia to i *nas* również. Spencer odpowiedział Millowi w *Fortnightly Review* (vol. I. s. 521—550); a Mill w szóstem wydaniu *Logiki* znowuż odpowiedział na owę odpowiedź. Co do nas, dotkniemy tylko tych punktów, które mają związek z teraźniejszem naszem zadaniem.

W całym swoim rozbiorze Mill zdaje się napadać na przypuszczenie, iż niemożliwość pomyślenia zaczepia o niebyt,—co nie może być pomyślane, nie może istnieć. Jednakże nas to nie dotyczy.

„Niech z bólu jęczy zraniona szkapa, której dokucza siodło;
Nasz grzbiet jest zdrowy i cały" *).

*) Lewes przytacza tu słowa Szekspira z *Hamleta* (Akt III — Scena 2). „Let the galled jade wince: our withers are unwrung."

Jeżeli Spencer tu i owdzie w pracy swojej wydaje się być niejasnym, to jednak całkowity cel i duch jego spekulacyi dostatecznie przemawia za tem, iż ogranicza się on do poznania względnego, że więc uważa wszelkie sprawdzenie jako względne. Wyłożył on zaś swój pogląd przekonywająco i w następujący sposób: „Jeżeli uznajemy całkowitą prawdę twierdzenia, iż w którejkolwiek fazie ludzkiego postępu zdolność albo niezdolność sformowania jakiegoś danego wyobrażenia zawisła w zupełności od doświadczenia, którem się ludzie kierowali; iż oni następnie przez rozszerzenie swoich doświadczeń zwolna mogą się uzdolniać do pojmowania rzeczy, które przedtem były dla nich zupełnie niepojęte;—to można jeszcze nadto dowodzić, że najlepszem poręczeniem wiary, jaką ludzie posiadać mogli kiedybądź, jest zupełna zgodność wszystkich poprzednich doświadczeń na rzecz tejże wiary, i że następnie najlepszym probierzem, na jaki się wiara zdobyć może, jest tu niemożność pomyślenia negacyi. Fakta objektywne cisną na nas nieustannie; doświadczenie nasze jest regestrem tych objektywnych faktów; a niemożliwość pomyślenia jakiejś rzeczy pociąga za sobą to, iż się jest w sprzeczności zupełnej z owym regestrem. A jeśliby tak było, to czyż nie jest jasnem, że, skoro każda prawda jest pierwotnie induktywną, więc nie może istnieć żaden lepszy probierz prawdy. Należy atoli pamiętać, iż podczas gdy niektóre z tych faktów, na nas cisnących, są przypadkowe, podczas gdy inne znowu są bardzo ogólne, niektóre z nich są bardzo powszechne i niezmienne. Te powszechne i niezmienne fakta stawiają bezpiecznie podług hipotezy takie przypuszczenia, których zaprzeczenie nie daje się pomyśleć; podczas gdy inne nie czynią tego z równą pewnością, a jeśli i czynią,—to skutek ich przez później następujące fakta przekręcony zostaje. Jeżeli przeto po niezmiernem nagromadzeniu doświadczeń powstają nadto jeszcze przypuszczenia, których przeczenie nie daje się pomyśleć, to większa część, jeżeli już nie wszystkie, zgadzać się musi z powszechnymi objektywnymi faktami."

Na to J. St. Mill odpowiada: „Jeżeli nasza niezdolność pojęcia negacyi danego przypuszczenia jest dowodem prawdy, ponieważ ono wykazuje, że dotychczasowe doświadczenie odbywało się jednostajnie na jego korzyść, przeto prawdziwem świadectwem dla przypuszczenia nie jest tu niepojętość, ale jednostajność doświadczenia. Otóż ten, istotny i jedyny dowód jest bezpośrednio dostępny. Nie potrzebujemy go brać z ubocznego wniosku. Jeśli całe poprzednie doświadczenie wypada na rzecz doświadczenia, więc trzeba to wykazać i na tej podstawie zbudować przypuszczenie; poczem dopiero powstaje pytanie, jaką może mieć wartość fakt, jako świadectwo prawdy."

§ 34. Najpierwsza uwaga, którą co do tego sporu uczynić należy, jest taka: Ponieważ wszyscy trzej zupełnie zgadzamy się na to, że doświadczenie i tylko doświadczenie należy postawić, jako zasadę poznania, oraz że probierzem prawdy niezbędnie musi być wyrażenie tego doświadczenia, a więc, pominąwszy niektóre zboczenia w wyrażeniu, zachodzi pomiedzy nami spór mniej rzeczywisty. J. St. Mill powiada: „Dowodem dla twierdzenia jest jednostajność doświadczenia;" i my utrzymujemy to samo, a nadto dodajemy: ponieważ ta jednostajność sprawia niemożliwość pomyślenia negacyi, więc jest ona niemożliwością pomyślenia negacyi, co stanowi probierz prawdy. Przez postawienie na czele jednostajności doświadczenia, pewność nie zostaje osiągnięta, jeżeli nie ma rękojmi, że te jednostajne doświadczenia same wznoszą się ponad wszelką wątpliwość; taką zaś rękojmią jest niemożliwość pomyślenia ich zaprzeczenia. Trzeba jeszcze dodać i to, że wyrażenia — „nie dający się pomyśleć" — czepia się pewna dwuznaczność. Atoli dwuznaczności nie można uniknąć, a powstanie ich nawet więcej jeszcze, jeżeli zechcemy mówić o jednostajności doświadczenia; albowiem częstokroć nie wyraża to faktu. „A jest A" polega nie na „jednostajności," ale na wyobrażeniu. Wiara moja we własne wrażenie czuciowe jest równie niepokonaną w jednym przypadku, jak i po tysiącu powtórzeniach. Wiara moja, iż ciało, w ruch wprawiane, będzie

się poruszało nieustannie oraz w kierunku linii prostej, jeżeli nie dozna wpływu innego ciała, jest uogólnieniem z doświadczenia i zaprzeczenie nie daje się tu pomyśleć, skoro twierdzenie jasno ujęte zostało. Ale ta wiara nie może bez dwuznaczności być nazwaną jednostajnością doświadczenia, ponieważ jej w każdej chwili doświadczenie zdaje się przeczyć, i ponieważ ta pozorna sprzeczność może być wyrównana tylko za pomocą *abstrakcyi różnic.* Oprócz tego, probierz jednostajności nie może być nigdy niezaprzeczony; ponieważ możliwe zboczenie nie jest wykluczone. Probierz identyczności jest niezaprzeczony i wyklucza wszelką możliwość, żeby mogło być odwrotnie. A jest A na zawsze! Nietylko, że jest wiele okoliczności, gdzie „niemożliwość pomyślenia negacyi" stanowi mniej dwuznaczne wyrażenie, aniżeli „jednostajność doświadczenia;" ale ponieważ dwie są szkoły Filozofii, odznaczające się odmiennymi poglądami na pochodzenie prawdy, gdy jedna z nich twierdzi, że prawda ma równy rozmiar z doświadczeniem, druga twierdzi o źródle dalszem, poprzedzającem doświadczenie i od doświadczenia niezależnem — otóż dla obu tych szkół musi istnieć probierz prawdy, a z naszego probierza pokazuje się, gdzie on istnieje. Dopóki dyskusya ogranicza się do kwestyi konkretnej, jednostajność doświadczenia jest probierzem równie dobrym, jak każdy inny; ale jak tylko chodzi o pewne kwestye abstrakcyjne, np. o siłę, niebawem wtedy nabiera wyższej wartości nasz probierz, niedającego się pomyśleć zaprzeczenia.

Wszelki zarzut, jaki można zrobić niemożliwości pomyślenia negacyi, daje się równie dobrze zastosować i do jednostajności doświadczenia. To co się pomyśleć nie daje, może się dać pomyśleć; to co jest jednostajnem doświadczeniem, może być niejednostajnem. Przykłady przypuszczeń, które niegdyś uznawano ogólnie, a teraz powszechnie zarzucono, stanowią dowody, jak błędnie nieraz jednostajności dowierzano i jak przedwcześnie wnoszono o niedającem się pomyśleć zaprzeczeniu tam, gdzie nie osiągnięto żadnej identyczności, ponieważ elementa

nie były tego rodzaju, ażeby dopuszczały zrównanie. Możnaby tu zaznaczyć, iż niegdyś wierzono, że słońce obraca się dokoła ziemi i że wtedy, gdy tak wierzono, zaprzeczenie nie dało się pomyśleć; dziś atoli wiemy, że to, co się *pomyśleć nie dało*, jest prawdą. Na to odpowiadamy: Gdy ludzie zapewniali, że widzieli słońce, poruszające się od wschodu ku zachodowi i okrążające ziemię, wypowiadali oni prawdę, chociaż subjektywną, względną prawdę, ale taką, która, przeniesiona w twierdzenie identyczne, broniła się przeciw wszelkim napadom sceptycyzmu i musiała przeżyć wszystkie przemiany nauki. Na czemże się zasadzała ta prawda? Oto na tém, że ludzie widzieli poruszające się słońce, to jest, że posiadali pewne wrażenia pewnych oznaczonych zjawisk, które w określonym porządku następowały po sobie. O ile rzeczywisty porządek zgadza się z temi wrażeniami, o ile ich wnioski były prawdziwe lub nieprawdziwe, miała to oznaczyć nauka. I uczyniła to za pomocą dowodu, że wnioskom tym brakowało charakteru zgodności, na czem się pewność zasadza, i za pomocą wykazania, że inne wnioski podają więcej odpowiednie objaśnienie. Wiara w *pozorność* obiegu słońca trwa ciągle, i będzie zawsze trwała, albowiem jestto prawda, której zaprzeczenie pomyśleć się nie daje; ale wiara w *przyczynę* owej pozorności (a jest ona tylko wywnioskowana) będzie wypadała rozmaicie, podobnie jak rozmaicie wypadają objaśnienia. Na każdym stopniu jedyną bezwzględną podstawą pewności jest sprowadzenie każdego wzniosku do zmysłowych spostrzeżeń, albo do konieczności myślenia; a gdzie taka podstawa osiągnąć się nie daje, tam znowu jedyną podstawę stanowi *prawdopodobieństwo*, albo taka harmonia naszego objaśnienia z prawdami ustalonemi, która pokonywa nasze przekonanie i w ten sposób czyni zaprzeczenie jego, jeżeli już nie niemożliwem do pomyślenia, to trudnem w takim stopniu, że się to prawie równa niemożliwości pomyślenia negacyi. Na pytanie, dlaczego ktoś wierzy, iż dwa pomnożone przez trzy daje sześć, odpowiedź brzmi: ponieważ wierzyć musi,—ponieważ alternatywa jest niemożliwą, zaprze-

czenie pomyśleć się nie daje. Taki człowiek znalazł jednakową wartość stosunków. Na pytanie, dlaczego ktoś wierzy, iż chemiczne kombinacye jednostajnie zależą od działania drgań ciepła, odpowiedź będzie również brzmiała, że on wierzyć musi; przeczenie pomyśleć się tu nie daje, skoro się takiemu człowiekowi jednoznaczność stosunków przedstawiła. Przed owem przedstawieniem byłoby dla niego również łatwo pomyśleć zaprzeczenie, jak i myśleć, że dwa pomnożone przez trzy stanowi pięć, dopóki się nie przekonał, że stosunki liczb mnożonych nie są stosunkami liczb dodawanych. Identyczność liczebna przedstawia się jako bezwzględna, podczas gdy identyczność ciepła i chemicznego powinowactwa przy obecnym stanie nauki może być uważana jako hipotetyczna. Jednakże probierz w obu razach daje się zastosować.

Jak wiadomo, zdarzają się przypadki nieuniknionego skojarzenia pojęć, oznaczonego przez organizacyą naszego umysłu, skojarzenia, które nie mogłoby uszczuplić bogactwa naszego doświadczenia, ani wykonać żadnej subtelniejszej analizy, a nie zmienić zarazem organizacyi samegoż umysłu. Są również przypadki skojarzenia pojęć, gdzie to skojarzenie przez poznanie błędu w przyjętej już identyczności wyzwolone zostaje. Przypuściliśmy, że grzmot jest identyczny z wybuchem gniewu i skojarzyliśmy z nim pojęcie gniewliwego bóstwa, dopóki nie uznano identyczności grzmotu z elektrycznością i w tej drodze nie rozprzęgnięto owego skojarzenia pojęć. Nareszcie widocznem jest, iż nasze doświadczenie, nawet, jeśli jest jednostajne, jest przecież ograniczone; jeżeli zatem kto coś twierdzi, polegając na zapewnieniu, iż zaprzeczenie nie daje się tu pomyśleć, możemy jednak pewność jego zachwiać za pomocą wykazania, że zaprzeczenie daje się pomyśleć i że ono jest w zgodzie z dalszem doświadczeniem.

§ 35. J. St. Mill uwydatnił kilka nieuniknionych dwuznaczności języka; a jednakże niezawsze mu się udało samemu od nich oswobodzić. I tak np., występując przeciwko Spencerowskiemu twierdzeniu — „gdy mi jest zimno, nie mogę pojąć, aby mi zimno nie było," — Mill

odpowiada, iż może dobrze pojąć, że mu nie jest zimno, oraz że w tej samej chwili, gdy patrzy na słońce, może sobie wyobrażać, iż spogląda w ciemność. Dwuznaczność języka pozwala mu to twierdzić; ale cała prawda, jaka się w tem twierdzeniu zawiera, ogranicza się do tego: podczas gdy patrzę na słońce, mogę (przy *innych* warunkach) wyobrażać sobie, iż patrzę w ciemność, podobnie jak mogę myślą moją przebywać w Nowej-Ziemli, podczas gdy spaceruję po Regentstreet. Spencer chciał tu przecież powiedzieć, że podczas stanu jego świadomości, któryby powstał w skutek jego spojrzenia na słońce, byłoby niemożliwością wytworzenie się innego przeciwnego stanu świadomości; i na to J. St. Mill nie odpowiedział.

§ 36. Po tem zboczeniu możemy przejść do drugiej ważniejszej części naszego badania, mianowicie: do zgody subjektywności z objektywnością, jak nam nasz probierz zgodność tę rozsłonił.

„Prawda w stosunku do człowieka nie daje się definiować, jakoby polegała na zgodzie poznania z objektem; albowiem dla człowieka istnieje sam tylko objekt, o ile on jest znany jednej czy drugiej umysłowej władzy *). Jestto stare sceptyczne twierdzenie, iż tylko zgodność pojęć jest możliwą. Kant je przyjmuje z tem zastrzeżeniem, że powszechne *materyalne* kryteryum jest niemożliwe, ponieważ myśl ta zawiera w sobie sprzeczność; ale możliwem jest kryteryum *formalne*, bo ono jest tylko zgodnością pojęć **).

Te i inne jeszcze zawiłe twierdzenia dadzą się uchylić przez to, iż prawdę uważamy jako zgodność między porządkiem pojęć a porządkiem rzeczy; nie chodzi o to, czy pojęcia i rzeczy są podobne lub nie, dosyć, że ich *porządek* jest jednakowy. Tutaj daje się postawić zrównanie i odnaleźć pewność. Czy planety wprawiane są

*) Mansel: *Prolegomena Logica*, s. 241.
**) Kant: *Logik*. Einleitung, VII.

w ruch przez duchów, które je zamieszkują, czy przez odległego od nich ducha za pomocą procy w bieg puszczone,—czy są elipsoidami, masami stałemi lub nierozciągłymi środkami siły, — czy one pod jakimbądź względem podobne są do naszego o nich wyobrażenia, lub nie są podobne, ma to dla nas małe znaczenie, dopókiśmy *porządku* zjawisk, prawa ich ruchu nie ustalili. Pominięcie zaś tej różnicy jest tak stanowcze, iż możemy się zgodzić na to, że rzeczywiste prawo jest różne od prawa naszego pojęcia; chodzi tylko o to, ażeby wartość obudwu jednakową była, to jest, aby się zgadzały liczebnie, aby dopuszczały obrachowania, które są w zgodzie z obserwacyą. Wszystko przeto, czego się specyalna nauka domaga, polega na poprawnych formułach *porządku* zjawisk: są to właśnie prawdy. Jak się do takich formuł dochodzi, nie będziemy tutaj badali; jeżeli owe formuły zostały zdobyte, dadzą się one za pomocą probierza wznieść ponad wszelką wątpliwość.

§ 37. Pokazuje się tedy, że kwestya, która od początków Filozofii była sporną, obecnie otrzymać może decydujący charakter. Dotychczas było to niemożliwem z powodu samego postawienia kwestyi. Nie powinniśmy już poszukiwać prawdy w zgodności pojęć z przedmiotami (co jest niemożliwe), ani też w zgodności pojęć z pojęciami (co stanowi czysto subjektywny warunek, nie pociągający za sobą żadnej objektywnej ważności); musimy jej poszukiwać w zrównaniu wewnętrznego i zewnętrznego porządku, abstrahując wszelkie różnice. Dowodzenie tego zrównania daje sprawdzenie obrachunku. Jeżeli formułę z bezwzględną dokładnością stosować możemy, używając jej jako identycznej z porządkiem rzeczy, jeżeli ją stosujemy do przypadków, które dopiero w przyszłości nastąpią,—jesteśmy pewni, że ta formuła wyraża jednakową wartość i jest prawdą.

Subjektywna zgodność jest równie doskonałą w urojonem przywidzeniu, jak w rzeczywistem spostrzeganiu, co Taine nazwał bardzo szczęśliwem mianem „une hallucination vraie" (Les Philosophes français du XIX siècle).

Jakże się mamy teraz przekonać, że nasze formuły są prawdziwe, że porządek naszych pojęć jest w zgodzie z porządkiem rzeczy? Co stanowi most ponad przepaścią, leżącą między subjektem a objektem? Zatrzymajmy się nieco, aby to rozważyć.

Siedzę w moim gabinecie, odrywam oczy od książki i spostrzegam człowieka, który powoli od domu po trawniku kroczy i siada sobie na ogrodowym parkanie. Jest to porządek moich zmysłowych wrażeń. Subjektywnie rozważana prawda, jest tu niezaprzeczoną. Jest to identyczne twierdzenie: widziałem, co widziałem, odczułem, co odczułem. Ale czy mogę z równą pewnością powiedzieć, że to, co widziałem, ma odpowiednią sobie rzeczywistość, że porządek objektywny jest taki sam, jak subjektywny? Nie. Dotąd niema jeszcze na to żadnego dowodu. Mogło to być przecież przywidzeniem. Ażeby dowieść, że stanowi memu subjektywnemu odpowiada objektywny, potrzebne jest sprawdzenie. Wchodzi do izby moja żona i ona także widzi człowieka na ogrodowym parkanie. To dowodzi, iż nie byłem w stanie złudzenia; ale to nie świadczy o rzeczywistości mego wnioskowania. Świadectwo żony nie jest wcale stanowcze, albowiem ona może zjawisko to zaznaczać równie mylnie, jak i ja. Wchodzi pies, spostrzega na parkanie postać i zaczyna gwałtownie szczekać. To dowodzi, że choćby żona oraz pies fałszywie zjawiska imali, jednakże jest tutaj *jakiś* zewnętrzny przedmiot. Jeżelibym tu mógł przedsięwziąć sprawdzenie jednego zmysłu przez drugi, miałoby to swoją wartość; w każdym razie mogę z owym człowiekiem mówić. Czynię to; zapytuję, co on robi na parkanie—i otrzymuję w odpowiedzi gest obrażający. Przekonanie moje wzmacnia się za każdym faktem sprawdzenia; a gdy wreszcie polecę służącemu, aby sprowadził policyą, gdy policyant nadejdzie i uporczywego natręta zabierze, to już będzie bezwzględną niemożliwością myśleć, iż to, co widzę, nie posiada żadnej rzeczywistości. Jeżeli się wszystkie zmysły zgadzają, jeżeli wszystkie świadectwa wypadną potwierdzająco, wtedy jesteśmy zmuszeni wierzyć w obje-

ktywną rzeczywistość, bo inaczej musielibyśmy wszelki byt uważać za marzenie.

§ 38. Ponieważ wszelkie poznanie jest wyrazem doświadczenia, więc prawda jakiegoś twierdzenia o rzeczach daje się sprawdzić tylko za pomocą maksym doświadczenia. Elementa wniosku muszą być szczegółowo sprowadzone do wrażenia, albo ustalone za pomocą zdolności rozumowania. Jeżeli nie mogę wniosku sprowadzić do wrażenia, to mogę w tym celu użyć wrażenia innych ludzi, a sprawdzenie jego będzie o tyle silniejsze, im więcej ono dotyczy objektywnej natury przedmiotu wnioskowanego. Nie potrzebuję żadnego świadectwa dla faktu, że cukier smakuje mi słodko; ale jeżeli mi każdy i zawsze mówi, że cukier jest słodki, wtedy moja władza wnioskowania przekonywa mię, iż coś objektywnego musi się zgadzać z tem doznawanem wrażeniem; a gdy się przekonywam, że to coś, istniejące w różnych owocach i w różnych substancyach, w nich wszystkich ma jedne i te same atomowe elementa, wtedy staję się panem zrównania porządku wewnętrznego i zewnętrznego.

§ 39. J. St. Mill nastaje na to, że konieczności myślenia nie można uważać jako konieczność rzeczy. Może i nie; ale może i tak. Nie jesteśmy w możności zdecydować tego, gdyż decyzya taka znaczyłaby, że posiadamy bezwzględny rozum. Zapytuję, dlaczego konieczność myślenia nie miałaby niekiedy być koniecznością rzeczy, kiedy ona jest produktem doświadczenia, oznaczonym przez objektywne warunki? A nawet gdybyśmy przypuścili, że subjektywna konieczność nie może nigdy pociągać za sobą objektywnej, to jednakże, musimy przyznać, iż tak myśleć jesteśmy zmuszeni przez konieczność, i to stanowi dla nas prawdę. „Nie chodzi mi tutaj o to, ażebym za pomocą konieczności usiłował podnieść ograniczoną władzę poznania ludzkiego umysłu do praw zewnętrznego wszechświata.“ Wcale mi o to nie chodzi. Ja ją podnoszę tylko „do praw wyobrażeń, jakie my sobie o wszechświecie urabiamy;“ a wszędzie, gdzie te wyobrażenia znajdujemy w zgodności z zewnętrznemi prawami

na tyle, iż one nas stawiają w możności przewidywania rezultatów i bezpiecznego modyfikowania zjawisk, możemy twierdzić o równej wartości prawa i wyobrażenia. W takim razie konieczność myślenia jest odnośnie do nas wyrażeniem konieczności rzeczy. Prawa liczby, kształtu oraz ruchu są niemniej koniecznością rzeczy jak i myślenia. Być może, iż one objektywnie nie istnieją w tej samej postaci, co subjektywnie; mają atoli jednakowy porządek; dowodem tego zaś jest, iż my ów porządek w rzeczach *odkrywamy*, a bynajmniej go w rzeczy nie wnosimy.

§ 40. To nas wiedzie do rozjaśnienia krytyki J. St. Milla: „Posiadam konieczność myślenia, którą sobie umysł zdobył w ciągu jednego lub dwóch pokoleń, którą wyrobił w celu okazywania rzeczywistych konieczności we wszechświecie." Bez wątpienia prawa liczby, kształtu i ruchu są *odkryciami*, a czy one wcześniej lub później dokonane zostały, nie dotyczy to ich prawdy w żaden sposób. Bo że aż po ostatnie dwadzieścia lat jednakowe znaczenie ciepła i ruchu nie było poznane, to czyż mamy stąd wnosić, że to jednakowe znaczenie nie leży w konieczności rzeczy? Czy porządek rzeczy według tego albo innego odpowiedniego prawa nie istniał w ciągu wieków, jakkolwiek pojęcia ludzi odnośnie do tego prawa były bardzo rozmaite? Teraz zaś, kiedy pojęcia ludzi zostały sprostowane i tożsamość ciepła oraz ruchu odkryta, to zapytujemy, czy obecnie prawo nie stało się zarówno koniecznością myślenia jak i rzeczy?

§ 41. Jeżeli czemu J. St. Mill słuszny zarzut stawia, to tendencyi, aby konieczności myślenia stawiać na równi z koniecznościami rzeczy, wprzód *nim ich identyczność dowiedzioną została.* Protestowaliśmy niejednokrotnie w ciągu tej Historyi przeciwko owej skłonności przypuszczania, iż porządek pojęć zgadza się z porządkiem zjawisk i że zawsze także objektywnie ważnem jest to, co jest ważne logicznie; albowiem w rzeczywistości cała Metafizyka jest rezultatem rzeczonej błędnej dążności. Ponieważ atoli wierzymy, że prawda jest możliwą—według

definicyi jej, jaką podaliśmy — i że zgodność pomiędzy wewnętrznym a zewnętrznym porządkiem, chociaż trudny do osiągnięcia, jednakże posiada niezawodny probierz, zatem wykazaliśmy, że twierdzenie wtedy tylko jest *bezwzględnie prawdziwe*, jeżeli jego wyrażenia są równoznaczne, że polega to na niemożliwości pomyślenia czegoś przeciwnego twierdzeniu, i że przeto różne stopnie *prawdopodobieństwa* zależą od możliwości przypuszczenia czegoś przeciwnego. Ten ostatni warunek zmienia się naturalnie z rozszerzeniem poznania; trafia się, że zaprzeczenie, dające się łatwo pomyśleć w jednej epoce, zupełnie się pomyśleć nie daje w innej, a co w dziecięcych latach nauki pomyśleć się nie dawało, w latach dojrzalszych nietylko jest możliwe do pomyślenia, ale nawet niezaprzeczalne. Ażeby pod naszemi stopami mogli istnieć ludzie, zwani antypodami, nie mogło to dawniej być pomyślane. Przedstawiano ich sobie wśród takich warunków, według których musieliby oni koniecznie spaść w przestrzeń świata. Nauka nie zaprzeczyła *tej konieczności*, ona uprzątnęła tylko błędne pojęcie faktów, na których się to twierdzenie wspierało i za owo twierdzenie podstawiła inny pogląd. (Porówn. § 66). Jeżeli teraz wnioskujemy, że ludzie u antypodów równie dobrze stoją na ziemi, jak to ma miejsce u nas, czynimy to, ponieważ wierzymy, że warunki w obu miejscowościach są takie same i że z jednakowych warunków koniecznie jedne i te same rezultaty wynikają.

§ 42. Nikt nie myśli, ażeby to już stanowiło rękojmią prawdy, gdy się poprostu mówi, iż jesteśmy przymuszeni w prawdę wierzyć, nie podając wcale naszych powodów tej wiary *). Musimy okazać, że dowód jest

*) Kant słusznie powiada, że twierdzenie: „Czego sobie nie możemy pomyśleć inaczej, jedno jako prawdziwe, musi być prawdziwe,“ nie posiada żadnej siły dowodu, ale jest tylko wyznaniem naszej własnej nieudolności. „Nun giebt es freilich wohl viele unerweisliche Erkentnisse, allein das Gefühl der Ueberzeugung in Anschauung derselben ist ein Geständniss, aber nicht ein Beweisgrund davon, dass sie wahr sind.“ *Untersuch. über*

nieprzeparty i przedstawia nasze przypuszczenie jako konieczny wniosek, nie zaś czysty przesąd albo przekazaną tradycyę. Przytaczając nasz dowód, winniśmy ustawić szereg identycznych twierdzeń; a właśnie dlatego, że w kwestyach zawikłanych czegoś podobnego uczynić nie możemy, kuleje też dowód.

§ 43. Kwestyę konieczności podejmiemy znowu w innym dalszym rozdziale, gdzie będziemy rozbierali prawdy konieczne w stosunku do początku naszego poznania. Obecnie pozwolimy sobie na tem poprzestać. Dotychczas staraliśmy się przedstawić możliwość prawdy i jej probierz. Ten ostatni jest bezwzględny i względny: jest bezwzględny, jeżeli zaprzeczenie twierdzenia pomyśleć się nie daje, albowiem samo twierdzenie jest identyczne; jest względny, jeżeli zaprzeczenie, jakkolwiek stanowczo pomyślane być nie może, jednakże jest w tak mocnej sprzeczności z istniejącem poznaniem, że się go uznać nie godzi; w tym razie probierz pokazuje nam tylko wysoki stopień prawdopodobieństwa. Ale w żadnym razie próba jego nie jest środkiem rozszerzenia poznania; ona oznacza tylko stopień pewności. Jak się zaś poznanie rozszerza, widzieiśmy to przy wykładzie rzeczy o metodzie.

---

die Deutlichkeit der Grundsätze. Werke, I. 89, ed. Hartenstein, 1838. (Jestto wydanie Kanta, do którego autor tej pracy zwykle się odnosi).

4. Niektóre słabe strony myślenia.

§ 44. Jeżeli Historya jest umiejętnością, która nas uczy za pomocą przykładów, w takim razie należy starannie przeprowadzić analizę przykładów słabych stron rozmaitych, w grę wchodzących systematów. Nie będziemy ich tu wyliczali, ani też nie zamierzamy pisać traktatu o błędach, ale tylko uwydatnimy kilka pouczających przypadków.

Zastanowimy się naprzód nad skłonnością, zaznaczoną już w § 16, a polegającą na przemienianiu elementów formalnych w materyalne, na przenoszeniu stosunków z odpowiedniej im kategoryi do kategoryi rzeczy. Jest to matką Metafizyki. Nazywają ją też często skłonnością „urzeczywistniania abstrakcyi." Gdyśmy pewne elementa szczegółowych doświadczeń skombinowali w jedno wyobrażenie, wówczas traktujemy to wyobrażenie, jak gdyby ono było przedmiotem indywidualnym *). Wiara w ogóły, przez wieki podtrzymywana, stanowi przykład

*) „Toutes les fois que certains éléments d'une représentation sont distingués par une analyse, ou groupés systématiquement dans une synthèse, un tout se forme et se pose; rien de mieux; mais on ne s'arrête pas là; on entend que les rélations, sous conditions desquelles cette opération s'est faite, disparaissent comme l'échafaudage inutile d'une édifice achevée, et que le tout qu'on a constitué demeure à part, debout, comme de lui-même, en lui-même." Renouvier: *Essais de critique générale*, 1854, 1, 9.

dobrze znany. Profesor Bain słusznie mówi: „Im więcej konkretnych przedmiotów poddajemy analizie, albo rozkładamy na abstrakcyjne przymioty, z których się te przedmioty składają, tem trudniej nam jest wznieść się znowu do tych konkretów. Więc też najtrudniejszem zadaniem jest wydobycie rzeczywistej przyrody z naukowego albo technicznego języka—poznanie rzeczywistych minerałów według podręcznika Mineralogii, a części ciała ludzkiego według anatomicznego opisu" *). Skądże pochodzi ta trudność? Oto stąd, że kroki, któreśmy z takim trudem zrobili naprzód, musimy znowu cofać; stąd, że abstrakcye musimy znowu pogrążyć w rzeczy konkretne, z którycheśmy je oderwali. A jednakże „ów proces rozkładania naturalnych agregatów na ich ostateczne abstrakcye" stanowi wielką sztukę Filozofii. Abstrakcya reprezentuje coś *stałego*, podczas gdy konkret jest *zmienny*; a te zmienne rzeczy wprawiają oko w nieład oraz doprowadzają uwagę do roztargnienia, w skutek swojej rozmaitości i zmienności. Jeżeli atoli słabości naszej ulegamy, i abstrakcyom tym nadajemy niezależność objektywną, wtedy przekręcamy porządek rzeczy; inaczej mówiąc, idziemy za ruchem myślenia, miasto się trzymać ruchu rzeczy.

Jeżeli więc w nauce trzymamy się metody objektywnej, wtedy jesteśmy nieustannie na rzeczoną naszą skłonność baczni i zmuszani, aby ją kontrolować, ilekroć nam się nie udaje pogodzenie obrachunku z obserwacyą; ale w Ontologii kontrola taka jest niemożliwa i przeto widzimy, że owe słabe strony występują najczęściej w Metafizyce.

§ 45. Dobrym przykładem wspomnianej skłonności jest nauka o życiowym pierwiastku, dawniej bardzo popularna, a obecnie znikająca stopniowo.

Życie jest związkiem organicznych czynności: zupełnym kompleksem różnych szczegółowych faktów, oderwa-

*) Bain: *The senses and the Intellect*. Second Edit. 1864, s. 603.

nych od owych szczegółów i wzniesionych do stanowiska niezależności objektywnej. Każdy organ złożony jest z tkanek, które go stanowią; każda tkanka ma swoje elementa, z których się składa; każdy element, każda tkanka posiada swoje specyficzne właściwości; czynność każdego organu jest sumą takich właściwości,—organizm jest związkiem w całość. Życie przeto jestto pojęcie,—ogół utworzony ze szczegółów. Ponieważ zaś stosunek każdego organu z jego funkcyą do całości, a każdej tkanki do każdego organu niezbędnie zależy od ustalonego związku, ponieważ obie strony stosunku (części i całość) są nierozdzielne, przeto niektórzy fizyologowie dowodzili, że związek ten jest wcześniejszy niż organa, że całość *wytwarza* części, zamiast być *ogółem* z części powstałym.

Zapomniano tedy o prostej nauce doświadczenia, że życie jest związkiem różnych zjawisk—abstrakcyą ze zjawisk — i abstrakcyą wzniesiono do rzeczywistości, objaśniano, że to, co jest *rezultatem*, musi koniecznie istnieć *pierwej*, i tak ze stosunku zbudowano rzecz istniejącą (an Entity). Mówi się o pierwiastku życia, który poprzedza wszystkie organiczne czynności i jest od nich niezależny, mówi się o plastycznej sile, która w tajemniczy sposób kształtuje elementa w tkanki, tkanki w organa a organa w organizm i uposaża je swoim własnym przymiotem specyalnym—żywotnością. „Bez tego pierwiastku—powiadają—wszystkie czynności, mogące się objawiać w tkance lub w organie, byłyby tylko chemicznemi i fizycznemi, a nie życiowemi. Bytność więc tego pierwiastku przypuszcza się w każdym atomie żywego organizmu; a bytność ta nie jest żadnem następstwem, czy skutkiem (a resultant), ale jest ona przyczyną."

§ 46. Jakkolwiek błędną może się wydać ta hipoteza biologom dzisiejszym, jest ona atoli gorliwie broniona i obecnie jeszcze znajduje dzielnych zwolenników. Głównem źródłem ich uporu jest słabość, o której właśnie mówimy. Ponieważ zjawiska życia tylko w specyalnem połączeniu warunków dają się spostrzegać, a w połącze-

niu tem siły (które gdzieindziej w różnych kierunkach są czynne) okazują się być czynnemi pod specyficznym zarządem, przeto tworzymy sobie abstrakcyą z tego specyalnego związku i następnie popadamy z łatwością w błąd, podnosząc naszą abstrakcyę do rzeczywistości i przypisując jej objektywną niezależność. Ale wznieśmy się znowu do źródła abstrakcyi. Pogrążmy abstrakcyą w konkretności, z której ona oderwaną została. Idźmy za ruchem zjawisk, a złudzenie zniknie. Mięsień, odjęty od organizmu, okaże wszystkie swoje żywotne właściwości, dopóki przechowuje specyficzne swoje urządzenie, jako mięsień; będzie pochłaniał tlen, będzie wydzielał kwas węglowy i kurczył się wobec odpowiedniej podniety. Gruczoł oddzielony od ciała, nie przestanie być małem chemicznem laboratoryum zmian, będzie wydzielał, jak wydzielał w organizmie. Nerw, odłączony od ciała, prowadzi dalej czynności ożywiania swej specyficznej natury nerwowej i gdy jest podrażniony sprawia kurczenie się mięśnia; nawet ośrodek nerwowy, wyłączony ze związku swego z resztą ciała, niemniej objawia w dalszym ciągu swoją specyficzną czuciowość; pszczoła, pozbawiona głowy, kłuje jednak swojem bezgłowem ciałem, albo kąsa bezcielesną głową.

Zjawiska te dowodzą, iż każda część i poza organizmem czyni to samo, co czyniła w organizmie. Innemi słowy mówiąc, życie zwierzęcia jest sumą szczegółowych życiowych czynności *), nie zaś siłą, która te czynności poprzedza, lub od nich jest niezależna. Czemże jest życie, jeżeli ono nie jest sumą życiowych zjawisk? Bo je-

*) La force vitale peut être conçue comme une formule laconique destinée à exprimer en un seul mot les caractères propres à la matière organisée.“ Béclard: *Physiologie*, s. 13. „La vida de la materia es una *funcion*: depende de sus elementos y cada uno de sus elementos depende de los demás y del todo que constituyen... El organismo entero es una funcion de funciones orgánicas, un conjunto que depende de sus partes, no pudiendo perder las todas, sin desaparecer como tal conjunto.“ Nieto Serrano: *Bosquejo de la Ciencia Viviente*, s. 337.

żeli jest taką sumą, to nie może być niezależne od składowych części, których sumę stanowi. Abstrakcya jest naturalnie od każdego ze swoich konkretów różną. Organizm, jako całość—jako kombinacya czynności—wykazuje zjawiska, których nie mogą wykazać części pojedynczo wzięte. Zwierzę, posiadające mięśnie, gruczoły, nerwy i nerwowe ośrodki, które wszystkie działają harmonijnie w jednem ciele i w jednym związku, zwierzę takie—mówię — zdolne jest do przedstawiania zjawisk złożonych, jakich żaden z pojedynczo wziętych organów wykazać nie może; a jedyną jeszcze kwestyą, która tu do rozstrzygnięcia pozostaje, jest, czy nie może istnieć pierwiastek żywotny, łączący te części w harmonijną całość? Chcemy pytanie postawić jasno: Czy przez życie rozumiemy *źródło* wszystkich żywotnych zjawisk, albo czy też to jest tylko upersonifikowane wyrażenie zjawisk? Jeżeli uznajemy pierwsze, to sądzimy, iż przed wszystkiemi żywotnemi zjawiskami istnieje zasada, (a principle or entity), pierwiastek, który żadną miarą nie jest zależny od tych zjawisk;—oraz że od tego pierwiastku zależą wszystkie zjawiska, jako skutki od swojej przyczyny.

§ 47. Zanim weźmiemy pod uwagę starą naukę, dotyczącą tego punktu widzenia, rozprawimy się jeszcze z jedną kwestyą. Tak zwani witaliści, widząc, że każda część ciała może objawiać żywotność, mogą faktu tego użyć jako decydującego dowodu na poparcie prawdziwości swej nauki. „Części są żywe" — utrzymują oni; „ale w jaki sposób części są żywemi? Są one *obdarzone* pierwiastkiem, tworzącym organizm — żywotnością; żywotności tej nie mają one z jakiegoś własnego zasobu, lecz otrzymują ją ze źródła wszelkiej organicznej czynności. Istotnie, stanowczym dowodem istnienia pierwiastku żywotnego jest fakt, iż każdy atom organizmu jest życiem przeniknięty."

Na to przytoczenie stawiam proste pytanie: Czy pierwiastek żywotny, jak go objawia cały organizm, jest identyczny z życiem i wespół-rozciągły, czy też jest on tylko życiem, jak je każda część organizmu objawia? Czy

gdy mówimy o pierwiastku żywotnym, sądzimy, że życie zwierzęcia jest to samo, co życie mięśnia, gruczołu lub nerwu samego przez się? Oczywiście, że nie. W pierwszym bowiem razie grupujemy razem różne zjawiska czuciowości, skurczliwości, odżywiania, reprodukcyi, rozwoju i zamierania. W drugim—zestawiamy tylko pewne, szczególne zjawiska. Mięsień kurczy się, pochłania tlen i wydziela kwas węglowy, ale się nie odżywia, nie rośnie, nie wytwarza bynajmniej innych mięśni, nie czuje, nie myśli. Jeżeli przypuszczamy, że we wszystkich częściach organizmu istnieje pewna wspólność, wyrażająca zasadniczą identyczność, ponieważ części różniczkują się ze wspólnej masy, to niemniej jednak powinniśmy przypuścić także wielką rozmaitość w tych oddzielnych częściach. Organizm stanowi syntezę części, a życie jest syntezą własności tychże części.

Ażeby słowa nasze lepiej uwydatnić, posłużymy się tutaj analizą, dotyczącą lokomotywy. Widzimy tu, że ogień ogrzewa wodę zarówno zewnątrz maszyny, jak i wewnątrz niej; gdy woda osiągnęła już temperaturę 212° F., zamienia się wtedy w parę; prężność tej pary odpycha piston, korba obraca koło, a koło sprawia toczenie się wozu. Sztuczne zestawienie wszystkich tych rozmaitych części tworzy całość, którą zowiemy lokomotywą. Ale nikt o tem nie myśli, żeby zjawiska, które przedstawia lokomotywa, mogły być wywołane przez którąbądź z jej części, tem mniej zaś, żeby one pochodziły od pierwiastku lokomotywnego, będącego niezależnym od części, a który części owe wytworzył i jedne do drugich przystosował. Budowniczy maszyny, który rzeczone części ze sobą zestawił, nie nadał im ich właściwości; on się o nich uprzednio przekonał i umiał je spożytkować.

Jest tu jedyny punkt, na którym zbywa naszej paraleli, punkt, który polega na wspólności, jaka przenika wszystkie części organizmu, tego zaś nie możemy odnaleźć we wszystkich częściach maszyny. Wynika to — jakeśmy powyżej rzekli — stąd, że organizm się tworzy w skutek różniczkowania substancyi, która pierwotnie jest

jednorodna, podczas gdy maszyna bywa budowana z materyałów, będących pierwotnie różnorodnymi. Pierwszy się wykształcał, drugą zrobiono. Jeżeli więc istnieje pierwiastek żywotny, wszystkim częściom wspólny, to uprościmy nasze pojęcie o życiu i sprowadzimy je do własności popędu. Gdy wyłączymy niektóre z wielkich zjawisk organicznej działalności, pozostaje nam w reszcie masa bezkształtna, odznaczająca się własnościami asymilacyi i dezintegracyi, skąd pochodzi rozwój, reprodukcya oraz śmierć; to uproszczenie nie wyświadcza bynajmniej nauce o pierwiastku żywotnym dobrej przysługi. Życie znamy tylko w zależności od materyi; czynność jego bywa przyspieszona lub opóźniona, stosownie do warunków, wśród których chemiczne zmiany materyi znajdują poparcie albo przeszkody, a znika ono wobec dezintegracyi materyi. Cóż więc innego pozostaje, jak wnosić, że żywotność jest to abstrakcyjne oznaczenie pewnych *specyalnych* własności, które materya objawia przy pewnych *specyalnych* warunkach? W takiem pojęciu wysokie zawikłanie zjawiska życia wraz z wielką zawiłością organicznego wykształcenia, w harmonii z pewnymi specyalnymi warunkami, staje się zrozumiałem; żywotność oznacza tu najprostszą żywą monadę niemniej, jak i najbardziej złożony organizm. W ten sposób wspólność oraz rozmaitość doprowadzone są do zgody.

§ 48. Metafizycznych widm nie można z drogi uprzątnąć, ponieważ ich pojąć nie można; ale dadzą się one rozpędzić przez rozproszenie zmroku, w którym łatwo jest cienie i ciała stałe brać za jedno. Pierwiastek żywotny jest też istotą, należącą do rzędu widm owych; a chociaż światło dnia już go oświeciło, chociaż pozytywna Biologia nie jest już dręczona przez nawiedzania, to jednak występuje on pod nową postacią w ciemnej krainie tajemnicy, otaczającej kwestye biologiczne i wszystkie inne. Zaznaczyłem był tę tajemniczą krainę, przedstawiając, że organizm tem się różni od wszystkich mechanizmów, iż się wykształcił z jednorodnej substancyi, a nie zrobiono go ze substancyj różnorodnych. Jakże powstaje

ta możliwość rozwoju? Skądże pochodzi odpowiedniość jednej części z drugą i funkcyi z funkcyą? Jeżeli do maszyny używa się mechanika, któryby części przyrządził i przystosował, to czyż i organizm nie potrzebuje swojego mechanika czyli plastycznego pierwiastku? Wobec tego pytania metafizyolog, nawet taki, co się zrzekł wiary w życie niezależne od żywych substancyj, ma jeszcze na podręczu ucieczkę do innej formy wiary tego samego rodzaju i na miejsce pierwiastku żywotnego dopuszcza pojęcie planu albo szkicu, według którego siły fizyczne w jedną organiczną całość zostają ujęte. Pojęcie to przenosi się następnie na wszechświat. Tu będziemy je rozważali jedynie ze względu na organizm; kto zaś pragnie dalej za sprawą podążać, będzie sam mógł rozbiór łatwo prowadzić.

§ 49. Przedewszystkiem daje się zauważyć fałszywa analogia, która pochodzi z błędnego pojęcia rozwoju. Widzimy budowniczego, który sporządza plan domu i rzemieślnika, który materyały odpowiednie do planu stosuje. Gdy się więc przekonywamy o pewnej odpowiedniościczęści w organizmie, odpowiedniości, dającej się sprowadzić do pojęcia planu, dochodzimy z łatwością do pomysłu, iż plan został nakreślony przed częściami i że wspomniana odpowiedniość właśnie przez plan ów oznaczoną została. Logicy nazywają to *υστερον πρότερον*; a w zwykłym języku mówi się wtedy o „zaprzęganiu koni za wozem;" skutek jest tu na przyczynę zamieniony.

Gdy chodzi o budowę domu, widzimy nietylko, że plan budowniczego oznaczył uporządkowanie materyałów budowlanych; ale widzimy także, dlaczego to oznaczone być musi, albowiem materyały takie nie posiadają popędu, aby się w budynek same ugrupowały; wiadomo, iż coś podobnego nie należy do znanych własności cegieł, cementu, drzewa i szkła. O organicznym zaś materyale wiemy, że on *posiada* taki popęd wykształcenia się w oznaczone formy; zupełnie podobnie ma się sprawa z materyami chemicznemi, które również przybierają oznaczone

formy, jakkolwiek ich do tego żaden nadchemiczny czynnik nie pobudza.

Rozważmy więc: albo jest plan niezależny od materyi i wtedy jestto czynnik niebiologiczny; albo jest on uogólnionem pojęciem popędu, przebywającego w materyi, mianowicie zaś pod pewnymi oznaczonymi warunkami. W pierwszym przypadku analogia z architektonicznym planem jest dobra, ale w ten sposób przepada pojęcie *wykształcania* się, a na jego miejsce staje pojęcie *budowy*; w drugim razie analogia przedstawia się, jakoby polegała na niezrozumieniu organicznych faktów; części wraz ze swoją odpowiedniością *wytwarzają plan*, a nie są *według planu zbudowane*. W skutek zaobserwowanego *związku* człowiek przedwcześnie wnioskuje o *dążności*; z istotnego związku wnosi o uprzednio istniejącym zamiarze. Jeżeli chcemy pojęciu temu dać przystęp do Biologii, to należy je wprowadzić również w Chemii, Fizyce i Astronomii, skoro bowiem materya i siła nie są dosyć tajemnicze, przeto wypada nam jeszcze przydać nową tajemnicę planu architektonicznego, który materyą kształci, a siłą kieruje. Tutaj znowu występuje podwójne pytanie: Czy plan sam przez się stanowi siłę tworzącą? Bo w takim razie jestto tylko inna nazwa przyczyny powszechnej. Czy plan taki pozbawiony jest siły specyficznej? Jeżeli tak, to jest on tylko bezsilnym dozorcą.

§ 50. Według odpowiedzi pierwszej utożsamia się plan z Bogiem. Atoli wprowadzenie tu Bóstwa stanowi obejście rzeczywistej kwestyi, a nadto zakrawa na panteizm. Nie zapytujemy, czy Bóg wszystkie rzeczy tworzy, zarówno organizmy, jak inne ciała świata; ale pytamy, czy każdy organizm i każdy chemiczny gatunek, okrom elementów, z których się składa, oraz swoich własności—posiada nadto niezależny plan, nadający specyficzny kierunek tym składowym elementom i własnościom. Tak się przedstawia kwestya, a na nią mamy dwie odpowiedzi: *teleologiczną* i *psychologiczną*. Pierwsza brzmi: Plan taki musi istnieć, gdyż nasze badanie organizmu wykazuje nam jego podobieństwo do mechanizmów, a te—

jak wiemy—zbudowane są według planu i przeto wnosimy, iż każde właściwe urządzenie obliczone było na to, ażeby celowi swemu odpowiedzieć. Druga odpowiedź jest taka: Pojęcie planu, jeżeli ono nie powstało na mocy fałszywej analogii (§ 49), jest uogólnionem wyrażeniem spostrzeżonych faktów organicznej niezależności, faktów związku. Nauka nie może dopuścić, ażeby wszystkie fakta w ogólnem ich pojęciu dały się obok siebie ustawiać, jako taki plan: niemniej ludzie w skutek słabości myślenia dają się uwodzić i robią z tego pojęcia rzeczywistość; najprzód używali terminu jedynie dlatego, że był on wygodnem wyrażeniem; ale w następstwie przywykają do wiary, jakoby ten *nexus* (związek) był także i *nisus* (usiłowaniem).

§ 51. Przeciwko temu tłomaczeniu rzeczy da się może przytoczyć różnica w istnieniu „według możliwości i rzeczywistości," różnica, która tak wybitną rolę odegrała w Metafizyce, a która sama należy też do świadectw ludzkiej słabości, o jakiej właśnie mowa. Na takiej też to zasadzie może kto powiedzieć: „Plan istnieje uprzednio, nie jako rzeczywisty objektywny fakt, ale w możliwości—potentialiter."

Przyjrzyjmy się naprzód, co nam doświadczenie mówi o rozwoju organizmu. Jaja i nasienia są to punkta wyjścia, z których przy *wymagalnych warunkach* może się rozwinąć zwierzę lub roślina. To powiada doświadczenie. A teraz spojrzyjmy na kuglarstwo myślenia! Jeden z elementów całkowitego rezultatu, element koniecznie potrzebny dla rezultatu (zaznaczyliśmy kursywą powyżej), zostaje zupełnie spokojnie nasunięty i później już wcale nie powołany. Przez wsteczny ruch myślenia cofamy rozwinięty organizm znowu do jego punktu wyjścia (więc *bez* warunków rozwoju) i tworzymy sobie pojęcie jaja lub nasienia, jakoby ono zawierało w sobie *potencyonalnie* zwierzę albo roślinę.

Przedewszystkiem jestto umysłowa stenografia i jakoby użyteczny kunsztyk. Na nieszczęście bardzo rychło kunsztyk ginie ze swojem znaczeniem i przemienia się

w złudzenie. Elementa, które zostały wykluczone, nie zostają już nigdy powołane (porówn. § 53). Jeżeli je znowu powołamy i nasze stenograficzne wskazówki zupełnie odpiszemy, cóż wtedy odczytamy? Zaprawdę nie to, że główne rysy zwierzęcia rzeczywiście w jaju są złożone. W jaju one nie istnieją. Jeżeli ktoś powiada, że istnieją w możliwości, to pytamy, co za tłomaczenie ma ten frazes? Takie, że wobec danego procesu, że wobec kolejnego następowania szczególnych warunków wystąpi szczególny pewien rezultat. Jeżeli znamy warunki i ich po sobie następstwo, wtedy możemy rezultat przepowiedzieć. Prawo przyczynowości to oznacza. Każda zmiana w którymś z warunków ma za następstwo odpowiednią zmianę w rezultacie. Cały taki proces rozwoju zostaje przez stenografią myśli pominięty. Rezultat jest przewidziany, gdyż wobec przypuszczenia warunków antycypuje się ich skutek.

Ale przyrody nie można tak przekręcać i krępować. Jeżeli nasze słabe umysłowe zdolności koniecznie wytwarzają kunsztyki, to nie zapominajmy jednak, że to są tylko kunsztyki; w ostatecznem opracowaniu powinniśmy znowu przywrócić to, cośmy w przygotowawczej robocie usunęli. Fakta przyrody pozostają, bez względu na to, czy je odrzucamy, czy przyjmujemy. Byt w możliwości jest idealny, nie zaś realny. Jeśli kto broń palną dobrze wycelował, to może sobie zwierzę, do którego on celuje, być i zabitem *w możliwości*, ale jednak *jest* ono jeszcze żywe; bo najdrobniejsza okoliczność, drgnięcie ręki lub zwilżenie prochu kładzie koniec temu możliwemu istnieniu. Fakt nie jest faktem, dopóki się nie spełnił. Nic nie istnieje, zanim nie istnieje. Pomijają prawdę, ci, którzy mówią o bycie możliwym. Pojęcie planu, który poprzedza wykonanie dzieła, nie dowodzi, że plan *in re* uprzednio istnieje. Urzeczywistniony plan nie zaczyna swojego istnienia przed urzeczywistnieniem, poza granicami myśli, zaczyna je dopiero wtedy, gdy się zaczęło dzieło i kończy się wraz ze skończeniem dzieła.

§ 51. Możliwe istnienie jest subjektywne. Domysły nasze o faktach jakiegoś zdarzenia mogą być prawdziwe albo błędne. Przewidujemy zdarzenie za pomocą zestawiania faktów, które *będą*, z faktami, które *są*,—i na tej zasadzie tworzymy sobie pojęcie. Czyniąc to, pomijamy rzeczy, które się stały już, niweczymy historyą. Przeskakujemy warunki czasu oraz konieczność przyczynowości i uważamy jakby współcześnie ukończone rzeczy, które w naturze po sobie i stopniowo następują. Dotąd dobrze. Ale gdy chcemy ustalić rzeczywiste fakta, musimy podążać za przebiegiem przyrody, a to, co się już stało, cośmy pominęli, musimy znowu powołać. Jeżeli badamy rozwój jaja w jego stawaniu się, spostrzegamy, że nietylko pewne warunki są niezbędne, ale także, iż wszelka zmiana w wymagalnych warunkach wywołuje zmianę w zjawisku, mianowicie zaś modyfikuje budowę zwierzęcia, powstrzymuje jego rozwój, albo go przyspiesza. Jeżeli skorupę jaja upokostujemy, przeszkodzimy zarodkowi, aby się w ptaka rozwinął. Jeżeli zaś tylko część skorupy upokostujemy, zmieniamy wymagalne warunki do tego stopnia, że ulęgnie się ptak, który żyć nie może, albo otrzyma ciekawą zeszpeconą postać. Przez zmianę stawania się zmieniliśmy rezultat tego stawania. Cóż więc plan sprawił? Idealny plan nie wszedł w wykonanie. Jeżeli więc wraz ze zmienionymi warunkami zmienia się proces, jakże on może być urzeczywistnieniem planu bez względu na warunki? Otóż plan, który ściśle od warunków zależy, nie jest to *nisus*, ale *nexus*. Nieuniknionym wnioskiem jest tu, że plan ani organizmu nie tworzy, ani nie oznacza warunków, w skutek których rozwój występuje. W języku matematycznym plan jestto: funkcya rozwoju i rozwijających się warunków, a jest on z każdą zmianą jednego czy drugich—zmienny *).

---

*) Nieto Serrano zasługuje, aby go przytoczyć, gdy chodzi o tę kwestyą możliwości:

„Es, pues, la fuerza potencial una fuerza, que no es tal fuerza, pero

Błąd, że pojęcie posiada istnienie niezależne przed szczegółami, z których się utworzyło, albo że plan istnieje jako możliwy, przedtem nim istnieje jako rzeczywisty, będziemy spotykali częstokroć w Historyi Filozofii. W samej rzeczy Arystotelesowe rozróżnianie, uczynione między *δύναμις* i *ἐνεργέια* (patrz vol. I. Aristoteles), służyło przez wieki jako jasna przewodnia gwiazda.

§ 52. Inna słaba strona, pozostająca z poprzednią w ścisłym związku, jestto zapominanie o konieczności pomieszania porządku natury przez analizę i abstrakcyą. Tego fortelu, wiodącego do odkryć, możemy często używać, jeżeli tylko pamiętamy, że to jest fortel i że porządek, któryśmy pozmieniali, ostatecznie znowu przywrócić należy, skoro tylko porządek w myśleniu ma się zgadzać z porządkiem w rzeczach. Nauka różni się od pospolitej wiedzy większą doniosłością i systematyczniejszą budową; a także świadomem zastosowaniem fortelów, co nasze słabe strony czyni nieuniknionemi, i co nienaukowy umysł stosuje bez świadomości. Abstrakcya jest jednym z koniecznych fortelów badania, a człowiek naukowy świadom jest jej użycia, kiedy abstrahuje pewne zjawiska z całej masy, jaka mu się przedstawia i za pomocą tych abstrakcyj operuje dalej, jakgdyby one całą rzeczywistość stanowiły. W zwyczajnem codziennem życiu robi się to samo, ale robi się bez świadomości o swem postępowaniu. Dlaczegóż musimy tę uprzednią abstrakcyą przedsiębrać, dlaczego zbaczać od rzeczywistych faktów, aby rozumieć fakta, które fałszujemy? Odpowiedź na to jest prosta. Gdybyśmy nie przedsięwzięli uproszczenia tego rodzaju, to złożoność zjawisk zniweczyłaby bez nadziei

---

que puedo serlo; es la posibilidad sobrepuecta por la inteligencia à todo orden determinato. Mas la posibilidad no es adsoluta, no es una indiferencia completa respecto del porvenir: esta indiferencia se halla limitada por los hechos, por las fuerzas actuales, per las que aparecen en la totalidad presente, como presentes ó como pasadas, y semejante limitation constituye una probabilidad, que determina de algun modo la potencia."

Bosquejo de la Ciencia Viviente, s. 269.

wszelkie badanie. Papugi Bakona paplą o obserwacyi; ale obserwowanie przypadków, jakkolwiek cierpliwe i wytrwałe, nie wystarczy nigdy, kiedy chodzi o odkrycie praw, które w przypadkach są ukryte, a które stanowią rzeczywisty przedmiot Nauki. Czemże są prawa? Reprezentują one *stałość* w zjawiskach, a od *zakłóceń* które należy innym prawom przypisać, dają się oddzielić tylko za pomocą procesu abstrakcyi, który na bok usuwa wszystkie zmienne przypadki oraz osobnicze właściwości, jakie towarzyszą każdemu specyalnemu przypadkowi i jakie go określają. Obserwacyą winniśmy do każdego przypadku zastosować; ale co mamy obserwować? Czyśmy powinni obserwować kruszce i żuzel razem, czy oddzielnie kruszce, a oddzielnie żuzel? To, co jest stałe, powinno być w każdym razie oddzielone od tego, co jest zmienne, co w różnych przypadkach występuje. Mineralog odłącza kruszec od żuzla; badacz zaś odłącza to, co jest stałe, od tego, co jest zmienne. Nawet prawa ruchu i ciążenia, mające tak powszechne znaczenie, nie dałyby się nigdy wykryć z obserwacyi przypadków ruchu i ciężkości; przygotowawcza abstrakcya oddaliła wszelki wzgląd na zmienny opór. Prawa powinowactwa chemicznego nie pozwoliłyby się obserwacyi wywnioskować inaczej jak przez tymczasową analizę, która to analiza oddzielała jeden pierwiastek od drugiego i każdy po szczególe badała.

Każdy wie, że gdyby Keppler i Newton nie byli śmiało pominęli (disregarded) wszelkiego względu na planetarne zakłócenia, to jakkolwiek istotnymi faktami są ruchy planetarne, nie byliby jednakże w stanie odkryć praw planetarnych. Ale takie tymczasowe sfałszowanie dało się poprawić przez ich następców; ci wywodzili (deduced) zakłócenia z drugorzędnych ciążeń. Proponujemy, aby ten podwójny proces podnieść do znaczenia logicznego prawidła, dającego się zastosować do wszelkiego induktywnego badania *), prawidła restytucyi albo przywrócenia (the Canon of Restitution).

*) Porówn. Auguste Comte: *Synthèse subjective*, s. 604. W jakiś

§ 53. Wszelkie badanie dla uzupełnienia swego wy... maga, ażeby po analizie następowała synteza, to je... ażeby po tymczasowych abstrakcyach następowało prz... wrócenie elementów, na bok niejako odłożonych, tak ... synteza doprowadza się do zgody z rzeczywistością.

Przy ustalaniu praw Mechaniki badacze przekręca... fakta tak dalece, iż przypuszczają, jakoby kierunek li... był niezakłócony, a materyały doskonałe. Tymczase... w rzeczywistości nie ma to miejsca, a praktyczny mech... nik powinien prawo racyonalne poprawić przez przywr... cenie wyłączonych elementów. Czynność jego jest synt... tyczna, a takiemi muszą być również obliczenia. P... groźbą niebezpieczeństwa popełnienia haniebnego błęd... musi on odnieść się do doświadczenia, czem są rzeczyw... ste linie kierunku, jak one są oznaczone przez prawo ra... cyonalne i przez zakłócające przeszkody, a tak samo mus... też poddać pod doświadczenie, jak dalece jednorodnymi są materyały.

§ 54. Dwa przykłady wystarczą, aby przedstawi... w należytem świetle zaniedbanie tego prawidła. Teory... falowania światła i ciepła słusznie bywa uważana jak... tryumf nowoczesnej umiejętności. Wychodzi ona z osc... lujących atomów, które nie mają żadnych rozmiarów, lec...

---

czas po ukazaniu się tego prawidła oraz jego objaśnień w *Fortnightly Review* znalazłem następujący ustęp w *Politique Positive* Comte'a, tom I, ... 426. Les événements ne pouvant s'étudier que dans les êtres, il faut écar... ter les circonstances propres à chaque cas pour y saisir la loi commune. C'est insi, par exemple, que nous ignorerions encore les lois dynamique... de la pesanteur si nous n'avions pas fait d'abord abstraction de la résistance... et de l'agitation des milieux. Même, envers les moindres phénomène... nous sommes donc obligés de décomposer pour abstraire avant de pouvoi... obtenir cette réduction de la variété à la constance que poursuivent toujour... nos saines méditations. Or ces simplifications préalables, sans lesquelle la... vraie science n'existerait jamais, exigent partout des restitutions correspon... dantes quand il s'agit de prévisions réelles." Chociaż na ten ustęp poprzed... dnio nie zwracałem uwagi, ani nie było mi jasnem pełne jego znaczenie... jest atoli wielce prawdopodobnem, iż, stawiając to prawidło, kierowa... łem się nieświadomie powyższą myślą.

ą czysto matematycznymi punktami. Jestto śmiałe po-
inięcie wszelkiej konkretnej obserwacyi; punkta bez
ształtu i bez rozmiaru są tak dalekimi od wszelkiej
zeczywistości, że sobie ich nawet wyobrazić nie można.
Niemniej jednak analiza, zajmując się jedynie drganiami,
pomijając wszelkie drgające atomy, jakgdyby one nie
yły elementami syntezy, ustaliła prawa drgania, które
bjaśniają wiele najgodniejszych uwagi zjawisk światła
ciepła, jak np. polaryzacyą, refrakcyą, interferencyą.
To powodzenie usprawiedliwia sfałszowanie. Ale ponie-
waż teorya nie może objaśnić innych ważnych zjawisk,
przeto prawidło restytucyi mówi, iż błąd może tkwić
w sfałszowaniu, a pominięte elementa możeby i zdołały
dać nam rozwiązanie nieobjaśnionych trudności. Jeżeli
atomy istnieją wszędzie, to nie daje się pomyśleć, ażeby
nie posiadały pewnych geometrycznych własności, te zaś
własności geometryczne pociągają znowu za sobą własno-
ści dynamiczne. Jeżeli posiadają kształt, muszą też po-
siadać odpowiedni ruch, niemożliwem zaś jest pomyśleć je
sobie jako nierozciągłe. Ponieważ posiadają obwód i kształt,
więc muszą posiadać ruchy, dające się wyprowadzić z tych
pierwszych własności. Ale wszystkie te fakta, aż dotych-
czas spuszczono z uwagi. Należy je znowu przywrócić
i zastosować matematyczną analizę do zagadnienia z tego
nowego punktu widzenia rzeczy. Ruch falisty, to jest
ruch przenośny analizowano już dostatecznie; badano tak-
że ruch atomu, to jest ruch rotacyi według nieśmiertel-
nych zasad Poinsot'a. W Mechanice ruchu przenośnego
kształt ciała jest obojętnym; w Mechanice rotacyi przeci-
wnie, jest on wszystkiem. Jeżeli badanie w tym kierun-
ku nie zdołałoby wyjaśnić obecnych trudności, to miałoby
przynajmniej ten rezultat, iżby dowiodło, że rotacya ato-
mów w teoryi światła i ciepła została pominiętą słusznie,
ponieważ te atomy nie są czynnikami, dającymi się od-
nieść w rezultacie.

§ 55. Drugi przykład na nasze prawidło ma stano-
wić kwestya, odnosząca się do pochodzenia gatunków.

Czy gatunki są zmienne, czy niezmienne? Kwesty
ta równa się kwestyi planetarnych zakłóceń. Abstrak
cyjne prawo reprodukcyi — że istota podobna wydaje po-
dobną — jako prawo racyonalne, nie daje się zaczepi
i wskazuje na trwanie gatunku, jako na fundamentalną
prawdę. Ale to prawo jest racyonalne, nie przyrodnicze. Ab
strahuje ono organizm od jego medyum (środka)—czynnik o
swego współczynnika—i psuje (violates) w ten sposób synte
przyrody, która nam nigdy jeszcze nie ukazała organi
zmu niezależnego od medyum, w którym organizm ó
żyje. Materyał do myślenia przedstawia fakt, iż w n
woczesnej Biologii konieczna reakcya medyum pojęta za
stała stale jako konieczny element wszelkiego biologi
cznego procesu. Dawniej pojmowano organizm zawsz
tak, jakgdyby on był realnie równie niezależnym, ja
niezależnym był idealnie. Przywrócenie elementów pomi
niętych, mianowicie oddziaływania medyum i walki o by
działających jako zakłócenia biologicznego prawa, wytwa
rza następującą kwestyą: Co za doniosłość jest tych
zboczeń? Czy można te zakłócenia przypisać drugorzę
dnemu biologicznemu prawu (oddziaływaniu medyum)
i czy one mogą w skutek zgromadzenia się wywoła
zmianę w pierwotnem prawie?

Tutaj przedstawia nam się dwie klasy myślicieli
każda zaś polega na grupie niezaprzeczonych faktów
Jedni dowodzą, że formy są stałe, drudzy, że są zmienne
Dokładna teorya powinna objąć w sobie obiedwie grupy
i doprowadzić je do zgody. Albowiem koniecznem jest
ażeby racyonalna Biologia wytworzyła teoryą organizmu
i teoryą medyum; jeżeli tedy prawo reprodukcyi uzupeł
nione zostaje przez przywrócenie zakłóceń, które równie
dają się sprowadzić do prawa, wtedy otrzymamy syntezę
objaśniającą wszystkie przypadki.

§ 56. Prawidło, któreśmy właśnie postawili, jest
niezbędnem jako korektor naszej naturalnej słabości, któr
przedewszystkiem koniecznym robi rozdział, a nastę
zapomina, że należy zaprowadzić przywrócenie. Antropo
morficzna słabość, nadająca przedmiotom czucie, kojarz

przyczynę nierozdzielnie z dążnością, przyciąganie z pożądaniem, jest nazbyt dobrze znaną, ażeby ją tutaj więcej niż pobieżnie wypominać. Jest ona bogatem źródłem metafizycznej spekulacyi.

Inne przypuszczenie jest szczególnego rodzaju, ponieważ poznaniem nazywa się tu sprowadzenie rzeczy nieznanej do kategoryi tego, co jest znane (bo tak tylko nieznane wszędzie pomyśleć się daje), w celu, ażebyśmy i dalsze stosunki tej rzeczy nieznanej wykryć mogli. I tak Kant w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki* powiada, że wola, zjawisko, nie jest wolna, ponieważ ona prawom zjawisk podlega; ale wola, rzecz sama w sobie, może być pomyślana jako wolna, ponieważ już prawom zjawisk nie jest podległą. Dodaje zaś do tego, iż rzeczy same w sobie leżą poza granicami poznania. Jeżeli „rzeczy samych w sobie" (Dinge an sich) znać nie możemy, jakże możemy o nich cokolwiekbądź twierdzić? W swoich „Prolegomenach" Kant podaje następujące objaśnienie analogii: „Nie mogę wobec kogoś drugiego nic uczynić, nie dając mu prawa, ażeby pod tymiż warunkami tak samo względem mnie mógł postąpić; podobnież żadne ciało nie może na drugie wywierać swej siły, a nie wywołać ze strony tego drugiego ciała oddziaływania w równym stopniu. Tutaj prawo (Right) i siła są to zupełnie niepodobne rzeczy, ale w stosunku ich jednak zachodzi doskonałe podobieństwo; za pomocą takiej analogii mogę więc podać pojęcie stosunku rzeczy, stanowczo mi nieznanych" *). Jeżeli atoli rzeczy są mi zupełnie nieznane' jakżeby mogły być znane stosunki, na których analogia polega?

Ludzie upewniają nieustannie, że pewne byty są nieznane i poznać się nie dają, a przecież ludzie ci jednym tchem przedstawiają ich stosunki, które każą przypuszczać poznanie. Zgadzają się oni na to, że materya jako *rzecz* w *sobie* koniecznie i bezwzględnie wykluczona

*) Kant: *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, § 58.

jest ze sfery poznania, a jednak w następstwie dowodzą, że ta materya musi lub nie musi się składać z odzielnych atomów i że takie atomy znajdują się lub nie w styczności ze sobą. Powiadają, że niemożliwem jest dla nas znać Boga inaczej jak przez Objawienie. A przytem nie są wcale skrupulatnymi, gdy przychodzi twierdzić o naturze Bóstwa oraz ukrywać Jego zamiary, jakkolwiek żadnego prawa nie mają do tego na mocy Objawienia. Twierdzą zatem, że coś wiedzą, chociaż to coś uznali jako właśnie nie dające się poznać.

Ta lista naszych słabych stron dałaby się jeszcze rozszerzyć; ale niech jej tu już koniec będzie. W przeglądzie tych dziejów spotkamy więcej zjawisk takich.

UWAGA.

Na str. 52 ustęp zaczynający się od wyrazów: Metafizycy działają— powinien być oznaczony § 28, w skutek opuszczenia go, numeracya paragrafów jest w niniejszym zeszycie o jeden numer cofniętą. Zeszyt następujący rozpoczniemy zatem od § 58. Łaskawy czytelnik zechce numery te jak należy sprostować, gdyż w następstwie przy odwoływaniu się autora do paragrafów poprzednich lub następnych, trzymać się będziemy oryginału.

5. Prawdy konieczne.

§ 58. Wielka kwestya, dotycząca pochodzenia i granic Wiedzy, rozbierana po szkołach, w ostatnich latach prawie zupełnie zmieniła się w badanie natury prawd koniecznych. Filozofowie, którzy—co do rezultatów doświadczenia w jego najszerszem znaczeniu—żywią pogląd, jakobyśmy posiadali prawdy wyższej powagi i doniosłości, wypływające ze szlachetniejszego źródła, powołują się jako na ostateczny dowód dla swego sądu, na istnienie prawd koniecznych, które—jak oni upewniają—nie mogą być rezultatami doświadczenia.

Twierdzenie to polega na zasadniczem niezrozumieniu doświadczenia i na psychologicznem niezrozumieniu natury prawd koniecznych. Uprzątnąć z drogi oba błędy—jest sprawą ważną. Możemy już zaraz z góry przypuścić, że umysł znajduje się w posiadaniu wszelkiego rodzaju pojęć, które nigdy wprost przez doświadczenie danemi być nie mogą, jeżeli doświadczenie ogranicza się do zmysłów tylko. Ale ograniczenie to nie jest uzasadnione. Wnioskowanie jest równie dobrze funkcyą organiczną, jak jest nią czynność zmysłów. Podobnie jak podstawa trójkąta daje pośrednią, ale pewną miarę niedostępnego dla nas boku trójkąta, tak samo na podstawie doświadczenia możemy wymierzać wnioski, które nie są dla nas dostępne bezpośrednio. Ale analogii nie można odwrócić: podstawa daje nam tylko wprost niedostępny bok, nie daje

żadnych innych linij; dane doświadczenia podają nam tylko bezpośrednio niedostępne następstwa owych wskazówek, ale nie następstwa danych innych; otóż niedokładnemu ocenianiu takich granic przy wywodzie rzeczy nieznanych ze znanych zawdzięczamy to, że nauka o prawdach koniecznych, jakoby od doświadczenia niezależnych, zbyt się rozpędziła.

§ 59. Cóż to jest doświadczenie? Jest ono sumą wpływu przedmiotów na świadomość, albo inaczej mówiąc—sumą modyfikacyj, wynikających ze stosunków czującego organizmu i jego otoczenia. W tej sumie należy zawrzeć: 1) Bezpośrednie odczuwanie świadomości w jej stosunkach do świata zewnętrznego; 2) Rezultaty tego odczuwania, utworzone za pomocą czynnej świadomości w zakresie kombinowania, klasyfikowania i przekształcania materyału podanego przez zmysły. Doświadczenie zatem w najszerszem tego słowa znaczeniu jest rezultatem dwóch czynników: zmysłowości i praw świadomości.

Na tyle zgadzają się wszyscy myśliciele; ale punkt, w którym się oni rozchodzą ze sobą, jest ten: Czy prawa świadomości wyprowadzają się ze stosunków czującego organizmu i jego otoczenia, czy też istnieją uprzednio i niezależnie od tych stosunków? Kiedy empiryczna szkoła twierdzi, że przyjmuje pierwszą alternatywę, zdaje się ona wypowiadać niedorzeczność; bo doświadczenie, będące produktem wrażeń zmysłowych i praw, ma wytwarzać prawa, których samo jest produktem. Ale ta sprzeczność słów znika, jeżeli odróżnimy doświadczenie od doświadczeń. Każda poszczególna modyfikacya świadomości jest poszczególnem doświadczeniem. Każda modyfikacya przygotowuje dla swych następców miejsce i ma na nich wpływy. Prawa rozwijają się z tych kolejno następujących modyfikacyj, a doświadczenie jest ogólnym wyrazem sumy tychże modyfikacyj.

Ale czyż się prawa rozwijają? Szkoła sensualistyczna zaciemniła bardzo tę kwestyą przez nienaukowe wyobrażenie umysłu jako *tabula rasa*, na której to tablicy rzeczy wypisują swoje charaktery; jestto więc niejako

zwierciadło, które obrazy przedmiotów biernie odbija. To nakazuje przypuszczać, że świadomość wyzwolona jest zpod ogólnego prawa działania i oddziaływania,—przyprzypuszczać, że organizm niema żadnych własnych ruchów; a w ten sposób Psychologia oderwana zostaje od swej jedynie prawdziwej biologicznej podstawy. Szkoła apryoryczna popełnia błąd przeciwny i uważa świadomość jako czyste samooznaczenie (spontaneity), które nie jest oznaczone przez warunki organizmu oraz jego otoczenia takie samooznaczenie wytwarza prawa nierozwinięte ze stosunków i jako fakta nieorganizowane, ale wyprowadzone ze źródła pozaświatowego i ponad życiem wzniesionego.

§ 60. Nie możemy postąpić krokiem naprzód a nie przypuścić zarazem, że świadomość jest czynnością oddziaływającą i to nawet na pierwszym stopniu swego rozwoju. Zmysłowość nie jest bierna, i nie daje się inaczej pomyśleć jeno jako pobudliwość. A nie jest to wszystko. Biologia naucza, że organizm zmysłowy odziedzicza od rodziców pewne uzdolnienie, jak odziedzicza od nich swoję budowę, tak iż o jednostce powiedziećby można, że ona zawiera w sobie rozwój całej rasy. Zdolności wzrastają z rozwojem rasy. Formy myślenia, będące istotnemi częściami mechanizmu doświadczenia, rozwijają się zupełnie tak samo, jak formy innych procesów życiowych. W samej rzeczy, ponieważ funkcya jest tylko formą czynności organu, więc z tego widać, że funkcya a z nią prawa jej czynności rozwijają się, gdy się rozwija organ.

Szkoła apryoryczna wprawdzie nie zaprzecza temu wyraźnie, ale milczkiem protestuje bardzo energicznie. Ona nie twierdzi śmiało, żeby funkcya mogła istnieć bez organu, ale przeczy, ażeby świadomość była funkcyą. A tak szkole tej nietrudno dowodzić, iż umysł dziecka jest już podczas jego urodzenia zupełnie ukształtowany i wszystkiemi swemi zdolnościami uposażony, chociaż nie posiada on materyałów myślenia, których mu w późniejszym czasie doświadczenie dostarcza. W jaki sposób to jest możliwe? Arystotelesowska ucieczka do *bytu możli-*

wego (§ 51) stoi otworem dla metafizyka. Dla nas, którzy sobie wzbraniamy takiej ucieczki, twierdzenie, iż umysł z przyjściem na świat człowieka jest już zupełnie ukształtowany, wydaje się być równie racyonalne, jak i twierdzenie, że dziecię rodzi się jako zupełnie ukształtowany człowiek, obdarzony wszystkiemi zdolnościami ruchu, mowy, reprodukcyi i t. d. Dziecię może *się stać* człowiekiem, ale jest dziecięciem i ma nierozwinięty umysł; gdyby umysłowe doświadczenia dziecka nagle powstrzymane zostały, to czyż w nich odnaleźlibyśmy owe zasadnicze prawdy i formy myślenia, które psychologowie uważają za pierwotny posag umysłu *)? Nie twierdzimy tu, żeby kto coś podobnego jawnie utrzymywał, wiemy jednak, iż apryoryczna szkoła wypowiada to *implicite*, twierdząc, jakobyśmy w sobie posiadali źródło poznania, które nie pochodzi z doświadczenia.

§ 61. Kant jest najznakomitszym filozofem tej szkoły, a chociaż w mojej krytyce *Krytyki* Kanta stanowisko jego wziąłem pod uwagę, nie mogę go tu jednak zostawić bez przygany; jakkolwiek więc odsyłam czytelnika do sprawy owej, jak ją przedstawiłem w drugim tomie, jednakże pragnę uwydatnić i tutaj te punkta, które nam są potrzebne. Kant powiada: Dwie są gałęzie ludzkiego poznania, wyrastające *może* z jednego wspólnego, ale nieznanego nam korzenia; gałęzie te są: *czynność zmysłowa* i *rozum*. Pierwsza *dostarcza* nam przedmiotów, druga sprawia, że o nich *myślimy* **). Z wyjątkiem wyrazu „może," nie można mieć nic do zarzucenia przeciwko temu; ale to „może" nastręczyło mu się w skutek wielkiej roli, którą on każe odgrywać subjektowi podczas tworzenia się poznania. Ze stosunku zrobił on coś istniejącego. Myślał, że element subjektywny daje się oddzielić od objektywnego, i że w tem rozdzieleniu może się objawiać jako niezależny od doświadczenia oraz jako poprzedzający doświadczenie,—co

*) Porówn. uderzający ustęp u Mansla: *Metaphysics*, s. 45.

**) *Kritik*. Einleitung: sub finem.

więcej, jako wyrabiający warunki doświadczenia. Przedstawiliśmy, że to jest błędem. „Rozum," mówi Kant, „czerpie swoje prawa (a priori) nie z przyrody, ale przepisuje jej takowe." *).

§ 62. Błąd wynika z fałszywego punktu widzenia, który błędnie bierze Anatomię za Morfologię, a Logikę za Psychologię. Bierze on ludzki rozum w jego rozwiniętych formach i przedstawia nam te *konstytuujące formy*, jakgdyby były *pierwotnemi;* rezultaty, które się rozwinęły przez kolejno następujące doświadczenia, są nam przedstawione jako pierwotne warunki doświadczenia: uogólnienia mają poprzedzać szczegóły, od których oderwane zostały. Powiadają nam, że te formy leżą w szczegółowych doświadczeniach. Przypuściwszy, że w nich nie leżą, uznajemy, iż nie mogą być z nich wzięte. Słusznie może Logika pomijać proces pochodzenia, a poprzestawać na rezultacie, bo rzeczą Logiki jest wykazać formy myślenia, a nie jego pochodzenie. Podobnież Anatomia ma do czynienia z organami ciała, nie zaś z ich powstawaniem; to ostatnie bowiem należy do innej nauki, mianowicie do Morfologii. Otóż kwestya doświadczenia jest kwestyą pochodzenia; Psychologia przedstawia nam, iż doświadczenie jest samo-utkaną szatą myślenia, w której każda nitka jest doświadczeniem. Twierdzić, że apryoryczne zasady albo formy myślenia czynią doświadczenie możliwem, znaczy to—albo upewniać, iż formy takie przed myśleniem istnieją, albo też mieszać ogół ze szczegółami. Pragniemy to wykazać na innej analogii.

§ 63. Typ kręgowy uważany bywa przez niektórych apryorycznych myślicieli jako forma, która możliwem czyni zwierzę kręgowe. Anatomicznie można to rozumieć. Ale cóż powiada Morfologia? Czy ona ukazuje nam istnienie typu, który poprzedził istnienie zwierzęcia? Czy ona nie ukazuje nam raczej wynurzania się typowej formy

*) Prolegomena *zu jeder künftigen Metaphysik*, II, § 36. Porówn także *Anthropologie*, I, § 9.

w kolejno następujących fazach rozwoju zwierzęcia? Widoczna, że pojęcie uprzedniego istnienia jest mrzonką, czystem *ὕστερον πρότερον*; (§ 49).

Cóż widzimy dalej? Oto np. żaba oddycha za pomocą płuc. Jeżeli płuca raz się rozwinęły i czynność rozpoczęły, stają się one koniecznym warunkiem oddychania. Odtąd więc byt żaby zależy od tego warunku. Ale weźmy żabę w poprzedniem stadyum jej rozwoju, a przekonamy się, iż oddycha skrzelami, ponieważ płuca jeszcze w grę nie weszły. W owym peryodzie nie jest ona jeszcze zwierzęciem oddychającem za pomocą płuc; konieczny warunek jest czemś różnem. W przebiegu rozwoju przednie nogi poczynają cisnąć na arterye, które w krew zaopatrują skrzele. Podczas tego płuca przechodzą ze swego niedostatecznego bezczynnego stanu w czynność, a znikanie skrzeli zastępuje się przez wystąpienie płuc. Tak samo ma się sprawa z rozwojem umysłu: Konieczne warunki, które w najpierwszych stadyach czynią doświadczenia możliwemi, nie są te same, jakie zachodzą w późniejszych stadyach. Umysł jest kolejnym rozwojem z doświadczeń, a jego prawa polegają na ożywianiu rezultatów. Formy myślenia rozwijają się podobnie jak formy organizmu. Dziecię Newton nie jest równie autorem *Principi'ów*, jak kogutem nie jest jaje.

W rzeczywistości, pojęcie form apryorycznych, z któremi się przychodzi na świat, jeżeli one nie są wrodzonemi, stanowi skażenie głównej zasady Biologii; a następnie — jak każdy, prócz metafizyków, zgodzić się musi — także i Psychologii. Jeżeli wogóle w Biologii jakaś nauka daną nam być powinna, to ta, że nic definitywnego pierwotnem nie jest, żadna forma, która jest charakterystyczną dla stanu rozwiniętego, nie znajduje się w stanie zarodkowym. Jeżeli więc nie chcemy twierdzić, że umysł *od początku* odznacza się dojrzałością, odnośnie do swoich władz, jeżeli już nie odnośnie do poznania—że on się *nie rozwija*, ale tylko *się ukazuje*; to winniśmy przypuścić, iż w umyśle, podobnie jak w ciele, nie istnieje żadna

uprzednia formacya, żaden uprzedni byt, lecz rozwój i późniejsze stawanie się (epigenesis).

§ 64. Cóż przeszkadza niektórym ludziom, aby przyjęli tę alternatywę? Oto okoliczność, że odkrywają w dojrzałym umyśle zasady, nie dające się — według ich zapewnienia—z doświadczenia wyprowadzić. Konieczność oraz powszechność wskazują na apryoryczne źródło. Konieczność nie jest dana w żadnem szczegółowem doświadczeniu, ani powszechność w żadnej liczbie doświadczeń. A przeto (i tu leży błąd!) nie są one empiryczne.

Twierdzimy, iż one należą do doświadczenia, że są produktami doświadczenia i tylko doświadczenia, że są rezultatem ruchu myśli, który przechodzi od szczegółów do ogółów. Pokażemy niebawem, że konieczność myślenia jest ograniczona przez doświadczenie. Naturalnie powinniśmy uniknąć zawikłania zwykłego, jakie się z tym przedmiotem wiąże i nie ograniczać doświadczenia do samych zmysłów, jak to czynią niektórzy bez żadnego usprawiedliwienia. I tak, dr. Tomasz Brown powtarza twierdzenie błędne, które się zwykle uważa jako wykończone. — „Doświadczenie poucza nas tylko o przeszłości, nie o przyszłości." Czyż się tak ma sprawa? Czyż nie jest faktem, że doświadczenia stanowią wprawdzie tylko przeszłe modyfikacye świadomości, mają atoli i dalej sięgający kierunek; że więc doświadczenie — dobrze lub błędnie—poucza nas o przyszłości? Oczekiwanie jest niezawodnie produktem doświadczenia. Kojarzenie myśli jest doświadczeniem. Jeżeli pies raz doświadczył bólu, jaki mu sprawia kij, szybko na grzbiet spadający, i jeśli następnie widzi, że go mam zamiar uderzyć, to pytamy, czy jest coś poza jego modyfikowaną świadomością (jego doświadczeniem), co mu pozwala w mojem przygotowaniu przewidywać nowy ból dla siebie? Metafizyk potrzebuje czegoś utajonego, ażeby temu prostemu przypadkowi nadać pożądaną ciemność. „Nie do samego doświadczenia powinniśmy się zwracać"—mówi on—„gdy badamy pochodzenie naszej wiary, że przyszłość staje się podobną do przeszłości; musimy się zwrócić do innego pierwiastku'

który proste fakta doświadczenia przemienia w ogólne oczekiwanie albo w ufność." Jestto wypowiedziane z łatwością; ale Brown czuł się jeszcze zmuszonym dodać: „Ponieważ ten pierwiastek nie może być wyprowadzony ze samego doświadczenia, które odnosi się tylko do rzeczy przeszłych, przeto musi on być pierwotnym pierwiastkiem naszej natury" *). Jestto już iście typowy przykład metafizycznej Logiki! Jeżeli pierwotnym pierwiastkiem ma oznaczać coś, co z nami przyszło na świat i jest już gotowe, aby nasze doświadczenia jakby w jednem odbiciu przyjąć, to my nazywamy to ὕστερον πρότερον—fałszywem rozumowaniem. Jeżeli następnie ma to znaczyć, że nasza psychiczna natura razem grupuje zjawiska, których się także razem doświadcza, że więc, jeśli raz kij skojarzył się z bólem, to także obie myśli się skojarzyły, w takim razie przeciwko wyrażeniu nie daje się nic zarzucić, jak tylko, iż jest ono niejasne (mysterious) **).

§ 65. Zdefiniowawszy i objaśniwszy, w jakiem znaczeniu doświadczenie właściwiej pojmować należy, możemy powrócić do kwestyi koniecznych prawd, i przyjrzeć się, czy one ukazują na źródło poznania, które leży ponad doświadczeniem, albo przynajmniej od niego jest niezależne.

Być może, iż właściwie uczynimy, używając wyrazu empiryczny w przeciwstawieniu do *a priori*, aby przez to zaznaczyć, co jest przypadkowe w przeciwstawieniu do tego, co jest konieczne. Już Kant sam widział, że różnica jest tu wyrazowa i przeto we wstępie do swej *Krytyki* powiada: „Przywykliśmy nazywać apryorycznymi niektóre wnioski, mające źródło swoje w doświadczeniu, a to jedynie tylko dlatego, że one nie bezpośrednio z doświad-

---

*) Brown: *Lectures on the Philosophy of the Mind*, VI.

**) Jeżeli myślimy w stosunkach, i jeżeli stosunki mają pewne ogólne formy, to widoczna, iż takie ogólne formy stosunków muszą stać się ogólnemi formami naszej świadomości. A jeżeli te dalsze ogólne formy dają się tak objaśnić, to zbytecznem jest, a przeto niefilozoficznem, aby im przypisywać niezależne pochodzenie. Spencer: *First Principles*, s. 229.

czenia się wywodzą, ale z prawidła ogólnego, które jednak niemniej z doświadczenia pochodzi. Mówimy tedy o kimś, co minę pod swój dom podłożył, iż mógł wiedzieć *a priori*, o zawaleniu się domu; to jest, że on nie oczekiwał przedtem rzeczywistego upadku. Atoli z całą pewnością nie mógł on o tem wiedzieć *a priori*, bo musiał się przez doświadczenie nauczyć, że ciała są ciężkie i upadają, jeśli im się podporę odejmie." Chociaż Kant o tem wiedział, wierzył jednakże w istnienie apryorycznych pierwiastków, co do których łatwo dowieść można, że są niemniej empirycznymi. To, co go w błąd wprowadziło, polegało na pomieszaniu przypadkowego *poznania* z przypadkową prawdą. Uważał on doświadczenie jako empiryczne i przypadkowe, albowiem doświadczenia nasze nie mogą być nigdy koniecznemi i powszechnemi; powszechne i konieczne prawdy byłyby apryorycznemi; nie dałyby się w szczególe odnaleźć, więc byłyby istniejącemi przed wszelkiem doświadczeniem. Że one *później*, to jest z doświadczenia rozwinąć się mogły, stanowiło to alternatywę, której nie brał pod uwagę.

Po tych uprzednich objaśnieniach mamy teraz zamiar zbadać, jak dalece konieczne prawdy dają się lub nie dają sprowadzić do doświadczenia.

§ 66. Zdaje mi się, że wszyscy autorowie co do tego przedmiotu przeoczyli różnicę, która, jeśli raz wskazaną zostanie, jest już tak bardzo wyraźną, iż zdaje się być niepodobieństwem, aby ją przeoczyć. Różnica ta przeprowadza się między objektywnym faktem, a naszą subjektywną wiedzą o fakcie. Mówimy o dźwięku, a czasem mamy na myśli drganie powietrza zewnątrz, czasem zaś wrażenie, jakie budzi to drganie przez uderzanie o błonę bębenkową. Z takiem samem niedbalstwem mówimy o prawdzie raz jako o stosunkach zewnętrznego faktu, drugi raz jako o pojęciu, któreśmy sobie o tym fakcie utworzyli. Jeżeli więc tedy prawdę stawiamy jako przypadkowość, to tej przypadkowości nie należy nigdy przypisywać samym stosunkom, ale tylko naszemu ich pojmowaniu. Że 72 i 140 dodane stanowią 212, jestto prawdą,

która objektywnie żadnej przypadkowości nie pociąga za sobą. Ale przypadkowość subjektywna leży w tem twierdzeniu, jak i we wszystkich twierdzeniach niesprawdzonych; mianowicie zaś jest tu możliwość zrobienia pomyłki w rachunku, czyli fałszywego ujęcia objektywnych stosunków. „Że ciało, będące w ruchu pod pewnymi warunkami, jako przyciągane przez siłę, która się zmienia w odwrotnym stosunku do kwadratu z odległości, będzie opisywało elipsę, mającą swój środek przyciągania w ognisku," jestto twierdzenie, które, gdy *raz zostało dowiedzione*, nie dopuszcza już żadnej przypadkowości, jakkolwiek stosunki, jakie ono wyraża, z łatwością możemy źle rozumieć; że zaś „ziemia jest ciałem, na które taka właśnie siła i pod takimi warunkami działa," jestto również twierdzenie, które pozostaje przypadkowem, dopóki nie zostało dowiedzione, a jest konieczne, gdy je sprawdzono. Jeżeli jest świat zewnętrzny, to porządek jego musi być konieczny, to jest stosunki muszą być tem, czem one są; przypadkowość może leżeć tylko w dokładności lub niedokładności naszego oceniania tychże stosunków. Zamiast tedy w sposób niejasny mówić o prawdach koniecznych i przypadkowych, będzie daleko mniej dwuznacznem zastanowić się nad twierdzeniami sprawdzonemi i niesprawdzonemi. Wszystkie prawdy są prawdziwe, ale nie wszystkie twierdzenia wyrażają prawdziwie stosunki zewnętrzne; powstaje więc pytanie, które to twierdzenia mamy uznać jako prawdziwy wyraz stosunków? Oczywiście te tylko, które sprawdzone zostały przez zrównanie wewnętrznego i zewnętrznego porządku, albo przez sprowadzenie do $A = A$.

Kilka osób siedzi wkoło okrągłego stołu i ludzie ci przerażeni zostają piskliwym krzykiem; głos ten przypisują oni wszyscy wrzaskowi dziecka, przestraszonego lub cierpiącego ból jakiś. Fakt, że oni słyszą krzyki, zaprzeczyć się nie daje, a wyrażenie tego jest prawdą równie konieczną jak to, że dwie linie równoległe nie mogą zawrzeć przestrzeni. Niema też żadnej przypadkowości we fakcie, że krzyki wspomniane powstały w skutek uderzenia powietrza o błonę bębenkową. Dlaczego niema? Po-

prostu dlatego, że doświadczenie poucza, iż wrażenie dźwięku w ten sposób powstaje, — stosunki objektywne zostały sprawdzone. Ale przypadkowość niejaka ma miejsce w twierdzeniu: „głosy te pochodzą od dziecka, przestraszonego lub doznającego bólu;" jakkolwiekby w samym fakcie nie było najmniejszej przypadkowości. Udajemy się na samo miejsce i tam przekonywamy się, iż dziecię prowadzi walkę ze zwierzęciem a podczas tej walki wrzaski wydaje. Teraz prawda twierdzenia została sprawdzona, jeżeli zaś tylko wątpliwości naszej nie chcemy posuwać tak daleko, ażeby mniemać, iż nie wiemy, czy wszystkie te zjawiska nie są igraszką senną, to wolno nam utrzymywać, że twierdzenie nasze jest konieczną prawdą.

Czytelnik może się dziwić, że mu taki przykład przedstawiamy jako konieczną prawdę; ale wybraliśmy go właśnie gwoli udowodnienia, że kwestya przypadkowości pozostaje najzupełniej w granicach wszelkich twierdzeń niesprawdzonych. Wszystkie sprawdzone twierdzenia są koniecznemi prawdami, wszystkie zaś twierdzenia niesprawdzone są niepewne albo przypadkowe. Jestto wprost przeciwne stanowisku, jakie zajmują metafizycy. Ci albowiem twierdzą, że koniecznemi prawdami są właśnie twierdzenia, niedające się sprawdzić (to jest, które nie mogą się powołać na doświadczenie)) oraz że wszystkie twierdzenia, polegające na sprawdzeniu przez doświadczenie, są przypadkowe.

§ 67. Pragniemy jeszcze krokiem pójść dalej. Obrońców konieczności i zwolenników dowodzenia źródła poznania, leżącego poza doświadczeniem, obwiniają o niejasność, która do tylu błędów prowadzi, iż rzeczywiście dziwić się trzeba, że jej ani ich przyjaciel, ani nieprzyjaciel nie zaznacza. Tkwi ona zaś nie w czem innem, jeno w tem, że *jeden z terminów w przesłankach zostaje zmieniony* i następnie wnioskuje się, jakgdyby terminy były niezmienne. Otóż w ten sposób słyszymy nieustannie przytaczany jeden z dowodów, jakoby niektóre prawdy były nietylko prawdziwe, ale *koniecznie* prawdziwe; podczas gdy są inne prawdy, które, chociaż obecnie są prawdziwemi, jednakże

podlegają przypadkowi, gdyż jutro mogą wystąpić zmiany, wywracające te prawdy. Następnie wypada dodać, że żadne, nawet bardzo obszerne doświadczenie, żadna bardzo wielka liczba przykładów nie zdoła uzasadnić konieczności, może to uczynić jedynie fakt powszechności, a doświadczenie jednostajności w ciągu całego życia nie wyklucza jednak tego, iż nagłe zboczenie jest możliwem. Wszystko, co doświadczenie wskazać może, jest to, iż pewien porządek jednostajnie był spostrzegany; ono nie może wskazywać, że zawsze być musi, co zawsze było*). Filozofowie przyjęli tę argumentacyą, jakgdyby była niezbita, każdy używa jej bez namysłu; ale skoro się jej bliżej doświadczy, wnet można spostrzedz, że ona polega na nieświadomem podstawieniu jednej przesłanki za drugą. Gdy mówimy: „co się stało, stanie się znowu, będzie się zawsze stawało," znaczy to: „przy zupełnie jednakowych warunkach wystąpią zupełnie jednakowe fakta." A jest A; i A jest na zawsze A. Ale gdy mówimy: „co się stało, może się znowu nie stać, może się niezawsze stawać," znaczy to: „przy różnych warunkach nie nastąpią jednakowe fakta." To twierdzenie jest równie bezwarunkowo prawdziwem, jak i poprzednie; ale któż tu nie spostrzega, że to jest twierdzenie inne? Kiedy twierdzimy, że prawa przyrody nie są to konieczne, ale tylko przypadkowe prawdy, gdyż umysł łatwo pojmuje ich zawieszenie, łatwo może sobie wyobrazić taką zmianę zewnętrznych warunków, która ruch ziemi powstrzymaćby mogła, a zarazem zniweczyć wszystkie zjawiska z tego ruchu wynikające,— to, cóżeśmy przez to twierdzenie objaśnili? Objaśniliśmy o to: jeżeliby się stosunki zjawisk zmieniły, to i pojęcia nasze o nich, ażeby były prawdziwemi, muszą się także zmienić wraz z niemi. Zamiast twierdzenia: takim jest

*) „Tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité: car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même." Leibnitz: *Nouveaux Essais*, préface.

porządek przyrody i *takim on pozostanie, dopóki się nie zmieni*, milcząco podsunęliśmy tu twierdzenie: „*takim jest teraz porządek przyrody, ale gdyby on się kiedykolwiek miał zmienić*, będzie on innym."

Jedyną konieczność stanowi to, że rzecz jest, czem jest; jedyną niepewnością, że my się tu mylić możemy,—*czem* to jest. Prawo ciążenia, albo eliptyczne drogi planet mogą być prawdami lub nie być; jeżeli jednak prawdami są, to są prawdami koniecznemi *). Powiedzieć, iż „zaobserwowane fakta nie są niczem więcej," jestto wszystko, czego się konieczność domaga; a jeżeli dodamy, że niema żadnego dowodu istnienia spostrzeżonego porządku, wtedy albo przeczymy, że A = A, albo w milczeniu zmieniamy twierdzenie i mówimy: „jeżeli A jest B, nie będzie ono już A;" bo gdy warunki pozostają niezmiennie tymi samymi, to i porządek koniecznie musi ten sam pozostać; jeżeli warunki się zmieniają, wraz z nimi zmienia się koniecznie i porządek.

§ 68. Na to mogłaby być prawdopodobna odpowiedź: pewne prawdy posiadają taki charakter, iż on sprawia niepojętem ich zaprzeczenie, gdyż w tak bezwzględnych stosunkach zmiana pojąć się nie daje: byłyby to prawdy, któreby zawierały w sobie konieczność i apryoryczne natchnienie. To nas prowadzi do jedynej różnicy pomiędzy prawdami obu porządków, mianowicie, że w prawdach, które za konieczne uznajemy, stosunki oderwane są od wszelkich zmiennych warunków i same w sobie uważane; podczas gdy w prawdach, które oznaczamy

*) Podług Condillac'a: „En effet, parce qu'on a vu qu'on raisonne mal lorsque, d'un cas particulier, on tire une conclusion générale qui renferme des cas tous différents, on s'est hâté de rejeter toutes les démonstrations, ou l'on conclut du particulier au général; et on n'a pas rémarqué, qu'il n'y a point de défaut dans une démonstration lorsque dans une conclusion générale on ne comprend que des cas purfaitement semblables à celui qui a été énoncé dans une proposition particulière... une propriété qui constitue une proportion arithmétique est donc une propriété qui les constitue toutes; autrement il faudrait supposer, qu'il y a des proportions arithmétiques qui ne sont pas des proportions arithmétiques." *Langue des calculs*, s. 113.

jako niepewne, stosunki pomieszane są z warunkami zmiennymi; otóż niepewność tkwi w tej zmienności. Gdy twierdzimy, że $2 \times 2 = 4$, albo że suma wewnętrznych kątów trójkąta równa się dwom kątom prostym, wtedy odrywamy stosunki liczby i kształtu od wszystkich innych warunków, a twierdzenia nasze są prawdziwe, bez względu na to, czy liczone i mierzone przedmioty są ciepłe lub zimne, wielkie lub małe, ciężkie albo lekkie, czerwone lub niebieskie. Ponieważ prawdy wyrażają tylko stosunki oderwane, więc żadna zmiana w innych stanach nie może tych stosunków wzruszyć; a prawdy muszą pozostać zawsze niezaprzeczonemi, dopóki zmiana w ich wyrażeniach nie zajdzie. Zmieńmy liczbę 2 lub figurę trójkąta, choćby w najmniejszym stopniu, a prawda się niebawem zmieni. Gdy mówimy, że ciała się rozszerzają w skutek ciepła, twierdzenie jest konkretne i obejmuje w sobie zmienne warunki, ale chociaż te zmienne warunki przeszkadzają nam twierdzić, jakoby się wszystkie ciała przy wszystkich warunkach zawsze i w całej przyszłości w skutek ciepła rozszerzały, to jednakże ten przypadek nie jest istotnie różny od poprzedniego, skoro obie — przypadkowa i konieczna prawda, tylko przez zmianę wyrażeń zmienione być mogą. Jeżeli przeciwko prawdzie twierdzenia przytoczy się ciało, które się nie rozszerza (są takie ciała) w skutek ciepła, to rozpoznamy niebawem, że ciało owo poddane zostało działaniu innych warunków, aniżeli te, jakie twierdzenie nasze objęło. Jestto wprowadzenie nowej prawdy, przez co stara nie staje się nieprawdziwą. Jeżeliśmy błądzili, błąd nasz tkwił w tem, żeśmy przedwcześnie przypuścili, iż wszystkie ciała podlegają tym samym warunkom.

Dobra więc definicya prawdy przypadkowej brzmi, że prawda ta *uogólnia warunki*; podczas gdy definicya prawdy koniecznej uważa prawdę taką jako *bezwarunkowe uogólnienie*. Pierwsza twierdzi, że wszystko, co się przy obecnych warunkach okazuje być prawdziwem, pozostanie prawdziwem, dopóki te warunki będą niezmienne. Druga utrzymuje, że wszystko, co teraz jest prawdziwem,

jako prawda, bez względu na warunki, nie może doznać zmiany w skutek zmiany warunków, a przeto musi być powszechnie prawdziwem.

„Wiara w jednostajność przyrody nie jest bynajmniej prawdą konieczną, jakkolwiek tak nieustannie poręczaną bywa przez nasze doświadczenie. Wcale nie jesteśmy zmuszeni wierzyć, że ponieważ A w pewnym czasie przedstawiało się jako przyczyna B,—bez względu na to, co ten stosunek może przedstawiać, — że przeto koniecznie przy wszystkich okolicznościach przyszłych A musi być przyczyną B" *). Na to zgodzi się każdy, kto milczkiem wyrażonej zmiany terminów w twierdzeniu nie zauważył. Zamiast powiedzieć, że „przy wszystkich *jednakowych* okolicznościach," coby twierdzeniu nadało jego konieczność, p. Mansel czyni to twierdzenie podległem przypadkowości, mówiąc: „przy wszystkich przyszłych okolicznościach," a przypadkowość tkwi w tem, iż niektóre z okoliczności przyszłych mogą być niejednakowe; w takich przypadkach zjawia się nowe twierdzenie w miejsce poprzedniego. „Że ogień przy wszystkich okolicznościach zapali papier, gdy się z nim zetknie," jestto twierdzenie, którego pewność mógłby poręczać jaki dziki lub dziecię o bardzo ograniczonem doświadczeniu; ale że ogień przy wszystkich przyszłych okolicznościach pod warunkami zupełnie jednakowymi, równymi tym, które już raz sprawiły zapalenie się papieru, znowu będzie sprawiał spłonięcie papieru, jestto już prawdą, która się odznacza charakterem konieczności i powszechności, która należy do wszystkich twierdzeń identycznych i do nich tylko.

§ 69. Łatwiej już teraz będzie krytykować argumenta, które się przedstawiają, jakoby wykazały, że konieczność i powszechność są niezaprzeczonemi cechami pochodzenia wyższego nad doświadczenie. Jeśli wszystko dotąd powiedziane znalazło przyklask czytelnika, to przyzna on, że ponieważ wszelkie twierdzenie, gdy wogóle

*) Mansel: *Metaphysics*, s. 267.

jest prawdziwem, koniecznie prawdziwem jest, w takim razie pozostaje nam jeszcze jedno pytanie: Czy twierdzenie jest prawdziwem? Odpowiedź, która to rozstrzygnąć może jest jedna jedyna, sprowadzająca to twierdzenie do twierdzenia identycznego; że zaś sprowadzenie takie jest procesem sprawdzenia, i ponieważ wszelkie sprawdzanie odbywa się za pomocą doświadczenia, więc stąd wniosek, którego nie zdołamy uniknąć, przeciwstawia się wręcz hipotezie apryorycznej.

Dwie rzeczy należy ustalić. Popierwsze, że pojęcia nasze, zarówno odnoszące się do stosunków matematycznych jak fizycznych, zdobywamy za pomocą doświadczenia. Powtóre, że w tych tak zdobytych pojęciach tkwi ich charakter powszechności i konieczności.

§ 70. Dowodu nie możnaby było przytoczyć, gdybyśmy chcieli doświadczenie ograniczyć do samej zmysłowości, do czego je sprowadzają metafizycy w sposób nieuprawniony. Dr. Whewell nie spotyka żadnej trudności, gdy wykazuje, że twierdzenia, do jakich się „dochodzi drogą czystej obserwacyi rzeczywistych faktów," mogą nie być bynajmniej koniecznie prawdziwemi; bo wtedy nie daje się osiągnąć żadne twierdzenie. Jego definicya doświadczenia jest taka: „doświadczenia są to wrażenia wywarte na nasze zmysły oraz nasza świadomość własnych myśli" *). Jeden z bardziej ścisłych filozoficznych myślicieli określił doświadczenie w szerszem znaczeniu a w ten sposób: „Równie daleko sięgając z całą świadomością, obejmuje ono wszystko, czego umysł jest świadomy, gdy działa lub działanie odbiera; wszystko, co on od wewnątrz wypracowuje, co otrzymuje zewnątrz;" dodaje zaś zupełnie właściwie: „W tem znaczeniu można powiedzieć, że zarówno prawa myślenia, jak zjawiska materyi, w gruncie rzeczy—wszelka możliwa wiedza daje się wywieść z doświadczenia" **). Czytelnik nieobeznany ze spekula-

*) Whewell: *Hist. of Scientific Ideas*, 1858, I, 131.

**) Mansel: *Prolegomena Logica*, 93.

cyami Kanta lub Mansla, zdziwi się może, iż Mansel, podawszy tak szeroką i prawdziwą definicyą doświadczenia, powstrzymuje się jednakże od wniosku, na który ukazał jako na nieodzowny, i znowu popada w apryoryczną argumentacyą, gdzie już doświadczenie ogranicza do węższego i pospolitszego znaczenia, a mianowicie jedynie do rezultatów zmysłowości oraz spostrzegania. Daje się to tem wytłomaczyć, iż Mansel przyjmuje Kantowskie pojęcie form myśli, jako warunków doświadczenia; z wyobrażeniem tem usiłowaliśmy walczyć w drugim tomie dzieła naszego. Tu potrzeba nam tylko przytoczyć jeden ustęp:

Mansel powiada, że: „chronologicznie biorąc, doświadczenie poprzedza całą naszą wiedzę, nawet najkonieczniejsze prawdy; jestto obecnie powszechnie przyznane. Ale robi się częstokroć różnicę pomiędzy prawdami albo pojęciami, mającemi doświadczenie za swe *źródło*, a prawdami lub pojęciami, *powodem* których było doświadczenie. Każde ogólne pojęcie jest w pewnem znaczeniu empiryczne, bo każde pojęcie musiało się utworzyć ze spostrzeżenia, a wszelkie spostrzeżenie doświadczonem zostało. Są atoli pewne spostrzeżenia, które stosownie do naszej organizacyi i do naszego stanowiska w świecie nieodzownie doświadczane być muszą; a są inne znowu, których my—wedle okoliczności—doświadczać musimy lub nie musimy. Pierwsze z nich stają się przyczyną pojęć, które my, bez popełnienia wielkiej niewłaściwości w wyrażeniu, możemy nazwa· *wrodzonemi* albo *apryorycznemi*, albowiem są one takiemi, iż wprawdzie *nie posiadają tego samego wieku* (not coeval) *co umysł* (zeznanie pełne znaczenia), ale wytworzą się w każdym człowieku, w miarę jak on dojrzewa i w miarę, jak każdy odpowiednio do swego przeznaczenia naprzód już jest zmuszony, aby je posiadać. Co się tyczy drugich, dają one pochop do pojęć, które z podobnegoż powodu mogą się nazywać *nabytemi* albo *aposteryorycznemi*, gdyż można wytworzyć albo i nie, stosownie do specyalnego doświadczenia tego lub owego osobnika" *).

*) Mansel: *Prolegomena Logica*, 170.

Pojmuję zupełnie przez doświadczenie to, co Mansel w swojej szerszej definicyi wyraża, a różnię się od niego w tem tylko, że formy myśli uważam jako rozwinięte na mocy doświadczenia, a to zarówno w rodzaju ludzkim jak i w osobniku, podczas gdy on (mieszając — mojem zdaniem—Anatomią z Morfologią) formy uważa jako warunki doświadczenia. Będzie tu przeto zbytecznem krytykować jego obronę prawd koniecznych, mających jakoby apryoryczne źródło. Zarzuty, które przytoczyłem przeciwko Kantowi, dałyby się również i do Mansla zastosować.

§ 71. Możemy więc już bezpiecznie postawić twierdzenie, że wszystkiego, czego się jesteśmy w stanie nauczyć, musimy się nauczyć z doświadczenia i przez doświadczenie; następnie zaś winniśmy zbadać, czy się uczymy prawd koniecznych, albo czy też może je ze sobą przynosimy na świat, jako dziedziczną cząstkę wyższego życia.

To, że dwie linie równoległe nigdy się z sobą zejść nie mogą, stanowi prawdę konieczną; co znaczy, że ta prawda wynika koniecznie z definicyi linii prostej; ale nazywać ją prawdą apryoryczną, prawdą od doświadczenia niezależną, jestto wykonywać bardzo niedokładną analizę operacyj umysłu. Robiono usiłowanie, aby okazać, że to pojęcie nie może nigdy być pozyskane przez doświadczenie, ponieważ znajduje ono ogólne uznanie, a samo doświadczenie nie zdołałoby nigdy nadać konieczności owemu pojęciu. Dr. Whewell mówi: „Przedłużmy dwie linie równoległe jak najdalej, a nie będziemy w stanie jednak przedłużyć ich do nieskończoności, choćby nam nasze doświadczenie mówiło przeciwnie, że linie te poza najdalszym punktem, dokądeśmy je przedłużyli, mogą się począć zbliżać ku sobie,—a wreszcie zejść się jedna z drugą. Jakąż więc zasadę mamy myśleć, że możliwość ta nie jest faktem?" Innemi słowy mówiąc, jakże możemy wiedzieć, że ten pewnik jest bezwzględnie prawdziwy? Zaprawdę *nie* z doświadczenia, mówi dr. Whewell, idąc za Kantem.

Odpowiadamy: owszem, widocznie z doświadczenia. Bo doświadczenie nasze, dotyczące dwóch linij równoległych, mówi właśnie, iż one nie zamykają przestrzeni. Dr. Whewell powiada, że choćby nam nasze doświadczenie mówiło przeciwnie, że linie te poza najdalszym punktem mogą się począć zbliżać ku sobie, on mógłby to niedoskonałe doświadczenie sprawdzić za pomocą prawdy apryorycznej. Tymczasem przypadek jest wprost odwrotny. Skłonność umysłu bezwarunkowo dąży do tego, ażeby sobie wyobrażać przecięcie się tych dwóch linij w jakimś punkcie; otóż ta skłonność daje się sprawdzić przez rozszerzone doświadczenie. W przyrodzie są różne analogie, przemawiające za spotkaniem się obu linij. Tylko rozważające doświadczenie może nam dostarczyć dowodu, który dr. Whewell przypisuje pojęciom niezależnym od wszelkiego doświadczenia. Jakiż to dowód mamy, iż dwie linie równoległe nie mogą zawrzeć przestrzeni? Oto ten, że skoro tylko linie owe *przybierają własność zamykania przestrzeni, tracą własność równoległości*,—przestają być liniami *prostemi*, stają się zaś liniami *krzywemi*. Jeżeli obie równoległe w wyobraźni przedłużymy do nieskończoności, wtedy poczuwamy skłonność, aby im się dać zbliżyć do siebie. Tę skłonność możemy poprawić, uciekając się do naszego doświadczenia o liniach równoległych; musimy sobie w pamięci przywołać obraz równoległości, a wtedy się przekonamy, że takie dwie linie nie mogą zawrzeć przestrzeni. Cała trudność leży w jasności lub w niejasności, z jaką sobie umysł uobecnia minione doświadczenie, „Powstrzymajcie się"—mówi Herbert Spencer — „od ujmowania waszych określeń w pojęcia, a będziecie mogli dojść do wszelkiego możliwego wniosku. Całość jest równa swej części, jestto twierdzenie, które bardzo spokojnie daje się utrzymać, dopóki sobie nie wyobrażamy ani całości, ani części" *). Ale skoro tylko w umyśle swoim uobecnimy sobie znaczenie linij równo-

*) *Principles of Psychology*, 49.

ległych, zaraz uprzytomniamy sobie w tym samym akcie niemożliwość spotkania się ich, i tylko, w miarę jak pojęcie o tych liniach jest chwiejnem, możliwą jest myśl ich zejścia się. A nie jest już A, lecz B.

„Konieczne prawdy"—powiada dr. Whewell—„są takie, przy których nietylko doświadczamy, że twierdzenie jest prawdziwe, ale widzimy, że ono prawdziwem być musi; przy których negacya nietylko jest fałszywą, ale i niemożliwą, wobec których my sami przy natężeniu wyobraźni nie możemy pojąć rzeczy wprost przeciwnej temu, co jest twierdzone. Że takie prawdy istnieją, o tem nie można wątpić. Jako przykład możemy przytoczyć wszelkie stosunki liczebne. Trzy a dwa czynią pięć. Inaczej tego pojąć nie zdołamy. Nie możemy sobie wyobrazić przez żadną dowolność myślenia, ażeby dwa i trzy stanowiły siedm."

Dr. Whewell na mocy żadnej dowolności myślenia nie może sobie wyobrazić *teraz*, ażeby trzy i dwa stanowiły siedm, i to jest możliwe, ale żeby sobie tego *nigdy* wyobrazić nie mógł, jestto nieprawdziwe. Gdyby mu tę kwestyą przedstawiono, zanim się był nauczył rachować, byłoby mu weszło w głowę tak dobrze siedm jak i pięć; to jest: *nie* byłby on znał stosunku trzech i dwóch. Dzieci nie mają żadnego wyobrażenia o liczbach; uczą się ich, podobnie jak się uczą innych rzeczy. „Jabłka i bile (marbles)" — mówi Herschel — „wytwarzają nabywanie, a wielka ilość pierniczków sprawia, że pojęcia ich zyskują jasność, wyrazistość i ogólność." Ale jakkolwiek, z powodu swojej prostoty rachunku, dodanie trzech do dwóch dla dorosłego człowieka jest aktem jednej chwilki, to przecież nie zdoła on odpowiedzieć, dopóki nie policzył, gdy się go kto zapyta niespodziewanie, ile to jest dwa razy 365. Wprawdzie może on za pomocą uproszczonego myślenia, t. j. przez fałszywy rachunek zdobyć sumę 720. A jeżeli przy powtórzonym rachunku zdoła błąd wykryć lub objaśnić, że suma wynosi 730, i jeżeli nawet powiedzieć zdoła, że 365 a 365, dodane do siebie, stanowią 730, że to jest konieczna prawda, to konieczności tej pra-

wdy nie będziemy przeczyli w żaden sposób, ale powiemy, iż on do niej doszedł drogą doświadczenia; mianowicie zaś za pomocą poznania stosunków liczb; powiemy, że on te stosunki jako uczeń zdobył sobie w szkole, natężając umysł i dziś je jeszcze rozumie.

Dr. Whewell twierdzi, że prawdy przypadkowe znane są jako prawdziwe, tylko na mocy obserwacyi, i że przedtem nie mogły być odkryte, prawdy zaś konieczne przeciwnie, „wystąpiły jako prawdziwe w skutek czystej czynności myślenia." Atoli przeocza on fakt, że nawet proste prawdy, dotyczące liczb, nie wprzód się dają spostrzegać jako prawdziwe, *aż* kiedy ich stosunki przedstawione zostały; jeżeli zaś one w następstwie, w skutek czynności czystego myślenia dają się spostrzedz jako prawdziwe, to okazują się być takiemiż i prawdy fizyczne, skoro raz dowiedzione zostały, i okazują się również w skutek czystego myślenia: ani zaś jedne, ani drugie nie mogą przedtem wystąpić. Twierdzi on, jakobyśmy nie mogli sobie wyobrazić wyraźnie prawdy przeciwnej prawdzie koniecznej, lubo możemy to uczynić w sposób niejasny. Tu mamy do czynienia znowu z takiem samem przeoczeniem. Nie możemy sobie wyobrazić czegoś przeciwnego prawdzie koniecznej, *potem* gdyśmy już dowiedli jej konieczności, ale możemy sobie wyobrazić, że 17 + 9 stanowi 25 *przed* weryfikacyą. Do tego stopnia nie pojmuje on rzeczywistego przypadku, iż, ukazując na pomyłki dzieci oraz dzikich, kończy pełną pogody wesołą uwagą: „Sądzę atoli, że nikt dla powyższych przyczyn nie będzie mniemał, jakoby prawdy arytmetyczne znane były jako prawdy na mocy doświadczenia."

§ 72. Zwróćmy się teraz do innego argumentu. Kant powiada: „Doświadczenie poucza nas bez wątpienia, że przedmiot ten lub inny jest tak albo inaczej utworzony, ale nie poucza ono, iż przedmiot nie może istnieć w inny możliwy sposób"... „Empiryczna powszechność jest jedynie rzeczywistem rozszerzeniem ważności tego, co może wypowiedzieć twierdzenie, które w większości przypadków ma ważność,—rozszerzeniem do tych granic,

w jakich wypowiedzieć można twierdzenie, mające wagę dla wszystkich. Gdy przeciwnie, ścisła powszechność nadaje charakter sądowi, co koniecznie ukazuje na inne źródło poznania, mianowicie na zdolność poznania a priori. Konieczność i ścisła ogólność są zatem nieomylnemi cechami, gdy idzie o rozróżnienie poznania czystego od empirycznego, a są one nierozdzielnie ze sobą połączone" *). A na innem miejscu: „Gdybyśmy się od trudu tych badań oswobodzić chcieli za pomocą twierdzenia, iż doświadczenie podaje nam nieustannie przykłady stosunku przyczyny i skutku w zjawiskach i zapewnia nam dostateczną sposobność, aby abstrahować pojęcie przyczyny, a w ten sposób jednocześnie sprawdzić objektywną ważność tego pojęcia, — to w takim razie przeoczylibyśmy fakt, iż pojęcie przyczyny na tej drodze nie może powstać; że ono, przeciwnie, albo musi mieć podstawę w rozumie, albo należy je porzucić jako czyste marzenie. Albowiem pojęcie owo wymaga, ażeby coś (A) pochodziło z przyrody, po którem coś innego (B) koniecznie i według bezwzględnego prawa z tego wynikać musi. Rzeczywiście, ze zjawisk możemy zebrać prawo, według którego to lub owo *zwykle* się odbywa, ale pierwiastek konieczności w niczem się nie znajduje. Z tego widać, że do syntezy przyczyny i skutku dołącza się wartość, na której zbywa każdej empirycznej syntezie" **).

§ 73. Na to odpowiadamy: Sam fakt, że jesteśmy zmuszeni z rzeczy znanej sądzić o nieznanej, — że niezaprzeczenie przypuszczamy, iż przyszłość będzie podobną do przeszłości, iż nie jesteśmy w stanie wierzyć, ażeby jednakowe skutki nie były następstwem jednakowych przyczyn, ten fakt—mówimy—stanowi dowód, iż nie posiadamy żadnych innych pojęć, jedno te, któreśmy w drodze doświadczenia zdobyli, oraz że jednostajność w do-

---

*) Kant: *Kritik*: Einleitung § II, s. 37 (Micklejohn's translation, str. 3).

**) Kant: *Kritik*: Transcendentale Logik. (Transl. p. 76).

świadczeniu niezaprzeczenie określa nasze pojęcie o przyszłości. Bo jeślibyśmy posiadali pojęcia a priori, wówczas pojęcia takie, jako będące ponad doświadczeniem, nie zawszeby się z niem zgadzały; oneby wprowadziły inną skalę sądzenia, skalę, która nie byłaby skalą rzeczy już poznanych. Czy skalę taką posiadamy?

§ 74. Szkoła Filozofii apryorycznej odpowiada na pytanie twierdząco, utrzymując, iż skalą jest konieczność oraz powszechność, które w pewnych prawdach są zawarte, a które w doświadczeniu nie mogą być dane. Ale posiadamy dosyć dowodów, że każda prawda jest koniecznie prawdziwą, a błędem jest to, iż się twierdzenia używa z początku w jednem znaczeniu, następnie zaś w innem wnioskuje się z niego. Nie prawda jest przypadkową, ale warunki są zmienne; każda prawda pozostaje niezmienną, dopóki się warunki nie zmienią. Tak samo dowodzi się powszechności. Jeżeli prawda poprostu wyraża bezwarunkowe uogólnienie — jeżeli wyraża stosunek abstrakcyjny, to naturalnie jest ona prawdziwą na zawsze bez możliwości zmiany. W obu razach mówimy — A jest A i na zawsze A pozostanie. Kiedy Kant mówi, że doświadczenie nie może być powszechnem, ale tylko ogólnem, i że przeto nie może dać rękojmi powszechności, ponieważ samo powszechnem być nie może; to wtedy zapomina on, że samo doświadczenie zarówno nie jest ogólnem jak i nie jest powszechnem, jest ono szczegółowem i *powtarza się*. Jak więc linia ograniczona może być przedłużoną do nieskończoności, chociaż umysł jest skończonym,—jak dodawać można zero do zera, a przestrzeń do przestrzeni bez końca za pomocą czystego powtarzania, tak samo daje się też prawda „A jest równe A" zamienić w powszechną, chociaż sama w sobie jest ona szczegółową.

Zamykam tutaj rozbiór jednego z najważniejszych zarzutów w całym zakresie Metafizyki, a z tem kończę mój wykład.

Wchodzimy teraz na arenę Historyi i spostrzegamy mężów, którzy w szlachetnych zapasach walczą z tem, co się nie daje poznać. Cień nieznanego świata miesza się

wszędzie ze światłem dnia. Jestto czarne tło, na którem występują zjawiska. Stanowi ono obecnie i zawsze granicę (wiadomo, iż przez cienie tworzą się granice) przedmiotów naszego myślenia. Poza rzeczami znanemi rozciąga się chwiejna tajemniczość, w którą oczy nasze daremnie, ale śmiało się wpatrują. Kraj graniczny nie jest wyraźnie oznaczony, ponieważ zakres rzeczy znanych staje się coraz szerszym i szerszym. Spodziewamy się nieustannie, że to, co jest nieznane, nie będzie jednak niemożliwem dla poznania.

Przeto spekulacya poczuwa się być kuszoną, aby wkroczyć w tę krainę cieniów, a nie chce ona zgodzić się na bardzo oczywisty fakt, że mianowicie, opuszczając stały grunt, wstępuje w próżnią, gdzie przestwór bezprzedmiotowy zapełnia wietrznemi nicościami. Rzeczą Psychologii jest, ażeby temu błądzeniu po omacku wśród cieniów położyć kres przez udowodnienie, iż graniczna linia krainy dającej się poznać, jest wyraziście zaznaczona konieczną niedostatecznością ludzkich władz poznania. Pomiędzy nami a tym oceanem leży szeroki a żyzny kraj, gdzie już zebrano złotodajne plony i gdzie bogatsze jeszcze żniwo oczekuje sierpa — są to prawdy odnoszące się do urządzenia naszego życia, które są już zabezpieczone, i szersze prawdy, które gwoli ulepszenia tego życia w przyszłości jeszcze wprowadzić się dadzą.

EPOKA PIERWSZA.

ROZBRAT FILOZOFII Z TEOLOGIĄ

i poszukiwanie racyonalnego objaśnienia zjawisk świata.

ROZDZIAŁ I. — Fizycy.

Tales.

§ 1. Grecy byli jedynym narodem starożytności, który brał się do rozwiązania otaczających go tajemnic w sposób umiejętny. Oni pierwsi oddzielali spekulacyą od Teologii. Cenić to należy tem więcej, im widoczniejszą jest z Historyi myślenia nauka, jak trudno było zachować stanowisko umiejętne, i jak potężnie teologiczne pęta powstrzymywały wszelki skuteczny postęp. Przeszkód takich nie pozbyła się jeszcze dotąd w zupełności Europa. Wpływ Teologii nie daje się wprawdzie uczuwać, gdy chodzi o badania matematyczne i fizykalne; ale w zakresie Biologii, Psychologii oraz Socyologii jest on jeszcze niebezpieczny, uwodzi bowiem poglądy ludzi, niepokoi delikatne sumienia i nakręca indukcye rozumowe do zgodności z dowolnemi dedukcyami wierzenia. Wiadomo nam zaś, iż dziedzina Umiejętności oddzielona jest od Religii. Indukcye Astronomii oraz Fizyki stosują się do porządku zjawisk, a poznanie tego porządku pod żadnym względem nie jest zależne od religijnych przekonań. Ale trzeba jeszcze wiedzieć, że to samo odnosi się do wszystkich zjawisk, jakiemi się różne Umiejętności zajmują. Grecy przeprowadzili taką linią demarkacyjną i dlatego zawdzięczamy im podstawę wszelkiej umiejętnej wiedzy.

Grekom winniśmy wdzięczność nietylko za ich prace w zakresie Matematyki oraz Logiki, ale również za systematyczne podjęcie trudu na polu Polityki, Wychowania i Nauk przyrodniczych. A, zaprawdę, duch, w jakim te badania były prowadzone jest jeszcze godniejszym podziwienia, aniżeli osiągnięte stąd rezultaty. W Grecyi, gdzie spekulacya pozostawioną była własnemu, swobodnemu pochodowi, postęp okazał się tak bystrym, iż krótki peryod trzech wieków przedstawia nam zupełny rozwój wszystkich głównych faz Filozofii, oraz powstanie wszystkich jej zasadniczych rozwiązań.

Kontrast pomiędzy niezmiernym postępem myśli greckiej a spokojem ducha wschodniego, daje się jeszcze tem gruntowniej ocenić, jeśli zwrócimy uwagę na powolność postępu europejskiego. W Europie myśl poruszała się z taką szybkością, o jakiej Wschód nie miał pojęcia; ale poruszała się ona w pętach. Miała ona większą wagę aniżeli myślenie Greków; ale też większe tarcie zmuszoną była pokonywać. Najświetniejszym peryodem w jej Historyi jest chwila, gdy się stanowczo zrzeczono tradycyj kościoła.

Godnem jest zaprzeczenia, że brzask umiejętnej spekulacyi w Grecyi przypada na czas wielkiego religijnego ruchu u ludów Wschodu. Szóste stulecie przed Chrystusem było nietylko epoką, w której zjawiska kosmiczne uwolniono od teologicznych objaśnień, ale także była to chwila ważna, kiedy nauka Buddy tworzyła syntezę monoteizmu z rozproszonych prawideł politeistycznego wierzenia. Jak zaś chcą krytycy niemieccy, około tego samego czasu politeizm żydowski ustępował miejsca monoteizmowi,—znikały Elohim, a wyraźnie zwierzchnią władzę obejmował Jehowa. Wiek szósty, krótko mówiąc, stanowił wielką falę postępu. Jednakże w przeobrażaniu się politeizmu na monoteizm tkwiła ciągłość rozwoju, podczas gdy postęp od Filozofii teologicznej do kosmicznych objaśnień stanowił już rewolucyą.

Ruch religijny polegał na przeobrażeniu wielu bogów w jedno bóstwo; postęp filozoficzny polegał na zmienieniu

stanowiska, jakkolwiek zaszedł proces uogólnienia, według którego siły przyrody zostały przedstawione przez jednę. Dążność monoteistyczna występuje w Grecyi jak i gdzieindziej; bogowie tracą tu swoje niezależne autokratyczne stanowisko; jeden Zeus stoi najwyżej. W późniejszych systematach staje on się inteligencyą oraz dobrocią. Otóż obok tego wszędzie sięgającego i wzrastającego monoteizmu ukazuje się śmiały i stanowczy monodynamizm, a usiłowania wszystkich myślicieli zwracają się do tego, ażeby siły przyrody sprowadzić do jednej zasady.

Starożytny Greczyn nie miał poprzedników, od których mógłby czerpać Naukę. Znalazł on się wobec tajemnic, które nadaremnie usiłował objaśnić przez politeistyczne czynniki. Miał zaś nietylko powody, aby tym czynnikom niedowierzać, ale nadto spostrzegał, że dopóki one istniały, dopóty ich dowolna i niezbadana interwencya uniemożliwiała wszelkie przewidywanie oraz objaśnienie. Zwrócił się przeto w inną stronę. Tales i inni jońscy myśliciele odnieśli się do czynników zwykłych: wody, powietrza, ognia i t. d., usiłując świat z nich zbudować. Usiłowanie to, jak wiemy, chybiło; ale, mówiąc z Grotem, to jest pamięci godne, że fakt takiego usiłowania miał miejsce.

Główny przeto interes, przywiązany do szkoły tej i jej spekulacyi, wynika z nowego kierunku umysłu; a z tego też powodu niepewność, w jaką spowite są podania o ich naukach, małą ma doniosłość. Dziś niepodobna oznaczyć, jakimi były poglądy rzeczywiste pierwszych myślicieli, albo jaki był w umyśle ich logiczny związek Nauk, które oni wygłaszali. Jeżeli w następstwie będziemy się starali odtworzyć taki związek, to czytelnik zechce to uważać jedynie jako wnioskowanie, domysł, nie zaś jako fakt historyczny. Dla celów Historyi wystarcza, jeśli zdołamy uwydatnić główne momenta spekulacyi oraz rolę, jaką odgrywała każda epoka w rozwoju Filozofii. Głównym więc faktem tej pierwszej epoki jest to, iż spokojnie porzucono wiarę, jakoby zjawiska przyrody wytwarzane były przez wolę wielu niewidzialnych istot.

Przyczyn wszelkiej zmiany poszukiwano w warunkach samych rzeczy.

Z tego też względu należy uważać Talesa za ojca greckiej spekulacyi. Krok, jakiego on dokonał, był niewielki, ale stanowczy. Wprawdzie okoliczności jego życia obleczone są ciemnością lub należą do zakresu bajek, wprawdzie spotykamy nieliczne podania o jego Naukach, a przytem jeszcze Nauki te otrzymujemy w okruchach oraz bez związku; zawsze jednak wiemy dosyć o ogólnym kierunku tych Nauk, aby Talesa módz uważać jako założyciela szkoły.

Urodził on się w Milecie, mało-azyatyckiej, greckiej osadzie. Czas jego przyjścia na świat jest bardzo niepewny; zwykle jednak przyjmują datę 1 roku 36-ej Olimpiady (636 przed Chr.). Myśliciel ten należał do jednej z najznakomitszych rodzin fenickich i odgrywał wybitną rolę we wszystkich politycznych sprawach swojej ojczyzny. Późniejsi autorowie poddają w wątpliwość ten znaczny udział jego w polityce; Platon powiada, iż życie Talesa upłynęło w samotności a rozmyślaniu; z drugiej strony powątpiewano znowu o tej skłonności jego do odosobnienia, właśnie z powodu czynnego udziału w polityce. Można jednakże łatwo pogodzić jedno z drugiem. Myślenie przecież niekoniecznie czyni człowieka niezdolnym do czynu; a czynne życie nie wymaga też, aby mu cały czas poświęcano, nie pozostawiając na rozmyślanie jakichś chwil wolnych. Mędrzec ćwiczy umysł przez rozmyślanie, zanim wystąpi w życiu czynnem, a działa znowu, aby niejako doświadczyć wartości swego rozmyślania.

Milet był świetnie zakwitającą kolonią grecką, a w czasie, o którym tu mowa, przedtem nim perski lub lidyjski podbój skruszył energią jego ludności, Milet ten stanowił piękne pole dla rozwinięcia umysłowej działalności. Handel morski i lądowy był tu bardzo znaczny. Polityczne urządzenia przedstawiały dobrą sposobność dla jednostki, aby się czynnie mogła odznaczyć. To też prawdopodobniejszem jest, że Tales zarówno w skutek swego urodzenia jak i wychowania raczej w ojczyźnie swej

przebywał, niż podróżował dla nauki po Egipcie i Krecie, jak to niektórzy bez uzasadnienia twierdzą. Jedyną zaś podstawą takiego na domniemaniu opartego twierdzenia, jest matematyczne wykształcenie owego filozofa, bo, jak to widzimy z Herodota, od wieków panował zwyczaj wyprowadzania z Egiptu wszystkich rodzajów Nauki. Zastanawia atoli opowiadanie o tych jego podróżach, jakoby miał wprawić Egipcyan w zdumienie, pokazawszy im sposób mierzenia wysokości piramid według cienia. Zaprawdę, naród, któryby można było tak łatwo wprawić w zdumienie, przez rozwiązanie jednego z najłatwiejszych matematycznych zadań, miałby mało nauki do oddania drugim. Najważniejszym może dowodem przeciw podróży Talesa do Egiptu, lub też w razie odbycia podróży przeciw jego kształceniu się u kapłanów, jest ta okoliczność, że w jego Filozofii niema najmniejszego śladu egipskich Nauk takich, którychby i bez podróży, w ojczyznie swej nabyć nie mógł.

Charakterystycznym rysem szkoły jońskiej w pierwszym jej peryodzie było badanie budowy wszechświata. Badanie to otwiera się z Talesem. Powszechnie opinia brzmi: „że Tales nauczał, iż woda jest pierwiastkiem wszystkich rzeczy.“ Na pierwszy rzut oka mogłoby się to wydawać dosyć niewłaściwem. Ale sumienny badacz powinien być ostrożnym w oskarżaniu swych poprzedników o popełnianie wyraźnych niedorzeczności. Dzieje Filozofii mogą być Historyą błędów, ale w każdym razie nie Historyą błędów rażących. Wszystkie systematy, które doszły do uznania, miały swoje znaczenie; inaczej nie byłyby do uznania doszły. Tales był jednym z najwybitniejszych mężów, jacy kiedybądź żyli, a wywołał zaś nadzwyczajny przewrot swoją Nauką. Taki człowiek przecież nie wygłaszałby filozoficznej myśli, którąby każde dziecię wniwecz obrócić zdołało. Postarajmy się przeto zbadać znaczenie jego myśli, a ujrzymy wtedy może, czy nie można w umyśle jego wykazać początku oraz rozwoju tejże myśli.

Badając budowę wszechświata, Tales musiał starać się wykryć jednę zasadę — pierwotny fakt — substancyą, której zmianami tylko są wszystkie inne istoty. Widząc ciągłą przemienność dokoła siebie, narodzenie i śmierć, zmianę postaci, objętości oraz sposobu istnienia, nie mógł on żadnego z tych zmiennych stanów bytu uznawać za sam byt. Zapytywał więc, co jest bytem tym niezmiennym, na którego zmiany patrzymy? Słowem, co jest początkiem rzeczy?

Postawić takie pytanie, jestto otworzyć erę filozoficznego badania. Dotąd ludzie poprzestawali na braniu świata za taki, jakim go znajdowali, na wierzeniu w to, co widzieli i na czczeniu tego, czego nie widzieli.

Tales zrozumiał, iż kwestyą życia było pytanie, jak rzeczy powstały. Rozejrzał się dokoła, a z rozmyślań jego wyniknął rezultat ten, że wszystko powstaje z wilgoci. Pomysł ów narzucił mu się przy badaniu budowy ziemi. Wszędzie bowiem znajdował on tu wilgoć; wszystkie rzeczy przedstawiały mu się przez wilgoć karmionemi; samo ciepło powstaje z wilgoci; nasienie każdej rzeczy jest wilgotne. Kiedy woda gęstnieje, staje się stałą. W ten sposób przekonywał się, iż woda jest wszędzie obecna i uznał ją za pierwiastek wszechrzeczy.

Tem łatwiej było Talesowi przeprowadzić taki pogląd, gdyż zgadzał on się ze starobyłem pojmowaniem rzeczy; i tak np. Hezyod w Teogonii swojej wyznaje to samo, uważając Okeanosa i Tetydę jako rodziców wszystkich bogów, którzy mają związek z naturą. „Pragnął on przez to wesprzeć narodową religią, jak to czyni i Umiejętność nowoczesna odnośnie do księgi Genesis,—objaśnić zagadkę dotychczas niezrozumiałą." (*Benj. Constant, du Polytheism Romain.* I, 167).

Z takich względów zajął Tales miejsce w Filozofii. Arystoteles zowie go *ὁ τῆς τοι αὐτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας*. Nie używając mitów, zrobił on krok w celu objaśnienia fizycznego początku świata. To też nowsi autorowie obwinili go o ateizm; ateizm jednak jest płodem późniejszej myśli i nie może być Talesowi żadną miarą

przypisany, chybaby użyto za dowód, iż Arystoteles o tej sprawie zamilczał. Milczenie takie atoli zdaje się być przeciwne wspomnianemu przypuszczeniu; bo i jak można sądzić, żeby Arystoteles milczał, myśląc, iż Tales wierzył w byt czegoś, co było głębiej niż woda i co ją poprzedziło? Woda była pierwiastkiem (ἀρχή), początkiem wszystkiego. Gdy Cycero powtarza za autorami znacznie późniejszymi od Talesa, a za Cyeeronem inni jeszcze, „że Tales uważał wodę jako początek rzeczy, ale że Bóg był duchem, który rzeczy stworzył z wody," to wyrządzają oni tu gwałt chronologii spekulacyi. Zgadzamy się z Heglem, iż Tales nie miał pojęcia o Bogu, jako czystej inteligencyi, gdyż jestto pojęcie znacznie już dalej posuniętej Filozofii. Powątpiewamy, czy on miał wogóle pojęcie o inteligencyi tworzącej lub o istocie twórczej. Arystoteles w „Metafizyce" (I, 3) przeczy najwyraźniej, aby starożytni fizycy przeprowadzali różnicę między materyą (ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον) a wzruszającą zasadą lub działającą przyczyną (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως); następnie zaś dodaje, że Anaksagoras był pierwszy, który się wzniósł do pojęcia inteligencyi stwarzającej. (Wnet zobaczymy, że pierwszy myśl tę powziął Dyogenes).

Tales wierzył w bogów i w ich stwarzanie: oni, jak wszystko inne, powstali z wody. Nie jest to jednak ateizm bynajmniej. Jeśli tylko prawdą jest, że filozof ten wszystko uważał za żyjące, a świat za napełniony przez bogów i demonów, to nie istnieje tu niezgodność z poglądami jego o wilgoci, jako początku, punkcie wyjścia, pierwotnym bycie.

Z tem wszystkiem niema potrzeby szczegółowego traktowania poglądów myśliciela, które do nas doszły fragmentaryczuie i w podaniu niekrytycznem; wszystko, co na pewno wiemy, jest, iż krok, zrobiony przez Talesa, poruszył dwie kwestye: — naprzód chodziło o zbadanie początku, *prima materia* wszechrzeczy (ἡ ἀρχή); następnie z pomiędzy elementów trzeba było wybrać ten, który był najpotężniejszy i najbardziej wszędobytny.

Kto jest obeznany z dziejami ludzkiego umysłu, ten w obu tych pomysłach dojrzy charakter zupełnie nowej ery.

Anaksymenes.

§ 2. Większość historyków umieszcza po Talesie Anaksymandra. My miejsce to z Ritterem dajemy Anaksymenesowi. A to przedewszystkiem dlatego, że trzymamy się naszego najpewniejszego przewodnika, Arystotelesa, następnie zaś,—ponieważ Nauki Anaksymenesa są rozwinięciem Talesowych, gdy tymczasem Anaksymander trzyma się zupełnie innego kierunku, spekulacyi. Prosty rzut oka na szkołę jońską zdaje się przekonywać, że każdy uczeń nietylko tu przeczył swemu mistrzowi, ale zwracał się do Nauki, głoszonej przez poprzednika tegoż mistrza. Z tej więc racyi robi się zwykle Anaksymandra następcą Talesa, z którym jest on jednak w zupełnej sprzeczności, podczas gdy Anaksymenes, który Talesowe tylko zasady wywodzi, zostaje uczniem Anaksymandra. Jeśli się przekonywamy, iż 212 lat, t. j. sześć albo siedm generacyj wypełnione są przez życie czterech filozofów, którzy stali do siebie w stosunku mistrzów i uczniów, to już czytelnik będzie umiał ocenić wartość tego tradycyjnego stosunku.

Tylko imiona wielkich wodzów Filozofii uważano za godne pamięci; wszyscy, którzy Naukę jakąś stosowali lub dalej prowadzili, zostali słusznie zapomnieni. A odpowiednio do tej zasady i my wyznaczamy tu także Anaksymenesowi drugie miejsce po Talesie: nie jako uczniowi tego ostatniego, ale jako historycznemu następcy jego— jako mężowi, który trud spekulacyi podjął w tem miejscu, gdzie go zostawił Tales oraz jego uczniowie, a spekulacyą tę znowu następcom przekazał w doskonalszej już formie.

Życie Anaksymenesa nie jest bliżej znane. Wiadomo tylko, że się urodził w Milecie, prawdopodobnie w 63 olimpiadzie (529 r. przed Chr.), według innych miało to miejsce w 58 olimpiadzie (548 r. przed Chr.); dokładnie

czas ów nie daje się oznaczyć. Powiadają, że filoz of ten odkrył krzywość ekliptyki za pomocą kompasu.

Naśladując metodę Talesa, Anaksymenes nie mógł się przeświadczyć o prawdzie jego Nauki. Woda nie była dla niego najważniejszym elementem. Uczuwał on w sobie coś, co go wzruszało, ale nie wiedział, w jaki sposób i dlaczego. Uczuwał coś wyższego niż on sam, coś niewidzialnego a wszędzie obecnego: i to nazwał życiem swojem. Życie własne uważał za *powietrze*. Bo czyż zarówno zewnątrz niego jak i w nim samym nie znajdowało się ciągle ruchliwe, wszędzie obecne a niewidzialne powietrze? A znowu to powietrze, w nim będące, a przez niego życiem nazwane, czyż nie było częścią powietrza, zewnątrz istniejącego? A jeśli tak, to czyż nie można powietrza uważać za początek rzeczy?

Obejrzał się dokoła i domysł jego się sprawdzał. Powietrze zdało mu się być uniwersalnem. Ziemia, obszerna płaszczyzna, spoczywała na niem. Wszystko powstało z powietrza, wszystko się na nie zamieniało. Gdy oddychał, wciągał w siebie część powszechnego życia. Wszystko, jak on, żyło powietrzem,

Dla Anaksymenesa, podobnie jak dla bardzo wielu starożytnych, wydychany i wdychany strumień powietrza zdawał się być złożonym z rozmaitych materyj, które w sobie ciało mieściło. Tym materyałom nadawano siłę i żywotność, a uważano je jako jedność. Wiara w świat żywy, t. j. we wszechświat jako organizm, była bardzo starożytna, a Anaksymenes, wnioskujący ze zjawisk życia indywidualnego o zjawiskach życia wogóle, oba te rodzaje życia zrobił zależnymi od powietrza. Pod pewnym względem, odnośnie do Nauki Talesa, był to postęp; dla czytelnika może być zajmującem zrobienie sobie porównania co do zgodności tej teoryi powietrza z dzisiejszymi poglądami Umiejętności. Chemik zaprawdę z całą słusznością może powiedzieć: „*Les plantes et les Animaux dérivant de l'air, ne sont que de l'air condencé, ils viennent de l'air et y retournent.*"

Dyogenes z Apolonii.

§ 3. Jestto rzeczywisty następca Anaksymenesa, jakkolwiek Tennemann stawia go po Pitagorasie, a Hegel twierdzi, jakobyśmy o nim nic, prócz jego nazwiska, nie wiedzieli.

Dyogenes urodził się w Apolonii na Krecie, więcej trudno o nim powiedzieć; jednakże miał on być współczesnym Anaksagorasa, więc możnaby przypuścić, iż słynął w czasie około 80 olimpiady (460 przed Chr.). Dzieło jego „O naturze" istniało jeszcze za czasów Symplicyusza (w VI wieku) i ten porobił z niego wyciągi.

Dyogenes przyjął pogląd Anaksymenesa, iż powietrze jest początkiem wszech rzeczy, ale nadał mu dalsze i głębsze znaczenie przez uwydatnienie analogii powietrza z duszą. (Dodajemy tu, iż wyraz dusza ψυχή powinien być brany w znaczeniu życia wogóle). Rzeczona analogia była dla niego widoczną tak bardzo, iż ją przeprowadzał do ostateczności. Być może, że sobie postawił pytanie: co sprawia, iż powietrze jest pierwiastkiem wszystkich rzeczy? Odpowiedź brzmiała: widocznie jego ożywcza siła. Powietrze jest więc duszą; jest zatem żyjące i poznające. Jednakże ta zdolność poznania jest czemś wyższem niż powietrze, przez które ona się objawia; musi ona przeto co do czasu być dawniejszą, musi to być ἀρχή (początek), którego filozofowie poszukiwali. Wszechświat jest żywym organizmem, który się sam ze siebie tworzy i przemienność swoją z własnej żywotności wyprowadza. W poglądzie tym znajdują się dwa punkta godne uwagi, zaznaczające wielki postęp spekulacyi. Pierwszym z nich jest to, że ἀρχή przypisane zostaje poznaniu. Anaksymenes uznawał pra-substancyą za żywą. W jego systemacie powietrze było życiem; ale życie niekoniecznie zawierało w sobie poznanie, Dyogenes uznawał, że życie było nietylko siłą, ale i poznaniem; powietrze, tkwiące w nim, nietylko się poruszało, lecz wzywało do poznania. Powietrze więc, ten sprawca wszechrzeczy jest

niezbędnie wieczną, nieznikomą substancyą; ale jako dusza jest ono też bezwarunkowo obdarzone świadomością. „Ono wie wiele," a ta wiedza jest dalszym dowodem tego, iż ono jest pierwszą substancyą; gdyż „bez rozumu"—powiada nam filozof—„niepodobna, aby się wszystko należycie i odpowiednio mogło urządzić; a gdziekolwiek zwrócimy nasze obserwowanie, wszędzie znajdujemy jaknajlepszy oraz najpiękniejszy porządek i urządzenie." Porządek może wyniknąć z poznania; dusza więc jest czemś najpierwszem (ἀρχή). Bez wątpienia, była to myśl wielka, jednakże nie należy tej sprawy przeceniać lub przypuszczać, że nauki Dyogenesa wogóle były tak racyonalne. Gwoli historycznej prawdy przytoczymy tu niektóre jego zastosowania tego poglądu.

I tak, świat jako żywe indywiduum, musi, jak i inne jednostki, z całości czerpać swoją siłę żywotną; przypisał zatem światu narząd organów oddychania, który — wyobrażał sobie—umieszczony jest w gwiazdach. Całe stworzenie oraz wszelka materyalna działalność, jestto tylko wdychanie i wydychanie. Przyciąganie wilgoci przez słońce a żelaza przez magnes, było dla niego również procesem oddychania. Człowiek pod względem inteligencyi wyższym jest od zwierząt, gdyż wdycha powietrze czystsze, niż inne zwierzęta, które głowy swoje ku ziemi pochylają.

Te usiłowania w celu objaśnienia zjawisk dowodzą dostatecznie, że Dyogenes zrobił wprawdzie wielki krok naprzód, ale przebył krótką tylko przestrzeń drogi.

Inną stronę godną uwagi w jego systemie stanowi zamknięcie badania, otwartego przez Talesa. Tales bowiem wyszedł z przekonania, że jeden z czterech elementów jest zasadą świata i że tym elementem jest woda. Za nim poszedł Anaksymenes, twierdząc, iż powietrze nietylko jest powszechniejszym żywiołem niż woda, ale— ponieważ ono jest życiem — musi więc być życiem powszechnem. Nareszcie występuje Dyogenes, któremu powietrze przedstawiło się nietylko jako życie, ale jako in-

teligencya; inteligencya więc albo poznanie jest dla niego początkiem wszystkiego.

Zgadzam się przeto z Ritterem, że Dyogenes w systemie swoim zamyka szkołę filozofów fizycznych.

Poznawszy jeden wielki kierunek spekulacyi, rzućmy teraz okiem na równoczesny rozwój, odbywający się w innej drodze.

ROZDZIAŁ II. — *Matematycy.*

Anaksymander z Miletu.

§ 1. Głową szkoły, o której ma być mowa, był Anaksymander z Miletu, którego urodzenie przypada jakoś na 42 olimpiadę (610 przed Chr.). Zowią go niekiedy przyjacielem, niekiedy uczniem Talesa; sława jego zarówno pod względem politycznym jak i umiejętnym była bardzo wielką, a przypisane mu są niektóre ważne wynalazki, jak np. między innymi kompas i kreślenie map. Swoje obliczenia wielkości i oddalenia ciał niebieskich spisał w małem dziełku, które ma być pierwszem filozoficznem pismem. Z zamiłowaniem oddawał się Matematyce i był autorem znacznej liczby geometrycznych zagadnień. Był wodzem kolonizacyjnej wyprawy do Apolonii, a miał także rezydować na dworze Polikratesa, tyrana w Samos, gdzie też przebywali Pitagoras i Anakreon.

Niema dwóch historyków, którzyby zgadzali się ze sobą w poglądach na życie Anaksymandra; bardzo zaś niewielu jest w zgodzie co do dziejowego stanowiska, jakie on zająć powinien.

Anaksymander miał być pierwszym, który użył wyrażenia ἀρχή na oznaczenie początku rzeczy. Co zaś rozumiał przez ten wyraz „początek," różnie starożytni pisarze tłomaczą; bo jakkolwiek wszyscy twierdzą, że on

przez to pojmował i nazywał nieskończoność; τὸ ἄπειρον to jednakże nie zdecydowano dotąd, co rozumiał przez owę nieskończoność (Ritter: *Hist. Philos.* I, 265).

Na pierwszy rzut oka nic nie może być bardziej niezrozumiałe, nad twierdzenie, że „nieskończoność jest początkiem wszystkich rzeczy." Wygląda to bowiem albo jak monoteizm ze znacznie późniejszej epoki, lub też jak by gra słów mistycyzmu. Jestto nie mniej ani więcej od zrozumienia trudne, jak twierdzenie Talesa, że „woda jest początkiem wszystkich rzeczy." Starajmy się przenieść myślą w owe odległe czasy, aby sobie wyjaśnić powstanie takiego poglądu.

Jeżeli Anaksymandra postawimy obok jego wielkiego poprzednika i przyjaciela Talesa, wówczas musi nas uderzyć wyłącznie abstrakcyjny kierunek spekulacyi pierwszego. Słynne zdanie Talesa: „poznaj siebie samego," zwraca umysł do konkretności i stanowi przeciwstawienie do zdania Anaksymandrowego: „nieskończoność jest początkiem wszystkich rzeczy," będącego już czystą abstrakcyą. Pozostawmy go przy tym kierunku, chciejmy widzieć w nim raczej geometrę, niż filozofa moralności lub fizyka; starajmy się zrozumieć, jak w umyśle jego wszystko przedstawiało się w formie abstrakcyjnej oraz jak Matematyka była tu Nauką nauk. A wtedy będziemy może w stanie zrozumieć jego twierdzenia.

Tales, poszukując początku rzeczy, znalazł go w wodzie. Ale Anaksymander, który przywykł do abstrakcyj, nie mógł poprzestać na czemś tak konkretnem, jak woda; potrzebował on w analizie czegoś pierwotniejszego. Sama woda, którą on z Talesem uważał za materyał wszechświata, czyż nie podlegała warunkom? Czemże były te warunki? Czyż ta wilgoć, z której utworzone są wszystkie rzeczy, nie przestaje w wielu razach być wilgocią? A czyż to, co jest początkiem wszystkiego, może zmieniać się, mieszać z pojedynczemi rzeczami? Sama woda jest rzeczą, rzecz zaś jedna nie może być wszystkiemi rzeczami. Pierwociem, ἀρχή mówił on, nie była woda; musiała to być nieskończoność τὸ ἄπειρον.

Bez wątpienia nieoznaczoną i dosyć bezpłodną wydawać się może ta teorya. Abstrakcya — „wszystkość" przedstawia się jako czysto wyrazowe odróżnienie. Ale w greckiej Filozofii — co niejednokrotnie zobaczymy — różnice wyrazowe równały się różnicom rzeczowym. A jeśli się czytelnik zechce tylko zastanowić, jak matematyk przez naturę swej umiejętności doprowadzonym zostaje do tego, ażeby abstrakcye uważać za coś bytującego, — jak oddziela kształt i traktuje go, jakgdyby on sam ciało stanowił,—wówczas nie będzie trudnem zrozumienie Anaksymandrowego rozróżniania wszystkich skończonych rzeczy od nieskończonej wszystkości. (the Infinite All.).

W ten sposób jedynie możemy naukę jego objaśnić, a Arystoteles i Teofrast zdają się objaśnienie nasze potwierdzać. Obaj bowiem zgadzają się w tem, że Anaksymander przez nieskończoność rozumiał mnóstwo materyalnych części, z czego przez podzielenie pojedyncze części powstały. Wyrażenie: „przez podzielenie" oznacza przejście od abstrakcyi do konkretu, — wszystkość, która się w pojedynczych rzeczach urzeczywistnia. Dajmy nieskończoności nazwę istnienia i powiedzmy, „jest istnienie *per se* i istnienie *per aliud*; pierwsze jest wiecznie żyjącem źródłem, z którego różne istniejące rzeczy pochodzą." Tak może uwydatnimy wyrażenie Anaksymandra.

„Anaksymander"—powiada Ritter—„miał twierdzić, iż pierwotna substancya musi być nieskończoną, aby być powszechnie wystarczającą dla nieskończonej rozmaitości wytworzonych rzeczy, które nas otaczają. Chociaż Arystoteles tę nieskończoność charakteryzuje wyraźnie jako mieszaninę, nie powinniśmy sobie jednak myśleć, że to jest wielorakość pierwotnych elementów; dla Anaksymandra była to nieśmiertelna i nieznikoma jedność — wiecznie tworząca energia. Wytwarzanie rzeczy skończonych wyprowadzał on z wiecznego ruchu nieskończoności."

Pierwotna istota jest dla Anaksymandra bez kwestyi jednością. Jestto jedno, ale wszystko. Obejmuje to w sobie mnogość elementów, z których się składają wszystkie

ziemskie rzeczy; ale te elementa potrzebują być tylko oddzielone od tej jedności, aby się ukazały jako właściwe zjawiska przyrody. Stworzenie jestto rozkład nieskończoności. Jakże ono powstaje? Oto przez wieczny ruch, który jest stanem nieskończoności. „Uważał on" — mówi Ritter—„nieskończoność, jako będącą w nieustannie trwającym stanie poczynania, które jednakże jest tylko ciągłem wydzielaniem i składaniem pewnych niezmiennych elementów; tak że słusznie powiedzieć możemy, iż części całości są w nieustannej zmianie, podczas gdy całość jest niezmienna."

Myśl uczynienia abstrakcyi istotą i początkiem wszechrzeczy jest dosyć zagadkową; jestto tak, jakgdybyśmy powiedzieli, „są liczby—1, 2, 3, 10, 20, 100; ale jest także jedna liczba *in abstracto*, a te pojedyncze są tylko jej konkretnem urzeczywistnieniem: bez liczby nie byłoby żadnych liczb." Dla umysłu ludzkiego jest bardzo trudno uzewnętrznić własne abstrakcye i uważać je jako abstrakcye; błąd w tym punkcie tkwi na dnie wszystkich metafizycznych systematów.

Anaksymander oddalił się od Talesa przez to, iż nadał abstrakcyi znaczenie wyższe, aniżeli konkretom; w dążności zaś tej daje nam się widzieć początek Pitagorejskiej i matematycznej szkoły. Talesowe spekulacye miały za cel wykrycie materyalnej budowy wszechświata; polegały one do pewnego stopnia na indukcyi z faktów zaobserwowanych, jakkolwiek niedoskonałą być mogła ta indukcya. Przeciwnie zaś spekulacye Anaksymandra były zupełnie dedukcyjne, miały kierunek matematyczny, zważywszy, iż matematyka jest czysto dedukcyjną umiejętnością.

Jako przykład tej dążności matematycznej możemy przedstawić jego kosmiczną spekulacyą. W jego „Nauce o świecie," środkowym punktem była ziemia. Miała ona kształt walcowaty z podstawą w stosunku 1 : 3 do swojej wysokości, a utrzymywała się w swoim środku przez jednakowe oddalenie od wszystkich granic świata.

Z tego, co się dotąd powiedziało, można już sądzić o właściwości zwykłego historycznego zestawiania (arrange-

ment), które każe być Anaksymandrowi bezpośrednim następcą Talesa. Widoczna, że filozof ten otwarł jeden z wielkich kierunków spekulacyjnego badania, i to kierunek, który może najwięcej zasługuje na uwagę w całej starożytności. Tales uważał wodę za pierwotne źródło wszystkich rzeczy, za istotny fizyczny element. W rękach jego następców przemieniło się to zwolna w czysty symbol czegoś zupełnie innego (życie lub duch).

Wprawdzie zapatrywanie się Anaksymandra jest abstrakcyjne, jednakże jest ono w wysokim stopniu i fizyczne. Pojęcie nieskończoności nie było tu czysto idealne; nie stało się ono symbolem; był to pierwotny fakt istnienia; przedewszystkiem nie mieściło się tu pojęcie innej inteligencyi, prócz tej, która jest ziemską, skończoną rzeczą. Jego τὸ ἄπειρον było to nieskończone istnienie, ale nie był to duch nieskończony. Rozwój tego ostatniego znaczenia spotkamy później u Eleatów.

Pitagoras.

§ 2. Żywot Pitagorasa obleczony jest w ciemną szatę baśni, a daremnem byłoby usiłowanie zrzucenia tej szaty. Niektóre tylko wskazówki zasługują na wiarę, ale są one nieliczne.

Że trudnem zadaniem jest wyjaśnienie jakiejś okoliczności w życiu tego męża niech nam za przykład posłużą podania starożytnych autorów, oraz badania nowych uczonych, odnoszące się do daty jego urodzenia. Dyodor Sycylijski ukazuje tu na 61-ą olimpiadę; Klemens Aleksandryjski na 62; Euzebiusz na 63 lub 64; Stanley proponuje 53; Gale 60; Dacier 74; Bentley 43; Lloyd 43; Dodwell 52; Ritter 49, Thirl-wald 51 ol. Podania chwieją się więc w przeciągu 84 lat. Gdybyśmy byli zmuszeni wybierać, oświadczylibyśmy się za Bentleyem, a to nietylko przez wzgląd na powagę tego uczonego, ale też i dlatego, że czas przez niego podany najwięcej zdaje się zgadzać z datą urodzenia inne-

go męża, mianowicie Anaksymandra, który był przyjacielem i współczesnym Pitagorasa.

Pitagoras zaliczany bywa zwykle do wielkich założycieli Matematyki; potwierdzają to nasze wiadomości o ogólnym kierunku jego prac, jako też doniesienie, że głównym przedmiotem jego zajęć była rozciągłość i ciężkość oraz wymierzanie stosunku muzykalnych dźwięków. Przecenianą jest jednak jego wiedza, zdolności i wszystko, co z życiem jego ma związek. Bajka robi zeń świętego, cudotwórcę oraz nauczyciela nadludzkiej mądrości. Cudownem było już przyjście na świat filozofa; podług jednych był on synem Hermesa, podług innych Apollina; aby zaś tego ostatniego dowieść, ukazywał złote udo. Jednem słowem poskromił Daunskiego niedźwiedzia, który pustoszył krainę; jednym szeptem powstrzymał wołu od zjadania fasoli. Słyszano jego nauki w różnych miejscach, w Metaponcie i Taurominium, a to jednego i tego samego dnia o jednej godzinie. Gdy przebywał rzekę, bóg rzeczny pozdrowił go temi słowy: „bądź szczęśliwym, Pitagorasie!" i on usłyszał harmonią sfer.

Baśń pielęgnuje te dziwa. Ale już to, że mogły one istnieć, nawet jako mityczne bajki, dowodzi wielkości Pitagorasa. Sir Lytton Bulwer mówi bardzo sprawiedliwie: „nietylko wszystkie podania o Pitagorasie, ale także i pewny fakt potężnego wrażenia, jakie jego osobistość później we Włoszech wywarła, dowodzą, iż on także posiadał owę bezimienną sztukę, przez którą rozpościerał osobisty wpływ na ludzi i budził zajęcie dla siebie, zajęcie, które niezbędnie należy się tym, co osiągnęli moralne panowanie, a stali się założycielami sekt oraz instytucyj. Pod tym względem panuje zupełna zgodność i odpowiedniość z obyczajami epoki, oraz z celami, jakie Pitagoras spełniał; zbadał on starożytne, religijne i polityczne systemata Grecyi; nie możemy też odmówić wiary podaniu, jakkolwiek przez baśni skojarzonemu, że zwiedził Delos i zrobił sobie sławę tutaj, jakoby otrzymał wieszczenie od pobożnych zarządców świątyni Delfickiej.

Gdzie się spotyka fakta cudowne i romantyczne, tam można być pewnym, iż bohater dostatecznie był godnym, aby dźwigać koronę swojej bajecznej sławy. Ale tę tak zaznaczoną wielkość zmniejsza znowu podanie, jakoby Pitagoras całą uczoność i Filozofią czerpał ze Wschodu. Mógł-li powstać tak wielki człowiek bez obcych mistrzów? Pytanie słuszne, lecz nie dowodzące, że on tak uczynił. Proste bowiem pytanie nie objaśnia faktu. Badacz dziejów musi się postarać o świadectwa. Na nieszczęście atoli świadectwo co do tego punktu nieznaczną ma wartość. Z daty, na jakie półtora wieku po śmierci Pitagorasa, znajdujemy wzmiankę o jego podróży do Egiptu, następnie spotyka się ją w mowie Isokratesa, gdzie także urządzenia Lacedemońskie wyprowadzone są z Egiptu. (*Zeller, Vorträge u. Abhandl. geschichtlichen Inhalts.* 1865. s. 46). Nie zasługuje to oczywiście na wiarę. Arystoteles, stanowiący wyższą powagę, nie wspomina nigdzie o Egipcie. Myśl ta dopiero w 50 lat po Isokratesie została powszechnie przyjęta, a więc w czasie, gdy Grecy weszli w wielostronne stosunki ze Wschodem i wszystkie dziwa stamtąd wyprowadzali. Pełni fantazyi i skłonni do przypisywania nadzwyczajności wszystkiemu, co było obce a odległe, nie mogli uwierzyć w mądrość, która wśród nich samych powstała, zwrócili się tedy ku Wschodowi, owemu rozległemu, nieznanemu światu, skąd wszystko nowe—nawet nowe myśli musiały pochodzić.

Słuszną też jest uwaga Rittera, że Egipt był u starożytnych Greków krainą cudów, i że teraz nawet, gdy znacznie lepiej poznany został, budzi on poszanowanie z powodu właściwości charakteru narodowego, z powodu nastręczającej się niezbędnie uwadze badacza sztuki budownictwa, — że więc nie należy się dziwić, iż ówcześni Grecy pożądali niejako związku między tym potężnym Wschodem a swoim wielkim Pitagorasem. Gdyby był Pitagoras podróżował do Egiptu, albo gdyby był pouczony przez innych podróżników, to byłby on okazał właśnie tyle znajomości obyczajów egipskich, o ile się to w jego systemie przedstawia rzeczywiście, a do czego jednak nie

byłoby potrzeba specyalnego kształcenia się między kapłanami. Nauka o pochodzeniu dusz była powszechną wśród Egipcyan, a przecież—mówi Ritter—nie można powiedzieć, aby im poznanie jej zawdzięczał. Obrzędy pogrzebowe i powstrzymanie się od niektórych pokarmów mogły być spostrzeżone przez każdego podróżnika. Ale najważniejszego dowodu przeciw pobieraniu Nauki przez Pitagorasa u kapłanów dostarcza nam urządzenie kasty kapłańskiej. Kapłani byli tak troskliwi o swoję mądrość, iż poza swoją kastą nie przypuszczali do tajemnic nikogo, nawet własnych rodaków. Bezmyślnem więc jest przypuszczenie, jakoby miał tutaj przystęp cudzoziemiec oraz inowierca. Starożytni autorowie spostrzegli ten zarzut i, aby go uchylić, wymyślili bajeczkę, którą podług Bruckera podajemy. Polikrates był w przyjaźni z Amazysem królem egipskim, do którego ten pierwszy wysłał Pitagorasa z gorącem poleceniem o interwencyą w zbliżeniu się filozofa do kasty kapłańskiej. Powaga królewska nie zdołała jednak wzruszyć kapłanów, gdy szło o przypuszczenie do tajemnic cudzoziemca; ukazano Pitagorasowi Teby, jakoby gród odleglejszej starożytności. Tebańscy atoli kapłani mieli wysokie względy dla króla, jednak nie okazali również chęci przypuszczenia do tajemnic swoich człowieka obcego pochodzenia. Chcieli oni nowicyusza odstraszyć i zmuszali go do poddania się rozmaitym surowym próbom. Miało tu miejsce i obrzezanie. On jednak nie uląkł się; był im posłuszny we wszystkiem tak dalece, że ostatecznie postanowiono zrobić go uczestnikiem tajemnic. Nie jest to zła historya, ale da się jej zrobić jeden zarzut: mianowicie, iż nie polega ani na jednym fakcie pewnym.

Pitagorasowi przypisują użycie wyrazu „filozof." Gdy przebywał na Peloponezie, zapytał go Leoncyusz, czemby się trudnił. „Nie trudnię się niczem"—odrzekł—„jestem filozofem." Leoncyusz nie słyszał nigdy tego wyrazu i zapytał, co to miało znaczyć. Pitagoras odrzekł poważnie: „Życie to można przyrównać do igrzysk olimpijskich, w niem bowiem jedni szukają sławy oraz wień-

ców, inni przez kupno i sprzedaż—zysku; są inni jeszcze, szlachetniejsi niż pierwsi oraz drudzy: przybywają tu nie po zyski lub oklaski, ale po to, aby się przyjrzeć widowiskom. Podobnież my opuszczamy naszą ojczyznę, którą jest niebo, i przychodzimy na świat, będący zebraniem ludzi, a z tych jedni ubiegają się o zarobek, zysk, podczas gdy mało jest takich, co, próżność oraz chciwość za nic mając, badają przyrodę. Tych ostatnich nazywam filozofami; bo jak na igrzyskach nic nie jest szlachetniejszego jak być widzem bez wszelkiego osobistego interesu, tak samo w życiu rozważanie i poznawanie przyrody jest nieskończenie zacniejsze, niż jakiekolwiek inne zajęcie."

Znaczenie wyrazu „filozof," jak to pojmował Pitagoras, jest zupełnie odpowiednie; jestto *miłośnik mądrości*, biorąc wyraz miłośnik w najobszerniejszem znaczeniu. Mądrość musi być całym bytem oraz celem Filozofii, nietylko upodobaniem lub zajęciem. Musi to być oblubienica, dla której się życie poświęca. Takie było zdanie Pitagorasa. Wyraz, przedtem użyty na oznaczenie mędrca, brzmiał *σοφός*. Ale Pitagoras chciał się odróżnić od wszystkich *σοφοί* czyli filozofów swego czasu, i to odróżnić się zarówno przez nazwę jak i przez system. Cóż bowiem wyrażano przez wyraz *σοφός*? Niewątpliwie to samo, co my rozumiemy przez wyraz mądry w odróżnieniu od nazwy filozof: człowieka, którego mądrość jest praktyczna i do praktycznych celów wiedzie, człowieka, który mądrość kocha nie tyle dla niej samej, jak raczej dla korzyści stąd osiąganych. Pitagoras kochał mądrość dla niej samej. Myślenie uważał on za najwyższą czynność człowieka; zniżać zaś mądrość do celów praktycznych życia, było to bezcześcić ją. Przezwał się zatem filozofem—miłośnikiem mądrości—aby się wyróżnić od tych, co w mądrości widzieli potęgę, dającą się użyć do innych celów.

Takie pojmowanie wyrazu filozof rzuca światło na niektóre jego poglądy. Przedewszystkiem zaś objaśnia się przez ukonstytuowanie tego tajemniczego towarzystwa, do którego nikt nie był przypuszczony bez odbycia surowych prób. Skazywano nowicyusza na pięć lat milczenia. Wie-

lu nie zdołało przejść przez próbę taką, byli to niegodni oglądania czystej mądrości. Inni, u których pociąg do gadatliwości występował w mniejszym stopniu, otrzymywali zmniejszenie czasu próby. Niejedno upokorzenie trzeba było tu przenieść, niejednę próbę pokonać siłą zaparcia się samego siebie. Po takich doświadczeniach oceniał Pitagoras, czy nowicyusze byli dostatecznie przygotowani, aby wejść do świątyni wiedzy. Uwolniwszy dusze swoje od części pospolitych przez oczyszczenia, zaparcie się siebie samych i przez poświęcenia, wstępowali oni do owej świątyni, gdzie lepsza część duszy oczyszczała się przez poznanie prawdy, co już polegało na poznaniu niemateryalności i wieczności. W tym celu zaczynał Pitagoras Filozofią od Matematyki, która właśnie środek trzyma między cielesnością i niecielesnością i która więc sama jedna może umysł oderwać od zmysłowości i przeprowadzić go w świat myślenia idealnego. Przez późniejszych swoich uczniów był on jako bóstwo uczczony. On, który umiał wynieść się ponad wszystkie ziemskie usiłowania i ponad największe zaszczyty najsławniejszych mężów, aby tylko dla mądrości żyć, czyliż nie był czemś wyższém niż zwyczajni śmiertelnicy? Późniejsi historycy przyodziewają go w białe szaty, głowę jego wieńczą złotem, a wzrok jego przedstawiają jako poważny, majestatyczny i pełen spokoju; wzniosły wyraz jego fizyognomii jest ponad ludzką radość i ponad ludzkie cierpienie, pogrążony w rozmyślaniu o najgłębszej tajemnicy bytu, słuchający muzyki oraz pieśni Homera, Hezyoda i Talesa lub łowiący uchem harmonią sfer. Cóż to za wspaniałe zjawisko ten uroczysty, poważny, milczący, pełen myśli mąż! I to w wyobraźni owego ruchliwego, gadatliwego, czynnego a zmiennego narodu, jakim byli Grecy!

„Pitagoras," powiada Sir Lytton Bulwer, „przybył do Włoch za panowania Tarkwiniusza Pysznego. To samo donoszą nam Cycero i Aulus Geliusz. Osiedlił on się w Krotonie, mieście nad zatoką Tarentyńską. Była to kolonia grecka Achajów. Jeśli mamy przywiązywać po części wiarę do baśni, wytworzonych przez późniejszych

uczniów, aby stamtąd jakiś okruch skromnej prawdy wyciągnąć, to prawdopodobnem jest, że Pitagoras naprzód wystąpił jako nauczyciel młodzieży, i że—co w owe czasy nie było niezwykłem — bardzo prędko z nauczyciela stał się prawodawcą. Spór stronnictw w mieście sprzyjał jego celom. Senat skorzystał z przybycia oraz wpływu wymownego i słynnego filozofa, który wziął pod swą opiekę stronnictwo arystokratyczne i występował po nieprzyjacielsku zarówno przeciw demokracyi jak i tyranii. Polityka jego stroniła od szukania zaszczytów zwykłych. Zniósł on, przynajmniej na jakiś czas, urzędy i ogłosił władzę; poprzestał zaś na urządzeniu zorganizowanego potężnego towarzystwa, dosyć podobnego do silnego zakonu, jaki w nowszych czasach założył Lojola. Uczniowie, którzy do tego towarzystwa mieli być przypuszczeni, poddawani byli egzaminowi i próbom; stopniowo wznosili się oni do wyższych zaszczytów, a przypuszczani byli do coraz głębszych tajemnic. Religia stanowiła podstawę tego braterstwa, ale Religia w związku z celami ludzkimi postępu oraz władzy. Liczba trzystu wybranych stanowiła zakon jego w Krotonie; byli to ludzie z najszlachetniejszych rodzin, umyślnie wychowywani do samopoznania, aby się nauczyć mogli, jak światem rządzić. Trwało to niedługo. Zdaje się, że towarzystwo, którego głową był Pitagoras, pokonało stary senat i osiągnęło władzę prawodawczą. Co do takiego urządzenia Pitagoras stoi sam jeden na uboczu; żaden inny założyciel greckiej Filozofii nie jest do niego podobny. Podług wszystkich doniesień różnił on się też od innych mędrców swojego czasu w ocenianiu znaczenia kobiet, które miał przez nauczanie kształcić. Żona jego sama była filozofem, a piętnastu członków płci pięknej stanowiło wydatne ozdoby jego szkoły. Towarzystwo, które się wsparło na tak gruntownej znajomości wszystkiego, co mogło ludzkość podnieść lub zgubić, musiało niezbędnie dojść do chwilowego wywierania władzy. Wpływ też jego w Krotonie był nieograniczony, a rozszerzył się i po innych miastach we Włoszech, gdzie dawne urządzenia polityczne w miarę

tego zostały ulepszone lub obalone. Gdyby Pitagoras posiadał więcej ambicyi osobistej, byłby może założył potężną dynastyę i możeby wzbogacił Historyę naszego społeczeństwa rezultatem nowego rodzaju eksperymentu. Ale ambicya jego nie daje się porównać z żądzą sławy bohatera jakiegoś,—była to ambicya mędrca. Pragnął on raczej utrwalenia systemu, aniżeli własnego wyniesienia. Bezpośredni jego zwolennicy nie widzieli wszystkich następstw, dających się wyciągnąć z założonego stowarzyszenia; polityczne zaś cele jego świetnej i wzniosłej Filozofii miały przez jakiś czas tylko powodzenie, a odbiły się w bezsilnem wolnomularstwie oraz w entuzyastycznych ceremoniach nawpółobłąkanych ascetyków.

„Gdy się już ta mistyczna i rewolucyjna potęga zagnieździła w znacznej części Włoch za pomocą filij, naraz powstało powszechne uczucie niezadowolenia i podejrzliwości, skierowane przeciw mędrcowi i jego stronnikom. Antypitagorejskie ruchy i powstania były bardzo liczne— podług Porfiryusza—i na tyle silne, aby po upływie niejednego pokolenia żyły jeszcze we wspomnieniu. Wielu z przyjaciół mędrca miało utracić życie, a wątpliwem jest, czy sam Pitagoras nie padł ofiarą wściekłości swych wrogów, jakkolwiek istnieje także przypuszczenie, że umarł jako wygnaniec wśród uczniów swoich w Metaponcie. A wreszcie to nie ustało prędzej, aż całe dolne Włochy zaniepokojone zostały, a Grecya wystąpiła jako pojednawczyni owego sporu. Pitagorajskie urządzenia zarzucono i tymokratyczne demokracye wzniosły się na gruzach owej rozumnej, ale wstrętnej oligarchii.

„Pitagoras popełnił nieopatrzny błąd, gdy pragnął wstrząsnąć społeczeństwo, użył w tym celu arystokracyi. Przewroty, zwłaszcza też pod wpływem Religii dokonywane, nie dają się nigdy przeprowadzić inaczej jak przez ludowe masy. W skutek owego to błędu wyprowadził on przeciw sobie w pole lud. Podług bowiem Neanthesa przytaczanego przez Porfiryusza i podług wszystkich innych świadectw, okazuje się, że upadek jego należy przypisać ruchowi narodowemu, a nie partyom. I to tak

widocznem jest, iż po śmierci filozofa, jakkolwiek szkoła jego pozostała, system ów polityczny runął. Jedyne ziarna rozsiane, które obfity plon wydają, są te, które gwoli dobra lub zła padły na serca ludzkie."

Nie możemy tu jeszcze pominąć historyi, którą długo świat się zabawiał, a która dotyczy wynalazku muzykalnych strunowych dźwięków. Gdy Pitagoras raz usłyszał w kuźni kilku kowali, kujących jednocześnie kawałek rozżarzonego żelaza, zauważył, że wszystkie młoty, prócz jednego, brzmiały harmonijnie, były to mianowicie— oktawa, kwinta, tercya; dźwięk zaś między kwintą i tercyą był nieharmonijny. Wszedł więc do kuźni i przekonał się, że rozmaitość dźwięków pochodziła z różnej wagi młotów. Zważył dokładnie młoty, a przybywszy do domu, zawiesił cztery sznury jednakowo mocne, na końcu zaś każdego—ciężar, odpowiadający wadze młotu. Uderzając teraz w sznury, przekonał się o zgodzie dźwięków tych z dźwiękami młotów. Następnie ustanowił już muzykalną skalę.

Jestto bajeczka w celu uwiedzenia łatwowierności, dozwalającej zmyśleniom obiegać w dziejach, a nie usiłującej przekonać się, czy w tych zmyśleniach jest jakaś podstawa. Możnaby przecież wymagać, aby opowiadanie odpowiadało warunkom możliwości, bo tego przynajmniej już mamy prawo żądać. Ale w naszym przypadku, „jakkolwiek młot i kowadło tak w starożytnych, jak i nowszych czasach, połykane bywały przez prawdziwie strawne żołądki, jednak widać z doświadczenia, że młoty różnej wielkości oraz wagi, na jednem kowadle równie nie zdołają wydać różnych dźwięków, co łuk lub młotek różnej objętości, a przy tejże samej cięciwie lub w tymże samym dzwonku." (*Burney: Hist. of Music*).

Filozofia Pitagorejska.

§ 3. Żaden system nie jest tak trudny do zrozumienia i do przedstawienia dokładnego, jak system zwany

pospolicie Pitagorejskim. Narobił on w świecie wrzawy i bywa przeto brany za jedno ze swojem dalekiem echem. Otacza go urok tajemniczy, który dogadza licznej kla- sie ludzi. Cudowne bajeczki o jego słynnym założycielu, przyswojenie różnych żywiołów wschodniej spekulacyi w nim zawartych, symboliczny charakter Nauki, wszyst- ko to przyczyniło się, aby go uczynić pełnym powabu każda też Nauka, w nim tkwiąca, sprowadzona została do jakiejś poprzedniej Filozofii. Niema śladu tego, coby się własnością samego mistrza nazwać mogło, jeśli oddamy Żydom, Egipcyanom, Chaldejczykom, Fenicyanom, nawet Trakom rozmaite części, które od nich miały być zapo- życzone.

Otóż, całkowitą tę pożyczkę gotowi jesteśmy uważać jako nieprawdopodobną w najwyższym stopniu. Pitagoras wziął za punkt wyjścia Anaksymandra, a Nauki jego, o ile możemy ująć ich główny kierunek, są tylko dalszym ciągiem abstrakcyjnej dedukcyjnej Filozofii, której twórcą był Anaksymander.

Zaraz z początku winniśmy zapowiedzieć, iż, jakkol- wiek zajmującymi mogłyby być poglądy, przypisywane Pitagorasowi, rozbiór ich jednak nie odpowiada naszym planom. Nawet to, co wiarogodni mężowie donoszą, bywa zawsze w sposób nieoznaczony „Pitagorejczykom," a nie Pitagorasowi przypisane. Nowsza krytyka dowiodła, że dzieła, przyznawane Timeusowi i Architasowi, nie są praw- dziwe, i że traktat Ocella Lukana o „naturze wszyst- kiego" bynajmniej przez pitagorejczyka nie mógł być na- pisany. Platon oraz Arystoteles, jedyni dwaj autorowie zasługujący na wiarę pod tym względem, nie przypisują Pitagorasowi żadnych, właściwych jemu samemu Nauk. Przyczyna tego — prosta: Pitagoras nauczał w ukryciu i nie pisał nigdy. Czego nauczył swoich uczniów, to się z dokładnością nie daje oznaczyć z Nauk głoszonych przez tychże uczniów. Wpływ jego na umysł ich był nieskończenie wielki, a taki wpływ musiał koniecznie nie dać szkole oznaczony kierunek, nie wytworzywszy jednej zawsze zgadzającej się doktryny. Każdy bowiem ucz-

musiał ową dążność w ten sposób uwydatniać, jak mu na to pozwalały osobiste zdolności oraz grunt.

Wielka trudność dokładnego oznaczenia Nauk Pitagorasa i jego uczniów nie stawia nas jednak w niemożności przedstawienia ogólnej ich dążności spekulacyjnej, a przedewszystkiem właściwej im metody. Trudność ta bowiem,—której krytyczny historyk nie może pokonać, a która nas pośrednio obchodzi, — sprawia wprawdzie, że ujmujemy metodę oraz dążność w sposób niewyraźny i ulegający zarzutom; ale nie zmusza nas ona jednak do przerywania naszego pochodu w celu szturmowania każdej fortecy mniemań, jaką na drodze spotykamy. Chcemy jedynie nakreślić mapę filozoficznego świata, a w tym celu winniśmy troskliwie ustalić ogólne kontury każdego kraju; tego atoli zdołamy dokonać bez potrzeby wchodzenia w szczegóły wewnętrzne takiego kraju, gdyż geografowie mogą nie być geologami.

Jakaż więc była metoda i dążność szkoły Pitagorejskiej? Metoda była czysto abstrakcyjna, tendencya zaś skierowana była zupełnie do rozważania abstrakcyj, jako jedynego prawdziwego materyału Umiejętności. To też częstokroć szkoła ta nosi nazwę matematycznej. Lista Pitagorejczyków obejmuje największe imiona, znane w Matematyce i Astronomii: — Architas i Filolaus, a następnie Hipparch oraz Ptolomeusz.

Może teraz pojmiemy łatwiej poniekąd, jaką była myśl Pitagorasa, gdy nauczał, że liczby były pierwiastkami rzeczy: *τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τῆς οὐσίας* (*Arist. Metaph.*), co dosłownie znaczy: „liczby są przyczynami materyalnego istnienia rzeczy," gdyż *οὐσία* znaczy tu widocznie: istnienie konkretne. Daje się to potwierdzić przez formułę, którą Arystoteles gdzieindziej podaje, że natura urzeczywistniła się z liczb: *τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσι* (*Arist. De Coelo*). Lub też: rzeczy są tylko naśladowaniem liczb. *μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν* (*Arist. Metaph*). Myślą Pitagorasa było, że liczby stanowiły pierwotną naturę rzeczy. Anaksymander uznał, że rzeczy same nie były ostatniemi; że one zmieniają nieu-

stannie swoje położenie oraz własności; są one zdolne do zmiany, a pierwiastek musi być niezmiennym. Taką niezmienną egzystencyę nazwał on *wszystkiem*.

Pitagoras wykrył, że te zmiany miały za zasadę niezmienne istnienie; ale potrzebował on na ten cel dokładniejszego wyrażenia i nazwał zasadę ową—liczbą. Otóż, każda rzecz może zmienić swoje położenie i swój sposób istnienia; wszystko, co do niej należy, może być zniszczone, nie może być zniszczona tylko jedność, liczebny atrybut rzeczy. Jestto zawsze *jedna rzecz*, tego istnienia liczebnego nie można zniszczyć. Jakkolwiekbyśmy rzecz na wszelki możliwy sposób kombinowali, będzie to zawsze jedność; nie może ona być niczem więcej tylko jedną. Jeśli ją rozłożymy na najmniejsze części, to każda cząstka będzie jednak jednością. Znalazłszy już to, że istnienie liczebne jest jedynie niezmiennem, łatwo doszedł do twierdzenia, że wszystkie rzeczy są tylko kopiami liczb. „Wszelkie zjawiska muszą powstawać z najprostszych elementów," powiada Sekstus Empirykus, „a byłoby to przeciwne rozumowi, gdyby chciano przypuścić, że zasada wszechświata bierze udział w przyrodzie zjawisk zmysłowych. Owóż, pierwiastki nietylko że są niewidzialne, ale niedotykalne, a także niecielesne."

Ponieważ istnienie liczebne jest ostatecznym stanem, dokąd sięgnąć może analiza rzeczy skończonych, więc jestto także ostateczny stan odnośnie do rzeczy nieskończonych,—stan, do jakiego my sięgnąć możemy. Nieskończoność zatem musi być jedną. Jedność jest liczbą absolutną; istnieje ona w sobie i przez siebie; nie potrzebuje żadnego stosunku do czegoś innego, nawet do innej liczby; dwa jest tylko stosunkiem jedności do jedności. Wszystkie sposoby istnienia są jedynie skończonymi poglądami nieskończoności; wszystkie liczby jedynie liczebnymi stosunkami jedności. W jedności pierwotnej mieszczą się wszystkie liczby, a więc—elementa całego świata.

Zważmy dalej, że jedność jest niezbędnie ἀρχή początkiem rzeczy, którego filozofowie tak gorliwie szukali,—bo skądkolwiek zaczniemy, należy zacząć zawsze od je-

dności. Przypuśćmy, iż liczba jest trzy; odrzuciwszy początkową liczbę, otrzymamy dwa, gdzie najbliższą już będzie jedność. Słowem, jedność jest początkiem wszech rzeczy.

Gra wyrazów, na której to, jak i cały system polega, nie potrzebuje wzbudzać żadnego podejrzenia, że Pitagoras istotnie tak mniemał. Grecy na nieszczęście nie znali żadnego innego języka, oprócz własnego; naturalnem zaś następstwem tego było, że uważali różnice wyrazów za różnice rzeczy. Słusznie zauważył dr. Whewell, iż „wszystkie usiłowania pierwotne w celu zrozumienia procesów przyrody wiodły do wprowadzenia pojęć abstrakcyjnych, które wprawdzie były nieoznaczone, jednakże nie były pozbawione znaczenia. Najpierwszy krok w Filozofii musiał koniecznie mieć za zadanie wyjaśnienie tych nieoznaczonych abstrakcyj, aby logiczna zdolność mogła je pewniej i w jakimś związku zastosować. To usiłowanie zaś dało się na dwóch drogach przeprowadzić: Popierwsze, badając wyrazy oraz myśli, które wyrazy wywołują; powtóre, zastanawiając się nad faktami oraz rzeczami, które przez te abstrakcyjne wyrażenia są przedstawione. Grecy poszli drogą wyrazów i pojęć, stąd powstał ich błąd." (*History of the inductive Sciences* I, 34).

Tylko przy pomocy tego objaśnienia możemy wierzyć w rozróżnienia pitagorejskie; na tej jedynie drodze możemy zrozumieć, jak Pitagoras mógł mniemać, że liczby były rzeczami. Arystoteles przypisuje ten pogląd zamiłowaniu przez Pitagorasa matematyki, która się zajmuje jedynie abstrakcyjnem nie zaś materyalnem istnieniem rzeczy. Ale tak stawiać kwestyą, jestto na wpół ją tylko objaśniać; matematycy naszych czasów obliczają za pomocą symboli, przez które rzeczy są reprezentowane, a symbole te nie mają najmniejszego związku lub podobieństwa z rzeczami (są one często dowolnymi znakami); wielu zaś z pomiędzy tych matematyków nie zadaje sobie wcale trudu, ażeby chociaż pozornie zwracać uwagę na rzeczy, które za pomocą rzeczowych symboli obliczają. Większą część Astronomii uprawiają tacy, którzy nigdy nie używali teleskopu; umiejętność traktowana tu jest za

pomocą figur na papierze i obliczań, dotyczących tych figur. Chociaż atoli astronomowie używają liczb jako symbolów, to jednak nie wyobrażają sobie oni, że liczby są czemś więcej jak symbolami. Tego rozróżnienia nie zdołał zrobić Pitagoras. Mniemał on, że liczby były rzeczywiście rzeczami—nie symbolami tylko. Gdy więc Ritter powiada, że formułę pitagorejską należy brać symbolicznie, wydaje nam się to być znacznym anachronizmem i sposobem myślenia, stojącym w sprzeczności z tem wszystkiem, co wiemy o Filozofii greckiej. Twierdzenie takie stoi też w sprzeczności z wyraźnem świadectwem Arystotelesa, który mówi, że pitagorejczycy nie oddzielali liczb od rzeczy. Uważali oni liczbę za pierwiastek i materyą rzeczy, równie jak za ich istotę oraz siłę (*Arist. Metaph.*). Mniemanie, że ponieważ w obecnym stanie Filozofii liczby można tylko za symbole uważać, i że przeto Pitagoras tak samo je uważać musiał,—jest bardzo rozpowszechnionem ale—zdaniem naszem—jestto anachronizm równie wielki jak Szekspirowski Hektor, cytujący Arystotelesa, lub Rasynowska etykieta z Wersalu w obozie w Aulidzie. Sam Ritter, przedstawiwszy dosyć dokładnie różne punkta tej Filozofii, dodaje, iż główna Nauka opiera się „na wyprowadzeniu wszystkich rzeczy w świecie z matematycznych stosunków i na rozwiązaniu stosunków przestrzeni oraz czasu na pojęcia jedności albo liczb. Wszystko wynika z pierwotnej jedności czyli pierwotnej liczby, lub z mnogości jednostek czy liczb, na które jedność w swoim życiowym rozwoju się dzieli." Gdyby więc przypuszczano, że Nauka ta była poprostu matematyczną, a nie matematyczno-kosmologiczną, znaczyłoby to wszystkie zasady historycznej Filozofii podkopywać, gdyż przenoszonoby poglądy dni obecnych na czasy Pitagorasa. Jako ostateczny dowód, pomyślmy sobie jeszcze o formule, że rzeczy są naśladowaniem liczb *μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν*. Formuła ta, najprzychylniejsza wyobrażeniu, które tu zwalczamy, wykazuje przy bliższem zbadaniu, że prawdziwy pogląd Pitagorasa był wprost przeciwny poglądowi symbolicznemu. Symbole są znakami dowolnymi, niemającymi żadne

go podobieństwa z rzeczami, które wyobrażają. *A*, *b*, *c*, *x* są to jedynie głosy alfabetu: matematyk zaś robi z nich symbole ilości lub rzeczy; nikt atoli nie nazwałby *x* naśladowaniem jakiejś nieznanej ilości. Cóż więc znaczy zdanie, że rzeczy są naśladowaniem liczb, jeśli one w istocie swej są liczbami? Tego znaczenia powinniśmy szukać w poprzednich już twierdzeniach. Tam przekonamy się, że rzeczy są to istnienia konkretne abstrakcyjnego bytu; jeśli zaś liczby mają być pierwiastkami, przekonamy się, że to znaczy, iż liczby są formami materyalnych rzeczy,— pierwiastkami takimi, które pozostają niezmienne. Kamień jest jednym kamieniem, a więc naśladowaniem jedności, jestto urzeczywistnienie abstrakcyjnej jedności w konkretnym kamieniu. Gdyby nawet kamień zmielony został na pył, zawsze cząsteczka kamienia byłaby jeszcze naśladowaniem,—innem naśladowaniem albo kopią jedności.

Czytelnik przypomni sobie, iż niektóre tylko mistyczne wyrażenia, jak np. „liczba jest pierwiastkiem rzeczy," przekazane nam zostały jako Nauki myśliciela, który założył znakomitą szkołę i którego wpływ na Filozofią bez zaprzeczenia niepospolicie był wielkim. Powinniśmy te wyrażenia oznaczyć, o ile możemy; przedewszystkiem winniśmy wykazać, iż one przedstawiały się ludziom zrozumiale; wprawdzie nietyle, jak się przedstawiać mogą nowszym myślicielom, ale—jak się przedstawiały starożytnym. O ileśmy się zaznajomili ze starożytnym sposobem myślenia, o tyle wykład nasz Nauk Pitagorasa, jeśli nie jest prawdziwy, to przynajmniej do prawdziwego zbliżony: przez taki logiczny proces *mógł* on do swoich wniosków dojść, a dla naszego celu znaczy to prawie tyle, jak gdyby był do nich istotnie doszedł.

Na dwa pytania mamy odpowiedzieć odnośnie do Pitagorasa: 1) Czy on uważa liczby za symbole tylko, czy też za coś istniejącego? 2) Jeśli liczby uważał jako istniejące rzeczy, jak mógł dojść do tego poglądu? Na to ostatnie pytanie w powyższych uwagach daną została hipotetyczna odpowiedź; wyjaśnienie jednakże jest naturalnie bezwartościowe, jeśli pierwsze pytanie będzie za-

przeczone; otóż zwracamy się do tego pytania. Jeśli przyjmiemy świadectwo Arystotelesa, natenczas kwestya, jak widzieliśmy, rozwiązana zostanie na korzyść rzeczywistości liczb. Wprawdzie przeciw powadze Arystotelesa podniesiono wątpliwość, iż mąż ten Nauki pitagorejskiej nie zrozumiał, lub że ją fałszywie przedstawił; ale, jeżeli wspomnimy sobie na zakres oraz na dokładność działalności umysłu Arystotelesowego, jeśli nadto zważymy, iż Arystoteles poświęcił niezwykłą uwagę naukom pitagorejskim,— napisał bowiem oddzielny traktat w tej sprawie,—to może będziemy przywiązywali większą wagę do jego podań; bo i gdzież mamy szukać lepszych świadectw? Zmuszeni jesteśmy, albo zgodzić się z Arystotelesem, albo o całej sprawie zamilczeć.

Charakter naszego dzieła przeczy wszelkiemu drobiazgowemu rozbiorowi różnych poglądów, przypisywanych Pitagorasowi, odnośnie do podrzędniejszych kwestyj. Winniśmy jednak wyzyskać jeszcze jego słynną teoryą harmonii sfer, jako dobry przykład metody dedukcyjnej. Przypuściwszy, że w wielkim Porządku (*Κόσμος*), jak on świat zowie, wszystko musi być harmonijnie urządzone; przypuściwszy także, iż planety oddalone są od siebie w tym samym stosunku co oddziały monokordu, w takim razie — twierdził on — musiałyby te planety, odbywając swoją drogę w eterze, wydawać dźwięki, a dźwięki takie, stosownie do różnicy wielkości planet, szybkości i odległości, powinnyby się od siebie różnić. Saturn, jako najbardziej od ziemi oddalony, wydawałby dźwięk najgłębszy,—księżyc, jako ziemi najbliższy, brzmiałby najwydatniej.

Wypada tu również zauważyć, że usiłowanie zrobienia z Pitagorasa monoteisty, pozbawione jest wartości.

Naukę o przechodzeniu dusz, na zasadzie bardzo wątłej podstawy, a raczej bez wszelkiej podstawy, uważano jako symboliczną. Pitagoras określał duszę jako monadę (jedność), obdarzoną samoruchem (*Arist. De Anima*). Dusza, naturalnie, jako liczba była jednością, t. j. doskonałą.

Ale wszelka doskonałość, o ile jest uruchomiona, przejść musi w niedoskonałość i stara się swój stan doskonałości znowu osiągnąć. Niedoskonałość nazwał on wyjściem z jedności; dwa zatem znajdowało się pod klątwą.

W człowieku dusza znajduje się stosunkowo w stanie niedoskonałości. Posiada ona trzy żywioły, rozum (νοῦς), inteligencyą (φρήν), oraz namiętność (θυμός); dwie ostatnie właściwości wspólne są człowiekowi ze zwierzętami, pierwsza odróżnia go od nich i jest dla niego charakterystyczną. Z tego wywnioskowano, że Pitagoras nie mógł żywić przekonania o przechodzeniu duszy, że jego odróżnianie ludzi od zwierząt jest dowodem przeciw tym, którzy mu tę Naukę przypisują. Zarzut daje się słyszeć i przeciw niemu wznosi się zaprzeczenie, jednakże istnieją świadectwa okazujące, że pitagorejczycy głosili Naukę o pochodzeniu duszy. Dusza, jako sama siebie poruszająca monada, jest jednością, bez względu na to, że w związku z nią jest dwa lub trzy; innemi słowy mówiąc: istota zostaje jedną i tąż samą, jakiekolwiek byłyby jej objawy. Jedna dusza może mieć dwie strony: inteligencyą oraz namiętność, jak u zwierząt, albo trzy, jak u ludzi. Każdy z tych trzech kierunków może przeważać, a wtedy człowiek może być przeważnie rozumnym, utalentowanym lub zmysłowym. Jest on filozofem, człowiekiem praktycznym lub zwierzęciem. Dlatego to namaszczenie pitagorejskie oraz kształcenie się w Matematyce i muzyce jest tak ważne. „Ta dusza, która przed się i za się zdoła spoglądać, może popaść w niezdolność dopatrzenia czegoś więcej, jak chwila bieżąca. Do jakiejże głębokości wyrodzenia się jest ona zdolną! Jak bydlęcą stać się może! A jeśli się stać może czemś, co jest poniżej niej, czemuż nie tem, co jest od niej wyżej? Jeśli zaś może ona zostać czemś wyższem i czemś niższem, to czyż nie istnieje jakie prawo, dokładnie oznaczające jej wzniesienie się i poniżenie? Każda dusza ma właściwy sobie zły popęd, który ją czyni podobną do różnych stworzeń, poniżej niej będących. Czemużby nie miała być podległa konieczności pozostania w stanie tego, do czego

się przystosowała i do czego się zniżyła." (*Maurice: Moral and Metaphysical Philosophy*).

Na zakończenie tego rysu niedoskonale poznanej Nauki, winniśmy jeszcze uwydatnić stosunek jej do poprzedniej Filozofii. Jestto widocznie latorośl Nauki Anaksymandrowej. Rozwija się ona logicznie. U Anaksymandra przechowywał się ślad konkretnego fizycznego badania; u Pitagorasa badanie jest czysto matematyczne. Przypuściwszy, że liczba jest rzeczywistą nieprzemienną istotą świata, naturalny wniosek z tego otrzymujemy, iż świat jest urządzony za pomocą stosunków liczebnych; stąd daje się już wyprowadzić cały system. System Anaksymandra jest tylko śmiałym grubym szkicem Nauki, którą matematyczny geniusz Pitagorasa rozwinął. Nieskończoność Anaksymandrowa stała się jednością Pitagorasa. Należy zwrócić uwagę, iż w żadnym z tych systemów duchowość nie jest przypisana nieskończoności. Twierdzono częstokroć, że Pitagoras nauczał o duszy świata, ale mniemanie to polega na równie niestałym dowodzie, jak i mniemanie o jego deizmie, który mu tak gorliwie późniejsi autorowie przypisują. Pojęcie ducha nieskończonego jest znacznie późniejsze, niż Pitagoras. Filozof ten pojmował ducha jako zjawisko, jako charakterystyczne objawienie się istotnej liczby; dowodem tej pewności filozofa, podług nas, była sama jego Nauka o duszy. Jeśli monada, sama się poruszająca, może przejść w stan zwierzęcia lub rośliny, gdzie traci swój rozum (νοῦς) i swą inteligencyą (φρήν), a staje się czysto zmysłową oraz pożądliwą, to czyż takie przejście rozumu oraz inteligencyi nie wykazuje wyraźnie, że one są jedynymi objawami niezmiennej istoty? Niezawodnie tak jest; i ci, którzy przemawiają za duchem świata jako inteligencyą podług Nauki Pitagorejskiej, muszą już zrzec się zarówno Nauki o przechodzeniu dusz, jako i centralnego punktu systemu, Nauki o niezmiennej liczbie, jako istocie rzeczy.

Pitagoras reprezentuje drugą epokę wtórej gałęzi Filozofii jońskiej; idzie on równolegle z Anaksymenesem.

ROZDZIAŁ III. — Eleaci.

Ksenofanes.

§ 1. Podania sporne, które kwestyą daty urodzenia Ksenofanesa tak długo zaciemniały, można już uważać, jako dostatecznie rozjaśnione. Traktat Wiktora Cousin'a, dotyczący tego przedmiotu, zadowolni zupełnie czytelnika. (*Cousin: Nouveaux Fragmens Philosophiques*, a także *Karsten: Xenophanis Carminum Reliquiae*). Możemy też z niejakiem prawdopodobieństwem utrzymywać, że Ksenofanes urodził się w 40 olimpiadzie (620—616 przed Chr.) i że żył prawie 100 lat. Jego miejscem urodzenia był Kolofon, miasto jońskie w Małej Azyi. Miasto to długo słynęło jako siedziba elegiackiej i gnomicznej poezyi; poeta Mimnermus należał do tutejszych znakomitości. Od młodości już przykładał się Ksenofanes do poezyi, która była rozkoszą jego lat młodocianych, pociechą jego dojrzałego wieku i podporą sędziwości. Wygnany z rodzinnego miasta, podróżował jako rapsod (rodzaj starożytnego barda) po Sycylii. Zawód ten prowadził widocznie aż do śmierci; jeśli jednak chcemy wierzyć Plutarchowi, zysk jego pieniężny był bardzo skromny. Żył w biedzie i biedny umarł. Ale nie potrzebował on bogactw, gdyż miał w sobie samym niewyczerpane skarby: dusza jego tonęła w obserwacyach wielkich idej, a zadanie życia polegało na nadaniu poetycznej formy tym ideom. Nie miał on

litości dla przesądów swojego wieku, nie był pobłażliwym dla cudnej pieśni homerycznej, skażonej przez błędy politeizmu. Jako poeta, był ognistym rycerzem w nieustannym boju przeciw pierwszym wieszczom i to nie przez małoduszną zawiść lub przez nieświadomość, ale w skutek poważnego nastroju umysłu. Wierzył on w jednego Boga, najwyższego w potędze, dobroci oraz mądrości; dlatego też nie mógł obojętnie patrzeć na poniżanie bóstwa w ludowej religii. Przed okiem jego nie uszły poetyczne wdzięki bajek Homera, ale też przejrzał on także jasno ich religijne fałsze. Podobnie myślał i Platon, któremu nikt chyba nie zarzuci gustu poetyckiego. Koniec drugiej oraz początek trzeciej księgi Respubliki Platona są tylko rozszerzeniami wierszy Ksenofanesa, których treścią jest, że Hezyod i Homer opowiadali o bogach bajki, mające za przedmiot „wiarołomstwo, rozbój i oszustwo." Wierzył on silnie:

„W jednego Boga, największego ze wszystkich bogów oraz ludzi,

„Niepodobnego do ludzi ani pod względem przymiotów ciała, ani rozumu;

Εἷς Θεός ἔν τε Θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα

Karsten. Fragm. I.

patrzał więc z troską i niepokojem na gruby antropomorfizm swoich współczesnych:

Głupcy mniemają, że bogowie urodzili się jak ludzie,
Że są ubrani tak samo jak oni, że mają podobny głos i ciało.
Gdyby woły i lwy posiadały, jak my, ręce oraz palce,
To woły tworzyłyby sobie bogów z wołów, lwy ze lwów,
Konie zaś z koni i nadawałyby im cielesność
Zupełnie podług swojej postaci taką, jaką same posiadają.

Na podstawie tej satyry przytacza on Etyopów, przedstawiających bogów swoich z płaskimi nosami i czarną cerą twarzy, podczas gdy Trakowie nadają im niebieskie oczy oraz rumiane policzki.

Miał on jasne pojęcie jedności i doskonałości bóstwa, a położył sobie za zadanie życia rozszerzanie tego przekonania i zdzieranie grubej zasłony przesądów, która zakrywała wzniosłe oblicze prawdy. Obejrzał się dokoła siebie i zobaczył, że ludzie są podzieleni na dwie klasy. Jedni spekulowali nad naturą rzeczy i starali się wznieść do poznania bóstwa; inni zgadzali się bezmyślnie na wszelkiego rodzaju przesądy, z których się Religia składała. Ci pierwsi mieli swoje spekulacye dla siebie i dla szczupłego koła swych uczniów. Jeśli badali prawdę, to nie dlatego, aby jej wszystkim udzielić; nie pracowali oni dla całej ludzkości, ale tylko dla niewielu. Nawet Pitagoras, ten poważny myśliciel, nie wierzył w uzdolnienie mas do poznania prawdy. Miał on dwojakiego rodzaju Naukę: jednę dla swoich uczniów, których wyszukiwał z największą przezornością, drugą dla tych, którzy go słuchać chcieli. Pierwszą stanowiło to, co on sam za prawdę uznawał,— drugą nauką była ta, do której sądził, że masy są przygotowane. Ksenofanes nie uznawał tej różnicy. Prawda była dla wszystkich ludzi; wszystkim chciał on ją przedstawić, a przez trzy ćwierci wieku współubiegał się ów wielki rapsod prawdy z ziomkiem swoim Homerem, wielkim rapsodem piękna; przechodził przez wiele krain i wypowiadał myśl, która w nim żyła. Jakiż kontrast stanowią ci dwaj jońscy śpiewacy! I to w swoich celach, w środkach oraz w swym losie. Rapsodye filozofa, których niegdyś tak skwapliwie i tak radośnie wysłuchiwano, przechowały się w pozostałych fragmentach, znajdują się one obecnie jeszcze tylko w bardzo krótkich wyciągach starych ksiąg, ksiąg tak bardzo nieciekawych, że się niemi zajmuje zaledwie kilku uczonych, a tu i owdzie tylko spotykają się z niemi dyletanckie pająki, podczas tego gdy rapsodye ślepego śpiewaka żyją w mózgach, w sercach

tysięcy ludzi, którzy się do nich zwracają, jak do krynicy poezyi, jak do kryształowego zwierciadła świata starożytnego.

Homer wyobrażał sobie świat w obrazach, Ksenofanes w zagadnieniach. Pierwszy patrzał na przyrodę, rozkoszował się w niej i malował ją. Drugi również przygladał się przyrodzie, ale stawiał jej pytania i walczył z nią. Każdy rys w Homerze jest pogodny jak słońce; u Ksenofanesa panuje niepewność i zamęt. U Homera spotykasz oddźwięk wesela, uczucie rozmaitości życiowej czynności i użycia. Ksenofanes jest gorzki, czynności są tu jakieś kurczowe, wątpienie panuje nieskończone i nieskończony smutek. Jeden z nich był poetą i śpiewał tak, jak ptak śpiewa, weseląc się pełnią życia,— drugi był myślicielem i zapaleńcem. On nie śpiewał, on deklamował—

O jakże niepodobnie
Do potężnej mowy owych pierwszych bogów!

Że surowy filozof protestuje przeciw rozpogodzonemu poecie, że protestuje z goryczą przeciw nizkim czynom i pobudkom, przypisywanym bóstwom, jest całkiem naturalne; ale powinniśmy zrobić różnicę między taką protestacyą, czy opozycyą a satyrą. Ksenofanes był gorzki, ale nie był satyryczny. Podanie, pochodzące od Dyogenesa, jakoby pisał satyrę przeciw Homerowi i Hezyodowi, jest mylne. Przebiegał on z miejsca do miejsca ze swojemi rapsodyami filozoficznemi, spożytkowując dla swych celów wszystko, co filozofowie odkryli, aż nareszcie przybył do Elei, gdzie się i osiedlił. Hegel powątpiewa o tem podaniu, i powiada, że on nie znajduje żadnego pewnego wspomnienia tego faktu u któregokolwiek starożytnego autora; przeciwnie Strabo w swojej szóstej księdze mówi, opisując Eleę, o Parmenidesie i Zenonie, którzy tam mieszkali, ale milczy o Ksenofanesie; milczenie to jest podejrzane dla Hegla. Rzeczywiście, niejasnemi są słowa Dyogenesa Laercyusza, odnoszące się do tej kwestyi. Powiada on, że „Ksenofanes napisał dwa tysiące wierszy o założeniu Kolofonu i o wysłaniu kolonii do Elei.

Przez to wcale nie powiedziano, że on tam żył; jednak niektórzy nowsi autorowie z powodu różnych wzmianek o Eleatach, we fragmentach jego zauważonych, twierdzą, iż on rzeczywiście w tej miejscowości przemieszkiwał. Jakkolwiekbądź rzeczy się mają, Ksenofanes zakończył swój długi i czynny żywot, nie rozwiązawszy wielkiego zagadnienia. Niestanowczość jego bystrego umysłu zasiała ziarna sceptycyzmu, który później miał odegrać tak wielką rolę w Filozofii. Cała wiedza tego męża dała mu jedynie poznać, jak mało wiedział. Stan jego duszy jest pięknie opisany przez Timona, który kładzie Ksenofanesowi w usta następujące słowa:

O gdyby był umysł mój głęboki przezorny, pomny na jedno i drugie!
Długo już błądzę po mylnej drodze, uwiedziony!
Dziś starzec zsiwiały, a ciągle jeszcze wątpiący, w rozbiciu
Tak różnorodnem; całkiem zbłąkany, bo gdziebądź się zwrócę
Błąkam się w *jednem i wszystkiem.* — (εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελίσσετο).
(U Sekstusa Empiryka: *Hypot. Pyrrhon.* I, 224 i przytocz. u Rittera I, 443).

Winniśmy jeszcze przedstawić niektóre wnioski, do jakich doszedł wielki ten mąż. Może one oczekiwaniu czytelnika i nie odpowiedzą, bo sława mądrości nadzwyczajnej tego filozofa zdaje się być źle usprawiedliwioną z jego fragmentów, do nas doszłych. Ale choćby wnioski filozofów starożytności wydawały się trywialnymi nowszym myślicielom, to nie chciejmyż zapominać, że tym starożytnym filozofom zawdzięczamy nowożytną Filozofią. Gdyby nie to, że poprzednio istniał:

Duch posępny, ciemny, który w niepokoju tęsknił,
Aby pospieszać za wiedzą, jak za spadającą gwiazdą,
Wznosił się ponad najwyższy lot ludzkiego myślenia,

to dzisiaj nie moglibyśmy kroczyć po bezpiecznej ścieżce

powolnego indukcyjnego myślenia. Niemożliwość musi być okazana jako niemożliwość, zanim ludzie w usiłowaniach swoich do możliwości się zwrócą. Był to, zaprawdę, krzyk zwątpienia, który się wydarł z piersi Ksenofanesa, że nic pewnego nie może być poznane; on pierwszy zwrócił uwagę ludzi na nicość wiedzy, o ile wiedza na owe czasy pojmowaną była. Ksenofanes otwiera sobą szereg myślicieli, którzy w Pyrrhonie dosięgnęli najwyższego swojego punktu. Ponieważ on więc stoi na czele monoteistów i sceptyków, to już wystarcza, aby tu nad jego spekulacyami dłużej się zastanowić.

Filozofia Ksenofanesa.

§ 2. Wielka zagadka bytu rychło już stanęła przed jego umysłem, a rozwiązanie tej zagadki przez Talesa i Pitagorasa bynajmniej go nie zadowolniło. Ani objaśnienie fizyczne, ani matematyczne nie zdołało ulżyć wątpliwościom, które w nim powstawały. Ze wszystkich stron widział się on otoczonym przez tajemnice, których owe Nauki nie zdołały zbadać. Stan jego umysłu dobrze jest przedstawiony w jednym ustępie Arystotelesa: „spoglądał w górę na nieskończoność nieba i twierdził: jeden jest Bóg." Ciemno-błękitne, nieskończone sklepienie niebios rozpościerało się nieruchomie, niezmiennie ponad nim, otaczało jego i wszystko; on twierdził, że jest Bóg. Jak Tales spojrzał ponad morze z uczuciem, że ono na jego nieskończonem łonie spoczywa, tak Ksenofanes wzrok swój ponad siebie wzniósł z uczuciem, że jest przez niebo otoczony. Była to wielka tajemnica, która wyzywało badanie i której stawiało czoło. Na tem niebie słońce i księżyc odbywały ruchy swoje, gwiazdy jaśniały w jego potężnej próżni. Pary ziemskie zdążały ku niemu, dusze ludzi wznosiły się do niego z nieokreśloną tęsknotą; ono to było środkowym punktem bytu wszelkiego, ono było bytem samym. Ono było jedno,

niewzruszone, a na jego łonie wielość bytów się poruszała.

Oto jest wyznanie, które mu zwykle przypisywane bywa, które jednak rozmaicie jest wykładane: „Bóg jestże kulą?" Czy niebo, które wszystko sobą obejmuje, nie jest właśnie tą jedną kulą, którą on za Boga uznał?

Co prawda, ten wykład nie zgadza się dokładnie z jego fizyką, zwłaszcza też z tą częścią, która nas poucza, że ziemia jest płaską powierzchnią, której dolne regiony są nieskończone. Z powodu tej sprzeczności, Cousin zaznaczył metaforyczność wyrażenia: „przymiotnik *sferyczny* jest czysto greckim wyrazem, w celu oznaczenia zupełnej równości i bezwzględnej jedności Boga. Kula może być uważana za obraz tego. Grecki wyraz σφαιρικός jestto rzymskie *rotundus*. Jestto wyrażenie metaforyczne jak czworoboczny, znaczące tyle, co doskonały, wyrażenie, które teraz stało się dosyć pospolitem, ale które podczas powstawania matematycznej Umiejętności zawierało w sobie pojęcie pewnej szlachetności i wzniosłości, a które znajduje się w najwznioślejszych poetyckich wywodach. Symonides mówi o „człowieku czworobocznym co do rąk, nóg i umysłu" i ma na myśli człowieka doskonałego. Również Arystoteles używa tej samej metafory. Nie dziw przeto, iż i Ksenofanes, który był zarówno poetą jak filozofem, a pisał wierszami, nie mógł znaleźć metafizycznego wyrazu, odpowiadającego jego ideom i z języka fantazyi pożyczył takiego wyrazu, który te jego idee oddał najlepiej."

Mielibyśmy pokusę przyjąć to wyjaśnienie, gdybyśmy się mogli przekonać, że Fizyka Ksenofanesa była właśnie tem, za co ją mają, czyli że ona tem była w owym czasie, kiedy on twierdził, że Bóg ma kształt kulisty. Trudność ta przez wszystkich krytyków została zaniechana. Ktoś, żyjący setkę lat, niezbędnie zmienia swoje poglądy co do takich przedmiotów; a jeśli poglądy były tak słabo uzasadnione, jak się to ma z poglądami filozoficznymi owych czasów, to nic nie ma naturalniejszego, jak przypuścić, że tu zmiany często i nagle występować mogły.

W tym szczególnym przypadku uczeni spostrzegli wielkie i niedające się rozwiązać trudności pewnych poglądów, które są autentyczne,—a przytem też okazali, że pogląd w jednem dziele jest stanowczo fizyczny, w innym zaś matematyczny.

W naszym przypadku mamy wyraźne zapewnienie Arystotelesa, że „Ksenofanes spoglądał na niebo i wypowiedział, iż jeden jest Bóg," co stoi w sprzeczności z wszelką wiarą w nieskończoność dolnych regionów ziemi. Jeden musi być nieskończony.

Zwracając się do jego monoteizmu, a właściwie panteizmu, największej właściwości w jego nauce, nadmieniamy, że przeczył nietylko poglądowi o wielości bogów, lecz oświadczył się także za samobytem oraz inteligencyą jednego.

Bóg musi być samobytującym; bo pomyśleć sobie istnienie, jako rozpoczynające się, jest niepodobieństwem; z niczego nie może nic powstać. Skądże więc powstał byt? Z siebie samego? Nie, bo wówczas musiałby on w bycie istnieć, aby sam siebie wydał; inaczej powstałby on z niczego. Stądto prawo naczelne: byt jest samobytem. Jeśli to jest samobyt, to jest wieczny.

Ponieważ włącznie w tem mieści się, że Bóg jest wszechmocny, wszechmądry i wszędzie obecny, więc mnóstwa bogów trudno pomyśleć.

Z tego też wynika, iż Bóg jest nieruchomy, jeśli on pojmowany jest jako wszystkość:

Niewzruszony i niewzruszający, przebywa w miejscu,
Nie zmieniając miejsca, zmienia niekiedy postać.

Wszystkość musi być niewzruszona, nic takiego nie istnieje, coby ją wzruszyć zdołało. Ona nie może też wzruszyć się sama; bo aby to uczynić, musiałaby być z wnątrz siebie.

Nie możemy przypuszczać, iż rzeczom skończonym odmawiał ruchu, dlatego że go zaprzeczył nieskończoności. On twierdził jedynie, że to, co jest wszystkiem, nie posiada ruchu. Rzeczy skończone poruszane są przez Bo

ga: „bez trudu owłada on rzeczami, zwłaszcza z pomocą rozumu." Nasz filozof odróżniał ten monoteizm starannie od antropomorfizmu, jak to już widać było z powyżej przytoczonych wierszy. Jeszcze dodajemy tu uwagę z Dyogenesa Laercyusza co do twierdzenia, że Bóg nie jest podobny do ludzi, gdyż widzi i słyszy wszystkie rzeczy, nie oddychając. Jestto widocznie zwrot do Nauki Anaksymenesa, iż powietrze jest duszą. Ponieważ inteligencya Boga jest zupełnie niepodobna do ludzkiej, musi ona więc być niezależna od oddychania. Należy tu ostrzedz czytelnika przeciwko przypuszczeniu, jakoby Ksenofanes przez jednego Boga wyobrażał sobie bóstwo osobowe i od wszechświata różne. Był monoteistą w odróżnieniu od współczesnych sobie politeistów, ale monoteizm jego był panteizmem. Punkt ten nigdyby nie był spornym, pomimo dwuznaczności wyrażenia, gdyby nowsi autorowie baczyli zawsze, że pojęcia Greków o bogach były personifikacyą sił przyrody. Gdy Ksenofanes występował przeciw politeizmowi swoich współczesnych, przemawiał on przeciw personifikowaniu różnych przejawów jednego Boga, jako odmienne bóstwa. Gniewało go to poniżanie boskiej natury, to upodobnianie jej do ludzkiej, gniewało go to, że z tych sił przyrody tworzono osoby i niezależne istnienia—pojęcia, które się nie godziły z jednością Boga. Był to więc monoteista, lecz monoteizm jego był panteizmem. Nie mógł on Boga oddzielić od świata, który był jedynie objawem Boga. Nie mógł on Boga pojąć jako jedną istność, a obok tego przypuścić istnienie świata, któryby nie był Bogiem. Mogła być tylko jedna istność z różnymi przejawami; tą jedną—był Bóg.

Jest jeszcze w jego systemie ustęp prawie równie wielkiej doniosłości, ustęp, zaznaczający początek Filozofii sceptycznej, której rozwój będziemy widzieli przeplatający się przez całe te dzieje, a która zawsze sprowadza kryzys w spekulacyi. Aż do czasów Ksenofanesa Filozofia była dogmatyczną; później nigdy ona już tej naiwnej pozycyi nie zajęła. On był pierwszym, który wątpił, pierw-

szym także, który uznał niedostateczność rozumu, co do usunięcia wątpliwości i zrozumienia wysokich celów Filozofii. Wątpienie jego jednak miało charakter obyczajowy raczej, aniżeli psychologiczny. Nie był to żaden systematyczny sceptycyzm. Jako umysł poważny, który za prawdę walczył, ilekroć otrzymał skinienie jej niebieskiej postaci, lub sądził, że je otrzymał, wypowiadał on swoje odkrycie, choćby ono nawet przeczyło temu, co poprzednio sam twierdził. Długie podróże, rozmaitość doświadczenia, krytyka różnych systemów, nowe sprzeczne nieraz poglądy na zagadnienia, które rozwiązać pragnął,—wszystko to wywołało w całej jego umysłowości sceptycyzm szlachetny, niemal rozrzewniający, a zupełnie niepodobny do sceptycyzmu następców filozofa. Była to raczej duchowa walka sprzecznych poglądów, niż pogarda wiedzy. Wiara jego była niezachwiana, jego poglądy — chwiejne; on miał głębokie przekonanie o istnieniu wiecznej, wszechmądrej, nieskończonej istoty, nie zdołał jednak tej wiary ująć w żadną stałą formułę. Smutek głęboki panuje w tych oto jego wierszach:

Zapewne nie było nigdy śmiertelnika, ani się nie znajdzie,
Któryby bogów poznał i to Wszystko, istoty czego poszukujemy;
Bo przypuśćmy, iżby czasem i utrafił na prawdę i doskonałość,
Nicby nie wiedział jednak; gdyż wszystko błąd obleka.

Daremnie Cousin usiłuje dowieść, iż te wiersze nie są sceptyczne. Niektóre inne jeszcze po Ksenofanesie pozostałe poglądy mają ten sam kierunek. Mąż, który dowiódł, że wiele z jego najdroższych przekonań okazało się błędami, mógł zaiste być sceptycznie usposobionym dla prawdziwości swoich poglądów. Jednakże sceptycyzm ten był nieoznaczony i nie przeszkadzał mu do rozpoznania prawdy.

Jakkolwiek bowiem prawda w całej swojej pełni, nie mogła być przez ludzi pojęta, to jednakże można było niekiedy schwycić jej promienie. Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον; nie możemy rzeczywiście być pewnymi, że wiedza nasza jest absolutna, możemy tylko w najlepszym razie usiłować oraz wierzyć, że poglądy nasze są prawdopodobnie prawdziwe. Nie jest to bynajmniej sceptycyzm naukowy; nie zasadza on się na badaniu natury inteligencyi oraz źródeł naszej wiedzy, polega on jedynie na popadnięciu Filozofii w trudności. Rozum (t. j. Logika ówczesna) nauczał go, że Bóg, nieskończoność, nie mógł być skończonym, ani nieskończonym; nie mógł być nieskończonym, gdyż tylko nicość jest bez początku, środka i końca, jest nieograniczona (nieskończona). Nie mógł być skończonym, gdyż to co jest jedno, przez inną jedność może być tylko ograniczone, — Bóg zaś jest jednością nie wielością.

Logika również uczyła go, że Bóg nie jest ani ruchomy, ani nieruchomy; nie jest w ruchu, gdyż jedność może być tylko przez inną jedność wzruszona, Bóg zaś jest jednością nie wielością. Nie jest on nieruchomy, bo nieruchomem jest tylko nic, ono jedno nie przechodzi w coś innego, ani coś innego niem się nie staje. Przez taką grę wyrazów zaciemniał ów wielki myśliciel pogląd na swoje bóstwo. Ale dla niego nie była to gra wyrazów; były to rzeczywiste wnioski, zawarte w przesłankach, na których się rozumowanie jego wspierało. Powątpiewać o prawdziwości tych przesłanek, znaczyłoby wątpić w możliwość Filozofii. Do czegoś podobnego nie był on przygotowany; a Arystoteles zowie go „gburem poniekąd," ἀγροικότερος (Metaph. I. 5), przez co chce wyrazić, że jego myśli były surowe i jakby nieprzetrawione, miasto być systematycznemi.

Jakkolwiek w braku stanowczości u Ksenofanesa s postrzegamy zarody sceptycyzmu, gotowiśmy się jednak zgodzić z Cousin'em i nie przypisywać mu wcale sceptycyzmu, który przecież polega na niepojmowaniu wszyst-

kich rzeczy (ἀκαταληψία πάντων). Niektóre jednak poglądy Cousin'a nie są dla nas jasnymi.

Z powyższego może się czytelnik przekonał, iż Ksenofanes był zbyt głębokim, aby wierzyć w niepojętość rzeczy; mogły go wszakże sprzeczności jego Logiki spowodować do uznania za niezgodne własnych wniosków i wniosków innych ludzi. Zasady jego istotnie, jeśliby były należycie do swych konsekwencyj doprowadzone, wiodą ku absolutnemu sceptycyzmowi. On ich jednak do ostatecznej konsekwencyi nie doprowadzał i nie mamy też prawa obciążać go rozumowaniami, których on nie przeprowadzał. Jestto jeden z największych i najpospolitszych błędów, jakich się dopuszczamy, gdy czynimy odpowiedzialnymi za następstwa sprawcę lub obrońcę jakiejś Nauki, — za następstwa, na które on nie baczył, a którychby się może zrzekł, gdyby je rozpatrzył. Jakkolwiek takie następstwa zawarte są w wygłoszeniu zasad, to nie idzie za tem, że one zostały przewidziane. Trzebaby być chyba śmiesznym, ażeby np. odkrywcy jakiegoś prawa przyrody przypisywać wszystkie rozmaite odkrycia, które wywołane zostały przez zastosowanie takiego prawa; a przecież te zastosowania tkwiły już w takiem prawie; że jednak odkrywca prawa nie przewidział ich, nie należy mu ich zatem wpisywać na jego rachunek. Bo i jak tu kogoś robić odpowiedzialnym za skutki, leżące wprawdzie w jego zasadach, ale których on jednak nie zdołał dopatrzeć? Wogóle, sumując wszystko, można wyznać, że chociaż Ksenofanes nie był jasnym i systematycznym myślicielem, nie daje się jednak zaprzeczyć, iż wywierał znakomity wpływ na postęp spekulacyi, co tem lepiej poznamy, oceniając jego następców.

Parmenides.

§ 3. Ci, którzy czytali ważny dyalog Platona, przypomną sobie, jak autor jego wysoko stawia bystrą dyalektykę Parmenidesa. Ale z góry już ostrzegamy czytelni-

ków, aby nie wierzyli bezwzględnie w prawdziwość poglądów, które Platon kładzie w usta Parmenidesowi. Jeśli bowiem Platon mógł się pogodzić z myślą zmieniania poglądów ulubionego swego mistrza, Sokratesa i przypisywania mu tego, czego on nigdy nie myślał, to tem bardziej jeszcze mógł tenże Platon takie poglądy kłaść w usta temu, który już dawno nie żył, a poglądy te były tylko pomysłami jego własnego dramatycznego geniuszu. Trzeba też Platonowego Parmenidesa czytać z wielką ostrożnością, zastrzegając się Arystotelesem oraz wierszami Parmenidesa, które do nas doszły.

Filozof ten urodził się w Elei około 61 olimpiady (536 przed Chr.). Data ta nie jest w sprzeczności z opinią, która go—podług Arystotelesa—robi uczniem Ksenofanesa, a którego słuchaczem mógł on istotnie być, gdy wielki rapsod doszedł był już wtedy lat sędziwych. Najpewniejsze jednak jest podanie Sotiona, iż był on uczniem Ameiniasza i Dyochetesa, Pitagorejczyków. Jedno i drugie zresztą może być prawdą. Parmenides urodził się w bogactwach i blasku, szanowano go i zazdroszczono mu, co zawsze towarzyszy chwale oraz zdolnościom; powiadają, że początek jego życia odznaczał się lekkością; ale Dyochetes nauczył go poznania nicości bogactw, może w czasie, kiedy go już przesyt nauczył także nicości używania i poprowadził z nudnej jednostajności odurzającego marnotrawstwa w nieskończoną. rozmaitość i ruchliwość filozoficznego myślenia. Porzucił więc gorączkową żądzę życia wobec „jaśniejącego oblicza prawdy, w cichej, spokojnej atmosferze zachwycających badań" (Milton). Lecz to oddanie się badaniu nie było jakiemś samolubnem odosobnieniem. Nie przeszkadzało mu ono brać czynnego udziału w politycznych sprawach ojczystego miasta. Przeciwnie, płody badań ukazały się w księdze prawodawczej, którą on napisał, a która uważana była za mądrą i dobroczynną tak dalece, iż jego współobywatele z początku corocznie wznawiali przysięgę pozostania wiernymi prawom Parmenidesa.

Ale coś wyższego jeszcze zdobył jego wzniosły umysł:
Dla skromnej cnoty nieskończenie wielką nagrodę.

Najgłówniejszym rysem jego Filozofii jest bystre przeprowadzenie różnicy pomiędzy prawdą a mniemaniem, inaczej mówiąc pomiędzy ideami rozumu a tem, czego uczą zmysły. U Ksenofanesa zaznaczyliśmy niepewny blask tego pojmowania, u Parmenidesa osiągnęło ono już jasność właściwą sobie. U Ksenofanesa pojmowanie to rozpościerało niepewność ponad wszystkiemi rzeczami, co u łogicznego myśliciela stałoby się bezwzględnym sceptycyzmem. Ale obyczajowość Ksenofanesa ustrzegła go przed sceptycyzmem, — Parmenidesa ustrzegła przed nim jego własna Filozofia; on spostrzegł zwodniczą naturę mniemania; ale spostrzegł także, iż żyły w nim pewne niewygasłe nigdy przekonania, w których on, jak i Ksenofanes, położył zupełne zaufanie, a które pragnął rozumnie objaśnić. Otóż takim sposobem doprowadzony został niejako do przyjęcia sławnej Nauki o ideach wrodzonych. Idee te dotyczyły prawd koniecznych; stanowiły one prawdziwą Wiedzę; wszystkie inne idee były niepewne (wyobrażenia i spostrzeżenia).

Eleaci—zdaniem Rittera—mniemali, że poznali i mogli okazać, iż prawda wszystkich rzeczy jest jedną i niezmienną; gdy jednakże przekonali się, że myśl ludzka zmuszona jest iść za zjawiskiem rzeczy i ujmować to, co jest zmienne oraz rozmaite, byli więc zmuszeni wyznać, iż jesteśmy niezdolni do doskonałego pojmowania prawdy boskiej w jej istocie, jakkolwiek niektóre ogólne zasady pojmujemy dobrze. Niemniej złudzeniem zmysłów byłoby przypuszczenie, że w zgodności z myśleniem ludzkiem zarówno rozmaitość jak i zmiana rzeczywiście istnieje. Podczas gdy z drugiej strony uznać powinniśmy, że we wszystkiem, co nam się rozmaite i zmienne wydaje, w każdej szczegółowej myśli, jaka w umyśle powstaje, obecna jest boskość, jakkolwiekby dla krótkiego widzenia ludzi nie była dostrzeżoną i umieszczona niejako pod zasłoną niewyraźnie istniejącą.

Możemy to pojęcie uwydatnić chyba przez przypomnienie matematycznego kierunku tej szkoły. Wiedza fizyków była uważana jako niepewna—zwodnicza. Wiedzę zaś matematyków uważano jako wieczną—samą przez się zrozumiałą. A tak Parmenides z jednej strony przez Ksenofanesa, z drugiej przez Dyochetesa doprowadzony został do wiary w dualizm ludzkiego myślenia. Rozum jego, t. j. pitagorejska Logika uczyła go, że niema nic, tylko jedność. Tego nie nazwał on Bogiem razem z Ksenofanesem, ale nazwał bytem. Zmysły jego znowu uczyły go przez rozmaite swoje zmysłowe wrażenia, że istnieje wiele rzeczy. To też dowodził on dwóch przyczyn i dwóch zasad: jednej, zadawalniającej rozum, drugiej, będącej w zgodzie z podaniami zmysłów. Dzieło jego „O naturze" miało zatem dwie części. W pierwszej rozwija on absolutną prawdę, tak jak ją rozum podaje,— w drugiej ludzkie mniemanie, które zwykły sobą „poprzedzać oko i uszy, przytłumione przez śpiew dźwięków oraz języka."

Mniemanie to jest tylko pozorem (*δόξα*), jednakże pozór ów ma swoję przyczynę, ma on swoję zasadę, naukę, która mu odpowiada.

Nie trzeba sobie wyobrażać, że Parmenides miał tylko chwiejny a ogólny pogląd o niepewności ludzkiej wiedzy. Twierdził on, że myśl była ułudną, gdyż zależała od organizacyi. Miał on równie oznaczone pojęcie o tej sławnej teoryi, jak którykolwiek z jego następców; daje się to widzieć z ustępu, który przechowany jest u Arystotelesa w piątym rozdziale czwartej księgi „Metafizyki." Mówi on tam o materyalizmie Demokryta, który w swoim systemie naucza o zmysłowości,—a następnie dodaje, że inni podzieliliby jego pogląd. I tak prowadzi swój wykład: „Empedokles upewnia, iż zmiana w naszej jakości ciała (*τὴν ἕξιν*) sprawia także zmianę w naszych myślach. Myśl powstaje w człowieku odpowiednio do wrażenia chwili."

Πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισι.

A w innem miejscu mówi znowu:

Jak w człowieku powstają zmiany,
Tak samo powstają one i w jego myślach.

W ten sam sposób wyraża się jeszcze Parmenides:

Ponieważ każdy ukształtowany jest w ciele, z wielu członków złożonem,
Więc działa w człowieku umysł; bo jestto właśnie
Właściwość wielorako uczłonkowanego ciała, która w człowieku
Myśli—we wszystkich i w każdym—a właśnie w lepszym umyśle istnieje *).

Że więc myśl zależała od organizacyi a każda organizacya od drugiej różną była, więc przekonania ludzi

---

*) Najwyższy stopień organizacyi wydaje najwyższy gatunek myślenia. Oryginał powyższych wierszy tak brzmi:

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων
Τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν. Τὸ γὰρ αὐτὸ
Εστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι,
Καὶ πᾶσιν, καὶ παντί. Τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Co ...ie zdanie Ritter tłomaczy:

Bo myśl jest pełnią.

Jestto przeciwne tłomaczeniu Hegla, który *τὸ πλέον* przekłada „najwięcej“ i przekładowi Brandis'a, który oddaje to przez „potężniejsze.“ Tłomaczenie Rittera, iż *τὸ πλέον* znaczy pełnię—zdaniem naszem—nie daje się utrzymać. Znaczenie może tu być „wiele“ lub „najwięcej,“ wyrażenie to zwykło oznaczać doskonałość. I tak u Theocrita Idyll. I, 20:

Καὶ τᾶς βωκολικᾶς ἐπὶ τὸ πλέον ἴκεο μώσας.

Otóż, Parmenides zdaje się w ustępie: *τὸ πλέον ἐστὶ νόημα* używać zwykłego znaczenia wyrazu *τὸ πλέον*. Mówi on tu jako o koniecznem następstwie tego, co jest *πολυκάμπτος*. Człowiek ma wielorako uczłonkowane ciało, odbiera więc wiele wrażeń zmysłowych, a gdyby miał więcej członków, miałby też więcej wrażeń zmysłowych.

Znaczenie zatem tych wierszy jest takie, że inteligencya człowieka zależną jest od jego organizacyi.

musiały się między sobą odróżniać. Jeśli myślenie jest zmysłowem pojmowaniem, w takim razie przy najmniejszem rozmyślaniu wrażenia zmysłowe, odnoszące się do jednego przedmiotu, wychodzą bardzo rozmaicie, a to stosownie do zmysłów różnych ludzi; że zaś te wrażenia u jednych i tych samych ludzi w różnych czasach różnie wypadają, więc jedno przekonanie nie jest prawdziwszem niż drugie, a wszystkie są jednakowo mylne. Rozum atoli u wszystkich ludzi jest jeden i ten sam, on jeden jest źródłem pewniejszego poznania. Wszelkie myślenie, dające się wyprowadzić ze zmysłów, jest tylko mniemaniem (δόξα); ale myślenie, wyprowadzone z rozumu, jest bezwzględnie prawdziwe. Stąd pochodzi przeciwstawienie δόξα i πίστις pewność.

Jestto środkowy punkt jego systemu. Przez to był on postawiony w możności uniknięcia bezwzględnego sceptycyzmu, a zarazem przypuszczenia niepewności zwykłego poznania. Miał on zatem dwie rozmaite Nauki. Jedna z nich była Nauką bezwzględnej wiedzy (Metafizyka, μετὰ τὰ φυσικ), z którą do czynienia miała zdolność czystego rozumu; w ówczesnym języku nazywała się ona „Nauką bytu." Druga Nauka odnosiła się do względnego poznania, albo do mniemania (Fizyka, τὰ φυσικά), a z nią miała do czynienia zdolność inteligencyi, czyli myślenie, wyprowadzone ze zmysłów. Naukę tę można nazwać „Nauką zjawisk."

Pod względem Nauki o bycie nie różnił się zbytecznie Parmenides od swych poprzedników. Myślał on, że jest jeden tylko byt; niebyt był niemożliwy. Twierdzenie to znaczy tyle, co: niebyt nie może istnieć. Wyrażenie takie może się wydać nadzwyczajnie trywialnem dla czytelnika, nieobeznanego z matematycznemi spekulacyami; jednakże nie należy go lekceważyć; jest ono bowiem świadectwem bardzo cennem o charakterze pochodu ludzkiej myśli. Jestto jedno z pomiędzy świadectw popędu do nadawania wyrazom pozytywnych własności, jakgdyby wyrazy były rzeczami, a nie znakami rzeczy; popęd ten wybornie przedstawił James Mill a potem syn

jego (*System Logiki* I, 4). Dążność wspomniana wprawiła w istny zamęt pierwszych myślicieli. Mówiąc, iż coś nie istnieje, mniemali oni jednak, iż mówili o istnieniu, mianowicie o istnieniu niebytu. Oba wyrażenia: rzecz istnieje i rzecz nie istnieje, zdawały się potwierdzać dwa różne stany istnienia,—błąd, od którego w tej czy innej formie niezawsze byli wolni późniejsi myśliciele.

Atoli Parmenides, jakkolwiek upewniał, że sam byt istnieje, a niebyt jest niemożliwy, nie dostrzegł przecież prawdziwej przyczyny sofizmatu. Wykazywał on, że niebyt nie może istnieć, gdyż nic nie może powstać z niczego (jak go pouczył Ksenofanes); jeśli więc *byt* istnieje, musi *on* całe istnienie obejmować.

Z tego wnosił Parmenides, że jedność stanowi całe istnienie,—identyczna, jedyna, nieurodzona, nieumierająca, nieporuszająca się, niezmienna. Był to śmiały krok takie popieranie skończonej jedności, wobec Ksenofanesowego oświadczenia, iż musi ona być niezbędnie nieskończoną. Są jednakże dowody, że i Parmenides jedność uważał za skończoną. Arystoteles traktuje to jako różnicę między Parmenidesem i Melissem: „jedność Parmenidesa była *racyonalną* (*τοῦ κατὰ λόγον ἑνός*). Melissus uważał tę jedność jako *materyalną* (*τοῦ κατὰ τὴν ὕλην*). Pierwszy więc twierdził, że jedność jest skończona (*πεπερασμένον*), drugi,—że jest nieskończona (*ἄπειρον*).“ Stąd wynika, że starożytni pojmowali racyonalną jedność, jako ograniczoną samą przez się, co dla nas trudne jest do zrozumienia. Prawdopodobnie pojmowanie takie pochodziło stąd, że starożytni jedność uważali jako kulistą. W niej wszystkie części są jednakowe, nie ma ona ani początku, ani środka lub końca, a jednak jest sama przez się ograniczona.

Pojęcie identyczności myślenia i bytu wyrażone jest u Parmenidesa w kilku godnych uwagi wierszach. Mają one bardzo rozmaity wykład. Chcemy tu je więc dosłownie przełożyć:

Myśl jest to samo, co przyczyna myśli;
Gdyż bez tego, w czem ona się objawia,

Nie możesz myśli znaleźć, bo ona jest i będzie niczem Poza bytem.

Gdy więc jedność jest jedynym bytem, wynika z tego, że jedność i myśl są identyczne; rozumowanie to bynajmniej nie przeczy poglądowi, powyżej uwydatnionemu, mianowicie dotyczącemu identyczności ludzkiego myślenia i uczuwania, które-to dwa stany są tylko przechodnimi objawami bytu.

O drugiej albo fizycznej Nauce Parmenidesa możemy tu krótko powiedzieć, że filozof ten, aby wznieść Umiejętność zjawisk, nakreślił szkic jej podług zasad, jakie wówczas były panujące. Przeczył on ruchowi jako rzeczywistości, ale przypuszczał, że ruch istniał pozornie.

Parmenides przedstawia logiczną i ściślejszą stronę Filozofii Ksenofanesa. Fizyczny pierwiastek jest u niego prawie wyłączny i usunięty w krainę niepewnej zmysłowości. Wprawdzie nie popadł on w sceptycyzm, jak to widzieliśmy, ale kierunek jego Filozofii sprzyjał sceptycyzmowi. W swojem przedstawieniu wiedzy, utrzymał on jeszcze zasadę pewności rozumu. Następcy jego potrzebowali tylko ten sam sceptycyzm zwrócić przeciw ideom rozumu, a pyrronizm był już wykończony.

Zeno z Elei.

§ 4. Zeno, którego Plato nazywa Palamedesem z Elei, nie powinien być łączony z Zenonem, Stoikiem. Pod każdym względem był to jeden z najwybitniejszych filozofów starożytności, równie wielki w swoich czynach, jak i myśleniu, odznaczający się w jednem i drugiem silnym, uczuciowym, bezinteresownym umysłem. Urodził się w Elei około 70 olimpiady (500 przed Chr.). Tutaj był on uczniem Parmenidesa, a podług niektórych,—jego synem adoptowanym. Młodzieńczy żywot spędził na cichych, samotnych badaniach. Od swego ukochanego przyjaciela i mistrza nauczył się poznania wyższej wartości rozkoszy

duchowych, jedynych, które się zaspokoić nie dadzą. Od niego też nauczył on się pogardzać blaskiem stanowiska i dóbr doczesnych, nie stawszy się jednak nieprzyjacielem rodzaju ludzkiego i samolubem. Pracował dla dobra swoich współbliźnich, ale odsuwał od siebie nagrodę— otrzymanie godności światowych,— czem inni zwykli byli wynagradzać swoją usilną działalność. Nagrodę dla niego stanowił głos własnego serca oraz spokój sumienia w nienagannem życiu. Naturalnie, starożytność musiała podziwiać ten nieulękniony, wzniosły umysł; gdyż ani sceptyczna obojętność, ani lekceważenie sądu swoich bliźnich nie stały mu na drodze do urzędów. Był to człowiek z usposobieniem zarówno tkliwem jak i namiętnem, niezmiernie wrażliwy na pochwały oraz nagany. Można to już ocenić z pewnej odpowiedzi, którą dał komuś, gdy go spytano, dlaczego czuł się zbytecznie dotkniętym przez naganę? „Gdyby mię nagana moich współobywateli nie bolała, nie cieszyłyby mię ich poklaski." Dla umysłów lękliwych, obawiających się grubego szyderstwa, głupców i tchórzów, podobna wrażliwość może być fatalną; ale dla dusz dzielnych, które się tylko własnego sumienia lękają i nie potrzebują pochwał, których własne ich sumienie nie akceptuje, wrażliwość taka jest podstawą wszelkiego heroizmu i każdej szlachetnej dążności. Takim mężem był Zeno. Życie jego było walką, walką za prawdę; skończył tragicznie, ale nie żył napróżno.

Ze wszystkich jego obyczajowych przymiotów patryotyzm był może najgłówniejszym. Żył on w czasie budzącej się wolności, gdy w Grecyi wszędzie rwano się do swobody, gdy wszędzie jarzmo perskie luźniało, a swobodne narodowe urządzenia budować usiłowano. W tym powszechnym ogniu i entuzyazmie nie pozostał Zeno zimnym. Jego politycznej działalności nie jesteśmy w stanie ocenić, słyszymy jednak, iż ona była znaczną i pożyteczną. Elea była tylko małą kolonią, lecz Zeno przekładał ją nad przepych Aten, których obywatelom butnym, niespokojnym, lekkomyślnym, namiętnym i pozbawionym zasad rzucał w oczy prowincyonalną skromność oraz uczci-

wość rodzinnego miasta; odwiedzał jednak Ateny od czasu do czasu i tam, jak widzimy z wstępu Platońskiego dyalogu *Parmenidesa* szerzył Filozofią swego mistrza. Nauczał on tutaj Peryklesa.

Za ostatnim swym powrotem do Elei znalazł to miasto w posiadaniu tyrana, Nearcha (lub, jak starożytni autorowie podają jego imię, Dyomedona, czy Demylosa). Utworzył przeciw niemu spisek, który się nie powiódł i filozof został pojmany. Była to okoliczność, jak powiada Cycero, w której dowiódł on dzielności Filozofii swojego mistrza i wykazał, że dzielny umysł ma wstręt do rzeczy pospolitych, bojaźń zaś zostawiona jest niewiastom i dzieciom lub mężom z niewieściem sercem. Gdy Nearch wypytywał o współwinowajców, Zeno wprawił go w śmiertelną trwogę i zwątpienie, wymieniając z kolei wszystkich dworzan tyrana. Był to, zaprawdę, czyn podstępny, ale nieuwłaczający na owe czasy swojemu sprawcy. Przeraziwszy w ten sposób swego oskarżyciela, zwrócił się do otaczających i zawołał: „Skoro się zgadzacie na to, aby być niewolnikami z bojaźni przed tem, co ja teraz znoszę, to istotnie zmuszony jestem wasze tchórzostwo podziwiać.” (Szkoda, iż nie można zgodzić się na efektowną bajkę, jakoby w końcu swej mowy ugryzł sobie język i wypluł go w twarz tyrana). Lud wpadł we wściekłość, której ofiarą padł Nearch.

W doniesieniach tej historyi znajdują się u starożytnych autorów niejednostajności; wszyscy jednakże zgadzają się na główny fakt, powyżej podany. Niektórzy podają, jakoby Zeno został w wielkim moździerzu na śmierć utłuczony. Nie posiadamy żadnego wiarogodnego doniesienia o jego śmierci.

Jako filozof, Zeno ma właściwe sobie zasługi. Był on wynalazcą Logiki, znanej pod nazwą Dyalektyki, która w rękach Sokratesa i Platona stała się tak potężnym zaczepnym orężem. Cała starożytność wynalazek ów przysądza Zenonowi. Logika ta daje się zdefiniować jako: „zaprzeczenie błędu przez *reductio ad absurdum*, jako środek ustalenia prawdy.” Prawdą, którą Zeno chciał

ustalić, był system Parmenidesa; a więc w jego wywodach nie spodziewajmy się znaleźć czegoś nowego, chyba tylko zastosowanie owej dyalektycznej subtelności. Do systemu nie wprowadził on nic nowego; ale wynalazł wielką metodę prowadzenia polemicznego sporu. Sam system wynaleziony został przez Ksenofanesa, bliżej oznaczył go Parmenides; dziełem Zenona było walczyć za system ten i bronić go. Zadania tego dokonał w sposób budzący najwyższy podziw. „Działalność jego była nawskroś polemiczna: doczesny żywot był istnieniem pełnem uczuć, a koniec jego patryotycznie tragiczny! Ale i w świecie myśli widzimy tu nieustannie ruchliwy charakter dyalektyka.“ (*Cousin: Fragmens Pgilosophiques, Art. Zénon d'Elée*).

Takie było przeznaczenie owego bojownika, wiodące go do udoskonalenia sztuki napadania i odpierania. Było to bardzo naturalne, że pisał prozą, i w tem dał pierwszy przykład. Jak nieokiełznane i tryskające natchnienie Ksenofanesa samo przez się wylewało się w poezyi, tak samo argumentująca subtelność Zenona wyrażała się zupełnie naturalnie przez prozę. Wielki rapsod szedł z miasta do miasta, aby głosić poważnie i zdumiewające potężne myśli, które bezładnie w nim się budziły; wielki logik zaś więcej troszczył się o to, aby dobitnie wykazać nicość dowodów, które przeciw jego systemowi stawiane były, nie chodziło mu już o samą jakąś propagandę systemu. Bo utrzymywał on, że prawda musi być uznana, jak tylko błąd wykazany został. „Starożytność poświadcza“—mówi Cousin—„że on nie pisał poezyj, jak Ksenofanes lub Parmenides, lecz traktaty i to traktaty z charakterem wyłącznie prozaicznym, mianowicie—polemiczne.“

Przyczynę tego można sobie łatwo wyobrazić. Jako młodzieniec, udał się do Aten, aby tam nauczać Filozofii Parmenidesa. Tutaj musiał on się spotkać z oporem, jaki Filozofia ta znajdowała u wykształconych, ruchliwych i empirycznych Ateńczyków, którzy już Filozofię jońską podnieśli do godności panującej. Zeno zapewne naprzód został obarczony krzykliwymi zarzutami, które ze wszyst-

kich stron na niego spadały. Ale był on jednym z najbystrzejszych i zawsze do walki gotowych umysłów i dlatego odzyskał wnet równowagę, a z kolei zaczął i sam napadać napastników. Miasto dogmatycznie, zaczął nauczać dyalektycznie. Zamiast pozostawać w zakresie czystej umiejętności i rozwijać idee rozumu, zeszedł on na grunt swoich przeciwników, — na grunt codziennego doświadczenia i poznania zmysłowego, — obrócił ich własne szyderstwa przeciw nim samym i zmusił ich do uznania, że łatwiej jest wielość pojąć jako produkt jedności, aniżeli jedność wobec przypuszczenia istniejącej wielości.

„Metoda polemiczna zbiła z toru najzupełniej zwolenników jońskiej Filozofii," — powiada Cousin — „i rozbudziła żywą żądzę wiedzy dla Nauk szkoły włoskiej (pitagorejskiej). W ten sposób w stolicy greckiej cywilizacyi zasiane zostało płodne ziarno wyższego filozoficznego rozwoju."

Plato krótko scharakteryzował różnicę pomiędzy Parmenidesem a Zenonem, mówiąc, iż pierwszy ustalił istnienie jedności, drugi zaś dowiódł niebytu wielości.

Zeno, nauczając, iż tylko jedność rzeczywiście istnieje, a wszystko inne jest modyfikacyą i przejawem jedności, nie przeczył wcale, że wiele zjawisk istnieje; on tylko nie przypuszczał, żeby to był byt rzeczywisty. Przeczył także ruchowi, ale nie zjawisku ruchu. Dyogenes, Cynik, który raz powstał i chodził wkoło, aby obalić wywód Zenona co do ruchu, nie zrozumiał go najzupełniej. Takie kręcenie się wkoło nie przeczyło bynajmniej naszemu filozofowi *), który odpowiedzieć mógł: bardzo dobrze, kręcisz się dokoła; podług mniemania (*τὸ δοξαστόν*) jesteś w ruchu, ale stosownie do pojęcia — jesteś w spoczynku: to, co zowiesz ruchem, jest tylko nazwą, która nadawana bywa szeregowi stanów podobnych, z których każdy, szczegółowo wzięty, jest spoczynkiem. W ten

*) Podobnie dr. Johnson przez kopnięcie kamienia chciał pobić Berkeley'a, przeczącego materyi.

sposób każdy przedmiot, wypełniający przestrzeń taką wielką, jak on sam jest, koniecznie w tej przestrzeni spoczywa: ruch z jednego miejsca na drugie jest tylko nazwą, wyrazem, który nadawany bywa całkowitej sumie owych przestrzeni, w których przedmiot co chwila znajduje się w spoczynku. Weźmij okrąg koła za przykład. Ten okrąg składa się z pewnej liczby pojedynczych punktów lub linij prostych: a ani jedna z tych linij nie może być okręgiem koła nazwana, lecz wszystkie te linie, wzięte jako całość, prowadzą do ogólnej nazwy:—okrąg koła. Również i w każdym pojedynczym punkcie przestrzeni przedmiot jest w spoczynku; całkowita suma pewnej liczby stanów spoczynku nazywa się ruchem. Pierwotny błąd leży w przypuszczeniu, że ruch jest czemś na nowo występującem, gdy tymczasem Zeno widział wyraźnie, że to jest tylko stan. W spadającym kamieniu nie jest kamień i coś jeszcze ruchem nazwane, albo jest tu jeszcze coś innego zwanego spoczynkiem. Atoli zarówno ruch jak i spoczynek są tylko nazwami, nadawanemi szczegółowym stanom kamienia. Sam spoczynek jest pozytywną siłą, siłą, która okazuje opór sile przeciwstawiającej się; ruch jestto siła tryumfująca. Z tego wynika, że materya jest zawsze w ruchu, co zaś wychodzi na twierdzenie Zenona, iż niema ruchu.

Inne dowody Zenona przeciw możliwości ruchu (w liczbie czterech, z których trzeci dopiero cośmy przytoczyli) podane zostały przez Arystotelesa; ale przedstawiają się one raczej jako dowcipne łamigłówki, niż jako rzeczywiste dowody poważnego męża. Twierdzono też więc, iż one przytoczone zostały w celu wyszydzenia niezręczności przeciwników. Co do nas, sądzimy, że nie powinniśmy Zenona oswabadzać od jego własnej sieci logicznej, w którą on sam mógł się równie dobrze złowić, jak każdy inny. Więksi jeszcze, niż on, ludzie dali się przez własne wyrazowe różnice usidlić.

Dwa pierwsze jego dowody są:

1. Ruch jest niemożliwy, gdyż zanim to, co jest w ruchu, dosięgnie końca, musi dosięgnąć środka, ale ten

środek jest wówczas końcem; ten sam zarzut stosuje się do tegoż środka, bo aby go osiągnąć, musi znowu ciało, w ruchu będące, przejść przez inny środek; i tak do nieskończoności, gdyż materya jest do nieskończoności podzielną. Dajmy na to, jeśli kamień o cztery kroki rzucony został, to musiał on dosięgnąć odległości dwóch kroków, zanim dobiegł odległości czterech,—otóż, gdy drugi krok będzie metą, pierwszy będzie środkiem. Zanim jednak kamień może dobiedz pierwszego kroku, powinien wprzód dosięgnąć połowy pierwszego kroku, a zanim dobiegł do tej połowy, musi dosięgnąć połowy tej połowy, i tak do nieskończoności.

2. Drugim dowodem jest słynna łamigłówka o Achilesie. Podajemy tu dowód i jego zaprzeczenie podług Logiki Milla (II. 453).

Dowodzenie jest takie: Achiles ma biedz 10 razy tak szybko jak żółw, a jednak Achiles nigdy żółwia nie dopędzi, jeśli ten ma sobie dany jeden skok naprzód. Bo przypuściwszy, iż oni byli oddzieleni przestrzenią tysiąca stóp, to gdy Achiles przebiegł te 1000 stóp, żółw już ubiegł sto, a jeśli Achiles sto stóp przebiegł, żółw posunął się naprzód o dziesięć i t. d. Achiles zatem może ciągle biegnąć, a nigdy żółwia nie dopędzi.

Atoli „ciągle" oznacza we wniosku wszelką długość czasu, jaką przypuścić można, przeciwnie zaś w przesłance „ciągle" oznacza nie każdą długość czasu, oznacza ono każdą liczbę poddziałów czasu,—oznacza, iż możemy dzielić tysiąc stóp przez dziesięć, a iloraz znowu przez dziesięć i t. d. ilekroć chcemy, — że te poddziały odległości mogą nie mieć końca, a więc i poddziały czasu, w którym przestrzeń ma być przebieżona; — że można utworzyć nieograniczoną liczbę poddziałów tego, co jest ograniczone samo. Dowodzenie nie wykazuje żadnej innej nieskończoności trwania, jak tylko taką, która objęta jest przez pięć minut. Dopóki te pięć minut nie upłynęło, wtedy to, co z nich pozostało, może być przez 10 i znowu przez 10 dzielone, póki się zechce; godzi się to zupełnie dobrze z tem, że wszystkie poddziały razem

pięć minut wynoszą. Krótko mówiąc, dowodzi to, że, aby tę ograniczoną przestrzeń przebyć, potrzeba czasu, który jest do nieskończoności podzielny, ale nie czasu, będącego nieskończonym. Zatarcie tej różnicy jest podstawą takiego mylnego wniosku, co już wyświetlił Hobbes.

Gdy Mill liczy za zasługę Hobbes'owi, że podstawę tego mylnika wyświetlił, winniśmy tu zauważyć, iż Arystoteles równie jasno na tę kwestyą patrzył. Odpowiedź, którą on daje Zenonowi, była taka, że „ponieważ jedna stopa przestrzeni tylko w możliwości jest nieskończoną, w rzeczywistości zaś jest skończona, więc mogła ona łatwo być przebieżona w skończonym czasie."

Nie możemy tu iść za Zenonem w rozmaitych jego wywodach przeciw bytowi wielości. Stanowisko jego daje się krótko mówiąc, tak wyznaczyć: Jest tylko jeden byt (one Being), który niezbędnie jest niepodzielny i nieskończony. Przypuszczać, że jedność jest podzielną, znaczyłoby to przypuszczać, że ona jest skończona. Jeśli ona jest podzielna, to podzielna nieskończenie. Ale przypuśćmy, że istnieją dwie rzeczy, wtedy musi niezbędnie między niemi znajdować się przedział przestrzeni,—coś, co je dzieli i ogranicza. Czemże jest to coś? Jestto już coś innego. A jeśli to tylko nie jest tem samem, natenczas znowu musi być dzielone i ograniczone; i tak do nieskończoności. A więc może być jedność jedynie podstawą wszystkich rozmaitych zjawisk.

Te przytoczenia, jak Grote zauważa (Plato I, 102), są dlatego godne uwagi, ponieważ są one najpierwej znanemi objawami greckiej Dyalektyki, a co do bystrości i dowcipu mogą się mierzyć ze wszystkiem, co kiedykolwiekbądź Dyalektyka ta wydała. Znaczenie ich niezawsze należycie pojmowanem bywało. Są to po większej części *argumenta ad hominem*: wnioskowania sprzeczne i niezgodne, ale które, jak wykazano, wychodzą z jakiejś danej hipotezy i służą do tego, aby tejże samej hipotezie zaprzeczyć. W wywodach Zenona mieści się jeszcze myśl, — jakkolwiek niezbyt uwydatniona,—że żadna z hipotez przeczących nie może

wydać istotnej podstawy dla świata zjawisk. Zapoznaje się cel tego filozofa, gdy się przypuszcza, jakoby pragnął jedynie wprawić słuchaczów swoich w złudzenie, dowodząc obu stron twierdzenia przeczącego. W ten sposób chciał on obalać przesłanki. Otóż, należy tu widzieć poważnie pomyślane wprowadzenie do Filozofii pierwiastku sceptyczno-negatywnego, który dogmatycy pomijali. Więc też z tego względu Zeno zaznacza koniec jednej epoki, a początek drugiej.

Filozof ten zamyka drugi wielki szereg niezależnych badaczy, szereg, który się zaczyna od Anaksymandra, a który ciągną dalej — Pitagoras, Ksenofanes i Parmenides, mogący nosić nazwę matematyków. Ich przeciwstawienie się względem badania fizycznego albo empirycznego ma charakter stanowczy i trwały. Atoli aż do Zenona obadwa systematy rozwijały się prawie równolegle jeden obok drugiego, nie wywierając wzajemnie na siebie wpływu. Walka obu kierunków datuje się od chwili, kiedy Zeno przybył do Aten; rezultatem zaś owego starcia było powstanie nowej metody—Dyalektyki. Metoda ta wytworzyła sofistów i sceptyków. Wywierała ona zaś wielki wpływ na wszystkie następne szkoły; można nawet powiedzieć, iż ona-to wypracowała główną cechę Sokratesowej i Platonowej Filozofiii co się zresztą w dalszym ciągu okaże.

Winniśmy tu jeszcze uprzednio przedstawić różne pośrednie stadya, przez które przechodziła Filozofia, zanim nastąpiła kryzys Sofistyki, poprzedzającej erę Sokratesa.

EPOKA DRUGA.

Upadek kosmologicznych spekulacyj zwraca usiłowania Filozofii ku psychologicznym zagadnieniom początku i granic Wiedzy.

ROZDZIAŁ I.

Heraklit.

Do Demokryta i Heraklita można zastosować słowa Horacego Walpole'a: „Życie jest komedyą dla ludzi myślących, dla czujących jest ono tragedyą." Albowiem obaj wspomnieni filozofowie słynęli w starożytności,—jeden jako filozof śmiejący się, drugi—płaczący:

Jeden opłakał, drugi przeklął złe czasy:
Jeden wyśmiał głupstwo, drugi przebolał zbrodnię.

Wprawdzie nowsza krytyka wykazała, iż obie te charakterystyki są bajeczne, jednak bajka jest tylko przesadą prawdy, a w życiu każdego z tych dwóch filozofów musi być coś stanowiącego jądro, na którem baśń wzrosła. O Heraklicie więc bardzo sprawiedliwie powiedziano, że „powszechne mniemanie, jakoby był płaczącym filozofem, nie może być uważane za pozbawione znaczenia i nie mające związku z Historyą jego spekulacyj." Myśli, które się w jego systemacie uwydatniły, są niejako ułamkami, oderwanymi od osobistości tego męża, i oderwanymi nie bez takiego wysiłku oraz natężenia, iżby cierpiącemu ich twórcy nie wyrwały westchnienia. Podobnie jak Anaksymenes odkrył, iż w nim przebywa pewna potęga i jakiś pierwiastek, który zarządza wszystkiemi czynnościami oraz funkcyami ciała, tak samo Heraklit miał przeświadczenie,

że ma w sobie życie, którego nie mógł nazwać swojem własnem, a które jednak w najwyższym stopniu było *nim samym*, tak że bez tego byłby on istotą biedną, bezsilną, osamotnioną;—odkrył on w sobie powszechne życie, łączące go z bliźnimi, z bezwzględnem i pierwotnem źródłem życia" *).

Heraklit, syn Blysona urodził się około 69 olimpiady (503 przed Chr.) w Efezie. Obdarzony wyniosłym, melancholicznym nastrojem umysłu, nie przyjął bardzo wysokiego urzędu, jaki mu ofiarowali jego współobywatele. Dyogenes Laercyusz donosi, że postąpił tak z powodu złych obyczajów swoich ziomków,—że atoli zrzeczenie się owo wychodziło na korzyść brata, więc prawdopodobnie innych powodów szukać tu należy. Czy nieprzyjęcie zaszczytnego urzędu nie jest w zupełnej zgodności z tem, co o nim zresztą wiemy? I tak np., przed świątynią Dyany zabawiał się raz z dziećmi, a gdy ludzie z podziwem spoglądali na jego zajęcie, rzekł: „Czyż nie jest lepiej bawić się z dziećmi, niż dzielić z wami zarząd spraw publicznych?" Wzgarda, jaka prześwieca z tej odpowiedzi, a która się później rozwinęła w ustaloną mizantropię, była może raczej następstwem chorobliwego uczucia, niż jakiegoś cnotliwego lekceważenia drugich. Czy dlatego zrzekł się udoskonalenia swych współobywateli, ponieważ byli zepsuci? Czy dlatego usunął się w góry, gdzie, jak asceta, żył ziołami i korzonkami, ponieważ ziomkowie jego byli zepsuci? Jeżeli Efez miał złe obyczaje, to czyż nie mógł w innej miejscowości greckiej zrobić sobie ojczyzny? Uszedł w góry, aby tam w samotności przetrawiać się we własnem sercu. Był on odludkiem i nienawidził ludzi, a nienawiść taka pochodzi raczej z chorobliwej samoświadomości, niż z posępnych przekonań, jakieśmy sobie o innych ludziach wytworzyli. W liście pełnym wzniosłości daje on odmowną odpowiedź na grzeczne zaproszenie Daryusza, aby czas jakiś przepędził na królewskim dworze:

*) Maurice: *Moral and Metaphysical Philosophy.*

„Heraklit z Efezu życzy królowi Daryuszowi, synowi Histaspesa wszelkiej pomyślności!

Wszyscy ludzie zbaczają z dróg prawdy i sprawiedliwości. Powoduje nimi jedynie chciwość, a próżność ich uwodzi z uporczywością głupstwa. Co do mnie, jestem próżen złośliwości; nie jestem niczyim nieprzyjacielem. Pogardzam stanowczo powierzchownością dworackiego życia i nie chcę nigdy nogą stąpić na perskiej ziemi. Poprzestaję na małem, a żyję, jak mi się podoba."

Filozofia Heraklita wygłoszoną została w tak zagadkowej formie, iż jej nadano miano „ciemnej." Niektóre tylko fragmenta doszły do naszych czasów*). Chcieć z tego odtworzyć jakiś uporządkowany system byłoby zwodniczem pragnieniem; niemniej wszakże z okruchów owych i z innych jeszcze źródeł możemy wyciągnąć ogólną dążność Heraklitowego filozofowania.

Podanie każe mu mieć Ksenofanesa za nauczyciela, co potwierdza się przez widoczne pokrewieństwo systemów obu tych filozofów. Heraklit atoli jest więcej Jończykiem, aniżeli Ksenofanes, to znaczy, że u niego ma przewagę fizyczne objaśnienie wszechświata. Jednocześnie tenże Heraklit nie wyznaje otwarcie ani jońskiej, ani włoskiej szkoły; waha on się pomiędzy obiema. Rzecz prosta, iż uczeń Ksenofanesa uważał ludzkie poznanie jako mgłę błędu, przez którą czasami tylko błyska promień słonecznego światła. Ale spadkobierca jońskiej Filozofii nie przyjął wyników szkoły matematycznej, — nie uznał mianowicie, iż przyczynę niepewności naszego poznania stanowi niepewność zmysłowych wrażeń, — że więc rozum stanowi jedyne źródło prawdy. Wykazywał on, iż zmysły są źródłem wszelkiej prawdziwej wiedzy, albowiem one to spijają powszechną (universal) inteligencyą. Zmysły zawodzą wtedy tylko, jeżeli należą do dusz barba-

*) Schleiermacher je zebrał i usiłował wyłożyć w *Wolff u. Buttmann's Museum der Alterthums Wissenschaften*, tom I, część III.

rzyńskich; inaczej mówiąc—źle wychowany zmysł podaje fałszywe wrażenia, prawdę zaś — wówczas, gdy jest dobrze wychowany. Wszystko, co jest powszechne, jest prawdziwe; cokolwiek się od powszechności oddala, czyli—co jest wyjątkowe—jest fałszywe. Prawda jest jawna, nieutajona*). Prawdę zdobywają ci, których zmysły są otwarte na przyjęcie tego, co jest powszechne i nieutajone.

Jak gdyby chciał zaznaczyć różnicę pomiędzy sobą i Ksenofanesem z większą siłą, powiada: „Gdy wdychamy z oddechem powszechny eter, będący boskim rozumem, stajemy się świadomymi. We śnie jesteśmy nieświadomi. Ocknąwszy się ze snu, powracamy do rozumu; podczas snu bowiem, gdy organa zmysłów są zamknięte, dusza usuwa się i wyklucza od wszelkiego współudziału z otaczającym ją eterem, z powszechnym rozumem; jedynym środkiem łączącym jest oddychanie, jakoby korzeń, a w skutek rozłączenia (we śnie) utraca dusza władzę pamięci, którą przedtem posiadała. Ze zbudzeniem się atoli odzyskuje dusza swą pamięć przy pomocy zmysłów; gdy więc znowu wchodzi w związek z otaczającym ją eterem, odzyskuje swoją inteligencyę. Jak drwa, włożone w ogień, zmieniają się i płoną, a gdy się je z ognia usunie, gasną, tak samo część wszędobytnego, przemieszkująca w naszem ciele, staje się nierozumniejszą w ograniczeniu. Ale jak tylko związek przywrócony zostanie przy pomocy porów i otworów (zmysłów), niebawem staje się część podobną do całości."

Czyż może być coś bardziej przeciwnego teoryi Eleatów? Wszakże system owej Filozofii polega na zaufaniu do czystego rozumu; system Heraklita objaśnia nas, że rozum, sobie samemu pozostawiony, t. j. dusza, jeżeli nie jest przez zmysły żywioną, nie zdoła sobie posiąść prawdziwego poznania. Pierwszy system jest wyłącznie ra-

*) *Ἀληθές τὸ μὴ λῆθον.* Taka gra wyrazów stanowi charakterystykę metafizycznych myślicieli wszystkich czasów.

cyonalny, drugi—wyłącznie zmysłowy; oba zaś są panteistyczne, bo w obu występuje powszechna inteligencya, która u człowieka dochodzi do świadomości. Ten pogląd uwzględnił Hegel aż do ostatecznych krańców. To też Hegel powiada, że w Logice Heraklita niema ani jednego punktu, któregoby on, Hegel, w Logice swojej nie rozwinął *).

Czytelnik zrozumie, że u Heraklita, podobnie jak u Parmenidesa, wynurza się wielkie zagadnienie, którem się tak długo zajmowały i jeszcze dotąd zajmują różne szkoły, — jestto zagadnienie, dotyczące początku naszych pojęć. Niemniej też godnem jest zastanowienia i to, jak u obu co tylko wspomnianych myślicieli zarysowują się dwa wielkie stronnictwa, na które się podzielili filozofowie, odnośnie do rzeczonej kwestyi. Parmenides przedstawia szkołę idealistyczną z całą jej pogardą dla zmysłowości; Heraklit znowu jest przedstawicielem szkoły, hołdującej zmysłom, a pogardzającej wszystkiem, co się od zmysłowości nie wywodzi.

Z Ksenofanesem zgadzał się Heraklit w tém, iż ukazywał na nieustanne złudzenie, któremu podlega umysł człowieka; ale przypisywał on przyczynę tego złudzenia (delusion) niedoskonałości ludzkiego rozumu, podczas gdy Ksenofanes widział ją w niedostateczności zmysłów. Heraklit mniemał, iż człowiek ma w sobie zamało boskiego eteru (dusza). Ksenofanes był tego przekonania, że zmysły zasłaniały wzrok inteligencyi. Pierwszy doradzał człowiekowi wprowadzanie do duszy powszechnego zwierciadła, a to za pomocą zmysłów; drugi radził zamknięcie się w sobie samym, pogardzenie zmysłami, obcowanie z ideami jedynie.

Wydaje się dziwnem, że tak uderzająca sprzeczność między tymi dwoma filozofami dała się przeoczyć. O Heraklicie opowiada się zwykle, iż uważał on świat zmysłów jako ciągłe złudzenie, co też wogóle powtarzają nawet

*) Hegel: *Gesch. der Phil.* I, 301.

dosyć nowe i krytycznie opracowane podręczniki Historyi Filozofii. I skądże pochodzi to mniemanie? Oto, rodowodem jego jest sceptycyzm, który cechuje zarówno Heraklita jak i Ksenofanesa, gdy chodzi o zjawiska. Wprawdzie bowiem obaj oni przeczyli dostateczności ludzkiego poznania, ale każdy z nich miał inne powody. „Człowiek nie może dobrze poznawać;"—mówi Heraklit—„dobre poznanie jest Bogu tylko właściwe, a słaby człowiek uczy się od Boga, podobnie jak się uczy chłopię od męża." W pojęciu jego ludzka inteligencya była jedynie częścią powszechnego rozumu, a część nigdy nie może być inną, jedno niedoskonałą; więc też wyżej się ceni sąd całej ludzkości o jakimś przedmiocie, bo jest on bliżej prawdy, aniżeli jakiś sąd jednostkowy, i to właśnie dlatego, iż pewna suma części bliższą jest całości, aniżeli część jedna.

Ludzie błądzili, idąc za swoim indywidualnym sądem, jakgdyby to był sąd bezwzględny, jakgdyby rozum był udziałem każdego indywidualnie. Atoli rzeczywisty sposób dojścia do prawdy polegałby na tem, aby się oswobodzić od owego indywidualnego popędu (bias) i pójść za radą powszechnego rozumu, Każdy człowiek musi się obeznać z powszechnym procesem, który zarządza światem; we śnie umysł porzuca świat indywidualny i zwraca się ku powszechnemu rozumowi. Ani jeden człowiek nie pojmuje rzeczywiście powszechnego rozumu, ani jeden go nie posiada, jeżeli nie odkrył powszechnego systemu wszystkich rzeczy, mianowicie — ich wiecznej *przemienności*, ich zgodności w sprzecznościach. Kto się wzniósł na ową wyżynę, ten posiadł powszechny rozum.

Podczas gdy Heraklit wykazywał niepewność wszelkiego poznania, dowodził on też i jego względnej pewności. Początek poznania stanowiły zmysły; będąc zmysłowem i indywidualnem, poznanie jest niedoskonałe,—właśnie *dlatego*, że jest indywidualne; ale jest ono prawdziwe, jak daleko sięga. Osieł—mówił pogardliwie—przekłada osty nad złoto, dla niego złoto nie jest tyle warte, ile osty. Osieł ma słuszność, a jednocześnie nie ma jej także. Człowiek ma również słuszność, a nie ma jej we wszyst-

kich pozytywnych twierdzeniach; bo niema nic rzeczywistego, o czemby pozytywnie twierdzić było można. „Wszystko“—mówił znowu—„jest, i wszystko nie jest; bo chociaż rzeczywiście do bytu dochodzi, to jednak niebawem być przestaje.“

Dotarliśmy tutaj do jego sławnej nauki, że wszystkie rzeczy są „nieustannym przypływem i odpływem. Hegel powiada, iż to jest uprzedzenie jego własnego słynnego dogmatu: *Sein und Nichtsein ist dasselbe* (Byt i Niebyt są jednem i tem samem). Heraklit uważał ogień za początek (ἀρχή) wszystkich rzeczy. Ogień był dla niego typem samodzielnej siły i czynności; nie płomień, będący tylko natężeniem ognia, lecz ciepły, suchy tuman — eter; to było — podług niego — pierwiastkiem. „Świat“—powiedział on—„nie jest ani od Boga, ani od człowieka; świat był, jest i zawsze będzie wieczystym ogniem, który w należytej mierze sam siebie zapala i w należytej mierze sam siebie gasi.“ *) Czytelnik z łatwością pozna, że to jest tylko modyfikacya jońskiej Filozofii. Ogień, który się tu przedstawia jako pół-symbol życia i inteligencyi, a to z powodu swojej samorzutkiej (spontaneous) czynności, jest jedynie modyfikacyą Talesowej wody i Anaksymenesowego powietrza; jest on atoli tylko pół-symboliczny. Ci, którzy go uważają za czysto symboliczny, przeoczają inne części systemu. System, uważający zmysły za źródło poznania, skłania się naturalnie do materyalnego elementu, jako pra-pierwiastku. Jednocześnie wszakże pod pewnym względem system ten jest zboczeniem od jońskiego, a to na punkcie różnicy pomiędzy poznaniem zmysłowem i refleksyjnem. Z tego też powodu wyznaczyliśmy Dyogenesowi z Apolonii miejsce, jako ostatniemu z Filozofów jońskich, jakkolwiek, chronologicznie biorąc, przypada on nieco póź-

*) Jestto przekład Rittera, ale brak mu dokładności; w oryginale stoi: οὔτε τις θεῶν, co znaczy—„ani od któregoś z bogów,“ przyczem—naturalnie—filozof ma na myśli jedno z bóstw Politeizmu.

niej od Heraklita, a Nauka jego pod niejakim względem jest taka sama, jak Heraklitowa.

Ów ogień, który się zawsze w płomień roznieca, a w dym i popiół przechodzi,—ten niestrudzony zmienny potok rzeczy, które nigdy *nie są*, lecz zawsze się *stają*,—ten ogień—mówię—nazwał Heraklit Bogiem albo Jednem. *)

Jego piękne przyrównanie do potoku tak brzmi: „Nikt nie żeglował dwa razy na jednej i tej samej rzece, bo wpływają do niej nieustannie coraz nowe wody,—ona wody swoje rozprasza i zgromadza je znowu—zbliża i oddala, ona wzbiera i opada.“ Jestto widocznie wykład owego przypływu i odpływu, o którym była powyżej mowa. „Wszystko jest w ruchu, niema żadnego wytchnienia ani spoczynku.“ Dodajemy tutaj jeszcze i to, co mówi Ritter:

„Pojęcie życia domaga się pojęcia zmiany, którą starożytni wyobrażali sobie zwykle jako ruch. Powszechne życie jest przeto wiecznym ruchem i—podobnie jak to każdy ruch czyni—zdąża ono do jakiegoś celu, chociaż cel ów w ciągu życiowego rozwoju przedstawia nam się częstokroć może jako przejście do innego odleglejszego celu. Z tej przyczyny przypuszczał Heraklit w ogniu pewną dążność, dla zadowolnienia której przekształcał się ogień nieustannie w pewną oznaczoną formę bytu; nie było to jednak jakieś pażądanie ustalenia się, jeno dążność przemiany jednej formy na drugą. Stąd pochodzi, że zajęcie Zeusa polega na stwarzaniu świata.“

Tłomaczył on zjawiska jako spotykanie się przeciwnych dążności i usiłowań w ruchu wiecznie żyjącego ognia, z czego wynika najpiękniejsza harmonia. Wszyst-

---

*) Subtelny i dowcipny wykład prof. Ferrier'a, co do tego paradoksalnego pojęcia o tożsamości bytu i niebytu—godzien jest uwagi; nie możemy go tu jednak przytoczyć z powodu rozwlekłości. Ferrier: *Lectures on Greek Philosophy*, 1866. vol. I pp. 124—137.

ko się składa z przeciwnych rzeczy, tak iż dobro jest też złem, a życie—śmiercią i t. d. Harmonia świata jestto harmonia walczących dążeń, jak—liry i łuku. Walka kierunków sprzecznych jest ojcem wszechrzeczy: *πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.* A nie jestto bynajmniej czysta metafora jedynie. Wojna, o jakiej się tu mówi, polega na rozszczepieniu tego, co w istocie stanowi jedno; jestto sprzeczność, która nieuchronnie zachodzi między szczegółem i ogółem,—skutkiem i siłą,—bytem i niebytem. Całe życie jest zmianą, zmianą także jest walka.

Heraklit pierwszy głosił naukę bezwzględnej żywotności (vitality) przyrody, nieskończoną zmianę materyi, przemienność i znikomość wszystkich indywidualnych rzeczy w przeciwstawieniu do wieczystego bytu, najwyższej harmonii, która wszystkiem zarządza.

Pogląd, jakiśmy rzucili na jego nauki, tłomaczy stanowisko, na którem go umieszczamy. Heraklit—możnaby powiedzieć—kroczy jedną nogą po drodze jońskiej, drugą po włoskiej; ale nie kusi on się wcale o to, ażeby drogi te połączyć; działalność jego jest czysto negatywna, polegająca na krytykowaniu dróg obu.

Anaksagoras.

§ 2. Powszechnie podają, że Anaksagoras urodził się w Klazomenach w Lidyi, niedaleko od Kolofonu. Odziedziczywszy świetny rodzinny majątek, zdał on się być zrodzonym do odegrania znacznej roli w swej ojczyźnie; atoli—podobnie jak Parmenides—pogardził wszelką zewnętrzną świetnością i usiłował na innej drodze zaspokoić swą ambicyą. W epoce młodości, już w dwudziestym roku życia, unosiło go zamiłowanie do Filozofii. Tak jak wszyscy ambitni młodzi ludzie, lekceważył on umysłowość swego rodzinnego miasta. Natomiast wabiły go—ruchliwa działalność i wzrastające znaczenie Aten. On tęsknie spoglądał ku tej stolicy, jak dzisiaj pełen życia

oraz nadziei młodzieniec wzdycha do Londynu, b wszelka energia pożąda odpowiedniego pola działalnośc ażeby mogła rolę swoję odegrać.

Udał się więc do Aten w czasach, kiedy to miast bujnie zakwitało. Niezliczone tłumy perskich najeźdz ców zostały odparte przez garstkę walecznych. Pol tyczne znaczenie Grecyi i Aten, królowej Grecyi, wzro sło do najwyższego szczytu. Wiek Peryklesa, jedei z najświetniejszych w dziejach ludzkości, świtał właśnie Poezya Homera stanowiła przedmiot literackiego zaję cia. Pierwsze tryumfy Eschilosa wytworzyły dram taki, jaki jeszcze dziś uczeni i krytycy podziwiają z za chwytem. Młody Sofokles, ów wspaniały kwiat staro żytnej sztuki, był wtedy w całej pełni i rozmyślał o dra macie, który później urzeczywistnił z takiem powodze niem w *Antygonie* oraz *Królu Edypie*. Jońska Filozofi znalazła też ojczyznę w Atenach, a młody Anaksagoras rozdzielał czas swój między Homera i Anaksymenesa *).

Wnet w upodobaniach jego Filozofia zajęła pier wszorzędne stanowisko; oddał on się jej urokowi i oświad czył, iż za cel i zadanie życia obrał sobie badanie nieba Porzucił wszelką pieczę o własne interesa; majątek jego opustoszał, on zaś oddawał się rozwiązywaniu ważnych zagadnień. W chwili jednakże, kiedy się przekonał, że jest żebrakiem, zawołał: „Filozofii zawdzięczam moją doczesną ruinę, a zarazem szczęście duszy.“ Rozpoczął nauczać i wśród swoich znakomitych uczniów liczył Pe ryklesa, Eurypidesa i Sokratesa.

---

*) Przez to tak samo nie chcemy powiedzieć, że on był ucz niem Anaksymenesa (co niektórzy historycy twierdzą), jak i przyjacie lem Homera. Atoli tego rodzaju dwuznaczny sposób mówienia mu siał wywołać domysł błędny, że Anaksagoras był uczniem Anaksy menesa. Bruckera własna chronologia jest w sprzeczności z jego twierdzeniem; odnosi on bowiem datę urodzenia Anaksymenesa do 58 olimpiady, a takąż datę Anaksagorasa do 70 olimpiady; w skutek czego wynika, że w czasie przyjścia na świat ucznia mistrz liczył 56 lat wieku życia; uczeń znowu dobiegłby już południa swego życia, nim by poszukiwał nauk mistrza, który wtedy musiałby już setkę lat liczyć.

Niedługo mu przyszło czekać na zapłacenie kary za świetne powodzenie. Zawiść oraz małoduszność jednych sprzymierzyła się z przesądem drugich, aby go oskarżyć o bezbożność. Został więc osądzony i na śmierć skazany; jednakże zawdzięczał złagodzenie tego wyroku na karę wygnania wymowie swego przyjaciela i ucznia, Peryklesa. Niektórzy nawet sądzili, że powodu prześladowania filozofa należało szukać w owym przyjacielskim stosunku jego z Peryklesem,—że chciano zadać cios mężowi stanu, godząc w niepopularnego filozofa. Przypuszczenie to jest bezzasadne i należy je zaliczyć raczej w poczet dowcipnych pomysłów nowszej uczoności, aniżeli do szeregu poważnych faktów dziejowych. W prześladowaniu Anaksagorasa wszystko jest nadzwyczajnie naturalne. Było to prześladowanie takie samo, jakie spotkało Sokratesa, a przytrafiało się ono w Historyi tysiąc razy, jako proste następstwo obrażonych przekonań. Anaksagoras napadał na religią swojego czasu, przeto został przed sądem stawiony i skazany.

Po wypędzeniu swojem zamieszkał w Lampsaku, gdzie zachował spokój umysłu aż do śmierci. „Nie ja straciłem Ateńczyków, Ateńczycy mnie stracili,“—myślał w poczuciu dumy. Nie przestawał oddawać się badaniom, a obywatele kraju wysoko go szanowali; pragnęli mu oni okazać jakąś oznakę szacunku i zapytali będącego już na łożu śmierci, w jaki to sposób uczynić mogą. Prosił ich więc, ażeby dzień jego śmierci corocznie obchodzono jako święto po szkołach Lampsaku. Przez wieki też życzeniu owemu czyniono zadosyć. Umarł w 73-m roku życiu. W mieście wzniesiono mu grobowy pomnik z takim napisem:

„Ten grób zawiera wielkiego Anaksagorasa,
Którego umysł badał niebiańską drogę prawdy.“

Filozofia jego ma w sobie tyle sprzecznych zasad, albo—właściwiej jest może powiedzieć—przypisano mu tyle sprzecznych zasad, iż byłoby daremnym trudem usiłowanie podania systematycznego przeglądu. Winniśmy się tu ograniczyć do głównych nauk.

Co do ważnego przedmiotu pochodzenia i pewności po
znania, nie zgadzał on się ani z Ksenofanesem, ani z Herakli
tem. Z pierwszym sądził, że wszelkie poznanie zmysłowe
jest złudzeniem, z drugim—że wszelkie poznanie przychodz
przez zmysły. Tutaj jest w grze podwójny sceptycyzm
Mniemano zwykle, jakoby oba te poglądy przeczyły s
bie, a on nie mógł dowodzić jednego i drugiego. Jednak
oba dają się pogodzić. Powód, dla którego przeczył po
wności zmysłów, tkwił w niezdolności rozróżniania wszys
kich rzeczywiście objektywnych elementów, z których s
rzeczy składają. Oko np. odróżnia złożoną masę, któr
zowiemy kwiatem, ale nie odróżnia ono bynajmniej tego
z czego się kwiat składa. Inaczej mówiąc, zmysły spo
strzegają *fenomena* (zjawiska), ale nie odróżniają i nie mo
gą odróżniać tego, co się zowie *numena**). Jestto wy
przedzenie Kantyańskiej Psychologii, jakkolwiek Ana
ksagoras pojmował punkt ten ciemno i niewyraźnie. Naj
bardziej może przekonywającym dowodem tego, iż o
tak pojmował poznanie, jest ustęp, przytoczony przez
Arystotelesa. „Dla każdego rzeczy są takiemi, jak my
się przedstawiają.“ Cóż innego to znaczy, jeżeli nie twier
dzenie, że poznanie, wiedza, ogranicza się do zjawisk? Po
twierdzenie dalsze znajdujemy jeszcze w ustępie Seksta
sa Empiryka: „Zjawiska są kryteryami naszej wiedz
o rzeczach, będących poza zmysłami,“ to jest rzeczy nie
spostrzegalne są spostrzegalne w zjawiskach.

Z powyższego atoli nie należy wnosić, że Anaksa
goras uważał zmysły za jedyne źródło poznania. Uwa
żał on myślenie (*λόγος*) jako kierowniczą zdolność umy
słu, podobnie jak rozum (*νοῦς*) był takąż zdolnością

---

*) *Numenon* jest przeciwstawieniem do *fenomenon*, czyli do zja
wiska; numenon jest to *substratum*, albo—mówiąc językiem scholastycz
nym—*substancya*. Ponieważ więc materyą rozpoznajemy w jej objawach
(fenomenach), przeto logicznie możemy odróżnić ten objaw od przed
miotu pojawionego (*numenon*). Pierwsze stanowi—*materia circa quam*
drugie *materia in quâ*. Numenon znaczy przeto tyle, co *istota*, fenom
non—tyle co *zjawisko* (objaw, pojaw).

wszechświata. Zmysły są dokładne w swoich doniesieniach; ale te ich doniesienia nie są bynajmniej dokładnemi kopiami rzeczy. Odzwierciadlają one w sobie przedmioty; ale je odzwierciadlają tak, jak się te przedmioty zmysłom przedstawiają. Zdolność myślenia kontroluje wrażenia owe i sprawdza doniesienia zmysłów.

Zastosujmy więc tę naukę do objaśnienia niektórych pozornie sprzecznych twierdzeń, które krytyków wprawiły w zamieszanie. I tak: Anaksagoras powiada, że śnieg nie jest biały lecz czarny, ponieważ woda, z której on się składa, jest czarną. Przez to nie chciał on twierdzić, że śnieg nie przedstawia się biało naszym zmysłom; jego wyraźna nauka o zmysłowem poznaniu nie pozwala na taki wykład. Ale myślenie mówiło mu, że doniesienia zmysłów są niedokładne; w tym więc przypadku myślenie ukazywało, o ile sprzecznem jest podanie zmysłowe, skoro śnieg przedstawia się biało, jakkolwiek woda była czarną. Tutaj mamy zatem przykładowe przedstawienie całej teoryi poznania. Zmysły wykazują, że śnieg jest biały; myślenie natomiast powiada, że śnieg powstały z czarnej wody, może nie *być* białym, lecz białym się tylko *wydawać*. Inny przykład jest taki: Weźmy dwa płyny—czarny i biały i zlejmy jeden w drugi—kropla za kroplą; oko nie będzie zdolne rozróżnić rzeczywistej zmiany, jak ona się stopniowo staje, ale ją tylko spostrzeże w pewnych wybitnych momentach.

W ten sposób różnił on się od Ksenofonesa i zarazem od Heraklita. Od pierwszego, ponieważ przypuszczał, że zmysły, jedyne kryteryum rzeczy, są jedynem źródłem poznania, a przeto nie mógł uważać, iż *λόγος* stanowi niemylne źródło prawdy, ale tylko—że jest zdolnością rozważania, która kontroluje doniesienia zmysłów. Od Heraklita znów różnił się, ponieważ go myślenie przekonywało, że doniesienia zmysłów były subjektywnie prawdziwemi, ale fałszywemi objektywnie. Zarówno Ksenofanes jak Heraklit posiadali zasady bezwzględnej pewności; jeden za taką zasadę ogłaszał myślenie, drugi—zmysły.

Anaksagoras oświadczył się przeciw jednemu, wykazując, że myślenie co do swego materyału zależne jest od zmysłów;—przeciw drugiemu, udowodniając, iż rzeczy materyalne są złudne. Uporządkowawszy w jeden system nie bez znacznej trudności rozmaite jego mniemania o ludzkiem poznaniu, pragniemy teraz zrobić to samo odnośnie do jego Kosmologii. Tutaj zasadę systemu znajdujemy tak wyrażoną: „Niesłusznie przypuszczają Grecy, że coś poczyna istnieć, lub być przestaje; albowiem nic się nie zaczyna ani nie niszczy; wszystko jest zestawieniem albo rozdzieleniem rzeczy, które już przedtem istniały. Wszelkie stawanie się możnaby przeto poprawniej nazwać stawaniem się przez pomieszanie, a wszelkie znikanie—stawaniem się przez podzielenie.“ Zaprzeczał on stworzeniu, przypuszczając jedynie uporządkowanie: zamiast jednego pierwotnego elementu istniało mnóstwo elementów. Te elementa były to sławne *homeomerye*:

Ex auri putat micis consistere posse
Aurum, et de terris terram concrescere parvis,
Ignibus ex igne, humorem ex humoribus esse;
Caetera consimili fingit ratione putatque *).
(On mniema, że z cząsteczek złota powstać może
Złoto,—że ziemia się zrosła z małych cząstek ziemi,
Że ogień z ognistych, że z wodnistych woda jest cząstek;
Reszta, mniema on, w podobny powstała sposób).

Zdaje się tu być dobra zasada do przypuszczenia, że nie Anaksagoras lecz Arystoteles był twórcą wyrazu *homoeomeriae* (Powinowactwo cząstek). Patrz Ritter, 1. 286.

To szczególne przekonanie, jakoby mięso powstało z pierwotnych cząsteczek mięsnych, a kości z pierwotnych cząsteczek kostnych i tak dalej, daje się objaśnić z jego teoryi poznania. Zmysły odróżniają zasadnicze różnice w materyi, a rozmyślanie potwierdza prawdę te-

*) Lucretius, I, 839.

go spostrzeżenia. Z niczego nic powstać nie może; wszechświat może być tylko uporządkowaniem rzeczy istniejących; ale jeżeli w tem uporządkowaniu znajdują się pewne rzeczy, które stanowczo różnią się od siebie, jak np. złoto od krwi,—w takim razie albo różnica, przez zmysły spostrzeżona, jest zupełnie fałszywa, albo odróżnione rzeczy są elementami. Ale pierwsze zdanie dylematu tłomaczy się przez zmysłowy charakter wszelkiego poznania. Jeżeli nas pod tym względem zmysły łudzą, a myślenie nic wykazuje złudzenia, to wszelka wiedza jest złudzeniem; jeżeli zatem nie godzimy się na sceptycyzm, musimy poprzestać na świadectwie zmysłów co do istotnego rozróżniania rzeczy. Skorośmy atoli zgodzili się na takie rozróżnianie, więc powinniśmy też przyjąć, że rozróżnione rzeczy są to elementa; bo jeżeli nie są, skądże pochodzi rozróżnienie? Z niczego nic nie może powstać; krew może tylko krwią być, złoto—złotem tylko, choćbyśmy je mieszali na wszelki możliwy sposób. Gdyby krew mogła się stać kością, to kość staje się czemś z niczego, bo przedtem nie była to kość, a jest nią teraz. Że atoli krew krwią tylko, a kość tylko kością być może, więc wszędzie, gdzie one są pomieszane, ma miejsce mieszanina dwóch elementów, *homeomeryj*.

Na początku więc nieskończoność składała się z *homeomeryj*, albo elementarnego nasienia o nieskończonej rozmaitości. Dla Parmenidesa i Talesa wszystkość była jednością, dla Anaksagorasa była to raczej wielość. Lecz masa elementów nie była jeszcze pomieszana. Cóż takiego miało je pomieszać? Co za siła porządkowała je w jeden harmonijny wszystko obejmujący system?

Tą siłą, mówił Anaksagoras, jest rozum (*νοῦς*), potęga wszechświat wzruszająca. Zaznaczył on po jednej stronie los, jako nazwę czczą bez znaczenia, po drugiej—przypadek, który nie jest niczem innem jeno przyczyną, nie dającą się spostrzedz ludzkiemu rozumowi. Zaznaczywszy w ten sposób dwie potęgi, które były tak znane w pierwotnej spekulacyi—los i przypadek, nie mógł uczy-

nić nic innego, jeno uznać rozum za porządkującą p
tęgę. [1])

Wydaje nam się to całkowicie być najgodniej-
szą uwagi spekulacyą całej przed-Sokratesowej epoki;
w rzeczywistości zbliża się to tak bardzo do filozoficzn
jasności nowych czasów, że doświadczamy trudności, g
idzie o utrzymanie pierwotnej prostoty. Przytoczymy
część fragmentu, zachowanego przez Symplicyusza,
w którym jest mowa o rozumie: „Rozum (*νοῦς*) jest n
skończony i samowładny; nie jest on z niczem pomiesz
ny, lecz istnieje sam w sobie i dla siebie. Gdyby inacz
było, gdyby rozum z czem się mieszał, to uczestniczyłb
on w naturze wszystkich rzeczy; albowiem we wszys
kiem jest część wszystkiego, a tak to, coby się miesza
z rozumem, przeszkadzałoby mu do wywierania włady
nad wszystkiemi rzeczami“ [2]). W tem miejscu możem
sobie wyobrazić, że spotykamy wyprzedzenie nowszeg
pojmowania Bóstwa, które działa za pomocą praw nie
zmiennych, ale bynajmniej nie jest zmieszane z materyą
na którą działa. Atoli głębsze wniknięcie w starożytn
spekulacyą wykazuje nam, że Anaksagoras nie myśl
wcale o tem, ażeby z *νοῦς* zrobić przedstawiciela najwyż-
szego Bóstwa, albo nawet Boga wśród innych Bogów
Była to jedynie abstrakcyjna forma życiowego pier
wiastku, ożywiającego zwierzęta i rośliny: „Jestto tylk
substancya albo forma materyi wśród innych substancy
i form“—powiada Grote—„ale delikatniejsza, niż wszyst
kie one (delikatniejsza nawet, niż ogień i powietrze), a o
różniająca się przez to mianowicie, że nie jest pomiesza
na. Rozum posiada wzruszającą siłę i poznanie, podob
nie jak powietrze Dyogenesa z Apolonii. Rozpoczyn
on ruch i wie o wszystkich rzeczach, które wejść ma

---

1) Dyogenes podaje nam jego własne słowa, mówiąc, iż dzie
jego tak się zaczynało: „Z początku były wszystkie rzeczy zawi
masą; potem przystąpił rozum i uporządkował je w światy.“

2) Ten ustęp zgadza się zupełnie z tem, co mówi Arystoteles
De Animâ I. 2 i *Metaph.* I. 7.

w jakąś kombinacyą lub się z niej wyłączyć.“ Nie był to demiurg Platona, pozaświatowy budowniczy, ani natura Arystotelesa, wewnątrz świata przebywający instynkt; ale poprostu jeden z wielu czynników, materyalny tak samo jak inne i tylko przez to od nich różny, że był czysty [1]). Homeomerye są z nim wespół-wieczne, jeżeli nie dawniejsze od *νοῦς*, mają swoje własne prawa, którym są posłuszne, nie oczekując na kierownictwo rozumu.

Arystoteles robi zarzut Anaksagorasowi, że „używa rozumu jak machiny [2]) przy tworzeniu świata; tak że ilekroć jest w kłopocie, aby podać przyczynę tego czy owego, niebawem sprowadza *νοῦς*; atoli we wszystkich innych rzeczach jest inna jakaś przyczyna raczej, aniżeli *νοῦς*, który rzeczy wytwarza.“ Anaksagoras wyznaczył rozumowi rolę zaprowadzenia wielkiego porządku homeomeryj; ale przypuścił — rzecz prosta — iż podrzędne porządki mogą się same zaprowadzić. Tak przed kilku wiekami chrześciański myśliciel wierzył, że Bóg stworzył i uporządkował wszystkie rzeczy; gdy sobie atoli ów myśliciel palec oparzył, przypisał przyczynę tego ogniowi a nie Bogu; gdy zaś grzmot się po niebie rozległ, nie przypisywał tego żadnej innej przyczynie, jeno Bogu. Nie jestże pojęcie Anaksagorasa zupełnie podobne? Co on *może* wyjaśnić, to wyjaśnia według naturalnych przyczyn; ilekroć zaś jest w trudnem położeniu wyjaśnienia czegoś, ilekroć cze-

---

1) Co do tego porówn. Hegel: *Gesch. der Phil.* I. 356. „Hierbei müssen wir uns nicht den subjectiven Gedanken vorstellen; wir denken beim Denken sogleich an unser Denken, wie es im Bewusstsein ist. Hier ist dagegen der ganz objective Gedanke gemeint... Der *νοῦς* ist also nicht ein denkendes Wesen draussen, das die Welt eingerichtet... ein denkendes sogennantes Wesen ist kein Gedanke mehr, ist ein Subject.“

2) Jest to aluzya do teatralnego sprowadzenia boga z Olimpu, aby rozwiązał zawiłe trudności, co Horacy zowie *Deus ex machina*. Dodajemy tę uwagę, aby czytelnik nie pomyślał, iż chodzi o zarzut mechanicznego rozumu.

go nie rozumie, przypisuje to owemu νοῦς. Tutaj widzimy również znaczenie jego poglądu odnośnie do przypadku, jako niezrozumianej przyczyny: Co inni nazwali skutkiem przypadku, to on nazwał skutkiem powszechnego rozumu.

Ci, którzy czytali Fedona, — a któż go nie czytał, bądź w oryginale, bądź w jakim niejasnym przekładzie? kto więc czytał Fedona—powtarzamy—przypomni sobie bez wątpienia ustęp, gdzie Sokrates wyraża swe dotkliwe lekceważenie nauki Anaksagorasa, która go z początku tak silnie pociągnęła. Ustęp ten przedstawia się tak, jakby był autentyczny. Wyraża on rzeczywistą naganę nietylko Platona, ale i Sokratesa. Jesteśmy też mocno przekonani, iż mamy przed sobą opinią istotnego Sokratesa, co rzadko kiedy można powiedzieć o poglądach, które Platon sporządza pod czcigodnem imieniem swego mistrza. Otóż, ustęp z Platonowego Fedona tak brzmi w przekładzie Tomasza Taylora: „Słyszałem raz kogoś czytającego pewną książkę, którą—jak mi powiedziano—ułożył Anaksagoras. Gdym posłyszał, iż rozum porządkuje wszystko i wszystkiego jest przyczyną, uradowałem się niezmiernie i pomyślałem, że byłoby to znakomitą rzeczą, ażeby rozum był przyczyną wszystkiego. Rozważyłem sobie, iż gdyby to miało miejsce, więc porządkujący rozum urządziłby wszystko pięknie, a każdą rzecz umieściłby w takiem położeniu, gdzieby ona istniała jaknajlepiej. Jeżeliby ktoś zatem zdołał odkryć przyczynę, w skutek której wszystko powstało, albo zniszczało, albo jest, to taki musiałby też odkryć, jak można najlepiej bytować, albo losu swego doświadczać, albo co czynić należy. Na tej zasadzie właściwem jest więc, ażeby się każdy zastanawiał przedewszystkiem tak ze względu na siebie samego, jak i na innych ludzi, co jest najdoskonalsze i najlepsze; ale koniecznością jest, ażeby taki, który to wie, wiedział również o tem, co jest poślednie; albowiem umiejętność jednego i drugiego jest ta sama." Takem myślał i cieszyłem się, że w Anaksagorasie posiądę mistrza, który mię nauczy o przyczynach rzeczy, jak ja sobie to

wyobrażałem; niemniej sądziłem, że mię przedewszystkiem nauczy, czy ziemia jest płaska lub okrągła, a następnie poda przyczynę, dla czego tak jest, ukazując, co się najlepiej nadaje do celu, i tłomacząc, iż takie istnienie jest lepsze dla ziemi. Gdy on zaś orzekł, iż ziemia leży w środku, to powinien był nadto okazać, że takie położenie jest dla niej najlepsze; a skoroby mi te rzeczy wyjaśnił, byłbym wtedy usposobiony nie pytać go już o żadną inną przyczynę. Bo nie sądziłbym, ażeby—raz powiedziawszy, iż rzeczy zostały należycie przez rozum uporządkowane—mógł przytoczyć inną jakąś przyczynę ich istnienia; chyba tylko powinienby dowieść, iż taki mianowicie sposób istnienia rzeczy jest najlepszy. Myślałem tedy, że podając przyczynę wspólną każdej szczegółowej rzeczy, winien był okazać, co jest najlepsze dla każdej rzeczy w szczególe i co jest wspólnie dobre dla wszystkich rzeczy. Zaprawdę, nie oddałbym takich nadziej za nic w świecie! Zgromadziłem przeto jego księgi z wielką pożądliwością i odczytywałem je z największym pośpiechem, ażeby się czemprędzej nauczyć, co najlepszem, a co złem być może."

„Ale, mój przyjacielu, rozstać się musiałem z tą wspaniałą nadzieją, skoro w ciągu czytania przekonałem, się że on z rozumu nie zrobił żadnego użytku; nie podał on żadnych prawdziwych przyczyn w celu należytego uporządkowania szczegółów, ale tylko przedstawił jako przyczyny—powietrze, eter, wodę i wiele innych równie niewłaściwych rzeczy. I wydał mi się być podobnym do człowieka, któryby twierdził, że wszystkie czynności Sokratesa wytworzył rozum jego; potem zaś jakoby chciał wyliczać przyczyny każdej szczegółowej czynności, mówiąc, iż ja siedzę tutaj, ponieważ ciało moje składa się przedewszystkiem z kości i mięśni i że kości są stałe (solid) a przedziałami od siebie oddzielone; że nadto mięśnie, będące z natury uzdolnionymi do natężenia i zginania oraz rozprzężenia, równie jak skóra, przyoblekają sobą kości. Ponieważ więc kości wiszą w swych stawach, przeto mięśnie, dzięki swemu na-

tężeniu i rozprzężeniu, wprawiają mię w stan zginania własnych członków, co ja teraz i czynię; taką zatem byłaby przyczyna tego, że znajduję się w siedzącem położeniu. A znowu dalej wyznaczałby on inne podobne przyczyny dla faktu mojego tu z wami rozmawiania,— mianowicie wymieniłby głos, powietrze, słuch i tysiące innych szczegółów, pomijając prawdziwą przyczynę, że podobało się Ateńczykom osądzić mię i potępić, jakoby dla mnie było lepszem i właściwszem tu siedzieć, poddawszy się i oczekując kary, którą na mnie przeznaczono; boć przecie inaczej, te kości i mięśnie dawnoby mię poniosły do Megary lub Beocyi, a to w skutek przekonania o tem, co jest najlepsze, gdybym ja nie uważał za rzecz właściwszą i słuszniejszą ponieść karę, jaką mi państwo wymierzyło, miasto jej unikać i uchodzić. Ale nazywać przyczynami rzeczy tego rodzaju jest nadzwyczajną niedorzecznością. W samej rzeczy, gdyby ktoś powiedział, że bez kości i mięśni nie mogę działać, tak jak działam, powiedziałby prawdę; ale jeżeliby twierdził—działałem, jak obecnie działam, z ich powodu, i działałem tak w skutek rozumu, nie przez wybór tego, co jest najlepsze, stanowiłoby to twierdzenie nadzwyczajnie powierzchowne oraz niedbałe. Wynikałoby ono bowiem stąd, że się nie jest zdolnym ująć różnicy, według której prawdziwa przyczyna czegoś jest bardzo odmienna od tego, bez czego owa przyczyna nie byłaby przyczyną."

Rozumowanie to wydaje nam się być *ignoratio elenchi*. Przykład nie jest stosowny i Anaksagoras zgodziłby się na jego prawdziwość, coby jednak poglądom jego nie sprawiło żadnego uszczerbku.

Rozum—jak go pojmował Anaksagoras—nie był wcale, cośmy zresztą już widzieli, moralnym rozumem, ale poprostu *primum mobile*, siła wszystko wiedząca i wzruszająca, która sprawia uporządkowanie elementów. Ludzie tak przywykli pojmować rozum boski jako doskonalszy tylko i wyższy rozum ludzki, iż, gdzie nie znajdują śladów tego ostatniego, skłonni tam są do po-

wątpiewania o istnieniu pierwszego. Gdy Anaksogoras powiada, że νοῦς jest zasadą twórczą, ludzie wyobrażają sobie niebawem ów rozum jako podobny do ludzkiego. Przy bliższem rozpatrzeniu sprawy przekonywają się, że *taki* rozum nie odpowiada nauce filozofa i niebawem potem oświadczają, iż nie jest to rozum; νοῦς, upewniają oni, nie oznacza nic więcej, jeno ruch i tak może też być nazwany.

Na szczęście Symplicyusz zachował dłuższy ustęp z dzieła Anaksagorasa; część tego jużeśmy przedstawili, a teraz jeszcze podajemy tu niektóre zdania, w których νοῦς uwydatnia się jako myśląca potęga; przytaczamy je tu zaś dlatego, ponieważ Ritter, od którego czerpiemy, zdań tych nie przetłomaczył: „Rozum jest najczystszym i najsubtelniejszym ze wszystkich rzeczy, a ma doskonałe poznanie wszystkiego. Wszystko, co ma duszę, zostaje pod zarządem tego rozumu (*νοῦς κρατεῖ*). Rozum zna wszystko (*πάντα ἔγνω νοῦς*), zarówno poznaje rzeczy zmieszane, jak rozdzielone; wie, co być miało, co było, co jest teraz i co będzie; wszystko to rozum uporządkował (*πάντα διεκόσμησε νοῦς*)“ *).

Stosunek, w jakim się znajduje system Anaksagorasa do innych systemów, daje się krótko przedstawić: Nieskończona materya Jończyków w rękach jego przeszła na *homeomerye*. Zamiast jednej substancyi—jak woda, powietrze lub ogień, ujrzał on się w konieczności przypuszczenia wielu substancyj. Zarazem przeprowadził pitagorejską i eleacką zasadę jedności, a tak uniknął dyalektycznych zarzutów Zenona przeciwko obrońcom wielości. Hegel oraz Cousin nazwaliby to eklektycyzmem, i poniekąd słusznie. Ponieważ atoli Anaksagoras doszedł do swojej nauki przez rozwój, jaki przybrała zasada jońska i eleacka, nie zaś drogą jakiejś eklekty-

*) Po tem przytoczeniu zbytecznem jest podawać liczne wyrażenia z Arystotelesa gwoli potwierdzeniu. Krytyczny czytelnik dobrze postąpi, radząc się Trendelenburga—*Arist. de Anima* str. 466 i nast. Plato, gdy mówi o νοῦς, dodaje—*καὶ ψυχή*—*Cratylus*, str. 400.

cznej metody, przeto musimy wystąpić przeciw takiej nazwie. Jończycy mieli niejasne pojęcie prawdy, że materyalne zjawiska (fenomena) dadzą się wszystkie sprowadzić do jakiegoś *numenonu*, do *ἀρχή*. Czem był ów początek (*ἀρχή*), to pierwsze, poszukiwali oni w różny sposób. Również i Anaksagoras poszukiwał tego, a jego nauka o spostrzeżeniu (of perception) przekonała go, że nie może być jednej zasady, ale że zasad jest wiele; stąd i poszły jego *homeomerye*. Na tyle był on Jończykiem. Jednakże Eleaci mieli ciemne wyobrażenie o prawdzie, mianowicie, że wielość nie daje się rozwiązać (resolve) w jedność; jak zaś bez jedności nie może być wielości, tak i sama tylko wielość nie może do jedności doprowadzić; innemi słowy mówiąc: ponieważ Bóg musi być jednością, od której się wielość rzeczy wywodzi, więc przez to udowodnioną została konieczność przypuszczenia jedności, jako wszystko i samo przez się istniejące. To rozumowanie przyjął Anaksagoras. Widział on, że wiele rzeczy istnieje, a pojął również konieczność jedności. O tyle był on Eleatą.

Aż po ten punkt obie nauki pozostawały w sporze; dzieliła je przepaść niezmiernej głębokości. Zenona wynalazek dyalektyki był następstwem owej głębokiej różnicy. Anaksagorasowi sądzonem było posłużyć za most nad przepaścią, która nie mogła być wypełniona. Tego on też dokonał z zupełnem zrozumieniem rzeczy. Przyjął obie nauki z niektóremi zmianami i głosił istnienie nieskończonego rozumu, będącego budowniczym nieskończonej materyi. Takim sposobem uniknął obu stron dylematu: uniknął tej strony, która się zwraca do Jończyków, mianowicie *jak* i *dlaczego* nieskończona materya sformowała się w światy, skoro materya sama przez się może być tylko materyą—niczem innem. Uniknął zaś strony, która się zwraca do Eleatów, *jak* i *dlaczego* jedność nieskończona, która jest czysta i niezmieszana, stała się nieskończoną wielością, nieczystą i zmieszaną, skoro jedność nie może być niczem więcej, jeno jednością. Musi bowiem być coś innego, na coby ona dzia-

łać mogła, gdyż nie mogłaby działać na siebie samą: Obojga uniknął Anaksagoras przez swoję dualistyczną teoryą rozumu tworzącego i materyi wytworzonej.

Podobnież zarzucił most nad głęboką przepaścią, dzielącą wyznawców zmysłowości i myślenia, odnośnie do początku poznania. Przyjął on zarówno zmysłowość, jak i rozum, podczas gdy oni przyjmowali tylko albo zmysłowość, albo rozum.

Te dwa zaznaczone punkta dają Anaksagorasowi prawo do bardzo wysokiego stanowiska w dziejach Filozofii.

Empedokles.

§ 3. Zmuszeni jesteśmy różnić się od wszystkich historyków, których się radziliśmy, oprócz De Gerando; ten się waha co do miejsca, jakie przypada Empedoklesowi. Brucker zalicza go do Pitagorejczyków; Ritter—do Eleatów; Zeller i Hegel uważają go za zwiastuna Atomistów, którzy poprzedzają Anaksagorasa; Renouvier czyni go poprzednikiem Anaksagorasa; Tennemann umieszcza Dyogenesa z Apolonii pomiędzy Anaksagorasem i Empedoklesem, ale chce, aby ich poprzedzał Demokryt. Traktując poglądy Empedoklesa, będę usiłował wykazać ich pobratymstwo z naukami Anaksagorasa. Tymczasem koniecznem jest przytoczenie pewnego ustępu z Arystotelesa, na którym oparto nadzwyczajnie sprzeczne zapatrywania.

W trzecim rozdziale pierwszej księgi Arystotelesowej *Metafizyki* po dziale, traktującym system Empedoklesa, spotyka się następujące słowa: „Anaksagoras z Klazomen, który go (Empedoklesa) przewyższa co do wieku, ale pod względem swoich nauk po nim następuje, powiada, że liczba zasad jest nieskończona.“ W wyrazach *przewyższa* go i po nim *następuje* (superior and inferior) zachowane zostało przeciwstawienie; mniej dwuznacznie byłoby powiedzieć—„starszy“ i „po nim następuje.“

Znamy dwa wykłady tego ustępu. Jeden z nich jest Cousin'a (podług Hegla). Ten sądzi, iż przeciwstawienie u Arystotelesa ma na celu zaznaczenie faktu, że Anaksagoras, jakkolwiek starszy co do czasu, jest jednak młodszy co do nauki od Empedoklesa, ponieważ po nim pisał. Przekład więc brzmi tutaj tak: „Anaxagoras, qui nacquit avant ce dernier, mais qui écrivit après lui.“

Inny wykład przyjął Renouvier od Ravaissona, który objaśnia, że chociaż nauka Anaksagorasa jest starsza ze względu na ogłoszenie jej, nowszą jest jednak jako myśl; to znaczy: jest ona filozoficznie lepiej rozwinięta, jakkolwiek, historycznie biorąc, jest dawniejsza.

Uważam oba te wykłady za mylne. Do przyjęcia ich niema żadnej zasady, okrom owego przeciwstawienia u Arystotelesa; sporny zaś ustęp oryginału tak się przedstawia: *Ἀναξαγόρας δέ ὁ Κλαζομένιος τῇ μέν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτων, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*, co Pierron i Zévort tłomaczą: Anaxagore de Clasomène l'aîné d'Empédocle, *n'était pas arrivé à un système aussi plausible*“ *).

To się zgadza z moim przekładem. Dodaję jednak, że na pierwszy rzut oka przekład Cousin'a lepiej i silniej uwydatnia przeciwstawienie—*τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος—τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*. Z innych wszakże powodów nie mogę się zgodzić na ten wykład. Pierron i Zévort czynią uwagę w dopisku do tego miejsca: „Mais les mots *ἔργοις* *ἔργοις* dans une opposition ont ordinairement une signification vague, comme *re*, *revera* chez les Latins, et, chez nous—en fait, en réalité.“ Siła tego spostrzeżenia wcale mię nie uderza. Gdyby Anaksagoras w *rzeczywistości* (in fact, in reality) był późniejszym niż Empedokles, mogliśmy to rozumieć tylko w takiem znaczeniu, w jakiem Cousin zrozumiał Arystotelesa; oprócz tego, Pierron i Zévort są tu w sprzeczności z własnym przekładem, który opiewa, że w rzeczywistości system Anaksagorasa nie był tak wybitny, jak Empedoklesa.

---

*) *La Métaphysique d'Aristote*, I. 233.

Więcej nacisku należy kłaść na znaczenie wyrazu ὕστερος, którego zaprawdę nie można tu brać wyłącznie w rozumieniu: późniejszy — co do czasu. W jedenastym rozdziale piątej księgi Arystoteles traktuje wszystkie znaczenia wyrazów — πρότερος i ὕστερος, a jednem ze znaczeń jest—wyższy i niższy (główny i podrzędny). W znaczeniu podrzędności używali częstokroć poeci wyrazu ὕστερος; tak np. Sofokles:

Ὦ μιαρὸν ἦθος, καὶ γυναικὸς ὕστερον!

„O bezwstydny charakterze, niegodny niewiasty!"

„Niższy, podrzędny" jest pierwotne znaczenie tego wyrazu. I w tem też znaczeniu pojmowali zawsze rzeczony ustęp starzy komentatorowie. Ani jeden z nich nie pojmował tego jako chronologiczne następstwo. *Πρότερος* oznacza poprzedniość w czasie, ὕστερος — niższość co do zasługi. Philoponus powiada: „Prior quidem tempore, sed posterior et mancus secundum opinionem" (fol. 2 a), a bezimienny scholiasta watykańskich rękopismów: *πρότερος γοῦν τῷ χρόνῳ, ἀλλ' ὕστερος καὶ ἐλλείπων κατὰ τὴν δόξαν*—„wprawdzie pierwszy co do czasu, ale *drugi* i *podrzędny* co do swojej nauki."

Jedyna kwestya, jaka jeszcze pozostaje, aby ustalić poprawność znaczenia wyrazu ὕστερος, jest taka: Czy mianowicie Arystoteles uważał system Anaksagorasa za gorszy, niż system Empedoklesa? Na to możemy odpowiedzieć w sposób stanowczo twierdzący. Czytelnik zechce sobie przypomnieć miejsce, gdzie Arystoteles gani Anaksagorasa za to, że nigdy nie stosuje swojej pierwszej przyczyny (rozum), wyjąwszy gdy to uczynić jest w potrzebie. Poczem Arystoteles tak mówi: „Empedokles *stosuje swoje przyczyny częściej*, chociaż w istocie rzeczy niedostatecznie."—*Καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐπὶ πλέον μὲν τούτῳ χρῆται τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴ οὔτε ἱκανῶς.*—Met. I. 4.

Anaksagoras urodził się około 70 olimpiady, Empedokles, według powszechnego uznania, w 84 olimpiadzie był w całym blasku swego rozkwitu. Odpowiednio do tego, Anaksagoras w czasach, kiedy Empedokles głosił swoję Filozofią, miał, co najmniej, 56 lat wieku życia. Że

później Anaksagoras pisać zaczął, jest tylko prawdopodobnem; ale i to prawdopodobieństwo znika, jeżeli się zwrócimy wstecz do życia jego i wspomnimy, iż on w Atenach publicznie nauczał około 76 lub 77 olimpiady, a w 88 olimpiadzie, to jest w 16 lat po epoce największego rozkwitu Empedoklesa, umarł na wygnaniu w Lampsaku.

Empedokles urodził się w Agrygencie w Sycylii a pozyskał sobie sławę 84 olimpiady (444 przed Chr.). Agrygent był wtedy na szczycie potęgi i groźnie współzawodniczył ze Syrakuzami. Empedokles pochodził z bogatej i sławnej rodziny, posiadł zaś wysoką reputacyą w skutek stanowczego przechylenia się na stronę partyi demokratycznej. Podobno znaczną część swego mienia zmarnował w sposób dziwaczny, ale zaszczyt mu przynoszący, mianowicie też — wyposażał ubogie dziewczyny, wydając je za mąż za młodzieńców ze stanowiskiem i znaczeniem. Podobnie jak większa część starożytnych filozofów, miał on podróżować, a w dalekich krajach zebrał sobie zadziwiający zbiór wiedzy, którą rozwijał. Przypuszczano, że tylko na dalekim Wschodzie mógł się był nauczyć tajemnic sztuki lekarskiej, że tylko z egipskiej Magii mógł sobie przyswoić sztukę przepowiadania przyszłości.

Wprawdzie prawdopodobnem jest, że podróżował do Włoch i do Aten; ale w rzeczywistości niewiele tu można podać z jego osobistej Historyi, coby nie podlegało wątpliwości. Imię jego, podobnie jak imię Pitagorasa z łatwością przeszło w dziedzinę bajeczności. Obu im przypisano jednakową wzniosłość fizyognomii i jednakowy cudowny wpływ na naturę. Cuda stanowiły dla niego rozrywkę. W przepowiadaniu przyszłości, w sztuce lekarskiej, w panowaniu nad wiatrem i deszczem czyny jego były tak cudowne, liczne oraz sławne, iż za ukazaniem się swojem na igrzyskach Olimpijskich oczy wszystkich z uszanowaniem zwrócił ku sobie. Ubiór i postawa odpowiadały jego sławie. Dumny, nienamiętny, nadzwyczajnie bezinteresowny, odmówił zarządu Agrygentu, gdy

mu tę godność współobywatele ofiarowali z wolnego wyboru; atoli upodobanie swoje do wyróżniania się okazywał on w kapłańskich strojach, nosił złoty pas, delficki wieniec i otaczał się licznym orszakiem słuchaczy. Ogłaszał się sam za Boga, a zarówno mężczyzni jak i niewiasty zwracali do niego pokorne modły. Dosłownie jednak nie można brać tego podania: prawdopodobnie odbierał on tylko „cześć, którą przyobiecał wszystkim wieszczkom, kapłanom, lekarzom i panującym w narodzie.“— Baśń zużytkowała także tajemnicę, która zgon jego otacza, aby stąd rozmaite wysnuć historye. Jedna z nich głosi, że po świętej uroczystości wzniósł się w górę przy niebiańskim blasku. Inna znów opowieść, bardzo między ludem rozpowszechniona, twierdzi, jakoby sam na głowę rzucił się w krater Etny, ażeby go miano za Boga, ponieważ przyczyny śmierci nie znano; ale jeden z jego bronzowych sandałów, wyrzucony podczas wybuchu, zdradził tajemnicę.

Podobna niepewność panuje co do jego nauki i pism. Pitagoras, Parmenides, Ksenofanes i Anaksagoras, wszyscy wyraźnie są wymieniani jako jego nauczyciele. Jeżeli wyrazu „nauczyciele“ nie chcemy brać figurycznie, musimy temu podaniu odmówić wartości. Dyogenes Laercyusz, od którego się o tem dowiadujemy, podaje to doniesienie bez żadnej krytyki, tak iż byłoby ono rażącem i u każdego innego *). Jeżeli się zastanowimy, że przynajmniej 140 lat rozdziela Pitagorasa od Empedoklesa, to już nam nie potrzeba żadnego innego dowodu, iż obaj oni nic wspólnego ze sobą nie mieli.

Dyogenes, idąc za powagą Arystotelesa (jak powiada), przypisuje Empedoklesowi wynalazek Retoryki, a Kwintylian (III. c. 1) twierdzenie to powtórzył. Nie posiadamy już dzieła Arystotelesowego, ale—jak powiada Ritter—twierdzenie musiało powstać ze złego zrozumie-

*) Dyogenes jest jednym z najbezmyślniejszych w kategoryi bezmyślnych zbieraczy. Dzieło jego jest użyteczne z powodu swych wyciągów, rzadko kiedy atoli przydaje się do czegoś innego.

nia rzeczy, lub je też Arystoteles wypowiedział w żarcie, ponieważ Empedokles był nauczycielem Gorgiasza; bardzo prawdopodobnie miało tu miejsce złe zrozumienie rzeczy, bo Sekstus Empirykus wspomina, jakoby Arystoteles powiedział, że Empodekles pierwszy Retorykę *pobudził*, albo *dał jej impuls* [1]).

Arystoteles w swojej *Retoryce* powiada, że Koraks i Tizyasz pierwsi głosili pisany traktat o wymowie. Uczuwamy tem mniejsze wahanie, gdy idzie o odrzucenie Dyogenesowego podania, ponieważ on zaraz w następującym ustępie bardzo fałszywie przytacza Arystotelesa. Ten ostatni, jak mówi Dyogenes, w księdze swojej *o Poetach* traktuje Empedoklesa jako Homeryka, który jest potężnie wymownym, bogatym w metafory i inne poetyckie figury [2]).

Otóż, na szczęście, to dzieło Arystotelesa ocalało i czytamy w niem rzecz wprost przeciwną. Wspomniany ustęp brzmi: „Jest, zaprawdę, zwyczaj utożsamiania *poezyi* albo *tworzenia* z *miarą* wiersza (z metrem) i nazywania poetów jednych elegikami, drugich epikami; a tak rozróżnia się poetów nie podług istoty ich utworów, ale podług miary wiersza jedynie; to też nawet autorów, traktujących wierszem Medycynę lub Filozofią przyrody, nazywa się poetami; w każdym jednak razie Homer i Empedokles nie mają nic wspólnego ze sobą, oprócz miary wiersza. Pierwszy zasługuje więc na miano poety, drugiego należałoby nazwać filozofem - przyrodnikiem raczej, aniżeli poetą“ [3]).

Rozmaitość zdań, panująca—jakeśmy widzieli—na punkcie wyznaczenia stanowiska Empedoklesowi, nie jest

---

1) *Πρῶτον κεκινηκέναι*. *Adv. Mat. VII.*

2) Diog. Laert, Lib. V. C. II. § 3.

3) *De poet.* c. I. W samej rzeczy możliwem jest, iż Dyogenes miał przed sobą jaką książkę *περὶ ποιητῶν*, może jeden z wielu podrobionych traktatów, które pod imieniem Arystotelesa w obiegu były; ale wcale prawdopodobnem nie jest, ażeby Arystoteles wypowiedział pogląd tak sprzeczny z poglądem, wypowiedzianym w autentycznem dziele swojem.

bez znaczenia. Że mężowie tacy, jak Hegel, Ritter, Zeller i Tennemann znajdują przyczynę odmiennego klasyfikowania, nie może to być obojętnem dla historyka. Ich dowody znoszą się wzajemnie, ale z tego jeszcze nie wynika, ażeby się oni wspierali na fałszywych podstawach. Wszelki pogląd zawiera w sobie jakąś prawdę, tylko nie całą prawdę. Przyczyną wspomnianej rozmaitości filozoficznych zapatrywań zdaje się być to, że Empedokles w systemie swoim ma nieco z systemu Pitagorejskiego, Eleackiego, Heraklitowego i Anaksagorasowego. Każdy z historyków spostrzegł jeden taki element, a ponieważ do innych elementów nie przywiązywał należytej wagi, przeto łączył Empedoklesa z systemem, do którego właśnie należał ów spostrzeżony element. Jednakże Ritter i Zeller zauważyli to różnorodne splatanie jego nauki, ale i oni—zdaniem naszem—nie wyznaczyli mu właściwego stanowiska.

Ze względu na pogląd co do ludzkiego poznania, Empedokles należy po części do Eleatów. Wraz z nimi skarżył on się na niedoskonałość zmysłów i tylko od myślenia oczekiwał prawdy. To myślenie jest dla niego częścią natury ludzkiej, częścią—boskiej; jest ono poniekąd przez zmysły przyćmione. Boskie poznanie przeciwstawia się zmysłowemu; bo człowiek nie zdoła dosięgnąć boskości, nie zdoła jej ująć ani ręką, ani okiem. Więc też Empedokles poczytał sobie za obowiązek rozważanie Boga w umyśle. Zdaje się atoli, iż ogłaszał on istnienie tej boskiej wiedzy, nie usiłując oznaczyć jej stosunku do wiedzy ludzkiej. Pod tym względem jest podobny raczej do Ksenofanesa, aniżeli do Parmenidesa. *)

Nie posiadamy wyraźnego świadectwa, iż studyował dzieła Anaksagorasa; ale, gdybyśmy je posiadali, nie byłoby trudnem okazać niższość jego teoryi poznania;

---

*) Przytoczyliśmy Arystotelesowe zdanie o zmysłowej naturze poznania w teoryi Empedoklesa, potrzebujemy tu tylko odwołać się do niego; dodajemy jednak, że pod tym względem Empedokles naśladania się raczej do Parmenidesa, aniżeli do Ksenofanesa.

albowiem w rzeczywistości Anaksagoras z teoryą swoją zanadto wyprzedził był wiek sobie współczesny, ażeby teorya ta mogła być należycie zrozumianą. Empedokles trzymał się teoryi Eleackiej. Z Ksenofanesem opłakiwał on złudzenie zmysłów i doświadczenia. Posłuchajmy tej skargi:

Świadome siebie i rączym losem gnane, jak krótkiem jest to smutne życie!
Podobni do dymu, wiatrem pędzonego, zdążają przed się i nazad,
Każdy ufa temu tylko, co z własnego poznał doświadczenia,
Ze wszech stron łudzony, szuka jednak całej prawdy,
Lecz nadaremnie; ona się nie jawi przed ludzkiem uchem, ni okiem,
Ani się ima umysłem; a ty, któryś tak się nabłądził,
Znajdujesz wreszcie, że dalej nie sięga śmiertelników wiedza.

Te wiersze zdają się wskazywać na jego sceptycyzm, skierowany zarówno przeciw myśleniu, jak i przeciw zmysłom; inne atoli miejsca wskazują, że trzymał on stronę prawdziwości myślenia, które—jak mniemał—nie zdoła dlatego tylko odkryć całej prawdy, ponieważ jest uwięzione w ciele. Według systemu jego, istnienie ziemskie było karą takich nieśmiertelnych dusz, które sobie na niełaskę nieba zasłużyły. Upadek człowieka przedstawił on wyraźnie w ten sposób:

Jest to prawo losu i stare postanowienie Bogów,
Jeżeli winą lub mordem demon *) swe członki pokala,
Przez dziesięć tysięcy lat musi od błogosławionych zdala przebywać,
A więc samotny błądzę, wygnany przez Bogów i odepchnięty,
Podległy srożącej się walce.

---

*) Nieśmiertelna dusza.

Wsparł się atoli na filozoficzniejszej podstawie, ażeby dowieść istnienia rozumu i boskiej natury. Twierdził on, że podobne może być poznane przez podobne tylko: przez ziemię poznajemy ziemię, przez ogień—ogień, przez walkę—walkę, przez miłość—miłość. Jeżeli zatem tylko podobne przez podobne poznane być mogło, to tylko boski rozum mógł rozpoznać boskość [1]). Ponieważ ludzie rozpoznawają boskość, stanowi to dowód istnienia boskości. Poznanie i byt obejmują się wzajemnie. W swoich wycieczkach przeciw antropomorfizmowi zbliża się Empedokles do Ksenofanesa. Bóg—mówi on—nie posiada ani głowy, połączonej z innymi członkami, jak istoty ludzkie, ani rąk i nóg:

Jest on całkowicie doskonałym umysłem, niepojętym i świętym,
I przenika wszystko szybkim wzrokiem myśli.

Możemy porównać te wiersze z odpowiednim wierszem Ksenofanesa:

Bez trudu zarządza on wszystkiem mocą rozumu i rozwagi.

O tyle należał Empedokles do Eleatów. Śladów Pitagorasa mniej już znajdujemy; bo wszystkie analogie, jakie wykrył dowcip niektórych krytyków [2]), nie mogą być przez nas uznane jako takie. W jego życiu i w jego moralnych naukach znajduje się mocne podobieństwo do Pitagorasa; natomiast w jego Filozofii niema śladu tego, okrom nauki o przechodzeniu dusz (metempsychosis) i będącéj z tem w związku wstrzemięźliwości od pokarmów zwierzęcych.

Heraklit powiedział był, że nic nie istnieje, jeno wieczny potok rzeczy, że cały świat zjawisk jest jako

---

[1]) Przeprowadzamy tu myślenie w duchu Empedoklesowym; nie posiadamy do tego żadnego innego upoważnienia, jak to, że czegoś tu brakuje, aby objaśnienie było odpowiedniem; — z fragmentów daje się to zauważyć. One świadczą, iż wierzył w rozum, jako władzę transcendentalną, a niemniej, że uznawał go za zdolny do poznania rzeczy boskich. Otóż, nie zrobiliśmy nic więcej, jeno usiłowaliśmy wstawić brakujące ogniwo.

[2]) Porównać je u Zellera—*Philos. der Griechen*, s. 169—173 (1845).

płynąca rzeka, która się nieustannie zmienia, a przecież pozornie jest tą samą rzeką. I Anaksagoras głosił, że niema żadnego stwarzania elementów, lecz tylko uporządkowanie. Te poglądy Empedokles zmieszał tylko.

„Głupcy!—woła on—
Myślą, że może się coś zacząć, czego nie było nigdy,
Albo, że to, co jest, może zginąć i zupełnie zaniknąć [1]).
Inną wam prawdę teraz odsłonię: Niema rodzenia natury
Rzeczy śmiertelnych, ani ostatecznego zniszczenia przez śmierć;
Niema nic, jeno *zmieszanie* i znów *rozdzielenie rzeczy zmieszanych;*
To nieświadomi ludzie zwą śmiercią i narodzeniem [2]).

Takie wyraźne pobratymstwo, jakie wykazują te wiersze zarówno odnośnie do Heraklita, jak i Anaksagorasa,—przemawia za klasyfikowaniem filozofa, przedsięwziętem przez Hegla, Zeller'a i Renouvier'a; jednocześnie zaś nadaje to siłę naszemu przekonaniu, iż Empedokles po nich obydwóch następuje.

Różnice jednakże są równie wielkie, jak i podobieństwa. Twierdząc, że wszystkie rzeczy są tylko zmieszaniem i rozdzieleniem, musiał on przypuszczać tem samem istnienie pewnych pra-elementów, któreby posłużyły za materyał do mieszania.

Heraklit zrobił ogień zarówno zasadą (the principle) jak żywiołem (the element),—zarówno siłą wzruszającą i mieszającą, jak—materyą zmieszaną. Anaksagoras dowodził z wielką logiczną konsekwencyą, że pierwotne elementa były to *homeomerye*, bo z niczego nie może nic

---

1) Porówn. Anaksagor., jakeśmy go powyżej przytoczyli: „Niesłusznie przypuszczają Grecy, że się coś zaczyna lub być przestaje."

2) Porówn. Anaksagor.: „Wszelkie stawanie się mogłoby właściwiej być nazwane stawaniem się przez zmieszanie, a wszelkie znikanie—stawaniem się przez rozdzielenie."

powstać, a wszystko, co jest uporządkowane, musi być uporządkowaniem pierwotnych elementów. Empedokles zaś nauczał, że są cztery pra-elementa, mianowicie: ziemia, powietrze, ogień i woda; z tych powstaje wszystko inne,—wszystkie rzeczy są tylko rozmaitemi mieszaninami tych czworga.

Nie da się więc zaprzeczyć, że to jest postęp, odnośnie do obu poprzednich poglądów; jest też tu nie podlegające wątpliwości świadectwo, iż pogląd ów wystąpił później i że jest zmodyfikowaniem poprzednich. Ale, chociaż on stoi wyżej, jako pogląd fizykalny, nie posiada jednak tej logicznej siły następczości, co pogląd Anaksagorasa; albowiem, skoro Empedokles mniemał, że podobne tylko przez podobne może być poznane, t. j. że byt i wiedza są identyczne i wzajemnie się obejmują, to powinien był okazywać, że wszystko, co umysł wyraźnie poznaje, musi także wyraźnie istnieć (be distinct *in esse*).

Co się tyczy siły twórczéj, spotykamy u niego ślady Heraklita i Anaksagorasa, prawie w równej mierze zaznaczone. Heraklit utrzymywał, iż ogień był pędzony przez nieprzeparte pragnienie, aby się przeistoczyć w jakieś oznaczone istnienie. Anaksagoras twierdził, że nieskończony rozum był wielkim budowniczym, porządkującym wszystkie materyalne elementa, kontrolującym i tworzącym materyą. Wielka różnica między tymi dwoma systemami leży w tem: że ogień sam się przeistacza,—νοῦς, przeciwnie, przekształca coś takiego, co od niego różni się najzupełniej. Empedokles zmieszał oba te poglądy. Nauczał on, że siłą twórczą jest miłość. Wszędzie, gdzie istnieje zmieszanie różnych elementów, miłość jest czynną.—Otóż, spotykamy tutaj Heraklitowe pragnienie, spotęgowane do najwyższego wyrazu, i Anaksagorasa νοῦς, sprowadzony do moralnego pojmowania—do miłości. Trudności Heraklitowej nauki, mianowicie, jak ogień może stać się czemś innem, niż ogień,—trudności tych—mówimy—uniknięto w skutek przyjęcia Anaksagorejskiego dualizmu; podczas znowu, gdy trudności nauki

Anaksagorasa, mianowicie, w jaki sposób wielki budowniczy został pobudzony i poruszony do uporządkowania pierwotnych elementów,—trudności te nowe—powiadamy—zostały poniekąd uchylone w skutek przyznania naturalnego popędu miłości (Aphrodite).

Zawsze jeszcze atoli pozostawała trudność do pokonania. Jeżeli miłość była twórcą, t. j. tym, który miesza, to cóż za przyczyna sprawiała rozdzielenie? Na to on odpowiedział:—nienawiść. Ponieważ doskonały stan zaświatowego (supramundane) bytu był harmonią, przeto niedoskonały stan bytu ziemskiego był niezgodą. A tak miłość stanowiła zasadę twórczą, nienawiść—niszczącą. Więc też powiedział:

Wszystkie członki Boga walczą ze sobą, bojują jeden z drugim.

Jest to tylko powiedzenie Heraklitowe: „Wojna jest ojcem wszystkich rzeczy.“ Jest atoli bardzo prawdopodobném, że Empedokles uważał nienawiść jedynie jako ziemską siłę, która działa tylko na teatrze świata, a bynajmniej nie kłóci mieszkania Bogów. *) Bo tak jak człowiek jest upadłym i zwyrodnionym Bogiem, który został skazany na błądzenie po ziemi w tęsknocie za niebem, a przez zmysły zamglony,—tak samo nienawiść może być tylko zwyrodnioną miłością, która w doczesności walczy. Czyż myśl powyższa nie zgadza się z tem, co o jego poglądach wiemy? Jego pojęcie Boga, t. j. Jednego, wyraża się, jakoby to była „Sfera, umocowana w łonie harmonii, wśród cichego spoczynku i pogodnego zadowolnienia.“ Ta spokojna sfera, będąca miłością, istnieje ponad światem i dokoła świata, pozostającego w ruchu. Niektóre punkta wyzwalają się z kombinacyi elementów, ale jedność, która przez miłość została ustaloną, istnieje nieustannie. Ritter żywi przekonanie, że „nienawiść ma władzę tylko nad mniejszą częścią bytu, nad tą częścią, która się z całości wyzwala, kala się wy-

*) Pogląd, który później wypowiedział Platon (*Phaedrus*).

stępkiem, a przeto do zboczeń śmiertelników należy.“

Ktoś może powiedzieć, iż nasze opowiadanie o Empedoklesie różni się bardzo od obrazu, przedstawionego przez Arystotelesa; ale uniewinnienia dostarcza nam sam wielki Stagiryta, który nieustannie opowiada, iż Empedokles nie podaje żadnych zasad dla swoich poglądów. Okrom tego, Arystoteles zwraca naszę uwagę, że jego własny wykład stanowi otwartą kwestyą; mówi on bowiem, że wykład ten mógłby wtedy tylko być dokonany, gdyby przesłanki Empedoklesa doprowadzono do ich naturalnych wyników; jestto postępowanie, zużywające wszelką historyczną sumienność, bo któryż myśliciel doprowadza przesłanki swoje do ostatecznego ich rozwoju?

Demokryt.

§ 4. Śmiejący się filozof, będący—podług podania—antytezą Heraklita, urodził się w Abderze (kolonii Tejów po ich wyjściu z Jonii) w 80 olimpiadzie (460 przed Chr.). Jego przydomek — „śmiejący,“ *ὁ γελασῖνος*, jest sporny i w ogóle został przez nowszych historyków odrzucony. Być może, iż głupota ziomków jego podawała mu nieustanny materyał do śmiechu. Może posiadał satyryczne usposobienie i uważał szyderstwo za najlepszy probierz prawdy. Pochodził ze szlachetnej i możnej rodziny, która była tak dostatnią, iż Kserksesa podejmowała w Abderze. W nagrodę za to polecił Kserkses kilku swoim magom nauczać młodego Demokryta. Niewątpliwie opowiadania tych ludzi o cudach swojej ojczyzny oraz o głębokiej, niewysłowionej mądrości swoich kapłanów zbudziły w młodzieńcu pragnienie podróżowania. „Z pomiędzy wszystkich moich współczesnych“—mówił on—„ja przebyłem największe przestrzenie ziemi i poznałem najodleglejsze krainy; zwiedziłem najrozmaitsze klimaty oraz okolice, słyszałem mówiących najdoświadczeńszych i najmędrszych ludzi, a w obliczaniu stopni nikt mię nie przewyższył, nawet Egipcyanie, wśród których przez pięć lat przebywałem.“

Majątek swój wydał na te podróże, ale za to pozyskał sobie dużą wiedzę, której nikt przedtém w takiej mierze nie posiadał. Abderyci patrzeli na niego z podziwem, gdy wrócił z podróży. Opalony przez słońce wędrowiec przyniósł ze sobą naukę, która im się boską być wydała. Przedstawiał im niektóre próby swej mądrości, przepowiadał niespodziewane zmiany powietrza—i wnet wyniesiono go na stanowisko władzy, wobec której naród zwykł się z dumą korzyć. Ofiarowano mu najwyższy urząd w państwie, od czego on jednak mądrze się uchylił.

Nie możemy tu podawać przerozmaitych anegdot, jakie nam o nim podanie przekazuje. Są one po największej części albo niemożliwe, albo nieprawdopodobne. Tak np. miał on sobie wypalić oczy za pomocą szkieł palących, ażeby tem dokładniej i bez przeszkody obznajmić się z własnym rozumem. Pozostaje to w wielkiej sprzeczności z jego teoryą oka, które uważał on jako jeden z najgłówniejszych otworów, wiodących do duszy. Mniej niepewnem jest podanie, iż prowadził życie spokojne oraz umiarkowane i że umarł w bardzo podeszłym wieku. Dalszym rzeczom nie możemy wierzyć.

O Filozofii jego mamy niektóre pewne podania, ale z tak różnym wykładem i w wielu częściach tak niejasne, że historycy byli w kłopocie, gdy przyszło tej Filozofii wyznaczać stanowisko względem innych systemów. Reinhold, Brandis, Marbach i Hermann uważają Demokryta za Jończyka; Buhle i Tennemann—za Eleatę; Hegel—za następcę Heraklita i poprzednika Anaksagorasa; Ritter—za Sofistę, a Zeller—za poprzednika Anaksagorasa. Ze wszystkich tych usiłowań klasyfikowania filozofa pomysł Rittera wydaje się być najnieszczęśliwszy. Ponieważ Demokryt przypadkowo użył wyrażenia, które zdradza wielką próżność—więc, choć te ustępy, które jeszcze Ritter wspomina, nie zdają się nic podobnego zdradzać—ma on być Sofistą!

Demokryt różni się od Jończyków tém, że przeczył wszystkim zmysłowym przymiotom pierwotnych

elementów. Od Eleatów odróżnia się, ponieważ przyjął mnóstwo istniejących elementów, a to samo można powiedzieć o stosunku jego do Heraklita. Różni się od Anaksagorasa—jak to niebawem zobaczymy—i od Empedeklosa tem, iż nie przyjął czterech elementów oraz twórczej miłości. Wszystko to są różnice zasadnicze. Podobieństwa takie, jakie są, mogły być przypadkowe lub mogą się wywodzić od jednego czy dwóch późniejszych myślicieli, np. od Parmenidesa i Anaksagorasa.

Czegoż nauczał Demokryt? Na to pytanie postaramy się odpowiedzieć nieco inaczej, niż to czynili inni historycy; a odpowiedź naszę chcemy oprzeć na oznaczonych i pewnych faktach. Nowość będzie polegała na tem tylko, iż system rozwijamy z jego centralnych zasad.

Rozpoczynamy od nauki o poznaniu, a od przytoczenia ustępu z Arystotelesa, powszechnie znajdującego wiarę, ale rozmaicie tłomaczonego: „Demokryt powiada: Albo nic nie jest prawdziwe, albo, co jest prawdziwe, nie jest dla nas jasne. Wogóle w systemie jego wrażenie zmysłowe stanowi myśl; a ponieważ ono zarazem jest tylko zmianą (u czującej istoty), przeto zjawiska zmysłowe (zmysłowe wrażenia) są nieuchronnie prawdą.“ To pełne treści przytoczenie znaczy, jak myślę, że wrażenia zmysłowe, o ile w rzeczywistości są takiemi, muszą być prawdziwe, to jest *subjektywnie* prawdziwe; ale wrażenie zmysłowe, jako takie, nie może być prawdziwem *objektywnie*. Renouvier sądzi, że Demokryt był pierwszym, który to rozróżnienie wprowadził; jednakże czytelnicy przypomną sobie, iż je postawił Anaksagoras. Sekstus Empirykus przytacza własne słowa Demokryta: „Słodycz istnieje tylko *w formie*, gorycz—*w formie*, toż samo—ciepło, zimno, barwa; ale w przyczynowej rzeczywistości *αἰτίῃ* *) istnieją tylko atomy i przestrzeń. Zmy-

*) Nowsi wydawcy czytają *ἐτεῇ* „w rzeczywistości.“ Skłonni jesteśmy jednak zachować stary sposób czytania, jako stanowiący przeciwstawienie do *νόμῳ*.

słowe rzeczy, które pospolicie uważają się za istniejące, nie mają żadnego istotnego bytu, istnieją raczej tylko atomy i przestrzeń. [1]) Gdy powiada, że słodycz, gorąco, barwa i t. d. istnieją tylko w formie, myśli on, iż są to zmysłowe obrazy, które stale wypływają z rzeczy; pojęcie to objaśnimy niebawem. Nieco dalej Sekstus donosi nam znów pogląd, że my spostrzegamy to tylko, *co na nas napiera*, odpowiednio do układu ciał naszych; wszystko inne skrywa się przed nami.

Ani Kondylak, ani Destutt de Tracy nie zidentyfikowali wrażeń zmysłowych i myśli wyraźniej, niż to uczynił Demokryt w powyżej przytoczonych ustępach. Ale on czyni to więcej w duchu Kanta, niż w myśl Kondylaka; gdyby mianowicie z tym ostatnim powiedział: „Penser c'est sentir," to jednak z pierwszym przeprowadziłby różnicę pojęcia fenomenu i numenonu.

Ale czyż wrażenie zmysłowe stanowiło całe poznanie? Czyż nie istniało nic, coby kierowało człowiekiem, oprócz doniesień zmysłów? Demokryt orzekł, iż do tego służy *rozwaga* (reflection) [2]). Rozwaga nie była źródłem bezwzględnej prawdy, lecz wykonywała tylko kontrolę i ustalała pewność, o ile w ludzkiem poznaniu pewność istnieć może. Demokryt zauważył, że większa część naszych pojęć pochodziła ze zmysłów; ale zauważył on również, że wiele z nich było od zmysłów zupełnie niezależne i że te ostatnie pojęcia jakby na przekorę zmysłom istniały. W ten sposób uchodzą zmysłom rzeczy *nieskończenie małe* i *nieskończenie wielkie*, ale rozwaga o nich zapewnia. Podobnież i atomów nigdyby nikt przy pomocy zmysłów nie poznał, jako pra-elementa, gdyby go rozwaga znać ich nie nauczyła.

Jemu nie wystarczała teorya Anaksagorasa. Istniały bowiem trudności, których ona nie rozwiązywała,— które w rzeczywistości nigdy należycie nie były ocenione. Demokryt zabrał się do dzieła rozwiązania wielkie-

---

[1]) *Adv. Mathem.* VII. 163.

[2]) *Διάνοια.* Etymologia, równie jak Psychologia usprawiedliwiają ten przekład.

go zagadnienia:—*Jak my spostrzegamy rzeczy zewnętrzne?* To, że je imamy zmysłami, nie stanowi bynajmniej zadawalniającej odpowiedzi. Stanowczo, takie objaśnienie nie jest lepszem od tego, jakie daje Moliere'a lekarz, aby wytłomaczyć utajoną własność opium: *L'opium* endormit, parcequ'il a une vertu soporifique." Powstaje tedy pytanie: *Jakże się to staje, iż zmysły spostrzegają?*

Nikt tego pytania nie postawił, a postawić je znaczyło to zrobić epokę w Historyi Filozofii. Ludzie zaczęli rozwijać swoje myśli o doniesieniach zmysłów, nie podejrzywając błędu. Gdy coś widzieli, wnosili, że to, co widzieli, istnieje i że istnieje tak, jak oni to widzieli. Następnie inni poczęli prawdziwość zmysłów podawać w podejrzenie. Nareszcie pojawili się tacy, co prawdziwości owej wogóle zaprzeczyli, a podania zmysłów uznali za czyste złudzenia. Otóż, pytanie samo nasunęło się umysłowi Demokryta: W jaki sposób mogą zmysły spostrzegać rzeczy zewnętrzne? Należy tylko zaprowadzić *modus operandi*, a potem prawdziwa działalność zmysłów daje się już ocenić.

Hipoteza, za pomocą której usiłował on objaśnić spostrzeżenie, była zarówno dowcipną jak śmiałą; przeszły zaś liczne wieki, nim się lepsza pojawiła. Przypuścił on, iż wszystkie rzeczy rzucają od siebie obrazy (*εἴδωλα*); te obrazy asymilowały sobie otaczające powietrze i wnikały w duszę przez pory odczuwającego narządu. Oko np. składa się z wodnistych cieczy, a woda widzi. Ale jakże to woda widzi? Jest ona przezroczystą i ima obraz wszystkiego, co jej się przedstawia.

Jestto hipoteza nader surowa; ale czyż uczeni przez wieki nie myśleli, że ich zmysły przyjmują wrażenia rzeczy tak, jak wosk przyjmuje odcisk pieczęci? I czyż nie mniemali także, iż obrazy rzeczy odzwierciadlały się w umyśle? Ta ostatnia hipoteza nie jest może tak bardzo fantastyczna i dowolna, lecz jakże to dusza staje się zwierciadłem, które odbija w sobie rzeczy? Hipoteza wymaga objaśnienia równie dobrze, jak i zjawisko, które ona objaśnia.

Hipoteza Demokryta, raz postawiona, spełnia zadanie swoje, przynajmniej do pewnego stopnia. Tylko zewnętrzna powierzchnia ciała jest w postaci obrazu (εἴδωλον) rzucona, a i to niedoskonale oraz ciemno. Rzucony kształt nie jest bynajmniej doskonałym obrazem przedmiotu, który owę postać rzuca. Jestto tylko obraz zewnętrznej formy, obraz, który w przejściu swojem do duszy podlega zmianom. Skoro tak jest, więc stąd nieuchronnie wywodzi się ściśle zjawiskowa natura wszelkiego poznania. Owe idole lub obrazy same są niedoskonałe, więc też niedoskonałem jest również poznanie nasze.

Z taką teoryą poznania jakże on mógł odpowiedzieć na inne większe pytanie, dotyczące stworzenia? Miał on odrzucić jedność Eleatów, cztery elementa Empedoklesa, i homeomerye Anaksagorasa, a natomiast oznajmił, że pierwotne elementa są atomami, nie dającymi się spostrzedz oraz ująć; wszystkie zaś rzeczy są to modyfikacye potrójnego uporządkowania, mianowicie: ukształtowania, złożenia i położenia (configuration, combination and position). Atom jest niepodzielnym, przeto jest koniecznie jednym, a ponieważ jest jednym, więc jest on koniecznie samobytujący (self-existent). Atomy jego były to konkretne ciała, jednakże z własną wielkością, kształtem i ruchem: uchodziły one przed naszem zmysłowem spostrzeganiem z powodu swojej małości, mogły atoli być spostrzegane przez umysły o subtelniejszych zmysłach. Wskutek ruchów i przez zetknięcie się tych atomów osiąga budowa świata swoje oznaczone formy oraz prawa. Nie uznał on za konieczne, ażeby z Anaksagorasem i Empedoklesem przyzywać na pomoc jakiś zewnętrzny czynnik, któryby atomy w ruch wprawiał. Przeciwnie, mniemał, iż atomy posiadają swój własny ruch, który należy do ich właściwości. Następnie twierdził, że każdy ruch jest koniecznie oznaczony przez jeden lub przez kilka poprzednich ruchów. Uznawał powszędy działalność określonych praw, a to, co się przypadkiem zowie — mówił — jest tylko nazwą, pokrywającą nieświadomość ludzi co do praw ta-

kich*). Postawiwszy owę hipotezę, Demokryt zadowolnił życzenia tych, którzy utrzymywali, że samo-byt jednym być musi; a także i tych, którzy mówili, iż istnieje wielość rzeczy, a jedność nie może być niczem innem, jeno jednością, nigdy się zaś wielością nie stanie. Skojarzył on szkołę Jończyków i szkołę Eleatów w swojej spekulacyi, poprawiwszy obie. Ideę swą czerpnął niewątpliwie z *homeomeryj* Anaksagorasa, albo—jak chcą ci, którzy Anaksagorasa po Demokrycie umieszczają — był twórcą tej idei. Powstaje tu zatem pytanie, która z tych spekulacyj nosi na sobie cechę większej dojrzałości. Co do tego, odpowiedź nie wydaje nam się być wątpliwą. Idea *homeomeryj* zdradza swój pierwotniejszy charakter przez to, iż przyznaje atomom pozytywne własności, których nie zmienia ani nie wytwarza kombinacya lub uporządkowanie. Pojęcie atomu bez wszelkiej własności, a tylko przypuszczenie, że on własności takiej w zjawisku nabiera, gdy wchodzi w kombinacyą z innymi atomami, oraz że własność owę zmienia w razie zmiany kombinacyi, jestto już spekulacya niewątpliwie bardziej umiejętna i widocznie też późniejsza co do swego rozwoju.

Anaksagoras tworzył swoje homeomerye podług zasady, że tylko podobne na podobne oddziaływać może. Demokryt przyjął zasadę, lecz nie posunął dalej jej zastosowania. Jeżeli tylko podobne na podobne działać może—twierdził—więc wszystkie rzeczy co do swej istoty podobnemi być muszą, a jedyne ich odmienności tkwią w zjawiskach. Te zjawiska zaś zależą od kombinacyi i uporządkowania.

Atomizm jestto homeomeryanizm, lecz pozbawiony zjawiskowych właściwości. Jest on więc systemem Anaksagorasa, ale znacznie ulepszonym.

Atomizm Demokryta nie został dostatecznie oceniony, jako spekulacya. Leibnitz w wiele wieków później

*) Mullach. *Fragmenta Philos.* str. 167 (Berlin 1843).

doszedł do zasadniczo podobnej nauki; słynna jego „Monadologia“ jest tylko atomizmem o nowej terminologii i znaczeniu psychologicznem. Leibnitz nazywał swą monadę *siłą*, która dla niego była *prima materia*. Demokryt również zaprzeczał, ażeby atomy posiadały wagę; posiadały one tylko siłę, a dopiero impuls, dany im przez wyższą siłę, wytwarzał ich wagę. Godnem jest zaprawdę uwagi, że ci myśliciele nietylko w nauce swej o atomach zgadzali się ze sobą, ale także—jakeśmy widzieli—miało to miejsce i w ich nauce o początku poznania. Zgodność ta zdaje się usprawiedliwiać przypuszczenie, iż w obu umysłach jedna nauka zależała od drugiej *).

Czyniono usiłowania, ażeby z niektórych wyrażeń, przypisywanych Demokrytowi, wywieść rozum, jako zasadę twórczą, podobną do rozumu w nauce Anaksagorejskiej. Ale dowody są tu tak niedostateczne i tak wątpliwe, iż się powstrzymujemy od sądu w tej sprawie. To pewna, że Demokryt tworzenie się rzeczy przypisywał losowi (to Destiny); lecz niepewnem jest, czy los ten miał rozum, czy go nie miał wcale.

System Demokryta był postępem odnośnie do jego poprzedników. W obu głównych punktach—Psychologii i Fizyki,—któreśmy dokładnie rozważyli, niepodobieństwem jest zaprzeczyć stanowczego postępu i otwarcia nowego kierunku.

Przegląd dwóch pierwszych epok.

Wśród różnych usiłowań Filozofii, któreśmy dotychczas badali, trzy godne uwagi rezultaty zostały osiągnię-

---

*) „Aucune des idées que l'antiquité nous a transmises n'a eu une plus grande ni même une pareille fortune. Il faut que les inventeurs de la doctrine atomistique soient tombés de prime-abord, ou sur la clef même des phénomènes naturels, ou sur une conception que la constitution de l'esprit humain lui suggère inévitablement dans les efforts qu'il fait pour saisir la clef des phénomènes naturels.“ Cournot: *Traité de l'enchaînement des Idées fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire*, 1861. I. 245.

te, a zawierają one—że tak powiemy—zarody wszystkich następnych spekulacyj.

Pierwszym rezultatem jest wyzwolenie myśli od teologicznego kierunku i usiłowanie, aby znaleść w samych rzeczach objaśnienie zmian przerozmaitych [1]). Był to cel objektywny, jakkolwiek stosowano metodę subjektywną. Przedsięwzięcie chybiło, ponieważ metoda była niedostateczna.

„W ciągu półtora wieku pomiędzy Talesem a początkiem Peloponeskiej wojny"—powiada Grote—„rozpatrzyliśmy dwanaście różnych filozoficznych systemów. O większej ich części słusznie można powiedzieć, że każdy system w sposób całkiem oryginalny przeprowadzał spekulacye, dotyczące przyrody. Anaksymenes i Dyogenes, Ksenofanes i Parmenides, Leucyp i Demokryt dają się jako pokrewne pary przedstawić; ale bynajmniej nie tak, ażeby drugi był uczniem i przepisywaczem pierwszego. Tego rodzaju pełnia oraz rozmaitość spekulacyjnego talentu i wynalazczości stanowi jeden z najbardziej wydatnych faktów umysłowości heleńskiej. Raźne a mądre zaciekawienie, pragnienie znalezienia hipotezy, dobrze objaśniającej Kosmos oraz jego powstanie,—wiara, że w samym świecie da się odnaleść zasada tego objaśnienia bez uciekania się do mitycznych personifikacyj, żyjących zarówno w ludowej wierze, jak i w poetycznych Teogeniach,—natężony popęd umysłu, domagający się, aby zawsze jakiś poznany czynnik wywieść na światło dzienne i połączyć go łańcuchem myśli z rezultatem,—wszystko to są nowe zjawiska w dziedzinie ludzkiego umysłu." [2])

---

[1]) „Realizm był pierwszym rodzajem myślenia. Wszelka Filozofia wychodzi z tego, ażeby odłączyć niektóre cechy, pod jakiemi rzeczy pomyśleć się dają, i wynaleść ich zasadę—przedewszystkiem w samej kombinacyi rzeczy, w przedmiotach (in den Objecten), nie w rozumie, który wytworzył pojęcie przedmiotu (des Objects)." Tennemann: *Geschichte der Philosophie* I. 46.

[2]) Grote: *Plato*, I, 89.

Drugim rezultatem było przeświadczenie o niepewności poznania, opierającego się na zmysłach; stąd zaś wynikała konieczność gruntownego zbadania narzędzi, za pomocą których przedsięwzięcie w dalszym ciągu prowadzone być mogło. Niepowodzenie w rozwiązaniu zagadnienia wiodło filozofów do zbadania,—dlaczego im się nie udawało. Od badania faktów kosmicznych zwrócili się oni do badania faktów umysłowych. Psychologia się więc rozpoczęła.

Otóż tak, dziedziną Filozofii stał się świat objektywny i subjektywny. Ontologia i Psychologia stanowiły wówczas, jak i obecnie, dwa wielkie przedmioty badania; badano je też podówczas, jak i teraz, według tejże samej metody z nieznaczną tylko różnicą w wynikach. Demokryt, będący na stanowisku Leibnitza, Heraklit—na stanowisku Hegla, stanowią bijący w oczy dowód niedostateczności tej metody.

Trzecim rezultatem jest wprowadzenie Dyalektyki. Badanie w samych źródłach i ocena wartości poznania pokazały, że zmysły są zwodnicze, a rozum jest niedostateczny. Spowodowało to konieczność krytyki ludzkiego myślenia i wywołało potrzebę systematycznego przedstawienia źródeł błędu. Logika przeto albo umiejętność, traktująca o narzędziach Filozofii, zajęła miejsce obok Ontologii i Psychologii.

W trzech tych punktach zawiera się cała Filozofia, a wszystkie one uwydatniły się w przeciągu półtora wieku, jakeśmy to właśnie rozejrzeli. W dalszym ciągu poznamy rozmaite zmiany zjawiska, przeróżne kombinacye i modyfikacye elementów; ale nie przedstawi nam się już zmiana w istocie zagadnień, ani zmiana w samej naturze badania.

EPOKA TRZECIA.

Pierwsza Kryzys. Ntedostateczność Filozofii, gdy idzie o rozwiązanie zagadnienia bytu i postawienie zasady pewności, wytwarza obojętność sceptyczną.

ROZDZIAŁ I.—Sofiści.

Kto oni byli?

§ 1. Sofiści stanowią osławiony gatunek ludzi. Niema się czemu dziwić, że ich oczerniano niegdyś; ale skoro coś podobnego ma dziś jeszcze miejsce, stanowi to dowód dziecięcego stanu Krytyki. Zabierając głos w ich obronie, przekonywamy się, jak niedorzeczną jest taka opinia; bliższe atoli rozpoznanie sprawy wykazuje większą jeszcze niedorzeczność ze strony tych, którzy z wiarą powtarzają oklepane podanie. Istotnie mało się zna zarzutów, któreby były równie jednomyślne, chociaż niewłaściwe, jak pociski, wymierzone przeciw Sofistom *). Wygląda to tak, jakgdyby się ludzie powszechnie zgodzili, ażeby oceniać Sokratesa według tego, jakim go przedstawia znana komedya—*Chmury*. Bo właśnie Ary-

*) Należy tu zauważyć, iż ten nowy pogląd na stanowisko i charakter Sofistów wygłoszony został przed pięciu laty, w *Historyi Grecyi* Grote'go, który omawianej tu sprawie poświęcił znakomity rozdział, gdzie uczony a bystry autor rozwinął kwestyą dokładniej, niż się to działo dotychczas. Jakkolwiek mam pretensyą pierwszeństwa co do tego punktu historycznej krytyki, winienem jednak wyznać, iż Grote uwydatnia swój pogląd z nieprzepartą siłą, a to zarówno przez podanie dowodów, jak i odpowiednie przytoczenia; wyznaję też niemniej, iż wiele zawdzięczam ponownemu rozpatrzeniu tego rozdziału jego krytyki i przytoczeniom, w nim będącym.

stofanesowa karykatura Sokratesa jest tak samo bliską prawdy, jak Platonowe karykatury Sofistów *), z tą różnicą, że w pierwszym razie karykaturę natchnął wstręt polityczny, w drugim—spekulatywna antypatya.

O Sofistach posiadamy jedynie świadectwa ich przeciwników, a Historya ludzkości wykazuje jasno, że wrogie usposobienia, pochodzące z różnic narodowych i krajowych, są słabe w porównaniu do zawiści, wynikającej z różnicy poglądów. Pierwsze dają się złagodzić w drodze zbliżenia i obcowania, drugie się tylko zaostrzają. Plato miał wszelki powód nienawidzieć Sofistów oraz lekceważyć ich przekonania, to też nie pominął żadnej sposobności, aby ich osoby ośmieszyć, a poglądy przekręcić. Szczególniej zasługuje na uwagę okoliczność, iż zawiść owa była specyalnie Platoniczną, a *nie* Sokratyczną; albowiem—jak powiada Grote—w Ksenofontowej Biografii niema ani wzmianki o sprzeczności pomiędzy Sokratesem i Sofistami. Przeciwnie, Platon oraz jego następcy przedstawili Sofistów w fałszywem świetle, jak to po wszystkie czasy zwykły czynić stronnicze obozy odnośnie do swych przeciwników.

Sofiści byli bogaci, byli oni potężni, sławni, wymowni i niebardzo głębocy. Zapytajmy się teraz natury ludzkiej—nadewszystko natury takiej, jaką się odznaczają filozofowie—co za uczucia będą żywili przeciwnicy względem takich właśnie Sofistów. Zapytajmy samotnego myśliciela, jaki jest jego sąd o błyskotliwym, potężnym ale powierzchownym retorze, który uzurpuje prawo zwracania na się uwagi świata. Mąż przekonań żywi po wszystkie czasy dumną pogardę względem człowieka wymownego jedynie i biegłego w Dyalektyce. Myśliciel wie, że światem rozum rządzi, a jednakże widzi, iż wyraz zjednywa sobie względy tego świata. On może wie, że w duszy dźwiga myśli brzemienne szczę-

*) Porównaj w szczególności komiczny dyalog *Euthydemus*, będący zupełnie tak samo przesadnym, jak i Arystofanes.

ściem ludzkości, a jednak widzi tłumy, upojone entuzyazmem, wywołanym przez udatne oszustwo, które przyodziało na się szatę wymowy. On przegląda to oszustwo, ale nie umie innych o niem przekonać. Na przestrogi jego ludzie nie zwracają uwagi, mądrość jego pomijają; zawiodła go ambicya, a tymczasem bałwan popularności odprawia ciągle swoje tryumfy. Taki zaniedbany myśliciel nie byłby człowiekiem, gdyby to znosił z obojętnością. Więc też nie znosi. Głośno i gniewnie skarży on się na los świata, dającego się w ten sposób uwodzić; głośno i gniewnie wyraża swą pogardę względem tych, którzy świat uwodzą. A jeżeliby owym myślicielem był krytyk lub dziejopis swego wieku, to jaką wiarę można dać jego doniesieniu o takiem popularnem bożyszczu?

Otóż, podobnym był i stosunek, w jakim pomiędzy sobą pozostawali Sofiści i Filozofowie. Niektórzy nienawidzili Sofistów, jako ludzi potężnych, inni jako—powierzchownych; wszyscy zaś przedstawiali ich fałszywie. W późniejszych czasach spór Sofistów ze Sokratesem ściągnął na nich niechęć, a niechęć owę zaostrzyło uprzedzenie do samego nawet nazwiska. Czyż mógł być Sofista kim innym, jak oszustem i kłamcą? Równem prawem możnaby postawić pytanie: Czy może być czart kim innym, jak złym duchem? Nazwa Sofisty obejmuje nienawistne właściwości, skąd i wynika sfałszowanie naszego sądu. Nazwijmy Sofistów profesorami Retoryki, co stanowi najprawdziwsze określenie, a zabierzmy się do zbadania ich Historyi, która zrobi całkiem inne wrażenie.

O znaczenie wyrazu—Sofista spierano się dużo, a spór wiódł zawsze do z góry powziętego potępienia. „Sofistą w prawdziwem tego słowa znaczeniu był mądry, dzielny mąż, człowiek, który się odznaczał dużą umysłowością i talentem, a z tego względu zajmował wybitne publiczne stanowisko. Tak Solon oraz Pitagoras, obaj nazywali się Sofistami, również Tamiras, bard utalentowany; Sokrates zaś nazywa tak samo nietylko Ary-

stofanesa, ale i Eschinesa. Podobnież Arystoteles stosuje tę nazwę do Arystypa, a Ksenofanes do Antystenesa, którzy obaj byli uczniami Sokratesa. Ksenofon, opisując zbiór pouczających ksiąg, powiada, że to są dzieła dawnych poetów i Sofistów. Platona nawet Sofistą nazywa Izokrates, a Izokrates znowu był napadany jako Sofista i bronił siebie oraz swego stanowiska. Nareszcie Timon w gorzkiej swojej satyrze przeciw filozofom mianował ich wszystkich razem z Platonem i Arystotelesem jednym wyrazem—Sofiści [1]). Pokazuje to nieoznaczoność w zastosowaniu wyrażenia. Podobnąż sprzeczność można znaleść w znaczeniu wyrazu—Metafizyk, jak się go obecnie używa; stosownie do zapatrywania się mówiącego, jestto wyraz czci lub nagany. Zeller powiada, że nazwa — Sofista oznaczała naprzód tego, kto Filozofii za pieniądze nauczał; Filozofia tu zaś mogła być złą lub dobrą. Tutaj wyraz wypowiada właściwie—wymaganie zapłaty. Ściślejsze znaczenie nadał temu wyrazowi Plato i Arystoteles [2]). Mało to jednak znaczy, co za znaczenie miała nazwa. Gdyby nawet dowiedziono, że wtedy wyraz Sofista oznaczał tyle nagany, ile jej dziś oznacza Socyalista, to jednak przez to nie dowiedzionoby jeszcze, że Sofiści istotnie wygłaszali nauki, jakie im się przypisuje; tak samo podobno wstręt w połączeniu ze zgrozą, wyrażane w różnych dzisiejszych dziennikach, broszurach, mowach i przeglądach, a skierowane przeciw socyalistycznym doktrynom, nie dowodzą jeszcze, że Socyaliści istotnie tego nauczają, o co się ich obwinia.

Powiedzieliśmy, iż byłoby niewłaściwością twierdzić, że Sofiści rzeczywiście rozpowszechniali mniemania, które im pospolicie przypisują; przez to chcemy wyrazić, nietylko, iż niektóre z wygłaszanych o nich przekonań są karykaturami ich nauk, ale nadto, że i my gru-

---

1) Grote: *Hist. of Greece.* VIII. 480.

2) Zeller: *Philos. der Griechen*, erster Theil, 1856, str. 750.

bo się mylimy, mieszając chrześciańskie pojęcia o moralności z pogańskiemi. Człowiek nowożytny błądzi, mniemając, iż ideje, które Greczyn uważał za moralne albo przynajmniej nienaganne, są nadzwyczajnie niemoralne. Tak np. mówcy greccy zawsze się o to troszczą, ażeby przekonać swoich słuchaczów, że w oskarżeniach przeciw komuś powodowali się jaknajbardziej osobistymi względami,—że oskarżony osobiście ich dotknął,—że więc uczuwają dla niego szczerą nienawiść, gdy go oskarżają. Czyż może być coś wstrętniejszego dla chrześciańskich uczuć? Wszakże chrześciański oskarżyciel jest równie gorliwy, aby się oswobodzić od wszelkich osobistych względów, jak znowu Greczyn wszystko robił w kierunku wprost przeciwnym. Chrześcianin stara się pobudki swoje przypisać oderwanej sprawiedliwości, a jego przedstawienie rzeczy podejrzywanoby bardzo, gdyby wiedziano, iż nim kieruje uczucie osobiste. Powodem tego jest, iż etyka chrześciańska nie dopuszcza zemsty, podczas gdy etyka grecka nietylko była za zemstą, ale potępiała donosicieli. Jeżeli więc ktoś przedstawiał oskarżenie, musiał się oczyścić od hańbiącego zarzutu donosiciela, a czynił to, podając osobiste motywa.

Przykład ten przygotuje czytelnika do tego, ażeby z pośpiechem nie wydawał sądu o Sofistach, jakoby ci „złej sprawie nadawali pozór dobry,“ jakoby to właśnie stanowiło główną dążność ich usiłowań. Według powszechnego bowiem uznania taki był ich cel. Za nauczanie sztuki tego rodzaju wymagali oni niesłychanych sum, a ci, którzy naukę pobierali, chętnie owe niesłychane sumy płacili; zwolenników zaś było dużo.

Każdy z powyższych zarzutów jest fałszywy. Rozbierzemy przedewszystkiem pierwszy: Nie jest prawdą, jakoby ogromnych sum wymagano. Izokrates upewnia, że zarobek jego nigdy nie był bardzo duży, ale że go jako taki złośliwie przedstawiano, podczas gdy zarobek ów był o wiele niższy od dochodu aktorów. Plato, stanowiący powagę w takich kwestyach, pozwala Protagorasowi tak opisywać system pobierania opłaty: „Nie

wymagam nigdy nic z góry. Jeżeli mię uczeń opuszcza, wymagam od niego sumy, którąby—podług mego mniemania—była odpowiednia czasowi oraz okolicznościom; dodaję zaś nadto, iż jeśli on wymagania moje uznaje za wysokie, niech się namyśli i sam uzna, ile mu nauki zapewnia moje towarzystwo i jaką sumę za to chce mi być winnym. Przyjmuję chętnie sumę, którą sam uczeń ofiaruje, a żądam tylko, aby poszedł do świątyni i złożył tam przysięgę, że to jest jego szczere przekonanie."—Plato robi zarzuty temu i każdemu innemu „sposobowi sprzedawania mądrości;" Grote atoli robi uwagę, iż „nie jest to sposób, według którego postępują ludzie, idący w kierunku zepsucia ludzkości."

Ale porzućmy kwestyą zapłaty, a zajmijmy się nauczaniem, za które brano zapłatę. O Sofiście mawiano powszechnie i wierzono temu, jakoby się chełpił ze swej możności nauczenia sztuki nadawania złej sprawie dobrego pozoru. Pod pewnym względem jest to prawdą; jeżeli jednak tę sztukę tak pojmujemy, jak ją zrozumieli nowożytni, i według tego utworzymy sobie pojęcie o Sofistach, to wszakże winniśmy postawić pytanie, czy jest prawdopodobnem, ażeby sztuka taka znalazła uznanie, a jeśli je znalazła, czy mogła być wynagradzana w cywilizowanem państwie? Rozważmy na chwilę, jakie moralne albo raczej niemoralne następstwa musiałaby mieć sztuka taka. Pomyślmy, jak onaby najzupełniej podkopała wszelką moralność, jak prawa nawet robiłaby czystą igraszką dyalektycznej subtelności. Następnie zaś stawiamy pytanie, czy jakiebądź państwo mogłoby ścierpieć takie otwarte bluźnierstwo, takie szyderstwo z zazdniczych podstaw uczciwości i prawości, taki przewrót społecznego związku? Czyby to mogło znieść jakiekolwiek państwo? I czy tem państwem były Ateny?

Prosimy czytelnika, aby sobie utworzył pojęcie o Ateńczykach jako o żywych obywatelach państwa, nie o jakichś statuach,—ażeby ich sobie wyobraził jako istoty ludzkie, pełne człowieczej namiętności, a nietylko jako architektów, rzeźbiarzy, poetów i filozofów. Jeżeli

czytelnik tak postąpi, zapytujemy go, czy będzie mógł wierzyć, że ci Ateńczycy słuchali człowieka, ogłaszającego wszelką moralność—jako farsę, wszelkie prawo—jako igraszkę? Czy uwierzy, że ci Ateńczycy mogli słuchać człowieka, który głośno oznajmił, że za pewną sumę pieniędzy może każdego człowieka nauczyć sztuki przedstawiania sprawy fałszywej jako dobrą? Czyżby oznajmienie tego rodzaju nie było przyjęte z szyderskim śmiechem, albo z wybuchem gniewu, a to stosownie do tego, czyby je traktowano jako żart, lub — jako sprawę poważną? Zapytujemy, czy szarlatan, postępujący z takim bezwstydem, mógłby ujść przed ukamienowaniem, nawet w czasach jaknajbardziej zepsutych. Tymczasem Sofiści byli ludźmi zamożnymi, uwielbiano ich dosyć powszechnie i w bardzo delikatnych sprawach używano jako posłów. Odznaczali się oni znakomitymi talentami i posiadali potężne wpływy, dzięki swoim stosunkom. Bogata młodzież skupiała się dokoła nich w każdem mieście, w którem przebywali. Byli to intelektualni przewodnicy swej epoki. Gdyby zaś byli takimi, jak to przedstawiają ich przeciwnicy, to Grecyą możnaby było uważać za istne piekło ziemskie, w którem Belial królował.

Temu atoli nie możemy uwierzyć. W rzeczywistości łatwem byłoby obalenie takiej sprzeczności, gdyby się ona nie utrzymywała była przez długie wieki. Niektórzy usiłowali wydobyć się z tej trudności, twierdząc, jakoby dla Sofistów miano najwyższą pogardę, i tacy gwoli dowodu przytaczali niektóre ustępy z Platona. Kwestya jednakże przedstawia nam się wprost odwrotnie. Zamożność i potęga Sofistów, powaga ich, która prześwieca z ciągłej polemiki Platona, przeciw nim zwróconej — wszystko to dowodzi, iż oni bynajmniej nie byli przedmiotem pogardy. Zapewne, iż dla jakiegoś stronnictwa mogli stanowić przedmiot wstrętu; tak bowiem bywa zawsze, gdy się komuś dobrze powodzi. Również przedmiotem pogardy mogli oni być dla niektórych poważnych i głębokich myślicieli. Ale zważmy, iż tu nie

idzie o niektóre osobistości, lecz o państwo. Nie w tem leży kwestya, czy Platon pogardzał Gorgiaszem, ale—czy miasto Ateny pozwalały Gorgiaszowi nauczać najbezwstydniejszej, nagiej niemoralności. Po wszystkie czasy byli przewrotni spekulanci, znajdowali się bezwstydni i zepsuci ludzie; lecz nie możemy na chwilę dać temu wiary, ażeby się znalazł spekulant tak zuchwały, iżby nauczał tego, co uważał za grubą niemoralność, i bezczelnie się przyznawał do swego sposobu zarobkowania *).

Otóż, widocznem jest, że Sofiści ze względu na nauczanie sztuki przedstawiania złej sprawy za dobrą nie mogą być obwiniani, jakoby przedsiębrali dzieło naganne, jakkolwiekby nam tacy poważni myśliciele, jak Plato i Arystoteles, usiłowali obmierzić Filozofią, z której sztuka owa powstała.

Jeżeli atoli sztuka owa nie była wcale naganną, a potępiały ją tylko umysły poważne, jak Plato i Arystoteles, więc snadź rzeczona sztuka nie była tem, czem ją przeciwnicy oraz oskarżyciele być mienili. Skoro natura ludzka—jakeśmy to wykazali — oburzyłaby się powszędy przeciwko nauce wyraźnie niemoralnej, w takim razie fakt, iż Sofistów nie kamienowano, lecz wysoce poważano i dobrze opłacano, stanowi dowód, że nauka Sofistów albo nie była tem, za co się ją podaje, albo — że Grecy nauki tej nie uważali za niemoralną. Wnet się przekonamy, iż jedno i drugie jest prawdziwe. Daje się bowiem okazać, że to, czego Sofiści nauczali, *nie* było tem, co im się zwykle przyznaje; jednocześnie zaś to, czego oni rzeczywiście *nauczali*, było dalekiem od niemoralności. Rozważmy te dwa punkta.

Przedewszystkiem Grote bezspornie udowodnił, że Sofiści nie mieli *żadnej* wspólnej sobie nauki; nie stano-

---

*) *Sekstus* nam opowiada, że Protagoras został przez Ateńczyków na śmierć skazany, ponieważ wyznał, iż nie może powiedzieć, czy Bogowie istnieją, ani też czem oni są, gdyż wiedza jego jest niedostateczna. A jednak Ateńczycy uważani są za tolerantów wzg'ędem Sofistów, tak pojmowanych przez nowożytnych.

wili oni bynajmniej sekty albo szkoły myślenia takiej, jaką nowożytni Niemcy mianem *Sofistyki* oznaczają. *Sofistyka* nie istniała nigdy. Każdy nauczyciel miał swoje własne poglądy i tyle miał wspólności z poglądami drugich, ile jej ma zawód adwokata z zawodem teologa, albo—ile jej nowożytny nauczyciel wymowy obowiązany jest mieć, aby ze wszystkimi innymi profesorami głosował wkwestyi politycznej. Odkąd fakt ten uznano, uwydatniła się niedorzeczność na punkcie podsuwania Sofistom przekonań, które wyraził jeden Sofista i to jeszcze w karykaturze u Platona. Co więcej, uwydatnia się niedorzeczność rozprawiania o *nauce* sofistycznej, podczas gdy jesteśmy zmuszeni mówić tylko o *sztuce* sofistycznej, zachowując sobie dla każdej specyalnej nagany specyalne nazwisko jakiegoś grzesznika.

Sofiści nauczali sztuki dysputowania. Swarliwa, dowcipkująca natura Greków stanowiła grunt, na którym sztuka tego rodzaju mogła zakwitnąć. Ich zamiłowanie do pieniactwa znane jest każdemu, kto się obznajmił z dziejami Grecyi. Konieczne prawie przedstawienie procesu, który nam podaje Eschilos w swoim wzruszającym skądinąd dramacie—*Eumenidy*, świadczy, jak żywo i nadzwyczajnie ciekawie zajmowali się słuchacze nawet drobiazgowymi szczegółami sądowej sprawy. Dla gustu takiego nie mogło długo brakować strawy. Koraks i Tizyasz napisali prawidła sztuki dysputowania. Protagoras wystąpił z rozprawami o najgłośniejszych punktach prawa, a Gorgiasz napisał oskarżenie i obronę na wszelki możliwy przypadek, jaki się mógł zdarzyć. Krótko mówiąc, nauczano ludzi, ażeby byli swoimi własnymi adwokatami.

Sztuka ta nie była bynajmniej niemoralną. Jeżeli *mogła* wieść do niemoralności, lub rzeczywiście *wiodła*, to jednak niewielu Greków miałoby było coś do powiedzenia przeciwko tak niezbędnie potrzebnej sztuce. „Bez pewnej zręczności w przekonywaniu lub zbijaniu, w samo-obronie przeciw obwinieniu, albo, o ile zaszła potrzeba, w oskarżaniu innych, żaden człowiek nie zdołał zająć wybitniejszego stanowiska. Potrzebował on tego ta-

lentu tak dobrze w prywatnych rozmowach, aby zadowolnić swoich politycznych przyjaciół, jak i na publicznem zgromadzeniu, które było formalnie zwołane i gdzie mu przychodziło przemawiać. Niemniej też, gdy szło o dowództwo armii albo floty, bez wszelkiego prawa wojennego lub obyczajowej dyscypliny, wtedy w bardzo znacznej części od wymowy zależała zdolność jego utrzymania w podwładnych dobrego humoru, ufności i posłuszeństwa. A nietylko dla samych kierowników politycznego życia niezbędnem było takie wykształcenie." We wszystkich państwach demokratycznych, a zapewne i w niektórych formach rządu, nie będących demokratycznemi lecz oligarchicznemi z otwarcie wyrazistym charakterem, spotykamy więcej lub mniej liczne sądy o procedurze ustnej i publicznej; w Atenach też mianowicie były liczne dykasterye i płacono je za posiedzenia. Każdy obywatel we własnej osobie musiał przed niemi stawać, a w miejsce swoje nie mógł przysłać żadnego adwokata, „czy to kiedy żądał zadosyć uczynienia za krzywdę, którą mu wyrządzono, czy kiedy go ktoś o bezprawie oskarżył. Nikt więc nie był pewnym, że nie zostanie pokonany lub skazany, że sprawy swej nie przegra, choćby nawet słuszność była po jego stronie, jeżeli nie posiadał do pewnego stopnia sztuki wymowy, aby sędziom sprawę swoję przedstawić, a również, aby fałszywe dowody obalić, wykrętność zaś swego przeciwnika odsłonić i wykazać. Ażeby więc podołać wymaganiom tego rodzaju, których uniknąć nie zdołał żaden obywatel, tak bogaty, jak biedny, równie niezbędnem było ćwiczenie się w wymowie, jak we władaniu orężem." *) Na tej drodze cnotą stała się nawet poniekąd umysłowość pełna dowcipu, która złej sprawie dobre pozory nadać usiłowała, bo dochodzono do niej jedynie przez opanowanie argumentowania, co dla Ateńczyków stanowiło przedmiot ambicyi i konieczności. My

*) *Grote:* VIII. 463—4. Porówn. *Hegel:* Gesch. d. Phil. II. 11, 20.

dzisiaj mamy możność wysłania płatnego adwokata, aby w imieniu naszem przemawiał, nie potrzebujemy przeto takiej subtelności w argumentowaniu. Ale zapytujemy tu, czy adwokaci mogą być nazwani ludźmi, pracującymi nad skażeniem i zepsuciem ludzkości? Zapytujemy, czy sztukę ich nazwano zdolnością przedstawiania złej sprawy jako dobrej, jak gdyby to, wyłącznie to tylko stanowiło cel wszelkiej wymowy sądowej? A z tem wszystkiem, czyż adwokat, broniąc przestępcy, nie zużywa całej swojej energii, wymowy, dowcipu, oraz wiedzy, ażeby złą sprawę przedstawić jako dobrą? Czy ganimy Sergeant'a Talfourd'a lub sir Fryderyka Thesiger'a, jeżeli się któremuś z nich uda sprawę swojego klienta przeprowadzić pomyślnie, choćby sprawa ta złą była? Przeciwnie, zły pozór sprawy stanowi tem większy tryumf dla adwokata.

Przypuśćmy tedy, że Sergeant Talfourd udziela nauki sądowej wymowy; przypuśćmy, iż ogłosił, że za taką a taką sumę chce nauczyć każdego sztuki załatwiania sprawy i debatowania nad nią, badania świadków, jako też wykrętów i wybiegów prawa, a to w takim celu, aby uczeń mógł być swoim własnym adwokatem. Sądzimy, iż takie postępowanie byłoby wbrew przeciwne etykiecie stanu prawniczego, ale, czyżby ono było niemoralne? Ludzie poważni możeby tu i zrobili zarzut, iż pan Talfourd usiłuje kształcić ludzi na oszustów i łotrów, ponieważ ich uzdalnia do przedstawiania złej sprawy za dobrą. To jednakże jest następstwem przewidywanem przez ludzi poważnych, ale nauczyciel tego nie uznaje. Niema wątpliwości, że za pomocą wymowy, dowcipu a subtelności niejednokrotnie sprawa łotra ma dobry rezultat, lecz równie dobry rezultat osiąga też sprawa niejednego zacnego człowieka, a więc sprawa niejednego łotra za pomocą tych samych środków zostaje przegrana. Jeżeli wymowa sądowa przedstawia częstokroć złą sprawę za dobrą, to przecież i dobrą przedstawia ona także w całem jej świetle. W pierwszym razie mamy do czynienia z koniecznem złem,

drugi przypadek jest właściwym celem wymiaru sprawiedliwości. „Jeżeli“ — mówi Kalikles do Sokratesa w obronie Gorgiasza—„ktoś cię o jakieś przestępstwo obwinił, któregoś się ty nie dopuścił, i wtrącił cię do więzienia, wówczas roztworzyłbyś oczy i rozglądał się dokoła, nie wiedząc, co powinieneś mówić; gdyby cię zaś następnie stawiono przed sądem, a twój oskarżyciel, jakkolwiek mógłby to być człowiek słaby i pogardy godny, uwziął się, aby cię o kryminał obwinić, zginąłbyś niechybnie. Maż to zwać się mądrością, co gdy się ima człowieka uzdolnionego, niszczy szlachetność jego istoty i czyni go niezdolnym do obrony własnej oraz innych ludzi wobec największych niebezpieczeństw, natomiast zaś uzdalnia jego nieprzyjaciół, aby go przyprawili o utratę mienia i postawili w położeniu tych ludzi, którzy na mocy wyroku sądowego wszelkich praw zostali pozbawieni?“

Jeżeli zatem nauka Sergeant'a Talfourd'a, odnosząca się do wymowy sądowej, nie jest niemoralna, jakkolwiek może to się wydać niezwykłem, rozszerzmy sferę i obejmijmy politykę, a wyobraźmy sobie demokratyczne państwo Aten, gdzie demagodzy zawsze byli czujni; wtedy nabierzemy niezawodnie przekonania, iż sztuka Sofistów nie była za niemoralną uważana. Ażeby tego obszerniej jeszcze dowieść, wybieramy ustęp z *Republiki* Platona, jako źródła, przeciw któremu nic się nie da zarzucić.

Sokrates (u Platona), mówiąc o przedajnych nauczycielach, których lud Sofistami zowie, powiada: „Ci Sofiści nauczają tylko *tego, co sam lud na swych zgromadzeniach mówi;* a jednak oni to nazywają mądrością. Wygląda to tak, jak gdyby ktoś obserwował instynkt i chciwość wielkiego a silnego zwierzęcia,—w jaki sposób można się zbliżyć do niego, jak lub dlaczego jest ono wściekłe, czy spokojne, co za głosy wydaje ze siebie, jakie dźwięki je uspakajają lub drażnią; skoro zaś wszystko to poznał, sumę owych spostrzeżeń nazwał mądrością i rozpoczął dzieło nauczania, nie wiedząc wcale, co jest dobre, właściwe, szpetne oraz niewłaściwe w rzeczonych instynk

tach i owej chciwości; ale przytem jeszcze nazwał on dobrem to, co zwierzęciu pochlebia, a złem—co je drażni, ponieważ nie poznał różnicy pomiędzy tem, co jest dobre samo przez się, a tem, co jest tylko względnie dobre.“ [1])

W tym opisie odnajdujemy zwykłą żyłę Karykatury (opis ów parafrazowano w *Quarterly Review* [2]), przedstawiając go jako nie podlegającą wątpliwości i wcale nieprzesadną naukę Sofistów); ale przekonywamy się tu najwyraźniej o fakcie, że Sofiści nic nauczali nic takiego, coby obrażało publiczną moralność, jakkolwiek sztuka ich nie podobała się poważnym profesorom. Owszem, fakt ich popularności już sam jeden świadczy, że oni tylko czynili zadosyć powszechnej potrzebie i za to właśnie ich wynagradzano. Plato zawsze się zwraca do tego, że się sprzedawali; on atoli był bogatym i mógł sobie szyderstwa pozwolić. Grecy opłacali swoich muzyków, malarzy, rzeźbiarzy, lekarzy, poetów i nauczycieli; czemużby więc nie mieli opłacać i filozofów. Opłacany był Zeno z Elei, podobnież i Demokryt; prawda, że obu zalicza się niekiedy do Sofistów. Nie sądzimy, ażeby niewłaściwszem było branie pieniędzy przez filozofów, aniżeli przez poetów; wiemy zaś, iż ci ostatni wcale sute honorarya pobierali.

Zrobiliśmy wszystko, co było można, aby wykazać, że sztuka sofistyczna—jedyna rzecz, którą Sofiści mieli wspólną—nie była niemoralną, przynajmniej zaś Grecy nie uważali jej za taką; przypatrzmy się teraz staremu oskarżeniu, jakoby psuli młodzież w Atenach i jakoby ich nauki były rzeczywiście zgubnemi.

Że Ateńczycy nie uważali Sofistów jako gorszycieli młodzieży, daje się to wykazać na dwóch mianowicie faktach: oni nie oskarżali Sofistów, jakkolwiek oskarżyli Sokratesa. Kiedy Anaksagoras Filozof i Protagoras So-

---

[1]) *Plato*: Resp. VI. 291.
[2]) № XIII. p. 288.

fista „podkopywali fundamenta moralności“, wygłaszając przekonania przeciwne religii Ateńczyków, wypędzono ich; nikt atoli nie oskarżał Gorgiasza, Hipiasza lub Prodyka.

Jednakże sztuka mogła w rzeczywistości być zgubną, chociaż nie wydawała się taką współczesnym. Wierzymy, iż taką była, jeżeli się ją chce zrobić odpowiedzialną za wszystkie następstwa, które z niej logicznie wyprowadzone być mogą. Atoli logiczne wnioski nie stanowią prawowitej skali. Ludzie nie są odpowiedzialnymi za to, że inni ludzie twierdzą, jakoby ich nauki do czegoś zmierzały. Na zasadzie takich-to odległych wniosków skazano Sokratesa na śmierć i na tej samej podstawie nazwa Sofistów weszła w przysłowie, jako zarzut obwiniający. Grote napada na fakt bezpośrednio, okazując, że Ateny pod koniec wojny Peloponeskiej nie były bardziej zepsute pod względem moralnym, jak w czasach Milcyadesa i Arystydesa, a gdyby wówczas były bardziej skażone, to wymagalibyśmy zupełnie innych dowodów, niż te, które się zwykle przytacza, zanimbyśmy uwierzyli, iż zepsucie pochodziło od Sofistów.

Lecz dlaczegóż Plato mówił z taką goryczą o Sofistach? Dlaczego uważał ich naukę za tak niebezpieczną? Ponieważ się różnił od nich *najzupełniej* (in toto). Nienawidził ich z tego samego powodu, dla którego Kalwin nienawidził Serweta: ale ponieważ był szlachetniejszym niż Kalwin, więc nienawiść jego dla nauk Sofistów nie przybrała tak szpetnych rozmiarów. Jeżeli w swoich wybuchach zmierza do potępienia Sofistów, to musiał on potępiać również wszystkich publicznych ludzi swego czasu. „Kto odczyta jego *Gorgiasza* lub *Rzeczpospolitą*, przekona się, w jaki to szeroki i gruntowny sposób wydaje on swój wyrok potępienia. Nietylko Sofiści i wszyscy retorzy, ale także wszyscy muzycy, dytyrambiczni i tragiczni poeci, wszyscy mężowie stanu, zarówno czasu przeszłego, jak i bieżącej chwili, nie wyłączając nawet wielkiego Peryklesa, otrzymują z jego ręki jedno wspólne piętno hań-

by [1])." Ale jest on jednak tak dalekim od uważania Sofistów za specyalnych gorszycieli moralności Ateńczyków, „iż przeciw takiemu przypuszczeniu wyraźnie protestuje w jednym godnym uwagi ustępie swojej *Rzeczypospolitej*. Naród to cały—mówi on—albo społeczeństwo z ustaloną swoją obyczajowością, inteligencyą i nastrojem uczucia (tone of sentiment) wewnętrznie ulega zepsuciu; nauczyciele takiego społeczeństwa muszą być także skażeni, bo inaczej nie przyjmowanoby ich nauki; a choćby nawet prywatne ich nauczanie było jeszcze i dobre, to jednakże wpływ jego przemogłyby inne potężniejsze wpływy; uległyby mu chyba tylko nieliczne, szczodrze uposażone natury" [2]). Prawdą jest, że, o ile Sofiści wygłaszali jakąś naukę, nauka ta była etyczną; a istotnie niedorzecznością tchnie przypuszczenie, jakoby ktoś mógł nauczać niemoralnej Etyki, to jest systemu moralności, uważanej przez siebie za niemoralną. Chcąc punkt ten dostatecznie wyjaśnić, musimy się postarać o wykazanie, co to była za nauka.

Przedstawienie rzeczy u Platona na rzut oka ukazuje się jako karykatura, — jest bowiem niemożliwem, ażeby ktoś w sposób poważny głosił naukę tego rodzaju. Czego nauczali Gorgiasz i Protagoras, o tem nic nie powiedziano; przekręcono tylko ich naukę. Plato czepia się jednej z ich nauk, a wykładając ją na własny swój sposób, pozwala sobie tę naukę sprowadzić do krańcowej niedorzeczności i niemoralności. Wygląda to zupełnie tak samo, jakgdyby nam naukę Berkeley'a przedstawiał Beattie. Wiadoma rzecz, iż Berkeley przeczył istnieniu świata zewnętrznego, sprowadzając to do świata czysto wyobrażeniowego. Beattie wyszydził go, jakoby zasad swych nie przeprowadził i np. nigdy ponad przepaścią nie przechodził. Było to grube skarykaturowanie, *ignoratio elenchi*;

---

1) *Grote:* VIII, 537.

2) *Grote:* VIII, p. 59. Przytoczenie pochodzi z *Rzeczypospolitej* VI. 492 (str. 388 w wydaniu *Bekkera*); Sofiści mianowicie są tu wspomnieni jako nauczyciele, o których ustęp traktuje.

Beattie nie zrozumiał argumentacyi i wyprowadził wnioski ze swego fałszywego pojmowania kwestyi. Przypuśćmy, że on napisał dyalog na sposób Platona; przypuśćmy, że zmusił Berkeley'a przeprowadzić rozumowanie na swój sposób (jako Beattie) z pewną przymieszką przesady, ze względu na skutek, i z przymieszką niedorzeczności, ponieważ w ten sposób łatwiej zbijać teoryą,— jakżeby on w takim razie dozwolił przemawiać Berkeley'owi? Oto tak mniej więcej: „Twierdzę, iż niema żadnego innego istnienia na zewnątrz, okrom tego, w które ludzie zwykle wierzą; że niema żadnego materyalnego świata, a jest tylko świat pojęć. Jeżeli przechodzę ponad przepaścią, nie doświadczę żadnego szwanku, albowiem jestto tylko przepaść w pojęciu."

Jestto wykład Beattie'go; o ile on jest prawdziwy, wie to bardzo wielu ludzi; atoli jest on równie prawdziwy, co i wykład Platona, dotyczący Sofistów. Z dzieł Berkeley'a możemy powziąć oręż przeciw poglądowi Beattie'go. Przeciwko Platonowi możemy walczyć na zasadzie naszego własnego doświadczenia odnośnie do natury ludzkiej. Doświadczenie to zaś poucza nas, że żaden człowiek, a tem bardziej pewna ilość ludzi, nie byłby w możności wygłaszać poważnie, publicznie i wytrwale jakichś nauk, mających na celu przewrót wszelkiej moralności, bez narażenia się na bardzo surową odpowiedzialność. Niepodobieństwem jest bowiem głosić niemoralne nauki i mieć choćby najmniejsze widoki powodzenia, a kto coś podobnego czyni, musi to robić w imię bardzo surowej moralności. Tymczasem nauczanie niemoralności i otwarte przyznawanie, że to jest niemoralność, było—podług Platona—rzeczą Sofistów *); twierdzenie atoli tego rodzaju nosi już samo w sobie sprzeczność.

---

*) Ten ustęp u *Protagorasa* bywa częstokroć przytaczany jako dowód bezwstydu Sofistów, a niekiedy jako dowód niechęci, jaką ku nim żywiono. Jestto jednak tylko dowód skłonności Platona do karykaturowania.

§ 2. Nie może być nic błędniejszego nad oddzielanie Sofistów od poprzednich filozofów i mniemanie, że ci Sofiści nie są rezultatem poprzednich prac na polu spekulacyi. Oni to świadczą o kryzys, do której doszła Filozofia. Oni z dylematu wyprowadzili wniosek *negatywny*, podobnie jak Sokrates wyprowadził *pozytywny*.

Protagoras miał być pierwszym, który się wyraźnie Sofistą nazwał; urodził on się w Abderze, gdzie go naprzód dał poznać Demokryt jako tragarza, posiadającego niezmierną biegłość na punkcie wynalezienia węzła *). Skutkiem tego było, iż go Demokryt nauczał Filozofii. Historya ta jest apokryficzna, jednakże ukazuje ona związek, istniejący między spekulacyami obu myślicieli. Przypuśćmy, że Protagoras przyjął naukę Demokryta, że z Demokrytem odrzucił jedność Eleatów, a twierdził o istnieniu wielości. Od Demokryta nauczył on się również, iż myśl ma swój początek we wrażeniu zmysłowem. W systemie Demokrytowym były dwa punkta, których on przyjąć nie mógł, a mianowicie — teorya *atomów* i *myślenia*. Obie teorye mają ze sobą związek. Myślenie jest koniecznem, aby powstało pojęcie atomów; za pomocą zaś pojęcia atomów, które zmysłami spostrzedz się nie dają, dowodzi się bytu myślenia. Protagoras zarzucił atomy, a więc—i myślenie. On twierdził, iż myślenie było zmysłowem wrażeniem, a przeto i wszelka wiedza była indywidualną.

Gdyby miejsce jego urodzenia, równie jak przekazana nam Historya, nie prowadziły do przypuszczania związku jego z Demokrytem, to uważalibyśmy się być

---

*) Co ściśle oznacza wyraz τύλη, tego nie wiemy. Zwykłe tłomaczenie oznacza tu węzeł tragarza, jak to obecnie jest w użyciu. Być może, iż Protagoras wynalazł rodzaj drewnianej maszyny, na podobieństwo tej, której używają szklarze, jakiej zresztą obecnie używają tragarze w Grecyi i we Włoszech.

w prawie przyjęcia niektórych wyrażeń od Platona i utrzymywania, że Protagoras wziął naukę swoję od Heraklita. W samej rzeczy przypomina on Heraklita w głównych rezultatach, do których doszedł zgodnie ze swą spekulacyą. W każdym razie to pewna, iż ustalił on pogląd, że myśl jest identyczna ze zmysłowem wrażeniem i że się do niego ogranicza. Ten atoli pogląd ma za następstwo twierdzenie, iż wszystko jest *względnie* prawdziwem — wszelkie wrażenie zmysłowe jest prawdziwe; że zaś nic nie istnieje, jeno wrażenia zmysłowe, przeto poznanie jest znikome i niedoskonałe. W umyśle tak melancholicznym, jak umysł Heraklita, nauka tego rodzaju musiała tylko pomnożyć smutne usposobienie i doprowadzić do zwątpienia. W umysłach jednak bardziej giętkich, u ludzi z większą wiarą w swoje siły—ta sama nauka musiała doprowadzić do energicznego sceptycyzmu. U Protagorasa powstała na tej zasadzie formuła: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy.“

Sekstus Empirykus przedstawia Psychologią Protagorasa bardzo szczegółowo; jego zaś świadectwo możemy przyjąć bez żadnego podejrzenia. Pozwalamy sobie przedstawić tutaj niejaką część tego w tłomaczeniu:

„Materya—mówi Protagoras—jestto nieustannie płynąca rzeka. *) Podczas gdy nowe nabytki i straty są jej udziałem, modyfikują się też zmysły stosownie do wieku i ciałoskładu. Twierdził on także, iż przyczyna wszystkich fenomenów (zjawisk) tkwiła w materyi, jako swoim substracie (*τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ*), że więc materya sama w sobie może być tem, czem się każdemu przedstawia. Ludzie atoli wykonywają różne spostrzeżenia w rozmaitych czasach i odpowiednio do zmian, spostrzeganych w rzeczach. Kiedy się jest w stanie zdrowia, spostrzega się rzeczy tak,

---

*) *Τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι*, jestto wyrażenie, które, gdyby go Sekstus nie pożyczył od Platona, potwierdziłoby przypuszczenie, że Heraklit jest źródłem systemu Protagorasa.

jak one się przedstawiają wszystkim innym, będącym w stanie zdrowia, i odwrotnie. To samo można powiedzieć odnośnie do różnych stopni wieku, do snu i czuwania. Człowiek przeto stanowi kryteryum wszystkiego, co istnieje; wszystko to, co on spostrzega, istnieje; czego zaś nikt nie spostrzega, to nie istnieje.“ [1])

Postawienie tej ważnej filozoficznej prawdy—względności ludzkiego poznania, która—zdaje się—u Protagorasa znalazła swą pierwszą wyraźną formułę, jest godne uwagi pod względem historycznym, jakkolwiek kierunek spekulacyi oddawna zmierzał do tego. [2]) Nie daje się to wyrozumieć, o ile Protagoras pojął intelektualne znaczenie tej prawdy, t. j. jej psychologiczne uzasadnienie i sceptyczną doniosłość; wiemy jednakże, iż bardzo dobrze zrozumiał on jej znaczenie praktyczne, to jest pochop do zaniechania filozoficznych spekulacyj, a poszukiwania tylko praktycznej zgodności pomiędzy ludźmi.—Czy Protagoras albo którybądź inny ze Sofistów wyrozumiał dokładnie to wszystko, co subtelni metafizycy odnaleźli w owej formule, o tem można powątpiewać. Nie podlega atoli wątpliwości, że wspomniana formuła zwróciła uwagę ludzi na naczelną kwestyą wszelkiego filozofowania. Zarówno Plato jak i Arystoteles usiłowali jej zaprzeczyć, obaj starali się postawić jakieś kryteryum albo miarę prawdy. Według naszego poglądu to im się nie udało; ale tylko w przypuszczeniu powodzenia z ich strony Filozofia mogła być dalej prowadzoną.

Formuła Protagorasa zaznacza kryzys. Zapowiedziała ona czczość wszelkiego filozofowania. Ale Protagoras nie poprzestawał na tym czysto negatywnym rezultacie. Jeżeli trzeba było Filozofii zaniechać, to wypa-

---

1) *Sextus Empiricus*: Hypot. Pyrrhon. Paris, 1621, p. 44.

2) „Względność poznania jest truizmem dla nas, ale w piątym wieku przed Chr. było to wielkie psychologiczne odkrycie. Pierwsze wyraźne zaznaczenie tego odkrycia znajduje się w tezie Protagorasa.“ *Jowett*: Introduction to the Teaetetus.

dało wszakże coś na jej miejsce postawić. Umysłom energicznym sceptycyzm nie mógł wystarczać.

Różnica pomiędzy Sofistami a Sceptykami była taka: I jedni i drudzy byli przekonani o niedostateczności wszelkiego poznania, ale Sceptycy zadawalniali się samem przekonaniem, podczas gdy Sofiści, jak tylko się przekonali o bezowocności usiłowań na punkcie zbadania tajemnic wszechświata, poczęli niebawem brać pod uwagę stosunek swój do innych ludzi. Oddali się oni Polityce i Retoryce. [1]) Jeżeli prawda była niemożliwą do osiągnięcia, pozostawała jeszcze możliwość przekonywania. Jeżeli jedno przekonanie było równie prawdziwe, co inne jakieś, to jest, jeżeli żadne nie było prawdziwem,— to niemniej wszakże mogło być bardzo pożądanem dla dobra społeczeństwa, ażeby pewne przekonania przemagały; jeżeli zaś Logika była bezsilną, Retoryka wpływ wywierała. Więc też Protagoras zmuszony jest mówić u Platona, że mędrzec jest lekarzem duszy: wprawdzie nie zdoła on dostarczyć umysłowi żadnej myśli, któraby była więcej prawdziwa, niż inne myśli, gdyż wszystkie myśli są jednakowo prawdziwe; ale może on umysłowi dostarczyć myśli zdrowszych oraz pożyteczniejszych. W taki sam sposób może on leczyć społeczeństwo, gdyż za pośrednictwem wymowy zdolny jest wytwarzać w ludziach uczucia dobre i użyteczne, miasto złych i szkodliwych. [2])

Jakkolwiek fałszywą być może ta nauka, nie jest li ona jednak naturalnym wynikiem Filozofii swojego czasu? Może ona być niemoralną, ale czyż ona jest koniecznie tą zuchwałą i bezwstydną niemoralnością, którą się przypisuje Sofistom? Dla nas wydaje się ona być nie mniej ani więcej, jeno rezultatem poglądu o zupełnej niedostateczności poznania.

Protagoras spędził swoję młodość na studyach Filozofii; badanie to uznał on za marne i niepożyteczne, po-

---

[1]) Porówn. Platona określenie sztuki sofistycznej. *Sofista*, p. 146.
[2]) *Plato:* Theaetetus, p. 228.

rzucił je więc całkowicie i uwagę swoję skierował gdzieindziej. Jako człowiek ze zmysłem praktycznym, pożądał też praktycznego rezultatu. Kiedy mu się to nie udawało, poszukiwał innej drogi, żywiąc mocne przekonanie, iż należy posiąść coś oznaczonego, ażeby z tem wystąpić w życiu czynnem. Plato mógł nie spostrzegać w życiu żadnego szlachetniejszego zadania, prócz rozważania bytu,—poznajamiając swój umysł z tem, co jest dobre, sprawiedliwe i piękne,—wierząc, iż wszelkie dobro, sprawiedliwość i wszelkie piękno są odbiciem owego bytu. Mając taki pogląd na życie, musiał on—rzecz prosta—pogardzać sceptycyzmem Sofistów. Sceptycyzm zaś ten został jasno uwydatniony w następującym ustępie mowy Kaliklesa, a w *Gorgiaszu* Platona:

„Filozofia jest rzeczą przyjemną, jeżeli się ją uprawia z umiarkowaniem w młodych latach; ale, jeżeli się nią ktoś zajmuje w wieku niewłaściwym, gubi go ona, bo, jakkolwiek wielkie mogą być jego zdolności naturalne, gdy za długo filozofuje, z konieczności musi mu zbywać na doświadczeniu we wszystkiem tem, w czem biegły powinien być człowiek, pragnący stać się wielkim oraz znakomitym. Musi on pozostać w nieświadomości praw własnego kraju,—sposobów, przez które się wywiera wpływ na innych ludzi w codziennem obcowaniu, bądź w życiu prywatnem, bądź publicznem; obcemi muszą być dla niego rozkosze oraz namiętności ludzkie,—krótko mówiąc, nie może znać charakterów ludzkich i obyczajów. Gdy zaś ludzie tacy powołani zostaną do działania, czy to w sprawach natury prywatnej, czy publicznej, narażają się oni na ośmieszenie, zupełnie tak samo jak owi politycy, którzy przychodzą do was na rozmowę, a niebawem wszczynają z wami dyskusyą; każdy bowiem człowiek—jak mówi Eurypides—zajmuje się tem, w czem się wyższym być czuje; taki unika tego, w czem jest zaniedbany, i źle o tem mówi; natomiast znowu wysławia on wszystko, w czem góruje; mniema bowiem wówczas, iż sławi siebie samego. Według mojego zdania, najlepiej jest brać udział w jednem i drugiem. Dobrze jest przykła-

dać się do Filozofii w celu własnego wykształcenia, a przeto godzi się młodzieńcowi filozofować. Jeżeli atoli człowiek, mimo posuwania się w dojrzałe lata, nie przestaje zajmować się Filozofią, staje się śmiesznym i sprawia na mnie takie wrażenie, jak człowiek dorosły, który szczebioce i igra na podobieństwo dziecka. Kiedy widzę człowieka starego, zajmującego się jeszcze Filozofią, wyobrażam sobie, iż zasługuje on na rózgę. Chociażby talenta jego z natury samej już były wielkie, jest on jednak zmuszony unikać zebrań i publicznych miejsc, gdzie — jak poeta mówi—ludzie wielkimi się stają; on musi się ukrywać i spędzać swoje życie na tem, iż w kącie jakimś do dwóch czy trzech żółtodziobów coś szepce, lecz nigdy nie wypowie nic wielkiego, śmiałego i tchnącego wolnością."

Że Protagoras, równie jak Prodykus [1]), był nauczycielem wielkiej moralności, jeżeli już nie najwznioślejszych oderwanych myśli o dobru, pokazuje się to wyraźnie nietylko z dzieła Grote'go, ale wykazanem zostało i w pracy Zellera, gdzie Sofistów wogóle dosyć nieprzychylnie potraktowano [2]), a nareszcie daje się stwierdzić świadectwem Platona i Ksenofonta. Etyka Sofistów może i nie była w najlepszym gatunku, ale nawet ich przeciwnicy zgadzali się na to, że odpowiadała potrzebom chwili. Powątpiewali oni o możliwości Filozofii; byli zaś przekonani tylko o korzyściach wymowy. Zwiedzając rozmaite miasta, spostrzegali oni widocznie wielolicznośc praw oraz urządzeń w różnych państwach. Rozmaitość ta doprowadziła ich do przekonania, że z natury nic było

---

1) Prodyka specyalnie pominął *Arystofanes* w swojem wzruszającem potępieniu Sofistów; rzeczywiście autor powszechnie znanej paraboli—„*Herkules na rozstajnej drodze*" musiał natchnąć szacunek nawet swoim przeciwnikom.

2) *Zeller*: Philos. der Griechen, I. 775. W jednej ze swoich uwag Zeller robi aluzyą do wątpliwości *Steinhart'a*, co się tyczy autorstwa mitu, przypisanego przez Platona Protagorosowi; Steinhart mniema, iż mit ów „godzien jest samego Platona." Jestto wielce charakterystyczne w zwykłym tonie komentatorów, i możemy zaprawdę z Zellerem pytać: „Aber warum soll es für Protagoras zu gut sein?"

ani prawa, ani bezprawia, ale tylko na zasadzie umowy. To więc stało się jedną z ich zasadniczych nauk. Stanowiło to poboczną część w ich dogmacie prawdy. Dla człowieka nie istniało żadne wieczne prawo, ponieważ nie istniała żadna wieczna prawda; *τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ*: Prawo było tylko prawem każdego danego miasta. „To, co się przedstawia jako sprawiedliwe i zaszczytne w każdem mieście, jest takiem *dla owego miasta* dopóty, dopóki się ten właśnie pogląd utrzymuje“— mówi Protagoras (Theaetetus p. 229).

To zaniedbanie oderwanej prawdy i oderwanej sprawiedliwości łatwo doprowadza do niedorzecznych i niemoralnych wyników; nie wiemy jednakże nic o tem, ażeby się tak rzeczy miały ze Sofistami. Plato osądza ich częstokroć podług takich wyników; ale niezależnie od tego, iż na jego przedstawieniu nie możemy poprzestać, znajdujemy częstokroć u samego Platona dowody przesady ogólnych twierdzeń. Przy każdej sposobności każe on Sofistom twierdzić, iż siła jest prawem. Nowożytni, którzy go zawsze przyjmują jako pozytywne świadectwo, powtórzyli to więc jednozgodnie. Widocznem jest wszakże, że nie mogli żywić tego poglądu, chyba tylko pod bardzo ograniczoną formą. W pierwszej księdze *Rzeczypospolitej* Sofista Trazymach występuje w celu objaśnienia tego poglądu: Sprawiedliwość jest prawem, ustanowionem przez to stronnictwo, które w państwie ma najwięcej siły. Otóż, w państwie demokratycznem postanowienia narodu są prawem; te postanowienia wychodzą narodowi na korzyść, są przeto sprawiedliwe. W tem zeznaniu Platona, jakoby się tu objaśniała oderwana formuła: „Siła jest prawem“, znajdujemy dowód, że formuły takiej Sofiści nigdy nie głosili; jest ona na czysto wykładem Platona. To, co oni myśleli, daje się tak przedstawić: Wszelkie prawo istnieje na zasadzie umowy (convention); umowa przeto w każdem państwie jest *dla niego* sprawiedliwa, a że zaś każda taka umowa z konieczności musi być stanowiona przez najsilniejsze stronnictwo, to jest musi być wolą większości, widzimy więc z tego, iż

sprawiedliwość przedstawia tylko korzyści dla najmocniejszego.

Mamy nadzieję, że powyższa treść zupełnie wystarcza do okazania, jako poglądy, przypisywane przez Platona Sofistom, są częstokroć karykaturami i dopuszczają całkiem inne tłomaczenie. Słusznie Gorgiasz, czytając dyalog, noszący jego imię, mógł zawołać: „Nie rozpoznałem siebie! Młody człowiek ma jednak wielki satyryczny talent.“

Sofiści byli naturalnym produktem poglądów swego czasu. W nich to znajdujemy pierwszy energiczny protest przeciw możności istnienia metafizycznej nauki. Tego protestu atoli nie należy mieszać z protestem Bakona,— nie należy go uważać za zarodek pozytywnej Filozofii. Był to protest złudzonych umysłów. Filozofia czasu wiodła do sceptycyzmu, ale sceptycyzmem nie mógł się żaden energiczny człowiek zadowolnić. Filozofia więc została osądzona nie przeto, iż odkryto bezpieczniejszą i pewniejszą drogę badania, lecz ponieważ się przekonano, że Filozofia nigdzie nie doprowadza. Na sceptycyzmie Sofistów nie mógł poprzestać żaden wielki spekulacyjny umysł. Ze Sokratesem przeto odzyskała Filozofia znowu swoje panowanie.

CZWARTA EPOKA.

Przemija kryzys Filozofii w skutek nowego rozwoju metody — w skutek zastosowania Dyaklektyki, jako procesu negatywnego, który przygotowuje pozytywne uzasadnienie indukcyjnego badania.

ROZDZIAŁ II.—Sokrates.

Życie Sokratesa.

§ 1. Podczas gdy świetni Sofiści w skutek protestu swego przeciw Filozofii zdobywali sobie pieniądze i sławę, a przyjąwszy za podstawę wszelkiego rozumowania idee, ogólnie panujące nad wielkiemi kwestyami, nauczali sztuki przekonywania, jako jedynie praktycznego plonu Filozofii, — nagle wystąpił pomiędzy nimi osobliwy przeciwnik. Wrażenie, jakie on sprawia w zwyczajnem pojmowaniu, stanowi odnośnie do nich zupełny kontrast. Oni nisko cenili prawdę, oni jej przeczyli, on zaś zrobił ją swoją panią, a z wytrwałą pracą, z niezmordowaną energią siliła się jego wielka mądra dusza, aby osięgnąć doskonałe obcowanie z prawdą. Oni porzucili prawdę dla pieniędzy i sławy, on jej pozostał wiernym w ubóstwie. Oni ogłaszali nauczanie wszystkiego, on wiedział tylko, że nic nie wiedział, i przeczył, ażeby czegoś można było nauczać. A jednak wierzył on, że może stać się użytecznym dla swoich bliźnich, nie nauczając ich czegoś, lecz pomagając im, aby się uczyli. Zadaniem jego było zbadać myślenie innych. Objaśniał on to humorystycznie, stawiając za przykład swą matkę, z zawodu akuszerkę. Co ona czyniła dla kobiet w czasie porodu, to mógł czynić on dla ludzi brzemiennych myślami. On był akuszerem dla idej, a gdy one na świat przychodziły, badał je, czy

posiadały zdolność życia. Jeśli były prawdziwe, nazywał je pożądanemi, — jeśli były fałszywe, wtedy je niszczył. A za taką pomoc nie żądał żadnego pieniężnego wynagrodzenia, lecz stale napadał na wszelkie przekupstwa.

Był to zdeklarowany egzaminator wszystkich, którzy mieli sławę mądrości, albo odznaczali się pod jakimś intelektualnym względem; takich ludzi niejednokrotnie stropił on z toru swemi pytaniami. Któż to jest?—Sokrates, syn Sofroniska.—Co on robi? —Prowadzi rozmowy.—W jakim celu? — Ażeby wykrywać błędy.—Czy tyle tylko? — Tyle i nic więcej.—Czy ma on jakąś prawdę, aby ją zamiast błędu podstawić?—Nie, z wyjątkiem prawdy, że człowiek nic nie umie i że się za mądrego uważa.

Niektórzy świetni Sofiści, w swoich gładkich szatach, z orszakiem pilnych słuchaczy traktowali biednego i skromnie ubranego Sokratesa w sposób niewymownie pogardliwy. Był on szorstki i niewytworny w ruchach; pod względem nawyknień swoich niepodobny do wszystkich poważanych obywateli. Bosy, zatopiony w myślach, przebiegał ulice Aten, a niekiedy znowu spokojny wystawał godzinami, będąc pogrążony w rozmyślaniu. Codziennie przychodził na rynek i rozprawiał ze wszystkimi, którzy chcą do tego mieli. Z powierzchowności podobny był do Sylena. Miał nos spłaszczony z szerokiemi, w górę wzniesionemi nozdrzami, wydatne gałki oczne, grube zmysłowe wargi, niezdarną postać, ociężałe ciało, — co wszystko nadawało się do szyderstwa. A jednakże w ustach tego Sylena tkwił czar, usidlający wszystkich, których fizyognomia jego odstraszała. Alcybiades oświadczył, że musi sobie uszy zatykać i uciekać, aby obok Sokratesa nie usiąść i nie zestarzeć się, słuchając jego mowy. Posłuchajmy, jak go Alcybiades opisuje: *)

„Pragnę sławić Sokratesa, przyrównywając go do pewnej statui. Pomyśli on może, iż statuę wprowadzam

---

*) *Plato:* Symposium, przekład *Shelley'a.* (Przekład w tłomacz. niemieck. jest podług *Schleiermacher'a).*

w celu ośmieszenia go; ale upewniam was, iż czynię to w interesie prawdy. Otóż twierdzę, że jest on podobny do owych Sylenów w warsztatach rzeźbiarzy, co to ich sztukmistrze przedstawiają z piszczałkami lub fletami, a którzy w jednej swojej połowie przedstawiają obraz Bogów. Twierdzę, iż Sokrates podobnym jest do Satyra Marsyasza. Żeś ty, Sokratesie, z postawy do niego podobny, temu nie zaprzeczysz; ale—o ileś do Satyrów podobny i skądinąd—posłuchaj. Czy nie jesteś zarozumiały i uparty? Jeżeli tego nie przyznasz, postawię świadków. Albo—czy nie jesteś grajkiem na flecie? Zaprawdę, daleko godniejszym podziwu, aniżeli tamten! Tamten mianowicie czarował ludzi przy pomocy instrumentu siłą swoich ust, co i teraz ma miejsce, jeżeli ktoś dzieła jego wykonywa. Bo to, co Olimpos *) na flecie wykonał, przypisuję Marsyaszowi, jego nauczycielowi. Dzieła więc jego, bez względu na to, czy je wygłasza znakomity grajek, czy licha fletnistka—są porywające i wskazują na potrzebę Bogów oraz ofiar świętych, są bowiem boskie. Ty atoli stoisz o tyle wyżej od niego, o ile wykonywasz to samo bez instrumentu, za pomocą czystych wyrazów. My przynajmniej, kiedy słuchamy któregoś innego, choćby znakomitego mówcy, żaden — powiem to wprost — nie wywiązuje się z zadania. Gdy się zaś słucha ciebie osobiście, albo i kogo innego, wygłaszającego twe mowy, to jakkolwiekby wygłaszający był mizerną osobą — kobietą, mężczyzną lub dzieckiem, jest jednak zachwyconym i porwanym.

„Co do mnie, o mężowie, gdybyście nie chcieli wierzyć, ponieważ dużo piłem, gotów jestem przysięgą stwierdzić, jak bardzo na mnie mowy tego męża oddziaływały i oddziaływają teraz jeszcze. Bo gdy go słucham przemawiającego, bije mi serce daleko silniej, niż serca tych,

*) Olimpos był to uczeń Satyra Marsyasza, sławny grajek na flecie; niektórzy podają go za brata Marsyasza. Uczestniczył on na igrzyskach, które Adrast w Argach urządził, i otrzymał nagrodę. Kiedy Apollo ściągnął skórę z Marsyasza, oddał resztę ciała Olimpowi do pochowku. (Przyp. tłomacza.)

którzy obchodzą Korybantyjskie misterye i łzy mi płyną z oczu, kiedy on mówi; widzę zaś, że z wielu innymi zupełnie to samo się dzieje. Gdy znowu słuchałem przemawiającego Peryklesa, lub innych dobrych mówców, myślałem w duszy, iż dobrze mówili, ale nie doświadczałem już takich uczuć,—dusza moja nie popadła w stan niepokoju, ani nie doznała wyrzutu, jak gdyby się do niewoli dostała. Ten bowiem Marsyasz tak mię częstokroć wzruszył, iż sądziłem, że mi się żyć nie opłaci, gdybym miał pozostać tak, jak byłem. Ty zaś, Sokratesie, nie możesz temu zaprzeczyć. Bo teraz jeszcze jestem zupełnie pewny, że gdybym tylko uszy swoje nastawił, nie zdołałbym się powstrzymać, aby to samo nie nastąpiło. On bowiem, przyjaciele moi, zmusza mię do wyznania, iż mam wielkie niedostatki, że przy własnem zaniedbaniu zajmuję się sprawami Aten. Zatykam przeto uszy, jakby przed Syrenami, ażeby tylko ciągle nie siedzieć i przy nim się nie zestarzeć. Wyznaję, że ten człowiek doprowadził mię do uczuwania wstydu, coby się—jak mniemam — nikomu innemu nie powiodło; wobec niego jednego wstydzić się muszę, bo wiem bardzo dobrze, iż przeczyć nie jestem w stanie temu, co on mówi, ani się oprzeć temu, co on nakazuje; kiedy go zaś opuszczam, wtedy oznaki czci, przez lud mu oddawanej, znowu mię porywają. Odchodzę więc i uciekam od niego, a gdy go znów oglądam, wstydzę się i upokarzam, iż zaniedbałem postąpić tak, jak sam wyznałem, żem względem niego postępować winien; nieraz zaprawdę wolałbym raczej, aby go wśród ludzi nie oglądać już więcej. Ale gdyby to nastąpiło, wiem dobrze, iż byłoby mi jeszcze o wiele boleśniej; tego tylko nie wiem, co o tym człowieku trzymać. Wszystkiego tego doświadczyłem, a prócz mnie doświadczyli i inni z powodu gry owego satyra na flecie.

„Posłuchajcie atoli dalej, jak on podobnym jest do tego, z którym go porównałem, i jakie cudowne przymioty posiada. Sądzę, iż pomiędzy wami nie znajdzie się nikt, ktoby znał rzeczywistą naturę Sokratesa; ja dopiero chcę wam go opisać, skoro już raz zacząłem. Widzi-

cie, jak namiętnie Sokrates kocha tych, którzy są piękni, jak się takimi dokoła otacza; a nadto mówi on o sobie i przyznaje się, iż we wszystkiem jest nieświadomy. Czyż to nie są cechy Sylenowe? Tak jest, zaprawdę. Albowiem na zewnątrz on się tylko tak przyodział, jak owe ze spiżu rzeźbione Syleny; gdybyście go jednak rozebrali, znaleźlibyście wewnątrz pełnią mądrości i umiarkowania. Wiedzcież nareszcie, że jego wcale to nie obchodzi, czy ktoś ma piękną postać; piękność ceni on tak mało, iż sobie nikt wyobrazić nie zdoła; to samo można powiedzieć o bogactwie albo o innych jeszcze zaletach, do których ludzie najwięcej wartości przywiązują. On ma za nic te rzeczy i nas, którzy je cenimy; żyje wśród ludzi, czyniąc sobie igraszkę ironii z przedmiotów ich uwielbienia. Nie wiem zaś, czy kto z was oglądał w nim wzory boskie w chwili, gdy on się otwarł i był poważny. Ja je atoli widziałem, a były one tak piękne, boskie, złote i godne podziwu, iż sądziłem, że odrazu należy wszystko zrobić, czego sobie Sokrates życzył, będąc mu posłusznym, jako głosowi Boga.

„Wiele jeszcze innych i podziwienia godnych rzeczy możnaby było w Sokratesie uwielbiać, jednakże byłyby to przymioty, dające się odnaleść u innych jeszcze ludzi. W Sokratesie zaś spotyka się właśnie cechy, nie mające porównania; jest on niepodobny ani do starożytnych, ani do współczesnych. Przymioty bowiem Achilesa dałyby się odnaleść także u Brazydasa oraz u innych; jakim znowu jest Perykles, takim był Nestor i Antenor, takimi są inni jeszcze; a w podobny sposób dałyby się przeprowadzić liczne porównania co do znakomitych mężów różnych czasów. Ale jakim jest ten mąż, on sam i jego nauki, takiego nawet przez przybliżenie nikt nie odnajdzie ani w starożytności, ani w czasie teraźniejszym, chyba że się go nie będzie porównywało z ludźmi—jak ja właśnie czynię—lecz ze Sylenami i Satyrami. Ja tutaj pominąłem to, że mowy jego mają podobieństwo z mowami, które zagajali Satyrowie. Jeżeli bowiem ktoś pocznie nasłuchiwać, kiedy Sokrates przemawia, to mowa wyda mu

się z początku śmieszną; w takie wżdy wyrazy i zwroty jest ona zewnętrznie przyodzianą, jak gdyby w skórę szorstkiego Satyra. Toć on zwykle mówi o jucznych osłach, o kowalach, szewcach i garbarzach i wydaje się, jakoby w jeden i ten sam sposób zawsze o jednych i tych samych rzeczach mówił; więc też jakiś nieobyty a nierozumny człowiek musi mowy jego wyszydzić. Gdy wszakże ktoś w nie wniknie i wewnątrz zajrzy, wnet się przekona, że mowy te mają swój wewnętrzny rozum, że są one istotnie boskie i przedstawiają umysłowi najpiękniejsze wzory wielkiej doskonałości, po większej części zaś zmierzają do tego, a raczej to tylko mają na celu, czem się zajmować powinien człowiek, który chce być dobrym i szlachetnym.

„Te rzeczy to, przyjaciele moi, wielbię ja w Sokratesie.“

Ów Sylen był najstraszniejszym przeciwnikiem, jakiego Sofiści spotkali; jestto wszakże zbyt mała pochwała człowieka, który później umysłowi ludzkiemu nadał nowy popęd, a rodzajowi ludzkiemu postawił przykład bohaterskiego życia, poświęconego prawdzie i uwieńczonego koroną męczeńską.

W Sokratesie wszystko zasługuje na uwagę,—jego osobista postawa, moralna fizyognomia, stanowisko jego, zadanie, metoda, życie i śmierć. Na szczęście w dziełach Platona i Ksenofonta charakter jego oraz dążności zostały tak wyraźnie zaznaczone, iż jakkolwiekby obraz ten mógł być pochlebnym, możemy jednak na prawdziwości jego polegać.

Urodził się r. 469 przed Chr.; był synem Sofroniska, rzeźbiarza, *) i Fenarety, akuszerki. Rodzice jego byli ubodzy, dali mu jednak zwykłe wychowanie, jak podanie

*) *Wiggers* (Życie Sokratesa) powiada, że Timon sillograf nazywa Sokratesa z szyderstwem λιθοξόος, co znaczy gryzmoła na kamieniu (stone-seraper), albo ten, co kamienie drapie. Zapomina on jednak, iż λιθοξόος była to jedna z nazw rzeźbiarza, jak się przekonywamy u *Lucian'a* w jego opowiadaniu o swej młodości.

niesie. Obok tego uczył on się rzemiosła swego ojca; czy zaś uczynił na tem polu jaki postęp, nie umiemy powiedzieć; prawdopodobnie nie, gdyż rychło je porzucił. Grupę Gracyj, którą podanie przypisuje dłutu Sokratesa, przechowywano przez wieki między skarbami sztuki na Akropolu, my wszakże nie jesteśmy w stanie oznaczyć stopnia autentyczności tego zabytku. Dyogenes Laercyusz opowiada nam, że Kryto, bogaty Ateńczyk, zachwycony zachowaniem się Sokratesa, miał go z warsztatu zabrać i wychowywać. Ten Kryton był później uległym uczniem wielkiego geniusza, którego sam odkrył.

Jeżeli zważymy, iż jako świadectwo posiadamy jego własne oświadczenie, że w swej młodości zajmował się Fizyką, do której go pociągało zadziwiające pragnienie; jeżeli następnie wspomnimy, iż on to swoje zajęcie stanowczo porzucił, a nawet je za bezbożne uznał [1]), to wydaje nam się już być rzeczą małego znaczenia docieka-nie wraz z niemieckimi krytykami, czy on pobierał naukę od Archelausa i Anaksagorasa, czy nie pobierał. Że się uczył wymowy od Prodyka [2]), temu nie przeczy ustęp u Ksenofonta [3]), gdzie ten ostatni kładzie w usta Sokratesowi takie słowa: „Pogardzacie mną, ponieważ wyrzuciłem pieniądze na Protagorasa, Gorgiasza, Prodyka i innych, w zamian za ich naukę, podczas gdy jestem zmuszony brać swoję Filozofią z własnej głowy;“ zaprawdę, jeśli ktoś może mieć pretensyą do oryginalności, to Sokrates: swojej Filozofii nie uczył on się od nikogo. On nową drogę torował. Miasto usiłować objaśniać byt wszechświata, starał się nieustannie—jak bardzo trafnie powiada Maurice—odkryć światło, któreby jemu samemu drogę przez siebie ukazało. [4])

Nauczanie rozpoczął w środku swego zawodu. Posiadamy skąpe tylko podania o wypadkach z tego prze-

---

1) *Xenophon*: Memorab. lib. I, cap. 1. mówi: „szaleństwo.“
2) *Plato:* Meno, p. 96.
3) Convivium, I, 5.
4) *Maurice:* Moral and Metaphysical Philosophy, I. 113.

ciągu czasu, w którym on naprzód opuścił ojca i następnie nauczać zaczął. Do tej to chwili należy jego związek z Ksantypą, która mu urodziła troje dzieci. Ostry charakter tej niewiasty i jej obojętność, z jaką go ona podbijała, weszły w przysłowie. Ksantypa stała się typem, a imię jej znaczy tyle, co baba sekutnica (shrew). [1]) Przedstawił on krotochwilne tłomaczenie swojego wyboru w tej uwadze: „Kto pragnie zostać dobrym jeźdzcem, wybiera sobie konie najbardziej uparte; jeżeli takie potrafi ujeździć, można myśleć, że ujeździ wszystkie inne. Ponieważ chcę żyć z ludźmi i obcować z nimi, pojąłem tę niewiastę w przekonaniu takiem, że jeśli z nią wytrzymam, będę zdolny wytrzymać ze wszystkimi innymi.“ [2])

Zanim się oddał nauczaniu, jadł chleb żołnierski i uczestniczył w trzech bitwach, a we wszystkich zasłużył na odznaczenie. W pierwszej przyznano mu nagrodę za waleczność. Zrzekł się tego zaszczytu na korzyść Alcybiadesa, którego mogło to zachęcić, ażeby sobie na takie zaszczytne odznaczenia zasługiwał. Z tych jego wojennych wypraw dochowały się rozmaite anegdoty. Pomimo surowej zimy, choć śnieg i lód grubo pokrywały ziemię, szedł on boso i w lekkiem odzieniu. Raz, będąc pogrążonym w myślach, pozostał dwadzieścia cztery godziny na jednem miejscu przed obozowiskiem. Plato podał nam piękny opis Sokratesa podczas wojennej wyprawy; przytaczamy go tutaj:

„Pewnego razu“—mówi Alcybiades—„odbywaliśmy razem wyprawę do Potidei i byliśmy kolegami oraz towarzyszami stołu. Wtedy Sokrates w znoszeniu wszystkich przykrości przewyższył nietylko mnie, ale wszystkich razem wziętych: bo, jak się to zdarza na wojnie, gdyśmy byli ograniczeni i zmuszeni głód znrzeć, wówczas nie było ani jednego, ktoryby umiał znosić brak pożywienia tak, jak Sokrates; kiedy zaś był sytym, sam jeden zda-

---

1) Dzielnym jej obrońcą jest *Zeller*: Philosophische Abhandl., 1865, p. 51 i następne.

2) *Xenophon:* Convivium, II.

wał się umieć używać; nigdy bowiem nie pił z wielką chęcią, ale kiedy raz został do tego zmuszony, przewyższał w piciu wszystkich, a—co najdziwniejsza—nigdy nikt nie widział Sokratesa pijanego. W wytrwałości swej na zimno (zimy tam bywają srogie) okazywał zwykle zadziwiającą dzielność; szczególniej zaś jednego razu, kiedy mróz był bardzo ostry i nikt nie wychodził wtedy z namiotu, albo, jeśli wychodził, brał na siebie Bóg wie ile odzienia, obwijając nogi pilśnią i futrem, on jeden wyszedł w takiem ubraniu, jakie zwykle nosił i bez obuwia chodził po lodzie z daleko większą łatwością, aniżeli inni—w obuwiu. Żołnierze krzywo patrzeli na niego, on na nich patrzył z lekceważeniem. Godnem jest zaprawdę uwagi wspomnienie wszystkich czynów dzielnego wojownika.

„Przyszła mu była raz myśl jakaś do głowy i wtedy widziano go już od rana, jak stał na jednem miejscu; gdy zaś zdawał się nie módz wyjaśnić sobie przedmiotu swych myśli, pozostawał więc w tem samem miejscu, rozmyślając i dyskutując niejako w duszy. Kiedy nastało południe, zauważyli go żołnierze i jeden drugiemu opowiadał ze zdziwieniem, że Sokrates, rozmyślając nad czemś, od rana stoi na jednem miejscu. Pod wieczór spożyto wieczerzę, a niektórzy Jończycy wynieśli z namiotów swoje posłania, było to bowiem w lecie i niektórzy mieli chęć spać na chłodzie, inni zaś chcieli się przekonać, czy on też i w nocy będzie tak wystawał. On atoli stał tam ciągle, aż dzień nadszedł i słońce weszło; wówczas dopiero odprawił modlitwę do słońca i opuścił swe stanowisko.

„Nie mogę pominąć tu przedstawienia, jakim Sokrates był w bitwie. Bo kiedy przyszło do walki, w której dowódzcy mnie nagrodę męstwa przyznali, wtedy to Sokrates ocalił mi życie okrytemu ranami, unosząc z rąk nieprzyjacielskich mnie samego i mój oręż. Nastawałem wtenczas na wodzów, ażeby jemu udzielono nagrodę, czemu ty, Sokratesie, nie możesz zaprzeczać, ani mię za to ganić. Gdy atoli wodzowie, mając na względzie moje

dostojeństwo, chcieli przyznać mnie nagrodę, ty nalegałeś na to jeszcze skwapliwiej, aniżeli oni sami.

„Ale szczególniej dużo wartości ma zachowanie się Sokratesa pod Delium, skąd wojsko nasze, uchodząc w rozsypce, czyniło odwrót. Służyłem wtedy jako jeździec, on zaś był pieszym żołnierzem w ciężkiej zbroi. Po zupełnej rozsypce całego wojska, on i Laches byli ostatni w odwrocie. Zbliżyłem się ku nim, poznałem ich, prosiłem, aby byli dobrej myśli, ponieważ ich nie opuszczę. Wtenczas przedstawił mi się Sokrates jeszcze piękniej, niż pod Potideą; byłem bowiem na koniu i przeto mniej miałem obawy o los własny. O ileż on był wyższym od Lachesa co do przytomności umysłu i odwagi! Wtedy, o Arystofanesie, według twego wyrażenia, wydał on mi się być na swojem stanowisku, dziko błyskając oczyma dokoła, spokojnie przegląd robiąc swoich przyjaciół i nieprzyjaciół; każdy zaś zdaleka już musiał spostrzegać, że jeśli ktoś tego człowieka zaczepi, będzie on się bronił do ostatniego. To też stamtąd i on i inni powrócili w całości. Bo na wojnie tacy tylko zwykle nie ponoszą szwanku, którzy się w ten sposób przedstawiają podczas gdy ścigani bywają ci, którzy w pośpiechu uchodzą.“

Winniśmy tutaj rzucić okiem na jego publiczną działalność. Ponieważ Filozofia Sokratesa miała charakter etyczny, zachodzi więc pytanie, o ile praktyczną ona była. Cnocie dawał on pierwszeństwo przed wszystkiemi prawidłami życia. Zachęcał ludzi, ażeby mężnie i wiernie popierali sprawiedliwość, stanowiącą jedyne rzeczywiste szczęście; głosił, że tylko niesprawiedliwi są nieszczęśliwymi. A byłże on sam cnotliwym? Czy był szczęśliwym?

Męstwo jego na wojnie było jeszcze niższe od męstwa w senacie. Posiadał on wysoką moralną odwagę, która nietylko śmierci, ale opinii świata może stawić czoło. Mąż ten w dziejach świata stanowi jedyny przykład człowieka gotowego wyzywać do walki wszelką tyranią, nawet tyranią wzburzonego a namiętnego tłumu. Za rządów trzydziestu tyranów został on wraz z czterc-

ma innymi wezwany, aby się stawił w miejscu (Tolus) gdzie Prytani żywność otrzymywali. Tutaj polecono mu, ażeby sprowadził Leona ze Salaminy do Aten. Leon bowiem otrzymał prawo Ateńskiego obywatelstwa, lecz z obawy przed drapieżnością tyranów schronił się do Salaminy. Sokrates stanowczo odmówił posłannictwa w celu sprowadzenia Leona. Oświadczył wyraźnie, że „chociaż rząd jest tak potężnym, nie zdołałby mię jednak skłonić, ażebym z bojaźni dopuścił się czynu nieprawego; skoro tylko jednak opuściliśmy Tolus, owi czterej udali się do Salaminy i sprowadzili Leona. Ja zaś poszedłem do domu. Być może, iż przypłaciłbym to życiem, gdyby rząd ten nie był upadł.“

Przy innej znów sposobności stawił czoło krzyczącemu tłumowi. Był podówczas senatorem i ten tylko jedyny urząd w ciągu swojego życia sprawował. Senat Ateński liczył pięciuset członków, wybieranych z dziesięciu *tribus*. W przeciągu trzydziestu pięciu lub trzydziestu sześciu dni członkowie każdego tribus z kolei przewodniczyli i zwali się Prytanami. Z liczby pięćdziesięciu Prytanów dziesięciu przewodniczyło co siedm dni, a każdego dnia jeden z tych dziesięciu używał najwyższej godności pod nazwiskiem Epistaty. Taki przedstawiał wszystko Zgromadzeniu ludowemu, podawał sprawę pod głosowanie, sprawdzał głosy, krótko mówiąc, kierował całem Zgromadzeniem ludowem. Władzy tej używał atoli tylko przez jeden dzień; na ten też dzień powierzano mu klucze od warowni i od skarbca Rzeczypospolitej.

Sokrates był Epistatą właśnie, kiedy miał być wydany niesprawiedliwy wyrok na admirałów, którzy zaniedbali pogrzebu poległych po bitwie pod Arginuzami. Pamiętanie o grzebaniu zmarłych było świętym obowiązkiem. *) Wierzono, że cienie niepogrzebanych, nie znajdując spokoju, przez sto lat błąkały się nad brzegami Styksu. Po bitwie pod Arginuzami zdarzyła się gwałtowna burza i przeszkodziła admirałom zebrać ciała po-

*) Sofoklesowa *Antygona* osnuta jest na świętości tego obowiązku.

ległych. Aby zaradzić takiemu stanowi rzeczy, pozostawili oni kilku oficerów niższych stopni (Taksyarchów), w celu dopełnienia pogrzebu. Gwałtowność burzy uczyniła to jednak niemożliwem. Admirałów stawiono przed sądem. Ci wezwali na świadectwo majtków, udowodniając, jako burza uniemożliwiła ów pogrzeb; prócz tego zaś, pozostawili oni Taksyarchów, więc, jeśli już na kogo, to na tych ostatnich spadała wina. Wszystko to wywarło—naturalnie—wpływ na lud i niezawodnie głosowanoby za zwolnieniem od winy, gdyby do głosowania było przyszło. Ale oskarżyciele umieli zgromadzenie zawiesić pod pozorem, że jest ciemno, aby można było przy głosowaniu policzyć ręce. Tymczasem nieprzyjaciele admirałów robili na ich niekorzyść wszystko, co się dało, ażeby umysły podżegać. Skargi oraz żałobny strój jakoby osierociałych po poległych osób, które wynajęto w celu urządzenia owej tragicznej sceny,—wszystko to wywarło ogromny wpływ na Zgromadzenie. Głosowanie miało rozstrzygać ogólne pytanie, — czy Admirałowie dopuścili się bezprawia, ponieważ zwłok nie uprzątnęli; jeżeliby zaś większością głosów potępieni zostali (tak zarządził Senat), mieli być skazani na śmierć, a majątek ich miał uledz konfiskacie. Lecz skazywać wszystkich przez jedno głosowanie było to przeciwne prawu. Prytanowie ze Sokratesem na czele nie chcieli bezprawnej sprawy oddawać pod głosowanie. Naród wystąpił ze wściekłością i głośno się domagał, ażeby ci, którzy wolę jego gwałcili, zostali również oskarżeni. Prytanowie się zachwiali i ustąpili. Tylko sam jeden Sokrates był niewzruszony i groźbom pospólstwa stawił opór. On się domagał poszanowania sprawiedliwości, nie chciał niesprawiedliwości uprawniać. Z powodu jego odmowy sprawa nie mogła być pod głosowanie poddaną i Zgromadzenie zostało znowu odłożone. Nazajutrz nastąpił inny Epistata i inni przewodniczący, a Admirałów skazano. *)

---

*) *Wiggers*—pp. 51—55.

Niepodobieństwem było, ażeby Sokrates ukazał się na rynku, a nie zwrócił na siebie uwagi. Jego odstraszająca postać, dziwaczny charakter, czarująca wymowa pobudzały i sidliły uwagę wszystkich. Znał go każdy obywatel. Któż go nie słyszał? Któż nie doświadczył jego niezrównanej ironii? Któż nie widział, jak on wniwecz obracał wyniosłość i zarozumiałość niejednego słynnego mędrca? Sokrates musiał być uważany za straszliwego przeciwnika tych wszystkich, których miano za mądrych, ponieważ umieli biegle mówić; a takich było niemało. On zawsze twierdził, iż nic nie wie. Jeżeli tylko ktoś utrzymywał, że pod jakimś względem coś rozumie, zwłaszcza, gdy podziw tłumu brał za świadectwo swych przekonań, niebawem i niezawodnie Sokrates podchodził do niego, a wyznając swoją nieświadomość, pragnął być pouczanym. Wówczas zachwycony takim pokornym słuchaczem, nauczyciel rozpoczynał nauczanie. Zapytanym będąc, zgadzał się bez podejrzliwości na jakieś widocznie prawdziwe zdanie, wniosek zaś stąd wyprowadzony był prawie tak samo widocznym i przeto również wypadało się zgodzić na niego; ale od tej chwili nauczyciel był zgubiony. Z wielką siłą Logiki, z nader wyszukaną subtelnością, a częstokroć ze śmiałą Sofistyką przygotowaną została sieć, z której się wywikłać nie zdołał ów mędrzec. Jego bowiem własne zeznania prowadziły, jak się pokazało, do niesłychanie niedorzecznych wyników; wyniki te odrzucał on wprawdzie, ale nie mógł wyrozumieć, gdzie tkwi źródło jego błędu. Śmiechy wszystkich obecnych najlepiej świadczyły o zupełnej porażce. A przed pobitym stał jego pogromca niewzruszenie spokojny i jakoby obcy wszelkiemu usiłowaniu ośmieszenia swego przeciwnika.

Błędnie Sokratesa uważano za Sofistę; albowiem od Sofistów różnił on się celem, którego nigdy z oczu nie tracił. Sofiści przeczyli możliwości prawdy, on starał się tylko o to, aby w ludziach obudzić świadomość o ich własnej nieudolności, i to osięgał w sposób ironiczny, za-

bawny, niekiedy dowcipny, przez co niweczył argumenta przeciwnika.

Takie dysputy zdarzały się w Atenach codziennie i przeto osięgnął Sokrates bez wątpienia sławę, co poruszył Arystofanes, biorąc go za sofistycznego bohatera w komedyi swojej—*Chmury*. Nie ulega wątpliwości, że w serce przeciwników wlewał on dużo kropel goryczy. Przed jego napaścią nikt nie był pewny. Nikt zarozumiały nie zdołał mu się wymknąć. Na dowód powyższego twierdzenia przytaczamy tu, podług Platona, co sam Sokrates wypowiedział o sobie w *Apologii*. Opisuje on tam mianowicie, jakiego wrażenia doznał, kiedy go Apollo uznał za najmędrszego z ludzi. Wiedział bowiem dobrze, iż w niczem nie jest mądry, a nie ważył się jednak powątpiewać o prawdziwości słów Boga, stąd poszło jego zakłopotanie. „Udałem się do jednego z tych, którzy słyną jako mądry, mniemając, że jeśli gdzie, to tutaj się przekonam, iż wyrocznia jest w błędzie, i będę mógł powiedzieć:—Oto jest człowiek mędrszy odemnie. Wybadawszy owego mędrca (nie potrzebuję go tu wymieniać z nazwiska, ale był to jeden z polityków) i przeprowadziwszy z nim rozmowę, przekonałem się, iż człowiek ten wielu ludziom oraz sobie samemu mądrym się być *wydaje*, ale *nie jest* takim. Starałem się następnie więc przekonać go, iż jakkolwiek ma się za mądrego, nie jest mądrym. Atoli w ten sposób obraziłem go i naraziłem sobie ludzi przy nim będących. Odchodząc stamtąd, powiedziałem sam do siebie: toć mędrszy jestem od tego człowieka; bo wprawdzie żaden z nas dwóch nie wie, co ma istotną wartość, ale on, nie wiedząc, sądzi, iż coś wie, — ja zaś, ponieważ rzeczywiście nic nie wiem, nie sądzę, że wiem cośkolwiek. Zdaje się przeto, że o małą rzecz, o trochę jestem mędrszy od niego. Potem udałem się do innego, jeszcze mędrszego człowieka, z którym doszedłem do takiego samego rezultatu, co i z poprzednim, obraziłem go również na siebie, jako też jego zwolenników. W podobny sposób postępowałem dalej jeszcze i przekonałem się ze smutkiem oraz obawą, że sobie zjednałem wielu nieprzyjaciół, ale wyda-

lo mi się być koniecznem, ażeby względy takie stawić niżej, niż służbę Boga, a przeto badałem znaczenie wyroczni, zwracając się do wszystkich, którzy przedstawiali mi się, jako mądrzy pod jakimbądź względem. Wrażenie moje, o Ateńczycy, jakie stąd odniosłem, było następujące: Najsławniejsi wydali mi się być najniedoskonalszymi ze wszystkich; ci zaś, których o wiele mniej ceniono, byli daleko rozumniejsi.

„Porzuciwszy mężów stanu, zwróciłem się do poetów, zarówno do tragicznych, jak dytyrambicznych i innych, ażeby tam siebie samego złapać na gorącym uczynku, jako mniej od nich świadomego. Przysłuchiwałem się więc tym poematom, które wydały mi się być najlepiej opracowane, a chcąc przy sposobności czerpnąć naukę, pytałem ich twórców, coby o owych utworach myśleli. Zaprawdę, wstyd mię ogarnia, o Ateńczycy, gdy wam prawdę wyznać przychodzi; jednakże prawdę powiedzieć trzeba. Pomiędzy obecnymi bowiem zaledwie ktoś lepiej mówił o tych poematach, niż sami ich autorowie. Dowiedziałem się przeto od poetów tego, iż oni nie przez mądrość tworzyli, ale w skutek naturalnego talentu i z natchnienia, podobnie jak wróżbici i piewcy przy wyroczniach; ci albowiem wypowiadają także wiele pięknych rzeczy, ale nie wiedzą wcale nic o tem, co mówią. Nareszcie zwróciłem się do rękodzielników; o sobie bowiem wiedziałem, że nic nie wiem, ażeby to wprost wypowiedzieć. Ale co się tyczy owych ludzi, spodziewałem się, iż wiedzą oni dużo pięknych rzeczy, i zaprawdę nie doznałem zawodu; wiedzieli oni rzeczy, których ja nie wiedziałem, i o tyle byli mędrszymi. Jednakże, o Ateńczycy, i ci dzielni ludzie popełniali ten sam błąd, co poeci. Ponieważ ktoś sztuki swej wyuczył się dokładnie, chciał też być bardzo mądrym i w innych nadzwyczajnie ważnych sprawach, ta zaś głupota zaciemniała całą jego mądrość. Z powyższych poszukiwań, o Ateńczycy, wynikły dla mnie takie następstwa, że z jednej strony pozyskałem sobie wielu nieprzyjaciół, jaknajstraszniejszych, którzy przeciwko mnie wystąpili z fałszywem oskarże-

iem.—z drugiej zaś strony zjednałem sobie imię oraz powszechną sławę mędrca.“

Sokrates, podobnie jak Dr. Johnson, nie dbał wcale o krajobrazy. „Jeżeliś raz widział zielone pole, mówił doktor, widziałeś wszystkie zielone pola; co do mnie, przyglądam się ludziom daleko chętniej. Przejdźmy się wzdłuż Cheapside.“ Słowa tego samego znaczenia stosował Sokrates do Fedrusa, kiedy ten ostatni zarzucał, mu że nie zna nawet okolicy Aten. „Jestem bardzo chciwy nauki, a pól i drzew nie mogę się nauczyć poznawać.“ „Uczyć się mogę tylko od ludzi w mieście.“ I znajdowano go też wszędzie, gdzie się ludzie zgromadzali. [1]) Gotów był z każdym rozprawiać, i za to nic nie żądał od nikogo. Nie miewał żadnych wykładów, prowadził tylko rozmowy. Nie pisywał dzieł, lecz rozprawiał. [2]) Nie można właściwie powiedzieć, że stanowił szkołę, ponieważ nie podał nigdy systematycznego wykładu swojej nauki. To, co nazwano jego szkołą, polega na licznych zwolennikach, którzy go otaczali wszędzie, gdzie się pokazał, ażeby z nim rozmawiać jak najczęściej i przyjmować od niego jego zasadnicze idee.

Nie wiemy, kiedy Sokrates porzucił swój zawód rzeźbiarza, ale poświęcił zapewne wiek średni i największą część reszty życia dziełu nauczania, wyłączając przytem wszelkie inne publiczne oraz prywatne zajęcia i zaniedbując wszelkie środki zarobkowania. Nie możemy go nazywać inaczej, jeno nauczycielem, jakkolwiek on sam nazwę tę odrzucał; w zwyczaju jego było prowadzić rozmowę, chodząc. Od wczesnego już rana uczęszczał do miejsc publicznych przechadzek, zwiedzał szkoły gimna-

---

[1]) *Xenophon:* Memorab. I. 1. *Καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολὺ, τῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν.*

[2]) Jesteśmy zatem skłonni uważać za historyczne wyrazy, które mu Plato w usta wkłada, a które są skierowane przeciwko wartości książek. Książkom nie można postawić pytania, bo nie umieją odpowiadać, one przeto nie mogą niczego nauczać; z nich można się uczyć tylko tego, cośmy już przedtem wiedzieli. *Phaedrus*, p. 96.

stycznych ćwiczeń oraz szkoły, w których nauczano młodzież. Widywano go na rynku w chwilach, gdy tam najludniej było,—przy sklepach i stołach, gdzie wystawiano towary na sprzedaż; cały dzień spędzał on publicznie. Rozmawiał z młodymi i starymi, z bogaczami i ubogimi, rozmawiał z każdym, a przedewszystkiem z tymi, którzy go otaczali; nietylko nie żądał ani nie pobierał żadnego wynagrodzenia, ale także nie robił różnicy między osobami; nie wzbraniał się nigdy, gdy przyszło z kimbądź rozmawiać, i rozprawiał ze wszystkimi o jednych i tych samych ogólnych przedmiotach. Ponieważ było przyjemnem, zajmującem i pouczającem przysłuchiwać mu się, poszło stąd, iż niektórzy zrobili sobie z tego nałóg, aby mu publicznie towarzyszyć jako słuchacze. Było to ciało zmieniające się ciągle, złożone z ludzi, powszechnie uznanych za jego uczniów, jakkolwiek żaden z jego osobistych przyjaciół nie używał wyrazów—*nauczyciel* i *uczeń* na oznaczenie tego stosunku. Zdaje się, że ani w Atenach, ani w żadnem innem greckiem mieście nikt nie występował z takiem nauczaniem, prowadzonem w formie publicznej rozmowy i w sposób nie znający różnicy. Z powodu osobliwego sposobu życia Sokrates rozmowami swemi nietylko sięgał do umysłów szerokiego koła ludzi, ale osobiście stał on się daleko znanym. Atoli podczas tego, gdy sobie zyskiwał przyjaciół i zwolenników, a wśród innych budził pewien umysłowy interes, jednocześnie budził znaczny zastęp nieprzyjaciół. Prawdopodobnie z tego powodu zaczepili go—Arystofanes oraz inni komicy—jak ogólnego przedstawiciela filozoficznego i retorycznego nauczania. *)

Chociaż Sokrates był błędnym rycerzem Filozofii, zawsze na pogotowiu, ilekroć przychodziło jakąś zagrożoną prawdę z więzów przesądu wyzwolić, a przeto nie miał skrupułów, gdy szło o to, kogo lub co sobie naraża, jednakże specyalnymi jego wrogami byli Sofiści.

---

*) *Grote:* Hist. of Greece, VIII. 555.

on nie zaniedbał sposobności, aby ich zwalczyć. Pobijał ich własną ich bronią i na ich własnem polu. Znał całą taktykę nieprzyjaciela, jego mocne i słabe strony. Podobnie jak oni, zajmował się spekulacyami najdawniejszych myślicieli Fizyków i tak samo, jak oni, nabrał przeświadczenia, że spekulacye owe nie doprowadzały do żadnej pewności. Ale nie uciekł on się do sceptycyzmu, jak to uczynili Sofiści; on nie głosił, że prawda jest widmem, skoro jej poznać nie zdołał. Nie; skoro mu się nie udało wniknąć w tajemnice świata zewnętrznego, zwrócił przeto całą uwagę na świat wewnętrzny. Na miejscu Fizyki postawił Moralność. To, że o procesach przyrody nie mógł posiąść żadnej pewności, nie zdołało wstrząsnąć pewności jego na punkcie prawd moralnych, albowiem prawdy te narzucało mu nieprzeparcie jego własne sumienie. Świat zmysłów był może i znikomy a omylny, ale głos sumienia nie mógł mylić. Skierował swoję uwagę na wewnątrz, gdzie też odkrył pewne prawdy, nie podlegające żadnej wątpliwości. Były one wieczne, niezmienne, oczywiste. Prawdy te przeciwstawił sceptycyzmowi Sofistów. Pewność moralna stanowiła skałę, na której wylądowała jego rozbita dusza. Tutaj mógł bezpiecznie wypocząć. Z tej wysokości był on w stanie spojrzeć na świat i na swój własny do niego stosunek.

W taki sposób przepędzał życie. W sędziwym już będąc wieku, musiał stanąć przed sądem i odpowiadać na oskarżenia o bezbożność i niemoralność. Sądzono go i potępiono.

Kiedy sobie charakter tego wielkiego męża żywo wyobrażamy, kiedy pomyślimy, iż cnoty jego, przyświecając z oddalenia, otoczone blaskiem niespożytej sławy, tak ogarniają naszę wyobraźnię, że nam się przedstawiają o tyle rzeczywistemi, o ile są wzniosłe,—to niepodobieństwem jest bez wstrętu i niechęci dla Ateńczyków wysłuchać oskarżenia i osądzenia tego męża. Atoli w imieniu sprawy ludzkości bądźmy przezornymi, zanim sąd wydamy. Ateńczycy byli powierzchowni, lekkomyślni i skłonni do okrucieństwa. Tłum zawsze jest takim. By-

łoby to jednak niedorzecznem przypuszczać, że oni, lub jakibądź inny naród, potępiliby Sokratesa, gdyby im się wydawał być takim, jakim się nam obecnie być wydaje. Gdyby jakiś tyran dopuścił się czynu tego rodzaju, naród pomściłby się niezawodnie. Sokrates nie był dla nich tem, czem jest dla nas. Obraził ich uczucia—i za to odpokutował.

Współcześni mogą nie zrozumieć wielkiego człowieka. Tylko równi mu mogą go pojmować, a takich równych jest nie wielu. Potomność podnosi sławę wielkiego męża, gdyż zawsze pojawia się pewna ilość wielkich ludzi, uzdolnionych, ażeby go ocenić. Wielki człowiek w każdym razie nieuchronnie jest reformatorem. Działalność każdego reformatora polega na tem, ażeby zwalczać istniejące przesądy i głęboko zakorzenione namiętności. Taki, chcąc sobie drogę utorować, musi uprzątać gruzy, na tej drodze będące. Z tego zaś powodu popada on w zatarg ze swoimi współbliźnimi, których interesa zaczepia. Otóż, ludzie, zaślepieni przesądem, namiętnością i własną korzyścią, z łatwością mogą nie spostrzegać dzielności swego przeciwnika, skąd też pochodzi to, o czem tak trafnie powiada Heine: „Wszędzie, gdzie wielki umysł myśli swoje wyraża, znajduje się Golgota.“

Reformatorowie narażają się na niebezpieczeństwa, męczeństwa, a Sokrates był reformatorem. Jakkolwiek więc jego potępienie wydaje nam się być bardzo niesprawiedliwem i okrutnem, dla Ateńczyków jednak nie było ono niczem więcej, jak wygnanie Empedoklesa i skazanie Protagorasa. Przy całej czystości zamiarów czyny jego oraz poglądy drażniły naród. Zwrócił na siebie nienawiść ducha stronnictwa i przez to zginął. *My* uznajemy czystość jego pobudek, bo on się przeciwko *nam* nie zwraca. Możemy mu przebaczyć to, co uznajemy za jego błędy, bo niema tu zadraśnięcia naszych własnych interesów. W innem atoli położeniu znajdowali się Ateńczycy. Dla nich była to sprawa drażliwa. On nienawidził bezprawia oraz głupoty wszelkiego rodzaju i nie pomijał żadnej sposobności, aby je obrażać. Kto przedsiębierze

dzieło krytyki swego wieku, nie może ujść kary, jaka dosięga takich krytyków. [1])

Być może, iż w jego zachowaniu się najwięcej ludzi oburzała nietajona pogarda, jaką on wszędzie okazywał względem tych, którzy zdradzali skwapliwość uchodzenia za biegłych mężów stanu. Tylko mądrzy—mówił on—są zdolni rządzić, a mądrych jest mało. Rządzenie państwem jest nauką i to—trudną. Nieskończenie trudniej jest zarządzać państwem, aniżeli kierować sterem okrętu, a przecież ci sami ludzie, którzyby się nie powierzyli okrętowi, pozbawionemu doświadczonego sternika, nietylko się powierzają państwu, mającemu zły zarząd, ale sami rządzcami zostać pragną. Już owa pogarda sama jedna wystarczałaby, ażeby spowodować jego osądzenie; potrzebowano atoli lepszego pretekstu, a takim była jego bezbożność. Zarówno starożytni jak nowsi obrońcy Sokratesa okazywali, iż bezbożności nie był on winnym; Ksenofon jest nawet zdziwiony, że ten punkt oskarżenia na chwilę znalazł wiarę. Co do nas, sądzimy, iż to oskarżenie jest równie zasłużone, jak oskarżenia, które ściągnęli na siebie inni Filozofowie. [2]) Nadawał on panującym dogmatom nowe znaczenie i na zasadzie swojej niezgodności z mitologicznym wykładem tychże dogmatów naraził się na oskarżenie o bezbożność.

Pewien bezimienny autor zauważył, że Sokrates, stosując się do obyczajów i obrzędów swego narodu, unikał jego przesądów. Obrząd składania ofiary, który jest tak prosty i naturalny, że harmonizuje z każdą religijną prawdą, powinien być ustrzeżony przed nadużyciem, i na tym punkcie ostrzegał on swoich ziomków.

---

1) Każdy, kogo obchodzi ten przedmiot, powinien czytać i odczytywać mistrzowskie przedstawienie sprawy Sokratesa w Ateńskim sądzie u *Grote'a*.

2) *Sekstus Empirykus*, mówiąc o herezyi Sokratesa, nazywa ją *ὡς ἐκραυλίζουσαν τὸ θεῖον*. *Adv. Math. II.* p. 69. Platona dyalogi—*Alcybiades młodszy* i *Euthyphro* stanowią dostateczny dowód niezgodności Sokratesa ze starobyłą Mitologią.

Ksenofon powiada: „Kiedy składał ofiarę, nie obawiał się, aby ta ofiara nie została przyjętą, ponieważ była uboga; ofiarując wedle swej możności, nie wątpił, że w oczach Bogów dorównywał zupełnie tym, których ofiary i dary pokrywały cały ołtarz. Sokrates bowiem zawsze liczył na to, jako na prawdę niezachwianą, że dla bóstwa najmilszą była cześć, składana przez duszę czystą i pobożną.

„Gdy się modlił, błagał tylko Bogów, aby mu dali to, co jest dobre. A czynił tak dlatego, ponieważ Bogowie sami wiedzieli, co jest dla człowieka dobre. Bo jeśli ktoś błagał Bóstwo o złoto, srebro lub o rozszerzenie swej władzy, taki postępował — według jego zdania—wcale nie mądrzej, jak gdyby błagał o sposobność stoczenia walki, oddania się grze lub i inne tym podobne rzeczy, bo przecież ostateczny rezultat jest tu zupełnie wątpliwy i mógł łatwo wypaść na niekorzyść błagającego.“ *)

Trudniej szło Filozofowi utrzymać się bez zarzutu winy lub bezpiecznie protestować na tem polu narodowej religii, które się odnosiło do wyroczni i przepowiedni. Zdaje się, iż Sokrates robił wszystko, co było można i co ostatecznie najlepszem było, aby to wielkie zło poprawić. „Upewniał on, że nauka przewidywania przyszłości była niezbędną dla wszystkich, chcących rządzić z powodzeniem, zarówno dla rządców państwa, jak i—rodziny. Bo, jakkolwiek mniemał, że każdy ma możność wyboru swego zawodu i może się później w nim udoskonalić, pracując pilnie (czy to w zawodzie budownictwa, rzemiosła, rolnictwa, nadzoru robotników, zarządu finansami,—czy w sztuce wojennej), jednakże i tu--mówił on—uznali Bogowie za właściwe zachować sobie we wszystkich rzeczach część wiedzy, mającej największe znaczenie; więc też ten, kto bardzo gorliwie uprawia swą niwę, nie może z pewnością wiedzieć, czy z niej zbierze dla siebie płody.“

*) *Memorabilia:* I. 3.

Sokrates uważał przeto za szalonego każdego, kto, wyłączając udział Bóstwa, przypisywał powodzenie swoich planów na czysto ludzkiej mądrości, a nie czemuś wyższemu. Ale także nie traktował lepiej tych, którzy się w każdym wypadku do wyroczni zwracali. Wychodzi bowiem na to, że ktoś się zapytuje, czy lejce wozu, na którym jedzie, ma oddać w ręce biegłego lub niedołężnego woźnicy; albo—czy u steru okrętu ma posadzić zręcznego lub niezręcznego żeglarza.

„Uważał on też za pewien rodzaj bezbożności obleganie Bogów zapytaniami o rzeczy, których wiedzę posiąść możemy za pomocą rachunku, wagi i miary. Wydawało mu się bowiem, iż obowiązkiem człowieka jest oznajmić się z tem, co Bogowie dla sił jego uczynili dostępnem; przeciwnie znowu, gdy chodzi o rzeczy, które są za wysokie dla człowieka, należy się zwracać do wyroczni. Bogowie przecież zawsze są gotowi udzielać wiedzy tym, którzy zadali sobie trud, aby Ich sobie zjednać.“ *)

Sądowy proces Sokratesa należy raczej do Historyi Grecyi, aniżeli do Historyi Filozofii. Był to bowiem proces polityczny. Przez cały czas tej sprawy zachowanie się Filozofa było godne jego: spokojne, poważne, wzruszające; był on może nieco wyniosły, ale taką jest duma szlachetnego serca w walce za prawdę. Z tego też powodu wzmogło się uwielbienie jego zwolenników, a gorycz napełniła przeciwników.

Plato, podówczas młodzieniec, był obecnym w sądzie i zostawił wspaniały obraz tego wydarzenia w swojej obronie Sokratesa (Apologia). Ostatnia mowa, wypowiedziana przez Sokratesa, po ogłoszeniu wyroku śmierci, uważaną jest jako istotnie dokładna; przynajmniej jest zdanie powszechne, iż Platon był tu ścisłym. Podajemy jej treść: „Tylko dla zyskania bardzo krótkiego czasu, o Ateńczycy, ściągniecie na siebie zarzut, iż potępiliście mędrca Sokratesa. Bo ci, którzy was będą chcieli oskarżyć, powiedzą, że mędrcem byłem, choćbym nawet

*) *Memorabilia*. I. 1.

nie był mędrcem. Gdybyście przecież poczekali chwilę czasu, nastąpiłoby to samo i bez waszego udziału; wszakże widzicie mój wiek podeszły, jestem już bliski grobu.

„Nie mówię tego do wszystkich, jeno do tych, którzy za śmiercią moją głosowali. A do tychże samych mówię jeszcze, co następuje: Sądzicie może, iż zostałem skazany z powodu swej nieudolności przemawiania tak, ażebym was mógł wzruszyć; uczyniłbym to, gdybym uznawał za właściwe mówić i czynić wszystko, co potrzeba, aby się uniewinnić. Tak nie jest! Zaprawdę, skazano mię z powodu nieudolności, ale nie tej, która polega na braku słów, lecz raczej—na braku bezczelności i bezwstydu; brakuje mi też i woli mówić do was takie rzeczy, którychbyście wy z przyjemnością słuchali, mianowicie, gdybym jęczał i utyskiwał, i robił wszystko, co—jak sądzę—jest mnie niegodne, ale co inni wobec was zwykli robić. Atoli ani przedtem na widok niebezpieczeństwa nie uważałem za właściwe dopuszczać się niesłachetności, ani teraz też nie żałuję, żem się w taki sposób nie bronił. Wolę raczej, żem się przed wami nie usprawiedliwił,—wolę umrzeć, aniżeli się nieszlachetnie bronić, aby żyć jeszcze. Bo przecież ani wobec sądu, ani na wojnie nie wypada mnie, i każdemu innemu zresztą, stawiać sobie za jedyny cel uniknięcie śmierci. Wszakże podczas walki człowiek może nieraz widocznie uniknąć śmierci, jeżeli oręż rzuci i błagająco zwraca się do nieprzyjaciół. Wogóle w niebezpieczeństwie są różne sposoby ratunku, jeżeli się tylko nie wzdragamy czynić i mówić wszystkiego, co nam życie zapewnić może. Jednakże, o Ateńczycy, trudność nie leży w niemożności uniknięcia śmierci, lecz w potrzebie człowieka, aby uniknąć winy, bo wina bystrzej bieży od śmierci. Mnie oto starca powolnego powolniejsza śmierć dopadła; lecz moi oskarżyciele są żwawi i silni, a doścignęła ich złość, szybszym krokiem biegnąca. Rozchodzimy się; ja umieram, uznanym będąc przez nich za winnego kary śmierci; ich jednak prawda uznała za winnych niegodziwości i niesprawiedliwości. Poddaję się mojej karze tak, jak oni swojej.

„Być może, iż tak być musiało; sądzę też, że tak jest dobrze. Co jednakże później nastąpi, mam chęć przepowiedzieć wam, którzyście mię osądzili! Twierdzę tedy, że niebawem po mojej śmierci spadnie na was kara o wiele cięższa, aniżeli ta, na jaką mnie skazaliście. Bo wy to uczyniliście w przekonaniu, że za życia nie zostaniecie pociągnięci do odpowiedzialności; ja jednakże utrzymuję, iż stanie się wprost przeciwnie. Wystąpi wielu takich, którzy was do odpowiedzialności pociągną; tych ja dotychczas powstrzymywałem, a wyście ich wcale nie widzieli. Tem uciążliwszymi zaś staną się oni dla was, im są młodsi; troska wasza będzie tem większą. Jeżeli mniemacie, iż, skazując ludzi na śmierć, stawiacie przez to tamę, żeby inni nie wyrzucali wam bezprawi, jakich się dopuszczacie, to mylicie się srodze. Taki sposób własnej obrony jest niemożliwy do przeprowadzenia i nieszlachetny: najszlachetniej jest i najłatwiej nie zabijać drugich, ale tak postępować, aby dosięgnąć jaknajwiększej doskonałości.

„O jedno was atoli proszę: Kiedy synowie moi dorosną, mścijcie się na nich, Ateńczycy, udręczajcie ich tak, jak ja was dręczyłem, jeżeli zobaczycie, że oni troszczą się o bogactwa lub o cośbądź innego bardziej, niż o cnotę. A jeżeli sobie będą wyobrażali, że są czemś, nie będąc niczem w rzeczywistości, czyńcie im wyrzuty takie, jakie ja wam czyniłem, za to, że nie baczą na rzeczy godne ich baczności i, wyobrażając sobie, iż są czemś, nie mają żadnej wartości. Jeżeli się tak zachowacie, wtedy otrzymamy od was—ja oraz moi synowie—to, co nam się należy.

„*Czas atoli, abyśmy się rozstali: ja muszę umierać, wy będziecie żyli: Czyje wszakże przeznaczenie jest lepsze, tego nikt nie wie, oprócz Boga.*“

To wszystko jest wspaniałe, wzruszające i maluje charakter tego męża. Magno animo et vultu carcerem intravit, mówi Seneka. Pocieszał płaczących przyjaciół i czynił im łagodne wyrzuty za to, że ubolewali nad nie-

sprawiedliwością wyroku. Nigdy i nikt nie oczekiwał śmierci z większym spokojem. Bo nigdy nikt nie witał jej z większą wiarą, jako odrodzenie w wyższym bycie.

Karę śmierci poniósłby był nazajutrz po otrzymaniu wyroku. Ale przypadała właśnie uroczystość, Delijska Teorya, podczas której żadnego przestępcy nie należało śmiercią karać. To święto trwało przez dni trzydzieści. Jakkolwiek uwięziony i w oczekiwaniu śmierci, Sokrates przepędzał czas ten na wesołej rozmowie z przyjaciołmi i na tworzeniu poezyj.

„W ciągu tego czasu"—powiada Ksenofon—„żył on wobec wszystkich swoich przyjaciół zupełnie tak samo, jak poprzednio; teraz atoli przeszłość jego budziła jak największy podziw z powodu właśnie obecnego spokoju i swobodnego umysłu." Ostatniego dnia rozmawiał z przyjaciołmi o nieśmiertelności duszy. Stanowi to przedmiot Platonowego *Fedona*. Dowody, przytoczone w tej rozmowie, są bardzo prawdopodobnie dziełem samegoż Platona; bardzo wielu zaś sądzi, iż przedśmiertna mowa Cyrusa w Ksenofontowej *Cyropedyi* daleko dokładniej oddaje poglądy Sokratesa. Fedon, opisując wrażenie, jakie na nim sprawił Sokrates w owym ostatnim dniu, powiada: „nie uczuwałem litości, którąbym—naturalnie—powinien był uczuwać wobec mającego umrzeć przyjaciela; przeciwnie, kiedym patrzał nań i gdym go słuchał, wydawał mi się być zupełnie szczęśliwym—tyle spokoju oraz godności miał w swej postawie. Myślałem sobie, że on opuszcza ten świat pod opieką Bogów, którzy w innym świecie przygotowali dla niego więcej niż doczesną szczęśliwość." W następstwie przytacza on z dokładnością rozmowę o nieśmiertelności duszy. Potem zaś w zakończeniu opowiada skon tego życia pełnego sławy, a opowiada to pięknym językiem, godnym przedmiotu.

„Powiedziawszy to, powstał i poszedł do pobocznej izby, aby się umyć. Kryton poszedł za nim, zalecając nam, abyśmy poczekali. Oczekiwaliśmy więc, rozmawiając i wspominając, cośmy z ust jego słyszeli; rozmawialiśmy też o jego śmierci, przedstawiając ją sobie jako

wielkie nieszczęście, które nas oczekiwało; mieliśmy zaś przekonanie, że, podobnie jak dzieci, tracące ojca, pozostaniemy osieroceni. Skoro się umył, przyprowadzono mu synów (miał bowiem dwóch małych i jednego już dosyć podrosłego); przybyły też kobiety, należące do rodziny. Rozmawiał z nimi w przytomności Krytona, a udzieliwszy zaleceń, jakie uznał za właściwe, kazał chłopcom i niewiastom wyjść; poczem do nas powrócił. Słońce miało się już ku zachodowi, długo bowiem przebywał w łazience. Powróciwszy z kąpieli, usiadł i niewiele już rozmawiał; wszedł bowiem sługa jedenastu mężów, który stanął obok niego, mówiąc: Nie spostrzegam, Sokratesie, u ciebie tego, com u innych zauważył, mianowicie też, że inni gniewali się na mnie i przeklinali mię, gdym im z polecenia władzy oznajmiał, iż muszą wypić truciznę. Ty, przeciwnie, jak widzę, jesteś najszlachetniejszy, najłagodniejszy i najlepszy ze wszystkich, którzy tutaj kiedykolwiekbądź przebywali; przeto też przekonany jestem, że nie na mnie się gniewasz, lecz na tych, którzy się przyczynili do obecnego twego położenia. Wiesz, kogo mam na myśli. Teraz zatem żegnaj mi! Boć jest ci wiadomem, co przyszedłem zwiastować. Staraj się znieść los swój, o ile możesz, najspokojniej. Przy tych słowach zapłakał, odwrócił się i wyszedł.

„Potem Kryton dał znak chłopcu, obok stojącemu. Ten poszedł, a po niejakim czasie powrócił, prowadząc ze sobą człowieka, który truciznę miał podać i przyniósł ją właściwie przyrządzoną w czarze. Gdy go Sokrates spostrzegł, rzekł: Dobrze, mój przyjacielu, lecz powiedz mi, co mam z tem zrobić? Albowiem znasz się na takich rzeczach. Na to człowiek ten odpowiedział: Nic więcej nie potrzeba czynić, jeno, po wypiciu trucizny, przechadzaj się, dopóki nie uczujesz ciężkości w nogach; wtedy się połóż. Tak ci się zachować należy. Teraz przyjął od niego Sokrates czarę, będąc całkowicie spokojnym. Nie drżał, nie zmienił fizyognomii, tylko—według swego zwyczaju—patrzał nieustannie na owego człowieka. Jak sądzisz?—zapytał—czy prawo pozwala uczynić libacyą tym napo-

jem, czy nie pozwala? — Ucieramy tyle tylko trucizny, Sokratesie, ile uważamy za potrzebne — odrzekł zapytany. Rozumiem cię—powiedział Sokrates—jednakże właściwem jest i zgodnem z prawem modlić się do Bogów, ażeby się szczęśliwie odbyła podróż moja stąd do innego świata; proszę ich więc, aby to sprawili. Z tem zakończył rozmowę i niebawem wychylił czarę duszkiem a odważnie. Dotychczas wstrzymywaliśmy się po większej części wszyscy od płaczu. Gdyśmy go atoli ujrzeli pijącego i zobaczyli, że wypił truciznę, nie zdołaliśmy już dłużej łez swoich powstrzymać. Mnie spływały one strumieniami, jakkolwiek usiłowałem je powstrzymywać; zakryłem się płaszczem i tak opłakiwałem swoje nieszczęście. W rzeczywistości nie jego opłakiwałem, ale los swój własny; myślałem bowiem o tem, jakiego traciłem przyjaciela. Kryton, który łez swych powściągnąć nie zdołał, zmuszony był powstać, stojąc przedemną; Apolodor zaś, który już przedtem nieustannie płakał, począł teraz szlochać głośno a gorzko i płaczem zaraził wszystkich obecnych, z wyjątkiem jednego Sokratesa. Ten ostatni, widząc takie rzeczy, zawołał:—Co czynicie, najlepsi! Właśnie dla tego wyprawiłem niewiasty, ażeby nam nie przeszkadzały w taki sposób. Słyszałem bowiem, że należy się umierać pod dobremi przepowiedniami. Uciszcie się przeto i bądźcie stałymi! Te jego słowa zawstydziły nas i łzy powstrzymaliśmy. Kiedy teraz, przechadzając się, poczuł, że mu nogi ciężą, oznajmił nam to i nawznak się położył. Tak mu był bowiem doradził człowiek, który podał truciznę. Tenże człowiek od czasu do czasu dotykał stóp i nóg jego. Naraz ścisnął mu silnie nogę i zapytał, czy ściśnienie uczuwa. Sokrates odpowiedział: Nie. Następnie ścisnął mu znowu biodra i, gdy tak coraz dalej ku górze postępował, dotykając ręką, pokazał nam nareszcie, iż ciało było zimne oraz pozbawione czucia. Sam Sokrates dotykał się swego ciała również i zapowiedział, że się z nami rozstanie, kiedy trucizna dosięgnie serca. Teraz dolne części ciała i brzuch były prawie zupełnie zimne. Sokrates odrzucił nakrycie (był bowiem przykry-

ty) i rzekł (a były to już ostatnie słowa): Krytonie, winniśmy Eskulapowi koguta. Wypłać dług ten za mnie; nie zapomnij tego uczynić. Uczynię tak—rzekł Kryton—lecz pomyśl, czy innych jeszcze nie masz poleceń? Na to pytanie nie było już żadnej odpowiedzi. Wnet potem atoli poruszył się jeszcze, a służący więzienny nakrył go wtedy. Oczy Sokratesa stały się nieruchome. Kiedy to spostrzegł Kryton, przymknął mu oczy i usta. Taki był koniec naszego przyjaciela, męża, który—podług mego zdania—był najlepszym ze wszystkich, jakich wówczas znaliśmy, a był także najrozumniejszym i najsprawiedliwszym.“

Tak umarł wielki i dobry mąż. Staraliśmy się przedstawić charakter jego wiernie, chociaż w krótkości. Dodajemy tu jeszcze ustęp z Ksenofonta, który go tkliwie miłował, a miłość swoję umiał powabnie wyrazić:

„Wiem ja zaprawdę, że był on takim mężem, jak go opisałem; względem Bogów był tak pobożny, iż nigdy nic nie przedsiębrał bez ich rady; względem ludzi był tak sprawiedliwym, iż nigdy nikomu najmniejszego zła nie wyrządził, podczas gdy wszystkim, z którymi miał do czynienia, okazywał liczne i znaczne dobrodziejstwa; był tak umiarkowanym i wstrzemięźliwym, iż nigdy nie uległ żądzy albo skłonności, obrażającej skromność oraz przyzwoitość; był tak rozumnym, iż nigdy się nie pomylił w sądzie o dobrem i złem, a nie potrzebował też niczyjej pomocy, aby je umieć dobrze rozróżniać; był nader biegłym w traktowaniu i określaniu z największą dokładnością nietylko tych spraw, o których właśnie mówiliśmy, ale i wszystkich innych; rzec można—patrzał on w duszę ludzi i zawsze znalazł właściwą chwilę, aby zganić występek a pobudzić miłość cnoty. Przez doświadczenie poznałem wszystkie znakomite zalety Sokratesa i nigdy nie przestanę go uważać jako najcnotliwszego i najszczęśliwszego z całej ludzkości. Jeżeliby atoli ktoś inaczej myślał, niechże przedewszystkiem porówna So-

kratesa z kim tylko sam zechce, a później niechaj sąd wyda.“ [1])

Późniejsze wieki ukochały pamięć jego cnót i jego losu, ale nie skorzystały z przykładu męża wielkiego i nie nauczyły się pobłażliwości (toleration) z historyi jego życia.

Filozofia Sokratesa.

§ 2. Opinie o Filozofii Sokratesa tak się rozchodzą ze sobą, a materyały, na podstawie których możnaby je było sprawdzić, są tak skąpe, iż wszelkie usiłowanie przedstawienia tejże Filozofii należy przedsiębrać z nadzwyczajną przezornością. Historyk musi tu zupełnie polegać na swej zręczności krytycznej, a jeżeli tylko jest ostrożny, nie może on na tych fundamentach budować z całem zaufaniem.

Do rozproszonych materyałów, z których się daje zbudować pogląd na Filozofią Sokratesa, należą: 1) dosyć powszechnie uznana tradycya, że Sokrates sprawił przewrót w myśleniu; w skutek tego wszyscy uznają go za twórcę nowej epoki, a niektórzy za założyciela Greckiej Filozofii we właściwem tego słowa znaczeniu; 2) wyraźne świadectwo Arystotelesa, iż Sokrates pierwszy używał *Definicyi* i przystępował do dzieła przez *Indukcyą* [2]). Te dwa twierdzenia pozostają w związku ze sobą. Bo jeśli Sokrates sprawił we Filozofii przewrót, to mógł on tego dokazać tylko przez zastosowanie nowej metody, albo przez nowe jej rozwinięcie. O takiem rozwinięciu jest mowa u Arystotelesa, ale w sposób tak krótki i treściwy, iż potrzeba tutaj objaśnienia. Grote czyni uwagę, iż dzisiaj potrzeba pewnego umysłowego wysiłku, ażeby

---

1) *Memorabilia*, IV. 7.

2) „Z dwojakiego względu należy słusznie uważać Sokratesa za twórcę nowego kierunku—ze względu na rozumowanie *indukcyjne* i oderwane *definicye*,“ — *τοὺς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* (Arist. Metaph. XIII. 4).

ocenić ważność wynalazku takich pojęć, jak: gatunek, — definicya, — przedmiot osobniczy, który w gatunku jest objęty, — czem jest każdy przedmiot i do jakiego on gatunku należy i t. d. A jednak wyrażenia te w cztery wieki przed narodzeniem Chrystusa oznaczały umysłowe procesa, o których—prócz Sokratesa—niewielu miało jakieś dokładne pojęcie w formie analitycznie poznającej świadomości.

„Myśli ludzi—zarówno mówiących jak słuchających, zarówno umysłów twórczych jak mas, ulegających wpływom — kojarzyły się w grupy raczej pod przyjaznym wpływem pobudzonych uczuć, albo pod wpływem poetycznego i retorycznego opowiadania, aniżeli w skutek metodycznego uogólniania, umiejętnego pojmowania lub dowodzenia w sposób indukcyjny czy dedukcyjny. Rozważający proces uwagi, który uzdalnia ludzi do rozumienia, porównywania i prostowania swoich własnych umysłowych procesów, był dopiero w zarodzie. Stanowiło to już bezwarunkowo nowość, jeżeli nauczyciele Retoryki rozbierali mowy publiczne na części składowe i wyprowadzali pewne prawidła, mając na celu kształcić dobrych mówców. Wątpić przychodzi, czy kto przed Sokratesem używał wyrazów *rodzaj* i *gatunek* (pierwotnie rodzina i forma) w tem filozoficznem znaczeniu, jakie im się teraz wyłącznie nadaje. Nie istniał podówczas żaden z terminów zwanych przez Logików *terminami drugorzędnego znaczenia* (names of the second intention), które oznaczają wzięte pod uwagę różne części logicznego procesu i dają nam możność oceniać ten proces w szczegółach. Wszystkie owe termina powstały w szkołach Platona, Arystotelesa i po nich następujących Filozofów; możemy je zaś sprowadzić do jednego początku, zaznaczając ich pochodzenie od jednego ojca—Sokratesa *). Nowatorstwo było dla wszystkich, którzy się mu unieść nie pozwolili, bardzo przeciwne. Ludzie nie lubią tego, gdy się ich zmusza

*) *Grote*: VIII. 578.

do ścisłego mówienia oraz myślenia; nazwą cię pedantem, jeśli będziesz przy tem obstawał, aby używali wyrażeń, mających określone znaczenie; przekładają oni bowiem swobodnie płynącą mowę o nieoznaczonych skojarzeniach wyobrażeniowych, która w potoku swoim unosi mnóstwo różnorodnych znaczeń; oburzają się na mówcę, wykazującego niedokładność ich sposobu mówienia. Arystoteles powiada, że za jego czasów cechą złego smaku była—ἡ ἀκριβολογία μικροπρεπές, a Tymon, Sylograf, nazywa Sokratesa jednym z ἀκριβολογῶν, jak gdyby oznaczoność w wyrażaniu się stanowiła zły przywyk.

Mamy tu uwydatniony powód sprzeczności pomiędzy Sokratesem i Sofistami; były to zatargi Dyalektyki z Retoryką. Zadaniem Retora jest przekonywać; ażeby zaś słuchaczów swoich pociągnął, musi on posiąść ich sympatyą, zjednywając sobie ich przekonania, którym tylko pewien szczególny nadaje kierunek. Zasady atoli tych przekonań albo ich wartość nie były nigdy podane w wątpliwość. Zupełnie inaczej postępuje Dyalektyk; zadanie jego polega na dowodzeniu, rozprawianiu. Zaorywa on stare granice; utarte pewniki podaje w wątpliwość. Przewiduje on wszelki zarzut, jaki intelektualne badanie może postawić, i zarzut ten rozbraja. Sofiści, którzy nie dowierzali zdolności ludzkiej, gdy szło o zdobycie bezwzględnej prawdy, jako praktycy—poprzestawali na starych przekonaniach, już istniejących. Sokrates wątpił o tem, ażeby człowiek prawdę już zdobył; zamierzył on nadać znaczenie temu przekonaniu zwodniczej natury a ustalonej opinii. Żywił on przeświadczenie, iż prawdę można znaleść, a wiedział, że jej ludzie jeszcze nie znaleźli. W jaki sposób odkrycie mogło nastąpić?

Naprzód przez oczyszczenie umysłu od wszystkich pojęć, pozbawionych związku i nieumiejętnych, a następnie—przez zastąpienie owych pojęć innemi umiejętnemi. Ludzie używali języka, który dla nich był pełen znaczenia pod względem uczuciowym, w którym jednakże niewiele było intelektualnej zgodności. Wszyscy np. zgadzali się na to, że zło powinno być karane, ale—co jest złem—na to nie-

ma zgody. Sokrates żądał, aby ludzie oznaczali to, co wyrażali mową; podług tego należało określić zło, które wyraża się przez termin ogólny, mający nieco ogólnego charakteru objektywnego, a odpowiadającego we wszystkich przypadkach ogólnemu subjektywnemu uczuciu (feeling).

„Pojęcia rodzaju, podrzędnych gatunków i osobników, przez nie objętych, doszły podówczas w ludzkim umyśle do jasnej świadomości. Bogactwo logicznych podziałów, przedstawionych w niektórych Dyalogach Platona, widocznie należy przypisać pragnieniu autora, ażeby obznajmić swoich słuchaczy z tem, co podówczas było nowością, a zarazem wesprzeć rozwój owej nowości i przyczynić się do jej zastosowania "—„Musimy zawsze rozważać Metodę Sokratesa w związku z przedmiotami, do których się ona stosuje... Każdy człowiek wyobraża sobie, że ma dobre pojęcie o tem, co to jest sprawiedliwość?—Co to jest pobożność?—Co to jest demokracya?—Co to jest prawo? — Każdy człowiek — powiadamy — tak wierzy w swoje pojęcia o tych sprawach, iż dziwiłby się nawet, gdyby ktoś inny doznawał trudności w odpowiedzi na powyższe pytania. Gdy więc Sokrates udawał nieświadomego i stawiał jedno z takich pytań, otrzymywał niebawem odpowiedź, wypowiedzianą z łatwością, a bez namysłu. Odpowiedź taka powinna być określeniem czyli Definicyą terminu, który, jakkolwiek dosyć jest utarty, ma jednak szerokie i duże znaczenie; odpowiedź taką rzucał nieraz człowiek, który nigdy przedtem nie usiłował zdać sobie sprawy z tego, co dany termin znaczył. Skoro przeto Sokrates odpowiedź tego rodzaju otrzymał, stawiał on dalsze jeszcze pytania i stosował odpowiedź do szczegółowych przypadków, przez co zmuszał odpowiadającego do dawania odpowiedzi niezgodnej z odpowiedzią pierwszą. Z tego zaś wynikało, że Definicya była albo za szczupła, albo za szeroka, albo w gruncie rzeczy niedostateczna. W takim razie odpowiadający poprawiał swoję odpowiedź. To wszakże prowadziło do stawiania nowych pytań, na które można było odpowiedzieć w jeden tylko sposób, nie zgadzający się z po-

prawką. Gdy więc odpowiadający zrobił wiele usiłowań, aby się wydobyć z trudnego położenia, musiał się wreszcie przyznać do sprzeczności i stwierdzić, że na pierwsze pytanie nie zdoła odpowiedzieć w sposób zadawalniający; pamiętajmy, iż zadanie wydało mu się z początku bardzo łatwem... Rozprawa, którą Sokrates przedewszystkiem wszczynał, dotyczyła zawsze znaczenia jakiegoś szerokiego, ogólnego terminu. Pytania, które on w następstwie stawiał, wiodą daną odpowiedź do sprzeczności z różnymi szczegółami, których odpowiedź owa nie powinna obejmować, albo z innymi znowu szczegółami, które obejmować powinna, a wcale ich nie obejmuje. Sprzeczność ze sobą samym, w jaką słuchacz przy różnych swoich odpowiedziach popadał, wykazywała mu jasno, że on bynajmniej nie posiadł dobrego pojęcia wspólnej cechy, która ze sobą wiąże rozmaite szczegóły, podpadające pod jeden termin, ciągle u niego w ustach będący. W ten sposób słuchacz dochodził też do procesu myślenia, który go wiódł do poprawki ogólnego terminu i sprawiał, jak mówi Plato, że: uwidoczniała się jedność w wielości, a wielość w jedności.“ *)

Zaledwie tu potrzeba zatrzymywać się, aby zauważyć, jak zwodniczemi są dążności takiego poszukiwania przedmiotowego istnienia, które odpowiada ogólnemu terminowi, oznaczającemu prosty fakt, iż różne liczne przedmioty zdolne są obudzić uczucia uwielbienia lub wstrętu; pochodzi to nie ze wspólnej właściwości przedmiotów, lecz ze wspólnej właściwości w podmiocie: nie dlatego grupujemy różne rzeczy pod jednym ogólnym terminem „piękna“, że np. dziewczę, lira, czara, szlachetny czyn mają ze sobą jakąś wspólną cechę piękna, ale dlatego, iż ludzie uzdolnieni są do uczuwania przyjemnych wzruszeń, mogących się przez owe przedmioty wywoływać. Jakkolwiek zawodzi takie poszukiwanie przedmiotowej rzeczywistości dla podmiotowego urojenia i jest metafizyczne w złem

*) *Grote:* VIII. 583—8.

znaczeniu tego wyrazu, niemniej—jak zauważył Arystoteles—była to nowość, i nowość cenna, którą Sokrates wprowadził w swoję naukę Definicyj. Gdy obstawał przy tem, że wszyscy ludzie byli sprawiedliwi przez sprawiedliwość, mądrzy przez mądrość, dobrzy przez dobroć, piękni przez piękność, i gdy twierdził, że sprawiedliwość, mądrość, dobroć oraz piękność były czemś przedmiotowo istniejącem, wywodził on tylko logicznie fundamentalne przypuszczenie metody podmiotowej (subjektywnej); być może, iż przyczynił on się do ostatecznego odrzucenia tej metody, a to wskutek wniosków, do których ją zmusił. Ale chociaż postępowanie jego było błędne pod jednym względem, było ono nieocenione pod innym. Mianowicie też uwydatnił on wobec swoich współczesnych i następców czczość ich rzekomej wiedzy, a zaznaczył konieczność ściślejszego zbadania tego, co oni przywykli byli uważać za pewne. To nowe rozwinięcie metody starej, umiejętnie rzeczy biorąc, możemy odrzucić; ale ze stanowiska historycznego wydaje nam się to być nadzwyczajnie ważne. Na pierwszy rzut oka przed-Sokratyczni myśliciele zdają się być bliżej Nauki pozytywnej, aniżeli po-Sokratyczni. Plato i Arystoteles wydają się jako świetne błędne ognie, które ludzi sprowadzają z pewnej drogi przedmiotowego badania. Ale głębsza rozwaga zmusza do porzucenia takiego mniemania. Oni rzeczywiście wyprzedzili swoich poprzedników, ponieważ byli gruntownie przekonani o konieczności krytyki. Starożytni myśliciele nie spostrzegli wielu rozwiązań, które koniecznie nastąpić musiały, a źródła błędu spostrzegali oni niedostatecznie;*) kiedy Sokrates wprowadził swoją metodę zaprzeczania i wypytywania, zdjął im zasłonę z oczu i pozwolił spostrzedz przedwczesność wyprowadzonych wniosków.

Tylko przez spostrzeganie umysłowych operacyj ludzi niewykształconych możemy sobie utworzyć jaśniej-

*) „Pierwsi myśliciele“—mówi Arystoteles— „nie wiedzieli wcale o Dyalektyce.“

sze wyobrażenie o umysłowym stanie starożytnych myślicieli, którzy się zadawalniali prostemi twierdzeniami, a rzadko kiedy myśleli o sprawdzeniu hipotezy. Domysł posłyszany przyjmowano, jakby już nie wymagał żadnego potwierdzenia; rzadko kiedy im się to zdarzało, ażeby myśl, nastręczoną przez domysł, wybadać, zestawiając ją z faktami. Stąd też poszła gwałtowność wstrząśnienia przy ich starciu się z Sokratesem.

Gdy się mówi, że Sokrates sprawił zupełny przewrót w metodzie przez wprowadzenie negacyjnego punktu widzenia i przez to, że za pomocą pytań kładł na dowód nacisk, jakiego dowód nie miał nigdy przedtem, to jednak nie należy mniemać, jakoby miał miejsce przewrót istotny w całem umysłowem postępowaniu. Stara subjektywna metoda przetrwała. Nowość polegała jeno na ważności, jaką wyznaczono sprawdzaniu, będącemu filozoficzną koniecznością; atoli sam rodzaj sprawdzania był, jak przedtem, całkiem subjektywny. Nie zaszła też najmniejsza zmiana w duchu badania, jakkolwiek zaszła poniekąd w jego kierunku.

On to pierwszy uważał Etykę jako możliwą Naukę i z wyłącznością właściwą zapalonym reformatorom zaczął ją wnet traktować jako Naukę jedyną. Podczas gdy pierwsi filozofowie postawili sobie za przedmiot badania Kosmos, jako całość, i zmieszali razem Astronomią, Kosmogonią, Geometryą, Metafizykę i Fizykę, on oddzielił od tej zawiłej masy Etykę i nalegał na jej ważność, jako przedmiotu badania, podobnie jak Hipokrates wyosobnił Medycynę z niezróżniczkowanej filozoficznej spekulacyi. Niepewność, która panowała,—brak wiary w usiłowania natchnęły w umysł jego przekonanie, iż Bogowie nie zechcieli, ażeby ludzie wdarli się w ich tajemnice. Pozostawało więc tam tylko szukać pewności, gdzie ją jedynie znaleść było można—w świadomości ludzkiej. Wzywał on ludzi, aby badali ludzkie fakta, a boskie pozostawiali Bogom.

Na jakiś czas wpływ jego powstrzymał w znacznej części kosmiczną spekulacyą, a to przez potęgę Dyalekty-

ki, która uwydatniła nieświadomość ludzi co do przedmiotów, pozornie im znanych. „Gdy sobie wspomnimy wielką liczbę owych pierwszych teoryj oraz niezmierną potrzebę przesiania ich i skontrolowania, to ocenimy wartość postępowania negacyjnego wśród takich okoliczności, bez względu na to, czy sam negujący miał lub nie miał lepszej pozytywnej teoryi. Prócz tego, Sokrates nietylko zwrócił przedmiot dyskusyi od Fizyki do Etyki, ale doprowadził także *metodę* filozofowania do świadomego poglądu. Metodę tę później jeszcze w dalszym ciągu badał i objaśniał Plato. Ogólne oderwane termina oraz ich znaczenie uwydatniły się jako główne zagadnienia filozoficznego badania i jako panujące czynności umysłu. U Platona i Arystotelesa oraz u Dyalektyków ich czasów znajdujemy, że znaczenie albo pojęcie, które owym terminom odpowiada, przyobleka się w charakter objektywny i reprezentuje przyczynę albo zasadę, przez którą albo z której rzeczywiste konkretne przedmioty zostały wyprowadzone. Logiczne, metafizyczne, etyczne istoty (entities), których bytowanie na tem polega, że je nazwano i w rozumowanie wprowadzono, są nam przedstawiane (u Platona) jako istotne poprzedniki i przyczyny (producers) zmysłowego Kosmosu oraz jego zawartości. Inną razą znowu (u Arystotelesa) są one na zewnątrz Kosmosu, ale stanowią jego osnowy (constituents), *ἀρχαί*, primordia lub ultima, do których filozof zakłada sobie zmysłowe rzeczy sprowadzić.“ [1])

Urojenie wiedzy bez rzeczywistego bytu było przez Sokratesa uważane jako potworny umysłowy błąd, [2]) a całe usiłowanie jego straszliwego wypytywania zdążało do ustrzeżenia ludzi przed tem urojeniem, do wykazania im, że ich poznanie jest tylko pozorem, czy złudzeniem (*a sham*), jakby powiedział Carlyle. Zamiast tych luźnych

---

1) *Grote:* Plato I. 95.

2) *Plato:* Apologia, p. 29 (p. 114 ed. Bekker): *καὶ τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπονείδιστος, ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν.*

i różnorodnych pojęć, któremi ludzie uwodzili siebie oraz innych w kwestyach wiedzy, podstawiał on pojęcia ścisłe i oznaczone.

„Każdy człowiek“—mówi Grote — „znajdował przekonania we własnym umyśle, nie wiedząc, jak się to stało, że one tam istnieją, i spostrzegał je też u innych, jako części ogólnego kapitału niezbadanych jeszcze prawd powszechnych oraz twierdzeń swej wiary. Ponieważ wyrazy jednocześnie posiadały szerokie znaczenie, wcielone w stare oklepane umysłowe procesa, i pozostawały pod silną zasłoną uczucia, przeto ogólne twierdzenia, w które one były włączone, przedstawiały się każdemu jako same przez się zrozumiałe i przekonywające. Naprzekór nieustannej sprzeczności w szczegółowych przypadkach, nikt nie uważał się być obowiązanym do rozbioru samychże twierdzeń ogólnych, ani się nie zastanawiał, czy rzeczywiście sprawdził ich znaczenie i czy może ich używać rozumnie oraz konsekwentnie.“

Zjawisko, o którem tu mowa, jest zbyt widoczne, nawet w czasach obecnych, aby je potrzeba było tutaj wyjaśniać. Na polu Moralności, Polityki, Ekonomii politycznej, wogóle we wszystkich społecznych kwestyach, panuje takie samo, zupełnie pewne siebie przekonanie,—takie samo krzewienie przekonań w drodze powagi i przykładu,—przekonań niesprawdzonych a polegających jedynie na uczuciu, —istnieje, powtarzamy, takie samo złudzenie, że ponieważ każdy jest panem języka, panuje więc nad faktami i ma możność używać szerokich wyrazów oraz przyznawać prawdę twierdzeń, nie przeprowadziwszy analizy i badania. „Człowiek, który się nigdy nie oddawał badaniom na polu Astronomii, wie, iż nie umie tego przedmiotu; gdyby sobie zaś wyobrażał, że coś umie bez poprzedniego przygotowania, popełniłby niedorzeczność. Podczas gdy umiejętny punkt widzenia rzeczy zyskał sobie zupełną przewagę odnośnie do zjawisk świata fizycznego, za to ilekroć idzie o człowieka i społeczeństwo, postęp jest stosunkowo mały; na tem mianowicie polu panuje ciągle jeszcze „urojona wiedza, której nie odpo-

wiada żadna rzeczywistość", jakkolwiek krytyka i opozycya walczą z ową potęgą. Gdyby nowożytny jaki Sokrates na publicznym rynku—podobnie jak Filozof grecki—postawił takie same pytania ludziom wszystkich stanów i powołań, znalazłby tę samę pewność przekonań oraz prostoduszny dogmatyzm na punkcie ogólnych pojęć, przeświadczyłby się o podobnejże usterkliwej ślepocie i sprzeczności, jeżeliby zastosował metodę wybadywania szczegółów za pomocą pytań."

Sokrates, położywszy kres takiemu złudzeniu, miał je zastąpić rzeczywistą wiedzą.

W jakiż inny sposób mogłoby się to stać, jeżeli nie przez Definicye? Ażeby poznać istotę jakiejś rzeczy, musimy rzecz rozpatrywać w odróżnieniu od wszystkich innych rzeczy, musimy ją *definiować;* definiowanie odgranicza rzecz ową od tego, czem ona *nie* jest, a zatem przedstawia nam rzecz w jej istocie.

Sokrates żywił głębokie przekonanie, że, wyszedłszy z jakiejbądź prawdziwej myśli, niepodobieństwem jest popaść w sprzeczność z jakąś inną—także prawdziwą myślą wiedza, wyprowadzona z jednego punktu i osiągnięta za pomocą poprawnej kombinacyi, nie może przeczyć poznaniu, do którego się doszło z innego punktu. On wierzył, że rozum jest prawdami brzemienny, a do porodu potrzebny tu jest tylko akuszer. Za takiego to akuszera ogłaszał on siebie, za narzędzia zaś przy takiej czynności służyły mu Definicye. Za pomocą stosowania Definicyi uzdalniał on myśliciela do wydzielania szczegółowej myśli, którą chciano wyrazić, z szeregu ogromnego mnóstwa innych myśli, które ją zaciemniały. Za pomocą Definicyi uzdalniał człowieka do spostrzegania istoty rzeczy, bo nie dopuszczał on w Definicyi nic takiego, coby nie było istotne.

Zasadniczym błędem jest tutaj pomieszanie Definicyi imienia z Definicyą rzeczy. W Definicyą imienia nie wchodzi nic więcej jak tylko znaczenie, które się z imieniem wiąże; w Definicyi rzeczy, oprócz i obok tego dowolnego znaczenia, wypowiada się fakt, który znaczeniu

odpowiada i który Definicya opisuje. Jużeśmy niejednokrotnie zwracali uwagę na naturalną skłonność starożytnych myślicieli, którzy brali różnice wyrazów za różnice rzeczy. Obecnie uwydatniamy w Historyi spekulacyi sprowadzenie owej skłonności do systematycznej formuły. Nazwy mają odtąd znaczenie rzeczy. *) Poprawną Definicyą uważa się za wierny opis rzeczy, jako takiej. Środkowym punktem wszystkich błędów metafizycznej Filozofii jest uznawanie *objaśnienia wyrazów* za równoznaczne z *objaśnieniem rzeczy*, oraz przedstawianie w Definicyi istoty czegoś jako jednoznaczne z rzeczywistą analizą rzeczy.

Niedorzeczność staje się wyraźną, jak tylko błąd ów przedstawimy w całej jego nagości; ale może on być tak osłonięty, że ma pozory Filozofii. Tutaj to należy częste używanie zwrotów mowy, opiewających, iż pewne właściwości i cechy istnieją w pojęciu pewnych rzeczy, co wygląda tak, jakgdyby w pojęciu, to jest w Definicyi znajdował się nieuchronnie pewien *objektywny* byt,—jakgdyby ludzkie pojęcia były wiernymi obrazami rzeczy zewnętrznych. Pojęcia ludzkie są bardzo rozmaite, przeto różne cechy są w nich objęte; ale wszystkie wyobrażenia nie mogą być prawdziwe i stąd rodzi się pytanie: które pojęcie jest prawdziwe? Odpowiadać na pytanie za pomocą czegoś podobnego do Definicyi, znaczy to—obracać się w kółko. Zasady pewności należy poszukiwać; zasady tej atoli dotychczas nie znaleziono.

Co się tyczy drugiego punktu, charakteryzującego metodę Sokratyczną,—mianowicie stosowania Indukcyi, nie mogę się zgodzić z tymi, którzy widzą tu wyprzedzenie Bakona. Zapewne, że zachodzi pewne podobieństwo między Sokratesowem analizowaniem pomieszanych uogólnień pospolitych sądów oraz żywem wydobywaniem szczegółów, na których się owe uogólnienia wspierały, a Bakonową Krytyką błędów tak zwanego *intellectus sibi permissus;* i to także prawda, że Sokrates postępował induk-

*) Patrz u *Platona*: Kratylus.

cyjnie. Niemniej też prawdą jest, iż Indukcya, przezeń użyta, była to Indukcya przez *wyliczanie szczegółów* (przyczem rozumował podług analogii), której odkrycie stanowi zasługę Bakona. Odróżniał on się zatem od Bakona zarówno co do przedmiotu, jak i metody badania. Jego Indukcya wychodzi z najpospolitszych sądów ludzkich, z ich powszednich doświadczeń, przesądów, maksym. „Ograniczony do przypuszczeń, nastręczonych przez okoliczności oraz przez swoje własne szczupłe doświadczenie"—mówi Zeller—„ma on za zadanie związać nić odosobnionych wyobrażeń oraz twierdzeń i może się posuwać tylko tak daleko, jak daleko inni zajść mogą. W większości przypadków opiera on się na cząstkowych dowodach więcej, niż na wyczerpującej analizie. Usiłuje atoli wesprzeć dowodzenie za pomocą dobrania przykładów." Każde z jego usiłowań wydobycia cechy gatunkowej i wytworzenia ogólnego pojęcia może się wydać nie zasługującem na szczególny nacisk, zwłaszcza też umysłom ćwiczonym w nowożytnej wiedzy. Niemniej ważną charakterystykę podaje nam świadectwo Arystotelesa, że Sokrates był pierwszym rozumującym indukcyjnie—co znaczy, iż on pierwszy używał Indukcyi świadomie, jako metody. Gdy zaś porównamy postępowanie Sokratesa z postępowaniem wszystkich poprzednich Filozofów, przekonamy się wtedy dopiero, jak uderzającą była nowość, przezeń wprowadzona. Uczyniono Sokratesowi zarzut z tego względu głównie, iż on właściwego systematu nigdy nie rozpowszechniał. Zakwestyonowano stanowisko jego w Historyi Filozofii i umieszczono go w rzędzie Moralistów. Jeden ustęp z Arystotelesa bywa przytaczany jako rozstrzygający pod tym względem: „Spekulacye Sokratesa odnosiły się jedynie do Etyki, a nie do przyrody wogóle" (*τῆς ὅλης φύσεως*). Nie jest to jednakże cały ustęp; dalszy ciąg jego tak brzmi: „W tych spekulacyach szukał on abstrakcyi (*τὸ καθόλου*) i był pierwszym, który się zajmował podawaniem Definicyi." Sądzimy, że tu ukazano na coś więcej, niż na czystego Moralistę; ukazano tu na Metafizyka. Zwracając się do innego miejsca

Arystotelesowego dzieła, *) spotykamy także wyraźne ukazanie i zaznaczenie Sokratesa jako Metafizyka. W ustępie tym czyta się: „Sokrates zajmował się cnotami Etyki i pierwszy usiłował podać ich Definicye. Przed nim Demokryt zajmował się tylko częścią Fizyki i definiował tylko ciepło oraz zimno. Sokrates atoli poszukiwał rozumnie (εὐλόγως) Istoty rzeczy, to jest—on badał to, *co istnieje.*“

Co więcej, w innym znowu ustępie (lib. III. c. 2) Arystoteles nagania Arystypa, iż zarzucił Naukę, a zajmuje się tylko Moralnością. Jestto zaprawdę negatywny dowód, że Sokrates nie został zganiony za takie samo postępowanie; inaczej byłby on tu również wspomniany.

Błąd uważania Sokratesa za Moralistę jest całkiem naturalny, ponieważ główne przedmioty, którymi on się zawsze zajmował, były—Człowiek i ludzkie społeczeństwo; nigdy zaś nie zajmował się spekulacyami z zakresu Fizyki,—wierzył bowiem, iż one leżały poza obrębem ludzkiego poznania. Gdyby jednakżo Sokrates był Moralistą jedynie, nie zajmowałby on w Historyi Filozofii tego miejsca, jakie zajmuje; ani Plato, ani Arystoteles nie nazwaliby go swoim nauczycielem. Wytworzył on nową epokę. Pierwsi Filozofowie poświęcili swoję uwagę zewnętrznej przyrodzie, usiłując wyjaśnić jej zjawiska; on zaniechał spekulacyj tego rodzaju i skierował całą uwagę jedynie na naturę poznania.

Może tutaj czytelnik zechce ocenić doniosłość Definicyi w metodzie Sokratycznej, a zarazem rozpoznać, dlaczego Sokrates sam nie postawił żadnego systemu, lecz tylko—metodę. Porównywał on siebie z akuszerką, która, chociaż dzieci na świat nie wydaje, ale pomaga niewiastom podczas porodu. Wierzył, iż w każdym człowieku tkwią ziarna mądrości; wierzył, że Nauki nie można człowieka nauczyć, ale że ją tylko daje się wyprowa-

*) *Metaph.* XIII. 4.

dzić na światło. Pożyczać sobie od drugich myśli nie nazywało się zdobyciem nauki; dać się powodować cudzemu sądowi było—podług niego—ślepotą. Filozofowie, którzy przedstawiają, że wszystkiego mogą nauczyć, nie zdołają nauczyć niczego, a same ich roszczenia już zdradzają nieświadomość rzeczy. Każdy musi sam zdobyć prawdę w ciężkiej walce ze sobą samym. On, Sokrates, gotów był pomagać każdemu podczas porodu; więcej atoli nie mógł uczynić.

Skoro taką była metoda, to nie możemy się dziwić, że poświęcał się on więcej spekulacyom etycznym, aniżeli fizycznym. Jego Filozofia była ziszczeniem napisu w Delfach: „*Poznaj siebie samego!*“ W sobie samym znajdował on podstawę pewności, co go broniło od sceptycyzmu. Z tego powodu Naukę Moralności cenił wyżej nad wszystkie inne Nauki. Mamy wszelką zasadę mniemać, że jego energiczne odtrącenie spekulacyi na polu Fizyki, jak o tem donosi Ksenofon, było naturalnym, chociaż pełnym przesady wynikiem, do którego doszedł przez rozważanie rozmaitych niedorzeczności, w jakie tu popada umysł ludzki, i przez obawę sceptycyzmu, nieuniknionego wobec owych spekulacyj. W zakresie takich przedmiotów tylko niepewność mogła panować.

„Nie mam czasu na takie rzeczy,“ — każe mu mówić Plato—„a pragnę wam powiedzieć, dlaczego: Oto nie jestem jeszcze uzdolniony, abym—stosownie do Delfickiego napisu—*poznał samego siebie*, a wydaje mi się być niezmierną śmiesznością zajmować się badaniem rzeczy, które mię nie obchodzą, podczas gdy mi brakuje wiedzy o sobie samym.“ *) Że jednakże w swoim czasie zajmował się owemi rzeczami, jestto widoczne z innych źródeł, a w komedyi *Chmury* stronę tę wyzyskano; przedstawiono go tam mianowicie, jako „chodzącego po powietrzu i spekulującego o słońcu“—*ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον*,— jego zaś uczniowie, jakoby poszukiwali rzeczy ukrytych

*) *Phaedrus*, p. 8.

pod ziemią—τὰ κατὰ γῆς.—Ten ustęp doprowadził wielu do przypuszczania, iż Arystofanes nie znał wcale Sokratesa, a tylko obrał go jako komiczny typ, nadający się do przedstawienia Sofisty;—przypuszczenie to spotyka się obecnie z wielu zarzutami. Przedewszystkiem nie jest w zwyczaju, ażeby Satyryk wybierał za cel swego utworu osobę, której nie zna wcale. Następnie, Sokrates był ze wszystkich Ateńczyków osobistością najlepiej znaną i poznajomienie się z nim nie przedstawiało żadnych trudności. Prócz tego, nie mógł on służyć za typ Sofisty, spekulującego w kwestyach Fizyki, albowiem wiemy bardzo dobrze, iż Sofiści lekceważyli spekulacye tego rodzaju. Nareszcie, on sam zajmował się Fizyką w młodszych latach życia, jakkolwiek później badania takie zarzucił, uważając je za nieużyteczne.

Bardzo być może, iż Arystofanes nie spostrzegał delikatnej różnicy pomiędzy Dyalektyką Sokratesa i Sofistów, którzyby mu przeszkodzili przedstawiać Sokratesa, jako nauczyciela sztuki podawania złej sprawy za dobrą; ale zaledwie wierzyć można, żeby się dopuścił pomyłki tak uderzającej, jaka tkwi w oskarżeniu Sokratesa o zajmowanie się Fizyką, podczas gdy każdy ze słuchaczów mógł odpowiedzieć, iż Sokrates wcale o Fizyce nie myślał. Za naszych czasów zestawia się częstokroć Prudona i Ludwika Blanc'a jako nauczycieli jednych i tych samych socyalistycznych teoryj; mówi się również o Strausie i Feuerbachu, jakoby wygłaszali jednakowe teologiczne poglądy; żaden wszakże satyryk nie będzie ośmieszał Ludwika Blanc'a za jego astronomiczne spekulacye, ani też Strausa za jego gorliwość w badaniach z mikroskopem. Świadectwo więc Arystofanesa zasługuje na wiarę, gdy wykazuje, że Sokrates zajmował się spekulacyami fizycznemi w tym czasie, lub około tego czasu, kiedy się *Chmury* ukazały. Jeżeli zaś potem zajęcia owe porzucił, to dlatego, iż nie wiodły one do żadnej pewności.

Że Filozofia a nie Moralność stanowiła właściwe zadanie Sokratesa, okazuje się stąd, iż podporządkował Moralność, stawiając wyżej Naukę. Cnotę utożsamia on z Wie-

dzą *). „Tylko mędrzec—mówił on—może być walecznym, sprawiedliwym i umiarkowanym. Wszelki występek jest brakiem wiedzy; jest on mimowolny, ponieważ brak mu świadomości. Jeżeli kto jest tchórzem, pochodzi to stąd, iż nie umie dobrze oceniać wartości życia i śmierci. Uważa on śmierć za zło i przed nią uchodzi. Gdyby był mądrym, wiedziałby, że śmierć stanowi dobro, a w najgorszym razie jest obojętna—wtedyby się jej nie lękał. Jeżeli ktoś jest niewstrzemięźliwy, jest takim z tego powodu, ponieważ nie umie oceniać stosunkowej wartości chwilowej przyjemności i przyszłego cierpienia. Brak wiedzy go sprowadza z drogi. W naturze człowieka leży, ażeby poszukiwać dobra a zła unikać. Nikt zła nie będzie poszukiwał, jeżeli je tylko poznał; jeżeli zaś zła poszukuje, uważa on je błędnie za dobro; skoro się jest niewstrzemięźliwym, jest się takim z powodu braku mądrości."

Nietrudno zaprawdę wykazać źródło tego pojęcia w jego umyśle. Wyrocznia Pityjska uznała go za najmędrszego z ludzi. Wyrok ów dał Sokratesowi dużo do myślenia; albowiem doszedł on w drodze głębokiego rozpamiętywania, że nic nie umiał; cała jego urojona Wiedza polegała na wyobrażaniu sobie wiedzy bez rzeczy-

---

*) *Φρονήσεις ὥετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς.* Aristot. *Ethic. Nicomach.* VI. 13. *Plato* w *Menonie* każe mówić Sokratesowi, że Cnota nie może być Nauką, że jej się nauczyć nie można. Jednakże nie jest to w myśl Sokratesową. „Czy cnoty się można lub nie można nauczyć, było kwestyą, która za czasów Sokratesa żywo zajmowała umysły; on sam—jak się zdaje—w różnych okolicznościach wyraził się co do tego przecząco. Porówn. *Plato*, Meno pp. 96, 98 i Protagoras p. 361. W tym ostatnim gani on swoję własną niestałość, ponieważ naprzód przeczył, że cnoty nauczyć się można, a potem utrzymywał, iż cnota jest Nauką. Podług *Ksenofonta*, Mem. I, 2, 19, Sokrates zdaje się podzielać pogląd zdrowego ludzkiego rozumu, mianowicie, że Cnota po części jest rzeczą Nauki, po części—przywyku (*ἀσκητόν*), po części zaś naturalnego uzdolnienia. Ale Ksenofon nie spostrzegł logicznej trudności w pogodzeniu tego mniemania utożsamienia cnoty z Nauką lub Mądrością, co on w innem miejscu mistrzowi swemu wyraźnie przypisuje." *Thompson'a* uwaga do *Butlera*—History of Philosophy, I. 374.

wistości, czem inni tak się chełpili; jego zaś jedyną cechą było to, iż *on* przeglądał głębię swojej nieświadomości, podczas gdy *oni* mieli się za mądrych; skoro więc o tem wiedział, przeto rozumiał znaczenie wyroczni. Co do tego posiadamy własne jego a wyraźne świadectwo. Jeżeli pomyślimy teraz, iż on swój tytuł najmędrszego człowieka usprawiedliwiał głębokiem przeświadczeniem, jako wszystko, co dotąd uchodziło za mądrość, nie jest rzeczywiste (czego też dowodził każdemu za pomocą znanej nam metody wypytywania)—to zrozumiemy, jak doszedł do tego, aby swoję metodę samę przez się zrobić przedmiotem Filozofii;—pojmiemy, jak zawsze i wszędzie usiłował w słuchaczach budzić ducha badawczości, ażeby znowu każdy z tych słuchaczów w podobny sposób pobudzał innych; bo na tem, i tylko na tem polega prawdziwa mądrość. Tak on postępował, miasto zjednywać ludzi dla swego systemu, albo chcieć ich niewolić gwoli przyjęciu pewnych specyalnych teoryj z zakresu Fizyki i Etyki. Poprzedni Filozofowie już byli ujawnili nicość spekulacyj; pewności nie było nigdzie; wszystkie teorye były tylko urojeniem Wiedzy. Metoda, której nauczał Sokrates, była jedyną, mogącą uczynić ludzi mędrszymi i lepszymi.

Widocznie nowość tej metody tak stanowczo go olśniła, iż nie spostrzegł pomieszania celu i środka w swojem postępowaniu. Czytelnik może tu łatwo zrozumieć, jak—zupełnie naturalnie—pomieszanie tego rodzaju ustaliło się; trzeba sobie tylko przypomnieć, że w podobny sposób setki ludzi uprawiają czystą Matematykę, nie zajmując się bynajmniej jej zastosowaniem. Wszelka fizykalna Umiejętność ma za podstawę obszerną a złożoną Naukę ilości—jestto niezbędne narzędzie, sprawiające, iż poznanie staje się Umiejętnością; ale narzędzie to jest tak wielkie i złożone, że ogromna ilość umysłów zajmuje się jego zbadaniem i udoskonaleniem, a nikt nie pozwala się odciągnąć od swej pracy, aby zrobić próbę zastosowania. W podobnyż sposób Sokrates, a po większej części i Plato troszczyli się tylko o metodę; udoskonalali narzędzie raczej, niż zajmowali się badaniem.

Chociaż Sokrates nie był pierwszym, który nauczał o nieśmiertelności duszy, pierwszy jednak dał tej nauce filozoficzną podstawę. I nie bez podziwu odczytujemy przytoczone dowody, którymi on wyprzedził różnych autorów w dziedzinie Teologii naturalnej, ukazując na widoczność bytu dobroczynnej Opatrzności.—Posłuchajmy Ksenofonta:

„Pragnę teraz opowiedzieć, com jednego razu słyszał, mianowicie: jak Sokrates rozmawiał o Bóstwie z Arystodemem, mającym przydomek—*Małego;* spostrzegłszy bowiem, że ten ostatni ani się nie modlił, ani ofiar Bogom nie składał, jeno raczej wyszydzał i wyśmiewał tych, którzy tak czynili, Sokrates rzekł do niego: Powiedz mi, Arystodemie, czy ty podziwiasz kogo z powodu jego zasług? Arystodem odpowiedział: Podziwiam wielu. Więc wymieńże mi niektórych. Podziwiam Homera z powodu jego epickiej Poezyi, — Melanipidesa z powodu dytyrambów,—Sofoklesa, jako tragika, — Polikteta, jako rzeźbiarza,—Zeuksysa, jako malarza.

„Powiedz mi jednak, Arystodemie, kto ci się zdaje zasługiwać na większe uwielbienie, — czy ten sztukmistrz który wykonywa wizerunki bez ruchu i rozumu, — czy inny, który się odznacza uzdolnieniem tworzenia istot żywych, nietylko czynnych, ale i rozumnych?

„Ten ostatni bez wątpienia, — odrzekł Arystodem— przypuściwszy, że utwór nie jest dziełem przypadku, ale mądrości i twórczości (contrivance).“—„Lecz, jeśli jest dużo rzeczy, z których jedne widocznie są użyteczne, podczas gdy o innych nie można powiedzieć, po co zrobione zostały,—jakże sądzisz, Arystodemie, któreż z nich są dziełem mądrości?“— „Najrozumniej chyba jest odnieść to do owych rzeczy, których odpowiedniość oraz pożytek są widoczne.“

„Otóż, widoczna, iż to jest Ten, który na początku człowieka utworzył, obdarzył go zmysłami, jakie dla niego były dobre, — oczyma, ażeby spostrzegał rzeczy widzialne,—uszyma, ażeby słyszał wszystko, co słyszeć można. Powiedzże mi, Arystodemie, w jakim celu byłyby

przygotowane zapachy, gdybyśmy nie posiadali zmysłu węchu? Albo powiedz, pocoby istniała różnica między gorzkiem i słodkiem,—smacznem i niesmacznem, gdybyśmy nie posiadali podniebienia, odpowiednio urządzonego, ażeby te smaki rozróżniać i oceniać? Czyż, Arystodemie, nie uwydatnia się jak najlepiej Opatrzność w tem, iż—ponieważ oko ludzkie posiada delikatną budowę—nadała mu Ona powieki, jakoby drzwi, aby oko w taki sposób bronić i usposobić je do otwierania się w razie potrzeby, oraz do zamykania, kiedy sen przybywa?—Czy powieki nie są na brzegach swoich jakoby płotem zaopatrzone, ażeby oko przed wiatrem chroniły? Również brwi oddają ważne usługi i są tak urządzone, jak okop, ażeby przeprowadzać pot, który z czoła spływa, który mógłby wpłynąć do oka i tę równie delikatną, jak podziwu godną część ciała, uszkodzić. Nie jestże zadziwiającem, że uszy mogą przyjmować wszystkie możliwe dźwięki, a nie są jednak zanadto przepełnione?—Albo—że przednie zęby są tak sformowane, jak najlepiej wypada, ażeby rozgryzały pokarmy, podczas gdy zęby boczne służą do rozcierania tychże pokarmów? Czy nie jest dobrze, że usta, przez które pożywienie wchodzi, znajdują się wpobliżu nosa i oczu, ażeby wszelki niestosowny pokarm przed spożyciem jego można było rozpoznać? Podczas gdy znowu wszystko, co dla zmysłów jest wstrętne i może je zrażać, znajduje się w należytej odległości i w ukryciu? Możeszli, Arystodemie, powątpiewać jeszcze o tem, czy takie uporządkowanie stanowi dzieło przypadku, czy jest ono utworem mądrości?—Już nie wątpię—odrzekł Arystodem—i zaprawdę, im więcej się zastanawiam, tem bardziej jawnem jest dla mnie, że człowiek musi być arcydziełem wielkiego sztukmistrza, nosi bowiem na sobie niezliczone oznaki miłości i dobroci Tego, który go tak ukształcił.

„A cóż myślisz, Arystodemie, o popędzie, który pobudza jednostkę, ażeby swój rodzaj krzewiła? O tkliwości i przywiązaniu żeńskiej połowicy do swych młodych, co dla ich zachowania jest tak niezbędnem? O nieustannej miłości życia o obawie przed śmiercią, co nas tak silnie

ogarnia od pierwszej chwili naszego istnienia?—Uważam to—odpowiedział Arystodem—za dzieła tego samego wielkiego i mądrego Sztukmistrza, który sobie świadomie zamierzył, ażeby utrzymać to, co utworzył.

A dalej, Arystodemie (jeżeli sam nie masz zamiaru stawiania mi pytań), gdy widzisz, iż świadom jesteś własnego rozumu, czy mniemasz, że już nigdzie zresztą niema rozumu? Wiesz, że ciało twoje jest małą cząstką daleko rozpostartej ziemi, którą wszędzie masz przed oczyma. W tem ciele płyn się znajduje, jak ci wiadomo, płyn, będący małą cząstką olbrzymiej masy wód, której morza nawet są tylko częścią, a i inne żywioły z pełni swojej udzielają cząstek budowie twojego ciała. Czyż więc tylko jedna dusza, ta rozumna część nas samych, przyszła do ciebie, dzięki jakiemuś szczęśliwemu przypadkowi, i nie wiadomo skąd się wzięła? Gdyby tak było, nie istniałby już rozum nigdzie zresztą; my zaś bylibyśmy zmuszeni wyznać, że nie rozum lecz przypadek wytworzył to wszystko,—ten godny podziwu wszechświat z jego różnemi ciałami—również podziwu godnemi ze względu na wielkość i ilość, na użyteczność i uporządkowanie!—Trudna to sprawa do sądzenia—odparł Arystodem; bo nie widzę ja żadnego z Bogów, o których mówisz, jako Stworzycieli i Rządzców wszystkich rzeczy, podczas gdy widzę różnych sztukmistrzów, wśród nas pracujących.—W podobny sposób, Arystodemie, nie widzisz swojej własnej duszy, która przecież niezawodnie ciałem twojem zarządza; chociaż ze sposobu twego mówienia wypadałoby, że tobą rządzi przypadek nie rozum.

„Ja wcale nie lekceważę Bogów—mówił Arystodem—mam raczej tak wysokie mniemanie o ich doskonałości, iż przypuszczam, że oni nie potrzebują ani mnie, ani moich usług.—Mylisz się, Arystodemie, im większą dobroć oni wykazali w dbałości o ciebie, tem więcej czci i służby im winien jesteś.—Upewniam cię—rzekł Arystodem—że gdybym się przekonał o troskliwości Bogów względem ludzi, nie potrzebowałbym żadnych pobudzeń do spełniania obowiązku.—Więc, Arystodemie, możesz powątpiewać

o tem, że Bogowie troszczą się o ludzi? Alboż człowiekowi samemu nie jest zapewniony przywilej noszenia głowy do góry, ażeby dokoła siebie mógł wszystko lepiej rozpatrywać, ażeby wspaniałe rzeczy, które są przed nim, łatwiej rozważał i ażeby unikał niezliczonych klęsk oraz nieszczęść, jakie mu zagrażają? Innym zwierzętom dali wprawdzie Bogowie nogi, ażeby im zapewnić ruch z jednego miejsca na drugie; ale człowiekowi dali oni także ręce, któremi może on wykonywać różne użyteczne rzeczy i stawać się szczęśliwszym, niż każde inne stworzenie. Język posiada także każde inne zwierzę; ale któreż zwierzę, oprócz człowieka, może wytwarzać wyrazy, ażeby za ich pomocą wyrażało myśli i rozumnie obcowało z innymi?

Jednakże nietylko o samo ciało człowieka okazali Bogowie dbałość. Najwyższym ich darem jest dusza, którą oni tchnęli w człowieka i która o wiele przewyższa wszystko inne. Bo jakież zwierzę, z wyjątkiem człowieka, zdolne jest odkryć istnienie tych Bogów, którzy utworzyli piękne, zdumiewające dzieło wszechświata i utrzymują je ciągle we wzorowym porządku? Czy istnieje inne jakie stworzenie, któreby umiało służyć Bogom i do nich modły zanosić? Jakież inne zwierzę potrafi się tak, jak człowiek, zabezpieczyć przed gorącem i zimnem, przed pragnieniem i głodem? Albo zdoła zgromadzić środki na wypadek choroby i swoję naturalną siłę wzmacniać za pomocą dobrze utrafionych ćwiczeń? Któreż zwierzę, podobnie jak człowiek, może pobierać naukę? Albo, podobnie jak on, szczęśliwie przechowywać w pamięci to, co tu weszło przez wzrok, przez słuch lub przez naukę? Skoro tak się rzeczy mają, któż tego nie spostrzega, że człowiek jest jakby Bogiem wśród widzialnego stworzenia? Przewyższa on wszystkie inne stworzenia zarówno przymiotami duszy jak i ciała; bo gdyby ciało wołu skojarzyło się z duszą ludzką, to nie na wiele przydałaby się owemu zwierzęciu umysłowa bystrość, gdyż nie byłoby ono w stanie dobrze wykonać planu, zakreślonego przez własny rozum. Ludzka też postać nie przydałaby

się zwierzęciu, dopókiby ono nie posiadło ludzkiego rozumu. W tobie atoli, Arystodemie, skojarzyła się godna podziwu dusza z niemniej podziwu godnem ciałem, i wobec tego wszystkiego chcesz jeszcze twierdzić, że Bogowie nie myślą o tobie? Czegoż więc chcesz jeszcze, abyś się przekonał o ich względem ciebie dbałości?—Arystodem odpowiedział: Chciałbym, ażeby do mnie przysłali poselstwo i wskazali mi, com powinien czynić, a czego zaniechać, podobnie jak to zwykli czynić odnośnie do Ciebie, według słów twoich własnych.— Jakto, Arystodemie, czyż przypuszczasz, że, jeśli Bogowie dają wyrocznię dla wszystkich Ateńczyków, nie dają jej i dla ciebie także? Jeżeli oni za pomocą cudów swoich głośno przepowiadają rzeczy, dotyczące całej Grecyi i całej ludzkości, czyż są niemymi względem ciebie? Jestżeś ty jedynym człowiekiem, którego oni z pieczy swojej wyłączyli? Czy sądzisz, iż oniby zaszczepili w duszy człowieka wiarę, aby go uczynić szczęśliwym lub nędznym, gdyby nie posiadali odpowiedniej w tym celu potęgi? Czyżby ludzie tej grubej omyłki swojej oddawna nie byli spostrzegli? Jakże się to dzieje, wspomnij, Arystodemie, że te królestwa i narody miały sławę najmędrszych oraz długo istniały, które się najbardziej odznaczały pobożnością i religijnością? A czyż człowiek nie jest do służenia Bóstwu najbardziej uzdolnionym w tym okresie życia, kiedy rozum wywiera największą władzę i znajduje się w całej pełni siły oraz dojrzałości? Pamiętaj, Arystodemie, dusza, przebywająca w twojem ciele, rządzi tem ciałem według swojej woli! Więc czemużby w taki sposób nie miała rządzić dusza wszechświata, która przenika i ożywia wszystkie jego części? Jeżeli oko twoje posiada możność spostrzegania wielu przedmiotów, takich nawet, które są bardzo odległe, więc się nie zadziwiaj, iż oko Bóstwa jednem spojrzeniem może ogarnąć całość. Skoro się zaś przekonywasz, że sił twoich wcale to nie przechodzi, ażeby jednocześnie zajmować się sprawami Aten, Egiptu, Sycylii,—czemuż mniemasz, iż Opatrz-

ność Boga nie może się z łatwością rozciągnąć na cały wszechświat?

„Jeśli w stosunkach ludzkich najlepiej się przekonywamy o przyjaźni i wdzięczności swego sąsiada, gdy mu wyświadczamy przysługę, a o jego mądrości, gdy go w potrzebie o radę pytamy,—postępuj zatem tak samo odnośnie do Bogów: Skoro pragniesz doświadczyć ich mądrości oraz miłości, stań się godnym poznania niektórych boskich tajemnic, nieprzystępnych dla człowieka, lecz zrozumiałych dla tych tylko ludzi, którzy się Bóstwa radzą, którzy do niego zanoszą modły i są mu posłuszni. W ówczas, miły Arystodemie, dowiesz się, że jest Istota, której oko całą przyrodę przenika, której ucho na każdy dźwięk jest czułe, która się rozpościera w każdem miejscu, w każdym czasie, a dobroć Jej i łaskawość nie zna żadnych innych granic, jeno te, jakie sobie zakreśliła przez własne dzieło stworzenia.“

Wśród takich i tym podobnych rozmów starał się Sokrates nauczać swoich przyjaciół, ażeby się powstrzymywali nietylko od wszystkiego tego, co było bezbożne, niesprawiedliwe i niecne wobec ludzi, ale także—„aby na wszystkie swoje czyny baczyli, będąc w odosobnieniu, ponieważ Bogowie zawsze na nas patrzą i żaden nasz zamiar nie może być przed nimi utajony.“ *)

Musimy tu jeszcze przytoczyć inny ustęp, który jest również godzien uwagi: „Żaden zpomiędzy Bogów, tak szczodrze obdzielających nas swymi darami, nie ukazuje się przed naszym wzrokiem. Nawet Ten, który wzniósł cały wszechświat, i budowę jego utrzymuje, który każdą część tego gmachu pięknie i doskonale wykończył, nie pozwala żadnej z tych części podupadać w skutek wieku, ale je odnawia codziennie z siłą nigdy nie niknącą, tak że one mogą wykonywać wszystko, co on poleca, z dokładnością i punktualnością, przechodzącą ludzkie wyobrażenie. On sam, Najwyższy Bóg, który wszystkie te

*) Memorabilia, I. 4.

cuda sprawia, pozostaje jednak niewidzialnym, a tylko w dziełach Jego możemy Go podziwiać. Bo zastanów się tylko, Eutydemie, nad słońcem, które właśnie zdaje się być tak urządzonem, ażeby każdy mógł na nie patrzeć; nie daje się ono atoli badać ze zbyteczną ciekawością i olśniewa tych, którzy się skwapliwie do dzieła zabierają. Podobnież służebnicy i posłańcy Bogów, używani do spełniania wyższych rozkazów, są dla nas niewidzialni, boć piorun z wysokości spadający i niszczący wszystko, co na drodze spotyka, nie daje się nikomu widzieć w chwili, gdy upada na ziemię, jako też gdy się cofa z powrotem; wiatry nie dają się także widzieć, jak kolwiek spostrzegamy z łatwością i wyraźnie spustoszenia, przez nie sprawione. A jeżeli, Eutydemie, jest w człowieku coś wspólnego z boską naturą, musi to być niezawodnie dusza, która człowiekiem rządzi oraz kieruje; jednakże nikt jej nie rozważa, jako się rozważa przedmiot widzialny. Naucz się więc nie lekceważyć tych rzeczy, których nie możesz widzieć. Oceniaj wielkość potęgi podług skutków, jakie ona wytwarza, i czcij Bóstwo.“ *)

W zakończeniu winniśmy jeszcze omówić zawiłą kwestyą Sokratesowego Demona. Najbardziej rozpowszechnionem jest mniemanie, jakoby Sokrates wierzył w Demona albo dobrego anioła, który mu towarzyszył, rady na ucho dawał i w wątpliwych okolicznościach przestrzegał. Olimpiodor powiada, że Demon oznacza tylko sumienie; tłomaczenie takie zaciera specyalny charakter wyobrażenia, a zarazem nie daje się zastosować do tych przypadków, w których „głos Demona“ przemawiał do Sokratesa w sprawach dotyczących jego przyjaciół, jak to czytamy u Ksenofonta i Platona. Wielu nowożytnych pisarzy pojmowało Demona czysto alegorycznie.

Najpierwszym punktem, z którego sobie jasno sprawę zdać należy, jest-to, iż Sokrates nie wierzył w żadnego Demona, a grubym błędem jest tłomaczyć traktat Plu-

*) Memorabilia, IV. 3.

tarcha na—*De Genio Socratis* i potem rozprawiać o *le démon de Socrate*. Ani bowiem u Platona, ani u Ksenofonta nigdzie Sokrates nie mówi o Geniuszu lub o Demonie, ale zawsze o *czemś demonicznem* (*τὸ δαιμόνιόν*, *δαιμόνιον τι*), albo o pewnym *znaku*, *głosie*, o *boskim charakterze*, lub *boskim głosie*. *) Drugim punktem, koniecznym do zapamiętania, jest, że ten *boski głos* był tylko *okolicznościowym* pojawem i wywierał wpływ jedynie *powstrzymujący*. Jeżeli w ważnych okolicznościach życia głos ów przestrzegał go przed zrobieniem jakiegoś kroku, był on mu posłusznym bez wahania; jeżeli zaś głos ten słyszeć się nie dawał, wnosił on, iż zamierzone przedsięwzięcie Bogom się podoba. Tak w ciągu procesu swego zrzekł się obrony, bo kiedy właśnie miał zamiar obronę taką przygotować, głos ów go powstrzymał. Poddał on się sądowi w przekonaniu, że—jeśli Bogom podoba się, aby umarł,—nie powinien przeciwko temu walczyć; jeżeli zaś wolą ich jest, ażeby został uwolniony, to obrona z jego strony—niepotrzebna.

Wszelako, chociaż byłoby nieścisłem mówić o Demonie Sokratesa, jak o specyalnym fetyszu lub sile opiekuńczej, nie powinniśmy jednak sądzić, że to było tylko przenośne wyrażenie sumienia lub sąd przypadkowy. Sam Sokrates, jego oskarżyciele i obrońcy przypisywali temu „głosowi," który do niego przemawiał, przedmiotowe istnienie, uważając go za objaw siły wyższej, nie zaś jako po-

---

*) Patrz ustępy, przytoczone u *Zellera* II. 28. *Thompson* w uwadze do *Butlera* I, 37) powiada: „Klemens Aleksandryjski domyśla się w jednem miejscu, że Sokratyczne *δαιμόνιον* mógł to być Geniusz domowy (*Strom.* V. p. 592). Ten domysł staje się pewnikiem u *Laktancyusza* (Inst. D. II. 14), który z *demonium* robi *demona*. Co prawda już i *Apulejus* błąd ten popełnił w swoim traktacie—*De Deo Socratis*. *Augustyn*, jako też inni pisarze chrześciańscy, uznają to bez skrupułu. Następnie, czego się można było spodziewać, *Ficinus* i pierwsi z nowożytnych autorów — *Stanley* oraz *Dacier*, w pismach których *demonium* ukazuje się jako w pełni uskrzydlony „duch opiekuńczy," „dobry anioł."

wstały w jego własnym umyśle. Stąd pytanie, czy to twierdzenie oznacza stan patologiczny, czy Sokrates podlegał, halucynacyom przypadkowym czy nie? Niektórzy pisarze, a zwłaszcza sławny Fizyolog Lélut, przypisują podanie o Sokratesie stanowczo patologicznym warunkom i wymieniają go w liczbie sławnych szaleńców: Mahometa, Lutra, Paskala, Joanny d'Arc. Powszechnie znany fakt, że niektóre największe umysły od czasu do czasu podlegały halucynacyom, a nawet przemijającym napadom tego, co zwykle nazywamy obłędem, powinien zmniejszyć naturalny wstręt nasz przypuszczenia tego co do osoby Sokratesa. Kto nie badał głębiej objawów różnych zboczeń mózgowych, a mianowicie halucynacyj, ten wcale nie ma głosu w tej sprawie. Zeller całkiem się mija z istotą rzeczy, gdy wnioskuje, że taka halucynacya jest tem samem co monomania schorzałego umysłu, i że stawia wielkiego reformatora Filozofii na poziomie waryata. Pochodzi to stąd, że badania Zellera, nie wnikające w dziedzinę Patologii, nie uwydatniły mu różnicy między halucynacyą i monomanią, i nie nauczyły go, że całkiem zdrowi ludzie przypadkowo bywali nawiedzani przez halucynacye wzroku, słuchu, powonienia i t. d. Jego własne zresztą tłomaczenie nie jest konsekwentne. Zapatruje on się na ów głos, jakoby pochodzący „z indywidualnego taktu, który w sobie Sokrates wyrobił w młodych latach". Odrzucenie tej teoryi stanowi jednocześnie najsilniejszy argument, jaki przytoczyć mogę przeciw hipotezie obłędu, ten mianowicie, że — podług wyraźnych słów Sokratesa—głos przestrzegał tylko jego i innych *przeciw* pewnym postępkom, nigdy zaś nie bywał pobudką do czynu. Takt i nabyte doświadczenie naturalnie kierują człowiekiem zarówno przy spełnieniu pewnych czynów, jak przy unikaniu niebezpieczeństw, i tu właśnie tłomaczenie Zellera nie wystarcza; sądzę bowiem, iż wszyscy, co badali choroby mózgowe, zgodzą się na to, że halucynacye głównie przez swój charakter pobudzający wywierają wpływ poważny. Jakaś prosta halucynacya słuchowa lub wzrokowa może towarzyszyć zupełnie dobremu

stanowi zdrowia. Wielu ludzi słyszało „głosy“ brzmiące w ich uszach, doskonale wiedząc o ich subjektywnej przyczynie; gdy atoli sam umysł jest schorzały, gdy głos się uważa za głos dyabła lub anioła, wtedy—mojem zdaniem—mieści on zawsze w sobie pobudkę do czynu, z wyjątkiem chyba tych rzadszych wypadków, kiedy chory, sądząc, że jest ze szkła, nie chce się poruszać z obawy stłuczenia swego ciała i t. d. Sądzę przeto, że Sokrates nigdy nie był obłąkanym; lecz na zasadzie świadectw uważam za wielce prawdopodobne, że miał organizacyą mózgu bardzo wrażliwą, która od czasu do czasu podlegała przywidzeniom, i że, ilekroć miał złudzenie słuchowe gdy mu się zdawało słyszeć głos, przestrzegający go, aby czegoś nie działał, zawsze z całą prostotą trzymał się przekonania swoich współczesnych, jakoby ten głos był jakiemś boskiem natchnieniem.

Sokrates był głęboko religijnym człowiekiem; oprócz tego—jak wiemy z Arystotelesa—odznaczał on się żółciowo-melancholicznym temperamentem *), jaki po wszystkie czasy zauważono u ludzi niezwykłego zapału religijnego, cechującego osobistości zdolne do chwilowych zachwytów, które mogą być łatwo uważane za boskie nawiedzenia. Kiedy go opadł potok myśli, kiedy mu w uszach brzmiały owe niezwykłe ostrzegające głosy, wtedy wierzył, iż Bogowie bezpośrednio do niego przemawiają. Jeżeli też nie będziemy pojmowali Sokratesa, jako męża wielce religijnego, to nie zrozumiemy ducha całego jego życia i nauczania. Pod wielu względami był on fanatykiem w szlachetnem znaczeniu tego słowa; — był on, podobnie jak Carlyle, nietolerantem, namiętnym i „owładniętym“ (possessed) przez swoje własne ideje; ale także, podobnie jak Carlyle, był on zabezpieczonym od najgorszych następstw takiej nietolerancyi i takiego niewolnictwa względem własnych idej; zabezpieczenie stanowił tu wyborny humor oraz dobre serce. Ciężką swoję melancho-

*) *Φύσιν μελαγχολικήν.* *Arystot.* Problem. 30.

lią rozpraszał on za pomocą śmiechu, co łagodziło i miarkowało jego charakter (spirit), skądinąd równie namiętny, jak charakter Dominika lub Kalwina. Tak umocniony i tak miarkowany Sokrates występuje jako jeden z najdzielniejszych, najszczerszych oraz najmędrszych przedstawicieli ludzkości.

EPOKA PIĄTA.

Rozwój Etyki odpowiednio do Sokratycznego oznaczenia celów Filozofii.

ROZDZIAŁ I.—Megaryci.

Euklides.

§ 1. Po śmierci Sokratesa towarzysze jego opuścili Ateny; niektórzy poszli z Euklidesem do Megary.

„Rozmaici Filozofowie"—powiada Cycero—„wyprowadzili z rozmów swoich ze Sokratesem wielce odmienne rezultaty; ponieważ zaś każdy z nich przyjął poglądy, które się zgadzały z jego własnymi, stali się oni przeto głowami szkół filozoficznych, różniących się pomiędzy sobą". Należy to do właściwości metody subjektywnej, iż może ona być zastosowaną do wszystkich możliwych systematów, bez różnicy. Metoda objektywna ogranicza się do jednego. Jeżeli z niej powstają różne i przeciwne systemy, są one wówczas błędnem zastosowaniem tejże metody.

Nie powinniśmy się więc dziwić, gdy znajdujemy wiele sprzecznych systematów, wywodzących się od Sokratesa. Trzeba się atoli strzedz i nie brać za dowód doskonałości takiej łatwości zastosowania Sokratycznej metody do rozmaitych systemów. Jestto bowiem tylko dowodem jej nieoznaczoności. Można to uważać jedynie jako dowód wielkiego wpływu, który ona wywarła na późniejszych Filozofów; nie mamy tu jednak dowodu, że wpływ jej działał w dobrym kierunku.

Sokrates—jak się powiedziało—nie miał żadnej szkoły; nie nauczał żadnego systemu. Przedstawił on tylko

metodę, którą słuchacze jego rozmaicie zastosowali. Otaczali go mężowie rozmaitego wieku, różnych temperamentów i poglądów. Z każdym rozmawiał on o jego własnym przedmiocie,—z Ksenofontem o Polityce, z Teagesem albo Teetetem o Nauce, z Antystenesem o Etyce, z Jonem o Poezyi. Jednych przekonywał, drugim przeczył tylko. Przekonani utworzyli tak zwane Sokratyczne szkoły; pokonani zaś w sporze stali się przeciwnikami. Pomiędzy pierwszymi jednakże znajdowali się niektórzy więcej, inni mniej przekonani; ci ostatni byli gotowi przyjąć poglądy jego co do pewnych przedmiotów, na innych wszakże punktach zachowywali się uparcie. Są to. niedoskonali Sokratycy i w ich liczbie znajdował się Euklides.

Euklidesa nie można utożsamić ze sławnym Matematykiem. Urodził on się w Megarze, prawdopodobnie między 450 a 440 rokiem przed Chrystusem. Już od wczesnej młodości powziął wielkie zamiłowanie do Filozofii i pilnie studyował dzieła Parmenidesa oraz innych Eleatów. Od Zenona przejął wielką biegłość w Dyalektyce; sztuka ta stanowiła główną jego cechę, nawet kiedy już zabrał znajomość z Sokratesem, który mu czynił wyrzuty za taką Sofistykę.

Przyjemność jego w obcowaniu z Sokratesem była tak wielka, iż częstokroć życie narażał, ażeby go módz słyszeć. W skutek zatargu Aten z Megarą ustanowione zostało prawo, na mocy którego każdy mieszkaniec Megary, spotkany w Atenach, podlegał karze śmierci; Euklides urągał temu prawu. Częstokroć przebrany w suknie niewieście przybywał do Aten, odległych o mil (angielskich) dwadzieścia. Wynagradzały go za to porywające rozmowy Sokratesa; poczem wracał do domu, aby rozważać to, co usłyszał.

Przypuszczenie Bruckera, że między nimi miał miejsce zatarg, ponieważ Sokrates jakoby wyrzucał Euklidesowi jego namiętność do sporów, nie ma podstawy; przeczy temu powszechnie znany fakt, że kiedy po śmierci Sokratesa Plato i znaczna liczba uczniów udali się do

Megary z obawy przed wściekłością ludu, zwróconą przeciw wszystkim przyjaciołom Filozofa w Atenach, Euklides przyjął ich dobrze. Sokratycy czuli się związani jednymi węzłami przyjaźni ze sławnym męczennikiem, a, podzielając różne jego poglądy, pozostawali przez czas jakiś w Megarze. Wkrótce jednak podniosły się niezgody, jak to zwykle bywa w tego rodzaju wspólnem pożyciu. Plato oraz inni powrócili do Aten, skoro tylko stan publicznego usposobienia bezpiecznie im to uczynić pozwalał. Niektórzy wszakże pozostali z Euklidesem.

Euklides zgadzał się z Eleatami, że istnieje tylko Jeden niezmienny byt i że go tylko rozumem poznać można. To jedno istnienie nie było dla niego prostą jednością, ani nie była to prosta inteligencya; ale było to *dobro*. Owo istnienie czy istota otrzymuje różne nazwy, stosownie do tego, jak się przedstawia. Nazywa się więc niekiedy mądrością (*φρόνησις*), niekiedy Bogiem (*θεός*), niekiedy rozumem (*νοῦς*), i t. d. To jedno dobro (*ἓν τὸ ἀγαθόν*) jest jedynym bytem, który rzeczywiście istnieje,—wszystko, co mu się przeciwstawia, ma pozorne, przechodnie istnienie.

Takie jest określenie jego nauki u Dyogenesa Laercyusza; czytelnikowi zaś nie będzie trudno wykryć tutaj pierwiastek Eleacki i Sokratyczny. Pojęcie Boga jako dobra—*τὸ ἀγαθόν*—jest Sokratyczne, a przeczenie, iżby mogło istnieć coś przeciwnego dobru, służy za objaśnienie ustępu w Rzeczypospolitej Platona, gdzie Sokrates twierdzi, że Bóg nie jest Stwórcą wszystkich rzeczy, ale tylko—dobrych. *)

Filozofia więc Megarycka jest Filozofią Eleacką o etycznym kierunku, który się wywodzi od Sokratesa; on to nauczał, że cnota nie jest jakiemś cząstkowem udoskonaleniem ludzkiego ducha, ale—że stanowi prawdziwą i całą istotę rozumnego człowieka, a nawet całego

---

*) *Μὴ πάντων αἴτιον μὴ πάντων αἰτιοντὸν θεὸν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν.* II. 100.

wszechświata. Takie utożsamienie cnoty i mądrości jest Sokratyczne.

W Dyalektyce Euklidesa jest jeden punkt, który często zwraca na się uwagę, i bywa różnie tłomaczony, a jest on wprost przeciwny metodzie Sokratycznej. Mianowicie, zbijając swoich przeciwników, uderzał on nie na ich przesłanki, lecz na wnioski. *) Nie jest to sposób postępowania Sokratesa, który zawsze umiał wyprowadzać nowe wnioski ze starych przesłanek, a—podług Ksenofonta—postępował od rzeczy powszechnie znanych do mniej znanych. Ażeby tę różnicę jeszcze dokładniej uwydatnić, powiadają, że Euklides odrzucił rozumowanie oparte na analogii (*τὸν διὰ παραβολῆς λόγον*).

Jeżeli rzeczy porównywane są podobne—mówił on—to lepiej jest uwagę ograniczyć do tego, o co szło pierwotnie; jeżeli zaś rzeczy porównywane są niepodobne, w takim razie błąd musi wystąpić we wniosku. To prawidło godzi w słabą stronę Sokratycznej indukcyjnej metody, która była właśnie rodzajem analogicznego dowodzenia i to nie szczególnego gatunku.

Widzimy przeto, iż w Dyalektyce Euklides szedł w kierunku Eleackim i prowadził dalej spekulacye Zenona. Tę część jego Filozofii starali się przeprowadzać bezpośredni jego następcy—Eubulides, Dyodor i Aleksynus. Sokratyczny zaś element rozwijał dalej Stilpo.

„Większość późniejszych członków Szkoły Megaryckiej"—mówi Ritter—„słynie już to ze zbijania przeciwnych nauk, już z wynalezienia i zastosowania pewnych mylników (fallacies); z tego powodu dają im niekiedy nazwę Erystyków i Dyalektyków. Należy jednak przypuścić, iż oni tych mylników nie używali w tym celu, ażeby ludzi w błąd wprowadzać, ale—żeby dać naukę

---

*) *Diog. Laert.* II. 107. Zparafrazował to *Enfield* w następujący sposób: „Utrzymywał on, że poprawne rozumowanie polega na wyprowadzeniu dobrych wniosków z uznanych przesłanek." *Hist. of. Phil.* I. 199.

pospiesznym i skwapliwym myślicielom, jako też uwydatnić na przykładzie powierzchowną czczość powszechnej opinii. W każdym razie to pewna, że zajmowali się oni głównie formami myślenia, dlatego może, aby odkryć szczegółowe prawidła raczej, niż—żeby zbudować umiejętny system lub umiejętną metodę."

ROZDZIAŁ II.—Cyrenaicy.

Arystyp.

Do rzędu „niezupełnych Sokratyków" musimy zaliczyć Arystypa, założyciela szkoły Cyrenajskiej. Nosi ona nazwę od miejsca urodzenia swego założyciela—Cyreny w Afryce.

Arystyp był potomkiem bogatych i znakomitych rodziców, popadł on przeto w wir zbytku oraz rozpusty, jakie podówczas charakteryzowały kolonią Miniów. Do Grecyi przybył on na Igrzyska Olimpijskie. Tutaj słyszał tyle o mądrości Sokratesa, że postanowił usłyszeć jego czarujące rozmowy. Ofiarował Sokratesowi wielką sumę pieniędzy, co tą razą—jak zwykle—odrzucono. Wielki nauczyciel nie przyjął pieniędzy, ale dopuścił Arystypa do obcowania ze sobą. Powiadają powszechnie, że uczeń niezbyt godził się z nauczycielem, który okazywał wstręt do jego zamiłowania w rozkoszach. Podanie to nie jest sprawdzone. Przy Sokratesie pozostawał aż do jego śmierci; nie zachodziły zaś między nimi tak ścisłe stosunki, aby się nie mieli rozejść, skoro tylko nie zgadzali się ze sobą. Myśl o ich nieporozumieniu zdaje się mieć źródło w doniesieniu Ksenofonta *), gdzie Arystyp

*) Me morab. II. 1.

wyraża swoję polityczną obojętność, a Sokrates za pomocą naciągniętej Logiki usiłuje mu dowieść, iż poglądy jego są niedorzeczne. Jednakże nie jest to nic innego, jak tylko różnica przekonań, jaka w stosunkach Sokratesa z uczniami nieraz zdarzać się musiała, a dowodzi ona jedynie, iż Arystyp myślał samodzielnie. Sokrates wśród takich ludzi, jak Arystyp i Alcybiades, przypomina nam D-ra Johnsona w stosunku do młodego Tophama Beauclerka i Benneta Langtona; był on mądrym i dostatecznie pobłażliwym, aby w cnotliwości swojej nie gorszyć się ich pociągiem do rozkoszy.

Z Aten udał się Arystyp do Eginy. Tutaj spotkał on sławną kurtyzankę Lais, której towarzyszył do Koryntu. W powrocie z Koryntu do Aten okręt, na którym płynął, rozbił się przy wyspie Rodos. Na morskiem wybrzeżu znalazł geometryczny rysunek i zawołał: „Miejmy odwagę, widzę tu ślady człowieka!“ Przybywszy do stolicy, wyprawił dla siebie i dla swych przyjaciół ucztę. Zwykł był mawiać: „Poślijcie dwóch ludzi między cudzoziemców, a przekonacie się, jaką przewagę ma filozof.“

Arystyp był jednym z owych
„Dzieci słońca o krwi ognistej.“

Ale silne umysłowe namiętności umiał on okiełznać spokojnym rozumem. Przy skłonności swojej do zbytku unikał jednak przesytu. Lekkomyślny i próżen troski w rzeczach zwykłych miał wielką władzę nad swoimi popędami. Rozkosz była głównym celem jego życia, umiał atoli użycie połączyć z umiarkowaniem. Z usposobienia był lekki i giętki, jako towarzysz—„nieskończenie wesoły,“ jako filozof nosił czoło nigdy nietknięte „przez chorobliwą bladość zadumy.“ Nie piastował on wcale owej godności własnej, która sztywny kark uważa za zdrową cnotę. Nie miał w sobie żadnej posępności. Pogodny, jaśniejący, wesoły, oddany przyjemnościom, był on ozdobą i ulubieńcem dworu Dyonizyusza,—tego dworu, który już był wsławiony przez znakomity umysł Platona i przez surową wstrzemięźliwość Dyogenesa. Pełne

godności zachowanie się Platona i dzika cnota Dyogenesa nie miały tyle uroku dla tyrana, ile pogodna wesołość Arystypa, który nawet w występkach swoich był wytwornym. Jego dowcip, umiejący się znaleść na razie, wystawiano częstokroć na próbę. Przedstawiono mu jednego razu trzy *hetery* do wyboru: przyjął wszystkie trzy, mówiąc, że nawet dla Parysa zdradnem się okazało robienie wyboru. Innym razem miał spór z Eschinesem, a gdy ten ostatni wpadł w uniesienie, Arystyp rzekł: „Zaniechajmy sporu. Prawda, żeśmy się pokłócili; ale ja jestem starszy i przeto mam *pierwszeństwo*, aby uczynić krok do zgody.“ [1]) Zdaje się, iż w późniejszym wieku powrócił do Cyreny i tam otworzył szkołę.

Filozofia jego—jak czyni uwagę Hegel—przyobleka się barwą jego osobistości. Jest ona tak indywidualną, iżbyśmy ją chętnie pominęli, gdyby nie była zwiastunką Epikureizmu. Stosunek jej do Sokratesa jest również ważny.

Arystoteles w jedynym ustępie [2])—o ile wiemy—wspomina Arystypa i mówi o nim jako o Sofiście. Cóż on przez to myśli? Byłże Arystyp Sofistą z powołania? Nie. Sądzimy, iż Arystoteles uważał Arystypa jako podzielającego pogląd Sofistów co do niepewności wiedzy.

---

1) Kilka jego odpowiedzi zachował *Laercyusz*. Przytaczamy tutaj najlepsze: Scinus, podskarbi Dyonizyusza, człowiek niskiego charakteru, ale nadzwyczajnie bogaty, pokazywał raz dom swój Arystypowi. Gdy człowiek ten rozgadał się o przepychu każdej części swego domu, nawet posadzek, Filozof plunął mu w twarz. Scinus wpadł we wściekłość. „Proszę mi przebaczyć“—rzekł Arystyp—„nie było tu dla mnie innego miejsca, gdziebym mógł plunąć bez obrazy przyzwoitości.“ Pewnego dnia, wstawiając się za jednym ze swych przyjaciół, upadł przed tyranem na kolana. Gdy mu wyrzucano brak poczucia własnej godności, odpowiedział: „Jestże to moja wina, iż Dyonizyusz ma uszy w nogach?“ Inną razą prosił tyrana o pieniądze. Dyonizyusz zmuszał go do wyznania, że Filozofowi pieniędzy nie potrzeba. „Daj mi pieniędzy“—odrzekł Arystyp—„a później niebawem kwestyą rozstrzygniemy.“ Dyonizyusz zaspokoił wtedy żądanie. „Teraz“—powiedział Filozof—„nie potrzebuję już wcale pieniędzy.“

2) Metaph. III. 2.

Że on przekonanie takie żywił, wynika już z tego, co mówi Sekstus Empirykus, *) który podaje swoje dowody szczegółowo, a między innymi, że: Przedmioty zewnętrzne wywierają różne wrażenia na różne zmysły; nazwy, jakie my tym przedmiotom nadajemy, są wyrazem naszych czuciowych wrażeń, ale nie wyrażają one samych rzeczy; niema żadnego kryteryum prawdy; każdy sądzi według wrażeń, jakie odbiera; nikt zaś nie sądzi prawdziwie.

O tyle był on Sofistą; ale jako uczeń Sokratesa nauczył się, iż kryteryum prawdy w sobie samych poszukiwać winniśmy. Odrzucał z pogardą wszelkie fizyczne spekulacye, jako przedmioty przechodzące władzę ludzkiego poznania, a zwracał się w badaniach swoich ku moralnej organizacyi człowieka.

O tyle był on Sokratykiem. Ale chociaż ten ogólny kierunek Sokratesa przyjął, jednak własna jego osobistość sprowadziła go niebawem na uboczne drogi, którychby nauczyciel jego unikał. Nie był to umysł naukowy. Logiczna dedukcya, ścisły proces rozumowania jego mistrza, nie leżały ani w jego poglądach, ani w usposobieniu. Odwracał się od spekulacyj oderwanych i szedł prosto do konkretności. Podczas więc gdy Sokrates nauczał o dobru, Arystyp pragnął szczegółowo wiedzieć, co to było, i objaśniał to jako zadowolnienie. Duszą oraz ziarnem Sokratycznej Etyki była zasada, iż szczęście jest celem i pragnieniem wszystkich ludzi,—że jest wzruszynikiem wszelkiej działalności. Ludzie błądzili tylko przez nieświadomość tego, co stanowi szczęście. Mędrzec przeto powinien wiedzieć, że znosić niesprawiedliwość jest lepiej, niż jej się dopuszczać; on jeden wiedzieć ma, że nieumiarkowane zadawalnianie zmysłów, po którem następuje cierpienie, nie przygotowuje szczęścia, lecz—nieszczęście. Dla Arystypa było to wszystko bardzo nieoznaczone. On nietylko że to ogólne pojęcie sprowadził

*) Adv. Math. VII. 173.

do bardziej szczegółowego, mianowicie do zadowolnienia; ale usiłował wykazać, że jedyne kryteryum prawdy jest w uczuciu przyjemności lub cierpienia. O tem, co zewnątrz nas jest, nie możemy nic wiedzieć z pewnością. Poznajemy tylko za pomocą naszych zmysłów, a te mylą nas co do przedmiotów. Ale zmysły owe nie mylą nas co do naszych uczuć. Możemy rzeczy niedobrze spostrzegać; ale prawdą jest, iż je spostrzegamy. Możemy powątpiewać o przedmiotach zewnętrznych, lecz nie o naszych uczuciach. Wśród tych ostatnich poszukujemy—naturalnie—powtarzania się przyjemnych, a unikamy nieprzyjemnych.

Za cel więc życia ogłaszał on zadowolnienie, uważał je jako jedyne pozytywne dobro i jako jedyny probierz tego, co dobrem było. Że atoli w skutek ciągłego trwania zadowolnienia dusza musi pozyskać panowanie nad naszemi pragnieniami, więc owo zadowolnienie stanowiło tylko inną formę Sokratycznej wstrzemięźliwości. Jednakże zadowolnienie takie różni się od Sokratesowego pojęcia przyjemności tem, iż jest pozytywnem, nie prostem zadowolnieniem potrzeby. W *Fedonie* Sokrates, będąc oswobodzonym z łańcuchów, rozważa pokrewieństwo przyjemności i cierpienia, a przyjemnością brak cierpienia nazywa. Arystyp, przeciwnie, nauczał, że przyjemność nie jest tylko uchyleniem cierpienia, lecz jedno i drugie są to uczucia pozytywne; nie-zadowolnienie i niecierpienie nie stanowią żadnych uczuć, są one jakby snem duszy. *)

W zastosowaniu tej zasady do Etyki Arystyp zdradza zarówno swoje Sofistyczne, jak i Sokratyczne wychowanie. Z Sofistami uważa on zadowolnienie i cierpienie jako istotne kryterya czynów; żaden czyn nie jest sam przez się dobry lub zły, ale takim jest tylko stosownie do ludzkiej zgody. Razem z Sokratesem uważał znowu za znikome korzyści, jakie się zdobywa przez nie-

*) *Diog. Laert.* II. 89.

sprawiedliwość; nadawał znaczenie złu i obawie przed karą; przyczem twierdził, że przyjemność jest nietylko rezultatem osobniczego powodzenia, ale dobrobytu całego państwa.

Rozpatrując się w tej Filozofii Arystypa, musimy tu wyraźnie rozpoznać wpływ Sokratesa. Jakkolwiek bowiem nie trzymano się jego metody, widzimy jednak przeważający kierunek etyczny. W szkole Megarytów Sokratesowa oderwana idea dobra (τὸ ἀγαθόν) wspierała się na Eleackiem pojęciu Jedności (of The one). U Cyrenaików oderwane pojęcie zostało sprowadzone do konkretu,—zadowolnienia; stało się to jedynym fundamentem pewności, a Etyka jedyną nauką. W szkole Cyników znajdziemy dalszy jeszcze rozwój w tym kierunku.

ROZDZIAŁ III —Cynicy.

Antystenes i Dyogenes.

Cynizm uderzał starożytność, jak uderzał niejedną nowożytną wyobraźnią, a czynił to przez swoję energią samozaparcia; jest on atoli „bluźnierstwem przeciw boskiej piękności życia,"—bluźnierstwem przeciw godności człowieka. Wieść życie na wzór psa—nie jest to ludzki ideał.

A jednak były niektóre punkta w charakterze i w nauce założycieli tej szkoły, które słusznie zasługują na podziw ludzkości. Współcześni spoglądali na tych ludzi z niejaką obawą, my możemy przynajmniej ich energii nie odmówić uznania.

Antystenes urodził się w Atenach, z matki frygijskiego pochodzenia. We wczesnej młodości odznaczył się w bitwie pod Tanagrą. W następnym czasie uczył się u Sofisty Gorgiasza i sam założył szkołę. Atoli, usidlony przez praktyczną mądrość Sokratesa, porzucił nauczanie i raz jeszcze został uczniem; co więcej, namawiał wszystkich swoich uczniów, aby za nim do Sokratesa przeszli

i tam się uczyli prawdziwej mądrości. Jestto rzetelna skromność, jaką rzadko okazywali Filozofowie. Był on już wtedy człowiekiem nie pierwszej młodości, przekonania jego w wielu rzeczach były już tak dobrze ustalone, że trudno mu je było na inne wymienić. Jednak dążność Filozofii Sokratycznej ku Etyce, jako też charakter tego systemu, zmierzającego do moralnego udoskonalenia człowieka, zdawały się go porwać w zupełności. Trzeba tu sobie przypomnieć, iż Sokrates nie podawał żadnej pozytywnej nauki; on tylko uzdalniał każdego poważnego myśliciela, ażeby ten sam mógł naukę rozwinąć. Wszystko, co Sokrates czynił, polegało na pobudzeniu w pewnym kierunku oraz dostarczeniu pewnej metody. Rzeczywiści jego uczniowie przyjęli metodę; ci, którzy byli nawpół uczniami przyjęli tylko samo pobudzenie. Antystenes należał do tych ostatnich. Jego więc system był czysto osobisty. Był on poważny, a nauka jego była surowa; był dumny, a jego nauka — wyniosła; był zimny, a jego nauka—niesympatyczna i do niego samego ograniczona; był mężnym, a jego nauka była walką. Zniewieściałością zbytkujących ludzi pogardzał; uniżoności dworaków i pochlebców nienawidził. Czcił cnotę, ale ta cnota była dzika i karbów niemająca.

Już w towarzystwie Sokratesa przebywając, gardził on pospolitymi zwyczajami i okazywał dumę, którą na tem zasadzał, aby się różnić od innych. Zwykł był występować w wytartej szacie, chełpiąc się ze swego ubóstwa. Sokrates przejrzał go nawskroś i rzekł: „Widzę twoję próżność, Antystenie, wygląda ona z dziur twego płaszcza!“ Jakże to zachowanie się różnem było od Sokratesowego! Sokrates także hartował się na biedę, upał i zimno, aby mu łatwo było znosić koleje losu; ale przecież nie robił z tego cnoty, że chodził obdarty, głodny i zmarznięty. Antystenes mniemał, że cnotę swoję okaże wtedy tylko, gdy się dzikim stanie; nie nosił żadnego innego ubrania jeno gruby płaszcz, zapuścił brodę, nosił sakwę i kij; a poprzestawał na najprostszem pożywieniu. Obyczaje jego odpowiadały tej powierzchowności; był on

surowy, uszczypliwy i zjadliwy w mowie, — zaniedbany i nieprzyzwoity w ruchach. Swoję pogardę dla wszelkiej zmysłowej uciechy wyrażał on temi słowy: „Wolałbym być waryatem, niż zmysłowym!“ [1])

Po śmierci Sokratesa założył szkołę i za punkt zborny wyznaczył tę część w Atenach, którą nazywano Kinosargami. Stąd—podług niektórych—miała otrzymać nazwę swoję sekta Cyników. Inni znowu wyprowadzają tęż nazwę od zgryźliwych dążności założyciela szkoły, który częstokroć nazwę *psa* otrzymywał. W starości Antystenes, już i tak posępny, nabrał w temperamencie swoim jeszcze więcej cienia, stał się tak nieznośnym, iż go opuścili wszyscy uczniowie, oprócz Dyogenesa z Synopy, który pozostał przy swym nauczycielu, aż do jego śmierci. Kiedy się znajdował w śmiertelnej agonii, Dyogenes zapytał go, czy potrzebuje przyjaciela. „Alboż mi przyjaciel ból ten odejmie?“—odrzekł. Dyogenes podał mu sztylet, mówiąc: „Ten ci usłuży!“—„Pragnę się uwolnić od bólu, nie od życia!“—była odpowiedź.

Pogarda, jaką on zwykle względem ludzkości wygłaszał, charakteryzuje się dwoma jego wyrażeniami. Gdy go pytano, jakąby korzyść głównie zbierał z Filozofii, odrzekł: „Naucza mię ona i uzdalnia do pożycia ze sobą samym.“ Gdy mu znowu powiedziano, iż go wielu ludzi bardzo wysoko ocenia, zapytał: „Czy się dopuściłem czego złego, że mię chwalą?“ [2])

Dyogenes ze Synopy uchodzi zwykle za przedstawiciela Cynizmu, prawdopodobnie dla tego, ponieważ dużo anegdot z jego życia do nas doszło. Był on synem bankiera z Synopy, który miał sprawę sądową o fałszowa-

---

1) Tak przełożyliśmy *Diog. Laert.* VI. 3. *Μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.* Ritter tłomaczy: Wolałbym oszaleć, niż przyjemność uczuwać;—jestto wyrażenie niedorzeczne.

2) Dr. *Enfield*, który umie prawie na każdej stronicy bąka strzelić, zepsuł tę odpowiedź w taki sposób, iż ją podaje jako odpowiedź na pochwałę złego człowieka. Jednakże język *Dyogenesa Laercyusza* jest bardzo wyraźny: *Πολλοί σε ἐπαινοῦσι.*

nie pieniędzy. Do sprawy tej był także syn wmieszany. Dyogenes uszedł do Aten. Z wysokości przepychu i zbytku został on wtrącony w przepaść brudnego ubóstwa. Okazałość nędzy, czego nauczał Antystenes, pociągnęła go ku sobie. *) Był biednym, okazał więc skłonność przyjęcia Filozofii biedy; jako wykolejony, gotów był unikać społeczeństwa; jako napiętnowany hańbą, chętnie poszukiwał tarczy we Filozofii, którą całe społeczeństwo piętnowało. Na sobie samym doświadczył, jak mało do szczęścia człowieka przyczyniały się bogactwa i zbytek; tem skłonniejszym więc był do prób w kierunku przeciwnym; sam się przekonał, że dostatek do występku wiedzie, że jedna żądza drugą wytwarza,—tem chętniejszym był przeto doświadczać skutków ubóstwa oraz cnoty. Udał się do Antystenesa, który go odtrącał od siebie. Niemniej Dyogenes nie przestawał nastręczać się Cynikowi, jako uczeń. Wtedy Antystenes ujął swój kij sękaty i pogroził, iż go obije, jeżeli sobie precz nie pójdzie. „Bij!“—powiedział Dyogenes. „Nie znajdziesz dosyć twardego kija, ażebyś nim wytrwałość moją pokonał!“ Cynik został pokonany i przyjął go jako ucznia.

Wieść życie cnotliwe było odtąd jedynym celem Dyogenesa. Ta cnota polegała na Cynizmie. Cynizm zalecał zrzeczenie się wszelkiego zbytku, poskromienie zmysłowych żądz; była to wojna ducha przeciw ciału. Podobnie jak u późniejszych ascetów, podstawą czystego życia było tu znegowanie ciała. Im bardziej ktoś zbliżył się do takiego samobójstwa, tem bliższym był on ideału cnoty. Ciało uważano za niegodne, brudne, poniżone i poniżające. Było ono hańbą ludzi; ciążyło jak brzemię na swobodnym rozwoju ducha, z niem staczano walki, okrywano je nienawiścią i wzgardą. To piękne ciało, tak bogato uposażone we wszystko, co służy do rozkoszy, uznano za „stek wszelkich nieprawości.“

---

*) Patrz *Ksenofontową* Ucztę.

Dyogenes przeto ograniczył swoje skłonności do potrzeb najniezbędniejszych. Jadał mało, a to co jadał, było bardzo grubym pokarmem. Próbował jadać surowe mięso oraz niegotowane rośliny. To mu się jednak nie udało. Ubiór jego składał się tylko z płaszcza. Kiedy prosił Antystenesa o koszulę, ten mu powiedział, iż może płaszcz swój złożyć we dwoje, co też uczynił. Sakwa oraz gruby kij dopełniały zresztą przybór Filozofa. Kiedy zobaczył chłopca, czerpiącego wodę do picia ręką, odrzucił swój kubek, uważając go za zbyteczny. Sypiał pod marmurowymi portykami gmachów, albo w swojej sławnej beczce, która mu za mieszkanie służyła. Jadał publicznie i publicznie także wykonywał to wszystko, co przyzwoitość ukrywać pragnie. Wszelką bowiem przyzwoitość żarliwie obrażał, a postępowanie w myśl tego należało do jego systemu. Wszelka czynność — mówił on—która sama przez się nie jest niewłaściwą, powinna się publicznie odbywać. Oprócz tego, miał on także zwyczaj obrażać ludzi nieprzyzwoitymi ruchami i gestami. Czy i do tego miał jakiś filozoficzny powód?

Powątpiewano też o jego beczce. Mniemano, iż była ona używana tylko niekiedy na mieszkanie i w celu wyrażenia pogardy dla zbytku. Co do nas, przechylamy się na stronę starego podania. Zdaje się ono być w zgodzie ze wszystkiem, co wiemy o tym Filozofie; że zaś beczka mogła służyć za mieszkanie, możemy się dowiedzieć od Arystofanesa. *)

Łatwo sobie wyobrazić wpływ, jaki Cynicy wywarli w Atenach, mieście pełnem życia i wykwintu. Już samo niebo miejscowości, równie jak panujące zwyczaje, zdawały się każdego wzywać do używania. I takim ludziom powiedzieli Cynicy, że rozkosz jest niegodną człowieka, że istnieje wyższy i czystszy cel ludzkiego życia.

---

*) *Aristof.* Rycerze, 793. Tam jest mowa o ludziach, którzy podczas wojny zmuszeni byli mieszkać w „gołębnikach i wieżyczkach“ *γυπαρίοις καὶ πυργιδίοις*,—jeżeli to tylko nie stanowi prostej przenośni.

Wytwornej elegancyi Ateńskich obyczajów przeciwstawili Cynicy najsurowszą brutalność, do jakiej byli zdolni. Uprzejmej grzeczności towarzyskiej przeciwstawili oni uszczypliwą gorycz i najotwartszą złośliwość. Pogardzali wszystkimi ludźmi i wyraźnie im to mówili.

Jakkolwiek mamy przekonanie, że Cynizm jest wysoko przewrotną nauką, — że jest słabem rozwiązaniem wielkiego moralnego zagadnienia i że ta jego słabość nie jest wcale pociągającą,—musimy jednak przyznać, iż nauka owa wymagała wielkich przymiotow od swoich przedstawicieli. Potrzebnemi tu bowiem były: silna, surowa energia, fanatyczna logika i samozaparcie, — jakkolwiek ograniczone, zawsze atoli będące siłą duchową. Tego rodzaju zalety nie wszędzie się znajdują, zasługują więc na wszelki szacunek. Każde zboczenie z utartych dróg każe przypuszczać pewną stanowczość, stałe zaś i wytrwałe omijanie takiej drogi wymaga siły. Wszyscy ludzie szanują siłę. Siła opanowania zwykłych żądz na rzecz jakiegoś odległego, lecz dobrze obliczonego celu wywiera zawsze na ludzi wrażenie niepospolitej siły. Niewielu o tem pamięta, że trudniej jest żądzami dobrze zawładnąć, aniżeli je zniweczyć, — że w pierwszym razie wymagalną jest wyższa siła umysłu, silniejsza wola oraz wyższy stopień wytrwałości. Jednakże wszyscy dobrze wiedzą, iż łatwiej jest odmówić sobie czegoś, niż się umiarkować; właśnie też z tego samego powodu łatwiej jest być Cynikiem, aniżeli mądrym i cnotliwym Epikurejczykiem.

Główną przeszkodę naszego szacunku dla Cyników, jaki im zdawała się okazywać starożytność i jaki my sami zresztą żywimy dla pewnej części ich nauk, stanowi rozmyślne a nieuzasadnione znieważanie przez nich zwykłej przyzwoitości oraz ludzkiego obyczaju, o co najgłówniej Dyogenesa winić można. Wszystkie anegdoty, jakie o nim do nas doszły, zdają się odkrywać zjadliwego i uszczypliwego ducha, który dla tego tylko czcił cnotę, ponieważ ona przeciwstawiała się występkom współczesnych, — który dla tego jedynie chełpił się z ubóstwa

i prostoty, ponieważ inni gonili za bogactwami i zbytkiem. Może być dobre założenie protestu przeciw występkom swego wieku; ale niedobrze jest dyskredytować cnotę w drodze takiego rodzaju protestowania, zniechęcać do niej ludzi. Ateńczycy niewątpliwie potrzebowali nagany i poprawy, a nieco przesady w tym kierunku można przebaczyć reformatorom. Ale Dyogenes był tak słabym w swej Nauce, a tak brutalnym w obyczajach, iż wahać się przychodzi, czy sprosność najrozpustniejszego człowieka w owem rozpustnem mieście zasługuje na większą naganę, aniżeli rozpustna pycha, jak ą należy wyrzucać temu Cynikowi. Cały jego charakter przedstawia się w jednej anegdocie. Plato wyprawił był dla kilku przyjaciół świetną ucztę. Dyogenes przybył tu niezaproszony, deptał nogami jego kosztowne kobierce, mówiąc: „Tak depcę ja dumę Platona.“ Na co Plato odpowiedział znakomicie: „Z większą jeszcze dumą, o Dyogenesie!“

Jestto pewna, że Dyogenes prowadził bardzo wstrzemięźliwe życie. Z biedy swojej zrobił on cnotę, a ponieważ był biednym, postanowił być takim z chełpliwością. Ponieważ zaś pyszałkostwo tego rodzaju stanowiło nowość, uważano je za coś większego, niż ono w rzeczywistości było warte; ponieważ nadto stało w sprzeczności z ogólnym kierunkiem współczesnych, więc przypuszczono, iż wynika z wyższych pobudek. Są ludzie, którzy bez szemrania znoszą ubóstwo; są inni, którzy na cudze dostatki patrzą bez zazdrości, wiedzą bowiem, iż to nie stanowi szczęścia; jeszcze inni zwracają umysł swój ku czemuś wyższemu i nie dbają o pompę oraz blask świata tego; ale niema takich, coby *pogardzali* bogactwem; oni są tylko *obojętni* na tym punkcie, nikt z nich nie nosi *na pokaz* swoich uczuć, a każdy zadawalnia się, że według tych uczuć postępuje. Cnota bowiem, która jest głośną, hałaśliwą i chełpliwą, — która sobie sama oddaje pochwały, bardzo wyraźnie wygląda na narzucający się egoizm. A taką była cnota Cyników. Roszcząc sobie prawo reformowania ludzkości, zaczynali od urągania jej; chcąc poprawiać zniewieściałość wieku, wymierzali skwa-

pliwie policzki wszystkiemu, co się zowie przyzwoitością w życiu. Unikając istotnych trudności swego zadania, mniemali oni, że do rozwiązania dojdą za pomocą sromotnego bezwstydu.

W podeszłym już wieku będąc, Dyogenes został wzięty do niewoli przez morskich rozbójników. Ci zawieźli go do Krety i wystawili na sprzedaż jako niewolnika. Zapytany, co umie robić, odpowiedział: „Ludźmi rządzić; sprzedajcie mię więc takiemu, który potrzebuje pana.“ Kseniades, bogaty człowiek z Koryntu, którego uderzyła taka odpowiedź, kupił go; powróciwszy zaś do Koryntu, przywrócił mu wolność i oddał pod opiekę wychowawczą swoje dzieci. Nauczał on je Cynizmu, w którym dzieci owe wielce sobie podobały. W tym to czasie miało miejsce głośne jego spotkanie się z Aleksandrem Wielkim. Król był zdziwiony, iż w tłumie pochlebców nie znajduje Dyogenesa, poszedł go więc odwiedzić. Znalazłszy Cynika, siedzącego na słońcu przed beczką, rzekł: „Jestem król Aleksander.“—„A ja jestem Cynik Dyogenes,“—była odpowiedź Filozofa. Następnie Aleksander zapytał, czyby nie mógł czegoś dla niego zrobić. „O tak— zejdź mi ze słońca!“ Aleksander podziwiał tę obojętność na królewską łaskę, — obojętność, która była w rażącem przeciwieństwie ze wszystkiem, czego dotychczas doświadczał; zawołał przeto: „Gdybym nie był Aleksandrem, chciałbym być Dyogenesem!“—Kiedy jednego razu Dyogenesa przed króla zaprowadzono, a ten go spytał, kimby był, odpowiedział: „Jestem szpiegiem twojej pożądliwości.“ Ten śmiały język musiał mu zjednać powszechne uwielbienie, była w nim bowiem nietylko oryginalność, ale odbijała się siła charakteru.

Oryginalność i bezwstydność stanowią główne rysy jego charakteru. Jednę i drugą uwydatnia anegdota, jakoby w jasny dzień zapalił lampę i z nią po ulicach się rozglądał, niby czegoś poszukując. Gdy go zaś ludzie zapytali, czego szuka, odpowiedział: „Człowieka.“ Dowcip tej anegdoty znika wobec często powtarzanej wersyi, która każe Dyogenesowi szukać „uczciwego człowieka.“

U Laercyusza jest poprostu—*Ἄνθρωπον ζητῶ*=szukam człowieka. Dyogenes nie szukał uczciwości; on szukał człowieka, któryby posiadał uczciwość obok innych przymiotów. Stałym zarzutem, czynionym przezeń ziomkom, był brak męzkości. Mężów, jak mówił, nigdzie nie spotykał. W Sparcie widział dzieci, w Atenach—kobiety. Jednego dnia zawołał: „Przybądźcie, wszyscy mężowie!“ A gdy niektórzy przystąpili do niego, odpędzał ich swoim kijem, mówiąc: „Mężów przyzywałem; wy jesteście g...a (excrements).“ Tak dożył on 90-go roku życia. Zgorzkniały, brutalny, chełpliwy i wstrzemięźliwy, przynosił ujmę nawet swojej nazwie „Psa“ (pies bowiem jest istotą przywiązaną, wdzięczną, współczującą i gotową do przymileń). Nad cnotą swą, nie do pozazdroszczenia, warczał on, jak warczy pies nad ogryzioną kością; zawsze zgryźliwy i zjadliwy bez żadnego powodu, był przedmiotem powszechnej uwagi, a poniekąd nawet—szczerego uwielbienia. Pewnego dnia przyjaciele przyszli go odwiedzić. Kiedy przybyli pod portyk, gdzie zwykle sypiał, znaleźli go tam na ziemi, w płaszcz owiniętego. Zdawało się, że śpi. Odsunęli na bok fałdy płaszcza i ujrzeli, że umarł. [1])

Nauka Cyników daje się krótko przedstawić. Antystenes, jako uczeń Gorgiasza, wyznawał, co się tyczy poznania, zasady Sofistyczne; jego obcowanie z Sokratesem nie wprowadziło żadnej zmiany. Twierdził on, iż poznanie jest niemożliwe. Sokratyczny też pogląd na Definicye odrzucił zupełnie. Definicya—mówił—nie jest niczem innem, jeno szeregiem wyrazów (*λόγον μακρόν*—długa mowa); z tego powodu zowie go Arystoteles ignorantem. [2]) Sokratycznemu pojęciu Definicyi—jako ogarniającej w so-

---

1) Mniemano, że popełnił samobójstwo przez powstrzymanie oddechu, co jest fizyologicznie niemożliwe. W starożytności przytaczano jeszcze inne przyczyny jego śmierci. Jedna z tych przyczyn jest w zgodzie z jego charakterem, mianowicie miał on spożyć surową cielęcą nogę, poczem umarł.

2) *Ἀπαίδευτος*. Metaph. VIII. 3.

bie istotę rzeczy — przeciwstawiał on pojęcie Sofistyczne,—że ona wyraża tylko czysto subjektywny stosunek. Możecie wyrażać tylko przymioty, ale nie istotowość (essence); możecie rzecz pewną nazwać srebrem, ale nie zdołacie powiedzieć, z czego ta rzecz się składa. Wasza Definicya jest czysto wyrazowa: stąd to pierwszy krok w wychowaniu ma być zwrócony do nauki wyrazów. *)

Cóż było następstwem tego Sceptycyzmu? Następstwem jego było to, iż Cynicy na argumenta odpowiadali faktami. Kiedy ktoś starał się przedstawić dowód Zenona o niemożliwości ruchu, powstał Dyogenes i obszedł wkoło. Za pomocą Definicyj można okazać, że niema ruchu; ale Definicye są tylko wyrazami, na które można odpowiedzieć faktami.

To schronienie przed napaścią Logiki, które Cynicy znaleźli w zdrowym ludzkim rozsądku, postawiło ich w możności utworzenia Nauki moralnej, która miała pewną podstawę. Podobnie jak na argumenta odpowiadali faktami, tak samo czyny stawiali w miejsce prawideł. Miasto spekulować o cnocie, starali się być cnotliwymi. Sokrates sprowadził Filozofią z obłoków, Cynicy starali się wprowadzić ją w codzienną praktykę. Ich osobiste skłonności nadały Nauce, przez nich głoszonej, pewną szczególną barwę, podobnie jak ją Szkole Cyrenaików nadało usposobienie Arystypa.

---

1) *Arrian.* Epictet. Diss. I. 17., przytoczony u *Rittera* i *Prellera*— Hist. Philos. Graeco-Romanae ex fontium locis extracta (Hamburg 1838) p. 174.

SZÓSTA EPOKA.

Odbudowanie Filozofii z uwzględnieniem jej najwyższych zadań.— Usiłowania, aby dalej prowadzić negatywną Dyalektykę Sokratesa, poszukując twierdzącego rozwiązania głównych zagadnień. — Konieczność posiadania kryteryum Filozofii zostaje po raz pierwszy wyraźnie uznaną. — Odpowiedź na to pytanie daje metodzie subjektywnej logiczną podstawę.

ROZDZIAŁ I.

Życie Platona.

„Z Platonem“—powiada Hegel *)—„staje się dopiero Filozofia Nauką.“ Jestto twierdzenie, o którem można powątpiewać, jak o większej części twierdzeń, odnoszących się do Platona. Bo—rzecz szczególna—jakkolwiek on jest pierwszym z pomiędzy starożytnych myślicieli, którego prace ocalały z wielkiego rozbicia greckiej Literatury i do nas doszły,—jakkolwiek te prace uznano za rzeczywiste i jakkolwiek wielka sława jego imienia nigdy nie została przyćmiona,—mimo to, niema ani jednego prawie punktu w jego nauce, któryby pod względem krytycznym nie podlegał wątpliwości i któryby przez fachowych znawców nie był z kolei już to uznawany, już zaprzeczony. Jeżeli różnice przekonań, dotyczących Platona, są tak znaczne a ciągle się powtarzają, to nie należy się dziwić, iż opinie, jakie wyraża zwykle Literatura powszechna, w najniedorzeczniejszy sposób mijają się z prawdą. Pewna mityczna cześć otacza imię Platona. Żadnego starożytnego autora nie przytaczają częściej ta-

*) *Hegel:* Gesch. der Phil. II. 169.

cy nawet ludzie, którzy nigdy w żaden jego dyalog nie spojrzeli, i ludzie, którzy bardzoby mało zrozumieli, gdyby te prace czytali. [1]) Pisarze, poszukujący motto dla swej górno-nadętej Retoryki, radują się, gdy je znajdują u Platona, „wielkiego Idealisty.“ Teologowie oraz Metafizycy, dbalsi o powagi, niż o dowody, powołują się na Platona ze szczególnem upodobaniem, jako „na wymownego obrońcę niemateryalności i nieśmiertelności duszy;“ nigdy im zaś nie zamąci spokoju myśl, że szczere przedstawienie pojęć Platońskich o duszy wywołałoby ich oburzenie.

Już pomniejsza znajomość prac jego prowadzi do odkrycia, że polot ducha Platona rozbudził w nim interes dla najwyższych przedmiotów (a najwyższe przedmioty łączą się naturalnie z Poezyą); jednakże w filozoficznych usiłowaniach nie rządziło nim pragnienie pochlebiania przesądom słuchaczy, lecz szło mu o rozbicie ich fałszywych urojeń za pomocą surowej Logiki. W młodości zajmował się Poezyą; w wieku życia dojrzałym silnie przeciw niej występował. W Dyalogach swoich przedstawia on się jako „marzyciel,“ jako „idealista“ w zwykłem znaczeniu tego słowa. Jest on dyalektykiem,—myślicielem poważnym i abstrakcyjnym, wielkim Sofistą. Jego Metafizyka ma charakter tak oderwany i tak subtelny, że nie odstrasza ona jedynie najzupełniej zdecydowanych uczonych. Poglądy jego na Moralność oraz na Politykę dalekimi są od tego, ażeby im przyznawać romantyczną barwę, są one raczej pod względem logicznym ścisłe *nec plus ultra;* są twarde, nieubłagane i ponad siły ludzkie. Nauczył on się patrzeć na ludzką namiętność,—jak na chorobę, na ludzkie zadowolnienie—jak na błahostkę. Jedyną rzeczą, godną życia, była prawda. Dyalektyka stanowiła najszlachetniejsze ćwiczenie dla ludzkości.

---

*) Tu *Lewes* w dopisku poleca czytelnikowi angielskiemu przekład Dyalogów Platona, dokonany przez prof. *Jowetta* (Przyp. tłum.).

Nawet i zwykłe pojęcia, dotyczące jego stylu, są błędne. Nie jestto wcale styl poetyczny, pełen przenośni. Posiada on w sobie piękności niezaprzeczone; ale nie te piękności, które mu się zwykle przypisują. Siła jego jest siłą dramatyczności, chociaż i to przeceniono. Najlepsze Dyalogi zawierają wyborne komiczne sceny; ale jak tylko się rozpoczyna dowodzenie, znika owa dramatyczna *vis*. Charakterystyka, szyderstwo, ironia i ożywienie pozostaną na zawsze pięknemi; ale mało w nich obrazowości, i ta rzadko kiedy—piękna. *) Zadaniem jego było zbijać lub przekonywać; przeto przykłady są pospolite. W danym razie jest on wymowny i poetyczny. Niektóre mity przyobleka w język świetnie piękny; jest też wiele szczęśliwych ustępów, rozsianych po smutnej pustyni dyalektycznego kuglarstwa i zawiłości. Ustępy te przytaczali rozmaici pisarze, a zwykli czytelnicy wyobrażali sobie, że Plato zawsze tak udatnie pisał. Nie spodziewam się, ażeby sąd o Platonie, sąd tak sprzeczny z tradycyjnem uwielbianiem jego stylu, znalazł powszechne uznanie. Mogę tylko powiedzieć, że jestto pogląd, jaki sobie wyrobiłem, a doszedłem do niego za pomocą badania dzieł Filozofa, rozpocząłem zaś tę pracę i prowadziłem ją przez długi czas pod naciskiem już ustalonej tradycyi.

Co się tyczy siły dramatycznej, to Krytycy może w pochwałach swoich i niewiele przesadzili; atoli przeoczyli oni, iż to dramatyczne brzuchomówstwo,—że tak powiem—które ożywiało *mise en scène* charakterów, niebawem znika, kiedy Dyalog przystępuje do swego interesu. We wstępach charaktery mówią; w traktacie mówi

*) „Język Platona jest piękny, nawet kiedy mówi o przedmiocie oderwanym, bądź ze sfery Etyki, Metafizyki lub Matematyki; jest on jasny, jak płynący strumyk; pod względem prostoty i słodyczy, walczy o lepsze ze skromnym fiołkiem, który swą wonią napełnia dolinę.“ *Enfield*: Hist. of. Phil. II. 221.—Ilekroć się czyta taką gadaninę, przychodzi powątpiewać, czy ten, który ją napisał, zaglądał do Platona. Arystoteles znakomicie określa język Platona, mówiąc, iż jestto „pośredni rodzaj między wierszem a prozą.“ Posiada on raczej rytm, aniżeli malowniczość.

Plato i mówi to właśnie, czego się domagają potrzeby dowodzenia; przeciwnicy zaś, wchodzący w Dyalog, zamiast się spierać, godzą się, zadają pytania i twierdzą, ale rzadko kiedy mówią dramatycznie.

Arystokles, przezwany Plato (szerokoczoły *), urodził się 7-go Targeliona (prawie w połowie Maja) 427 roku przed Chr. Rodzicami jego byli—Arystyon i Peryktyona. Wiek jego dziecięcy i młodzieńczy przypadają przeto na czasy wojny Peloponeskiej, na najruchliwszy oraz najświetniejszy okres greckiej myśli i działalności. Pochodzenie tego męża wywodzą ze znakomitego rodu,—po kądzieli od Solona.

Takie wielkie imię musiało—rzecz prosta—skupić koło siebie wiele bajek i widzimy też późniejszych Historyków, powtarzających z powagą wszelkiego rodzaju baśnie, do niego się odnoszące. Twierdzono, że ojcem jego był Apollo, a matką—dziewica. Utrzymywano, że Arystyon, jakkolwiek zaślubiony z Peryktyoną, cofnął małżeństwo, ponieważ we śnie ukazał mu się Apollo i oznajmił, że niewiasta ta była brzemienną.

Wychowanie Platona było wyborne. W Gimnastyce był tak biegłym, że mógł występować na Pityjskich i Istmijskich igrzyskach. Jako rzetelny Grek, nadawał Gimnastyce jak największe znaczenie, utrzymując, jakoby dla ciała była tem, czem Dyalektyka—dla umysłu. Ale, jako rzetelny Grek, nie pozwalał on, aby mu te fizyczne ćwiczenia pochłaniały największą część czasu oraz całą uwagę. Poezyą, Muzykę i Retorykę uprawiał pilnie i z powodzeniem. Napisał poemat epiczny, także kilka tra-

---

*) Niektórzy autorowie mniemają, że Plato znaczy szerokoczoły, inni—szerokobarki, jeszcze inni sądzą, że wyraża szerokość jego stylu. To ostatnie mniemanie jest niedorzeczne. Autor artykułu „Plato" w angielskiej Encyklopedyi (Penny-Cyclopaedia) nazywa te wszystkie objaśnienia „pustemi, gdyż imię Plato było w powszechnem użyciu u Ateńczyków owego czasu." Atoli Arystokles nie bez przyczyny otrzymał przezwisko Plato. Jeżeli go nie przejął od któregoś z krewnych, to może mu je i nadano z któregoś, powyżej wyłuszczonego powodu.

gedyj, dytyrambów, utworów lirycznych i epigramatów. Epopeję spalił podobno w napadzie zwątpienia, porównawszy ją z Homerem. Tragedye wrzucił w ogień, poznawszy się z Sokratesem. Niektóre z epigramatów dochowały się. Jeden z nich jest bardzo piękny:

Ἀστέρας εἰσαθρεῖς, ἀστήρ ἐμός. εἴθε γενοίμην
Οὐρανός, ὡς πολλοῖς ὄμμασιν εἰς σε βλέπω.

Spoglądasz na gwiazdy, gwiazdko ma? Jakże pragnąłbym
Niebem być. Iluż oczami wtedy patrzałbym na Cię!

Poetyckie swoje prace łączył on z Filozofią, której wcześnie już musiał się oddawać; wiemy bowiem, iż miał dopiero dwadzieścia lat, gdy się pierwszy raz zjawił u Sokratesa, i że Kratylus nauczał go już przedtem. Wcześnie musiał on uczuwać

Obecność czegoś, co rozbudza radość
Wzniosłych myśli,—jakieś wysokie przeczucie
O czemś, powszędy głęboko tkwiącem,—
O czemś, co jest i w blasku słońca na zachodzie,
I w oceanie niezmiernym, i życie dającem powietrzu,
I w niebios błękicie, i w duszy co jest człowieka
Jakiś ruch, jakieś tchnienie, które budzi
Wszelkie myślące istoty i wszystkie przedmioty myśli,—
Które świat cały sobą przenika.

Głęboki, rozważający umysł wiódł go do stawiania pytań przyrodzie. Posępna Filozofia Heraklita dobrze odpowiadała jego melancholicznej młodości. Sceptycyzm, płód owego czasu, ogarnął Platona tak dobrze, jak wszystkich innych. Ten Sceptycyzm, równie jak nieprzeparte pożądanie wiary, która walczyła ze Sceptycyzmem, znalazły przestronne miejsce w Naukach Sokratesa; młody uczeń przekonał się, że, nie ścieśniając zasad swego wątpienia, może uniknąć tego wszystkiego, poszukując prawdy gdzieindziej.

„Ale chociaż Plato"—mówi Grote—„mógł w dwudziestym roku życia zawrzeć znajomość z Sokratesem,

niemniej mógł on się nie wyłącznie zajmować Filozofią między dziewiętnastym a dwudziestym piątym rokiem życia—to jest od 409 do 403 przed Chr.—Uniesiony po części przez własne usposobienie, okrom Filozofii, zwracał się jeszcze do innych przedmiotów; a gdyby nawet i nie posiadał takiego usposobienia, to wymagania czasu parły nań; on zaś, jako obywatel ateński, musiał im uledz. Wśród zwykłych już bowiem okoliczności, młody Ateńczyk od ośmnastego roku życia, jak tylko został wciągnięty w publiczny regestr obywateli, musiał wykonać pamiętną przysięgę w świątyni Aglaurusa i przez dwa lata bez przerwy, lub prawie bez przerwy, odbywać służbę obrony krajowej na różnych posterunkach w Atyce. Atoli przeciąg sześciu lat—od 409 do 403 przed Chr.—nosi na sobie nadzwyczajny charakter. Lata te odznaczają się niezmierną publiczną energią; na nie bowiem przypadają najdotkliwsze klęski oraz ciężka polityczna rewolucya, największa, jaką kiedybądź przebyły Ateny. Każdy obywatel ateński musiał koniecznie pełnić stałą (prawie codziennie) służbę wojskową, bądź zewnątrz, bądź w Atyce, przeciw lacedemońskiej załodze, która zajęła warowną pozycyą Dekeleję, naprzeciw ateńskiego Akropolu. Otóż, obywatele musieli bez przerwy straż trzymać, tak że Ateny—podług słów Tucydydesa—można było raczej nazwać żołnierskiemi koszarami, aniżeli grodem. Prawdopodobnem jest, że Plato z powodu swego pochodzenia i stanowiska, wyznaczonego przez census, należał do ateńskiej jazdy (hippeis), która nieustannie pełniła służbę obrony krajowej. W każdym razie atoli, konno czy pieszo, lub na okręcie—dziarski młody obywatel, jakim był Plato, którego obowiązek żołnierski zaczął się z 409 rokiem, musiał mieć dobry udział w tej ciężkiej a nieuniknionej powinności. W rozpaczliwem położeniu, przed bitwą pod Arginuzami (406 przed Chr.), Ateńczycy rzucili na morze w 30-u dniach flotę ze 110 tryrem, aby dać odsiecz Mitylenom; wszyscy ludzie w wieku wojskowym, wolni i niewolnicy, wsiedli na okręty. Zaledwie sobie można pomyśleć, ażeby Plato wśród takich okoliczności pragnął uni-

knąć służby wojskowej; gdyby zaś nawet pragnął, nie pozwoliliby na to Strategowie. Przypuściwszy, iż pozostał w domu, to i tak nie mógłby się wywinąć, bo z powodu ubytku tych, którzy odpłynęli, należało podwoić służbę w ateńskim garnizonie. Po straszliwej klęsce Ateńczyków pod Egospotamoi, otwarła się przed Atenami okropna przyszłość; nastąpiło przedłużone oblężenie i ogłodzenie miasta (wielu umarło z głodu); potem miała miejsce tyrania Trzydziestu, którzy—między innemi rzeczami—uciskali swobodę słowa i nawet głosowi Sokratesa nakazywali milczenie. Niedosyć na tem,—bo oto waleczny Trazybul stacza energiczną walkę, która ma za następstwo interwencyą Lacedemończyków *)—wszystko to są fakta pełne niepewności i przestrachu, które jednak zakończyło wskrzeszenie demokracyi. Po tem wskrzeszeniu atoli nastąpiły niepokoje oraz niebezpieczeństwa reakcyi, nowe przedsięwzięcia i postanowienia, jakich się domagała na nowo obudzona demokracya. Miało to miejsce w przeciągu czterech lat—między wypędzeniem 30-tu tyranów a śmiercią Sokratesa. Od niebezpieczeństw, kłopotów i cierpień takiego historycznego dziesięciolecia nie mógł się usunąć żaden obywatel ateński, jakkolwiekby był usposobiony względem istniejącej demokracyi lub z natury swej przeciwny służbie żołnierskiej. Jednakże Plato w młodości swej nie czuł żadnego wstrętu do takiej służby. Wiemy z własnych jego listów, iż silnie podlegał podnietom politycznej ambicyi, co zresztą nie było rzadkością u młodych Ateńczyków z dobrych rodzin; tylko ambicya ta prawdopodobnie nie posiadała w sobie takiej przedwcześnie dojrzałej namiętności, jaką się odznaczał brat jego Glaukon, którego niecierpliwość miał tak rozumnie powściągać Sokrates. Czy Plato kiedy przemawiał z powodzeniem na zgromadzeniu ludowem, tego nie wiemy. Powiadają, iż był z natury lękliwy, głos miał

*) Jest tu mowa o pośrednictwie Króla spartańskiego, Pauzaniasza, który współzawodniczył z Lizandrem (Przyp. tłumacza).

cienki i słaby, źle się nadający do Pnyksu. Gdy atoli, po zajęciu i ujarzmieniu miasta, zaprowadzono oligarchią trzydziestu tyranów, Plato—naturalnie—nie miał już potrzeby przemawiać do zgromadzonego narodu; ale pozyskał teraz większą łatwość dojścia do politycznego znaczenia przez blizkiego swego krewnego Krytyasza i przez Charmidesa, którzy w nowej oligarchii zajmowali kierownicze stanowiska. Plato wyznaje, iż lekceważył poprzednią demokracyą i że powitał nowy plan rządu z pełną nadzieją wskrzeszenia zasad mądrości i sprawiedliwości. Wnet poznał, iż było inaczej. Rząd Trzydziestu wystąpił jako tyrania krwi chciwa, rozbójnicza, zawiódł jego oczekiwania i wstrętem go napełnił. Szczególniej też oburzał go sposób, w jaki oni traktowali Sokratesa. Temu ostatniemu nietylko wzbroniono dalszego prowadzenia zwykłych rozmów z młodzieżą, ale usiłowano go zrobić uczestnikiem niegodziwych morderstw; mianowicie też polecono mu pojmać Leona Salamińczyka, jednego z tych, których wybrano sobie jako ofiary; rozkazowi temu Sokrates nie był posłuszny z narażeniem własnego życia.

Tak zrażony i zawiedziony Plato usunął się od publicznego urzędowania."

Z Sokratesem przebył przez dziesięć lat i rozłączył się z nim dopiero po jego śmierci. Ukochanemu mistrzowi towarzyszył podczas procesu; przedsiębrał obronę jego sprawy i rzeczywiście rozpoczął mowę, której gwałtowność sędziów wypowiedzieć mu nie pozwoliła; nalegał także na Sokratesa, ażeby przyjął pewną sumę pieniędzy, za pomocą której mógłby okupić życie.

Po śmierci Sokratesa udał się do Megary, gdzie—jakeśmy już wspomnieli — odwiedził Euklidesa. Stamtąd poszedł do Cyreny. Tutaj uczył się Matematyki u Teodora, którego poznał był w Atenach, jeżeli można dać wiarę temu, co jest przedstawione w *Teetecie*, gdzie Teodor prowadzi rozmowę z Sokratesem. Z Cyreny miał się udać do Egiptu wraz z Eurypidesem. Ta podróż jest dosyć wątpliwa, a to, żeby mu towarzyszył Eurypides, jest niemożliwe, ponieważ Eurypides już od kilku lat nie

żył wtedy. Wpływ Egiptu na Platona został z pewnością przesadzony. W dziełach jego bowiem niema ani śladu egipskiej uczoności. „Wszystko, co nam mówi o Egipcie, ukazuje co najwyżej na skromną znajomość tego przedmiotu; jakkolwiek zaś sławi pilność kapłanów, jednak ocenienie naukowego ich postępu dalekiem jest od tego, ażeby było przychylne.“ *)

W owych podróżach szerokoczoły myśliciel rozszerzył znacznie Sokratyczną naukę i wprowadził w nią istotnie wiele przeciwnych jej pierwiastków. Atoli ściśle trwał i obstawał przy Sokratycznej metodzie. „Podczas gdy chciwa wiedzy młodzież“—mówi Waleryusz Maksymus—„ze wszystkich stron gromadziła się do Aten, aby Platona mieć za nauczyciela, Filozof ten podróżował wzdłuż krętych brzegów Nilu, lub przebywał obszerne równiny barbarzyńskiego kraju, ucząc się sam u egipskich mędrców.“

Nareszcie w roku 386 przed Chr. powrócił do ojczyzny, a uczniowie skwapliwie zgromadzili się około niego. Umysł swój wzbogacił on niepospolicie przez podróże za granicami kraju i przez niezmordowaną pracę myślenia; poczem zaczął współzawodniczyć z ukochanym swoim mistrzem i poświęcił się nauczaniu.

Nabył sobie domek i ogród w pobliżu Akademii, czyli ogrodu, przylegającego do dzielnicy Hekadema, prawie o milę od Aten a na drodze do Eleuzys. Tu były cieniste aleje i Gimnazyum; tutaj to właśnie założono sławną szkołę Filozofii, znaną przez wieki pod nazwą Akademii.

Tęskne myśli potomności roiły się dokoła tego miejsca pod najrozmaitszemi postaciami. Poeci je opiewali, dla Filozofów było ono celem marzeń:

Czy widzisz oliwny gaj Akademii,
Ustroń Platona, gdzie ptak atycki
Przez lato pieśń swą wydzwania?

---

*) *Ritter:* II. 147.

W takiem miejscu—

Brzęk skrzętnych pszczół częstokroć wzywa
Do głębokiego myślenia.

Wyobraźnia wzywała do wiary, że tutaj Gracye tylko przebywały. Łącząc to wszystko z poetyczną pięknością Platonowych Dyalogów, wyobrażano sobie, że nauki w Akademii były wspaniałymi wylewami wymowy oraz fantazyi na temat filozoficznych kwestyj.

Nic atoli nie może być dalszem od prawdy. Wykłady te były poważnemi ćwiczeniami myślenia, wymagającemi wielkiej siły w wytrwałej abstrakcyi. Jakkolwiek pełnemi wdzięku mogą być prace Platona, lekcye jego jednak nie były to literackie, ale dyalektyczne ćwiczenia, które surowej próbie poddawały rozum słuchaczów; ich to charakter czysto argumentacyjny przyczynił się zapewne do opowiadania, jakoby nad drzwiami Akademii znajdował się napis:

Tu wolny wstęp mają tylko Matematycy.

Historya ta szeroko się rozpowszechniła, jakkolwiek nie ma ona wcale dobrej rękojmi. [1]) Opowiadanie owo albowiem jest wprost przeciwne poglądom Platona na Matematykę. Wszakże on ją wyłącza z zakresu Filozofii, jako przyjmującą pewniki bez dowodzenia, i wyznacza jej pośrednie miejsce między wierzeniem a Filozofią: od pierwszego jest ona mniej dokładną, od drugiej— mniej pewną. [2])

„Chociaż Plato nie wymagał pieniędzy za naukę od słuchaczów, nie miał jednak skrupułu przyjmować dary od ludzi bogatych, jakimi byli: Dyonizyusz, Dyon i inni.

---

1) *Thompson* powiada, że jedyne powagi co do tego napisu są: *Filoponas* w komentarzu swoim do Arystotelesa *De Animâ* oraz wiersz w *Chiliadach* Tzetzesa. Patrz uwagi do *Butler's Lectures* II. 79.

2) Nie mogłem znaleźć w Rzeczypospolitej ustępu, gdzie się Plato wyraża, jak powiedziano w tekście; jednakże znalazłem inny ustęp, zbliżony do tego, chociaż nie taki, jaki miałem na myśli. *Rzeczpospolita— VI* ku końcowi. Zaczyna się: *Μανθάνω, ἔφη, κ. τ. λ...* a kończy: *διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ'οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν.*

W krotochwilach Efipa, Antyfanesa i innych poetów średniej komedyi *) przedstawieni są słuchacze Platona w Akademii, jako smakownie i wytwornie ubrani, ozdobnej powierzchowności aż do przesady, w ładnych czapeczkach i z laseczkami. Jestto godne tem większej uwagi, że poprzedni Komicy wyszydzali Sokratesa oraz jego uczniów za wprost przeciwne właściwości, mianowicie przedstawiano ich jako nudnych żebraków, w nędznym i brudnym ubiorze. Tacy słuchacze, jak Platona, należeli zapewne do możnych rodzin i obsypywali swego nauczyciela cennymi podarunkami, jakkolwiek mogło nie być od nich wymaganem żadne formalne wynagrodzenie. Kiedy szło o przypuszczenie w poczet słuchaczów, wymagalne były zapewne niejakie warunki (chociaż nie wiemy—jakie). Eudoksus może posłużyć za przykład. iż w pewnych razach nie przyjmowano nawet gorętszych i pełnych nadziei uczniów. W każdym razie nauczanie Platona było w stanowczej sprzeczności z posuniętą do ostateczności i nie czyniącą różnicy jawnością publiczną, jaka charakteryzowała rozmowy Sokratesa. Ten ostatni przepędzał dni na rynku, albo w publicznych gmachach, czy na placach zapaśniczych, podczas gdy Plato przebywał i nauczał w spokojnej rezydencyi i w ogrodzie niedaleko od Aten.“

Licząc czterdzieści lat życia, Plato pierwszy raz odwiedził Sycylią; wtedy to zabrał znajomość z Dyonizyuszem I, tyranem Syrakuz, z Dyonem, jego szwagrem, i z Dyonizyuszem II.—Z Dyonizyuszem I rychło zerwał stosunki z powodu swoich politycznych poglądów i tak dalece obraził tyrana, że życie swoje naraził na utratę. Dyon atoli wstawił się za nim i tyran darował mu życie; ale zalecił Pollisowi, posłowi spartańskiemu, na którego okręcie Plato miał powracać, aby go sprzedał jako niewolnika. Sprzedano więc Platona. Kupił go Annicerys z Cyreny i na miejscu obdarzył wolnością. Gdy przybył

*) Jest tu mowa o rozwoju komedyi, która ostatecznie z komedyi społecznej stała się komedyą, przedstawiającą typy osobnicze (Przyp. tłumacza).

do Aten, otrzymał pismo od Dyonizyusza, który wyraził nadzieję, że Plato nie będzie o nim źle mówił. Na to Filozof odpowiedział z pogardą, iż „nie ma czasu myśleć o Dyonizyuszu.“

Plato odwiedził znowu Syrakuzy drugi raz po śmierci Dyonizyusza I, a w nadziei, że od Dyonizyusza II otrzyma pozwolenie założenia kolonii—według praw, jakie on sam, Plato, ułożył. Kolonią mu przyobiecano, ale nie dotrzymano obietnicy. Plato popadł u tyrana w podejrzenie, jakoby należał do spisku Dyona; pozwolono mu atoli spokojnie wrócić do ojczyzny.

Jeszcze trzeci raz wybrał się Plato z odwiedzinami do Syrakuz, a tą razą miał za cel pogodzić Dyonizyusza z wujem jego — Dyonem. Przekonał się jednak, iż usiłowania tego rodzaju były bezowocne, a nawet niebezpieczne być mogły; powrócił przeto do domu.

W spokojnem zaciszu Akademii spędził Plato resztę dni swoich. Główne jego zajęcia polegały na nauczaniu i pisaniu. Układanie onych Dyalogów, które sobie zasłużyły na podziw potomności, stanowiło pogodną uciechę jego życia, zwłaszcza w podeszłych latach. Umarł, dobiegłszy sędziwego wieku, miał bowiem 83 lat.

„Ostatnia połowa życia Platona w ojczystem mieście“—mówi Grote—„musiała mu upłynąć wśród godności i szacunku, jakkolwiek nie był czynnym pod względem politycznym. Jako obrońca, miał on uczestniczyć w dykasteryum nad oskarżonym generałem Chabryasem. Podobno także sprawował wystawne a kosztowne obowiązki choraga za pieniądze, które mu Dyon wypłacił. I poza Atenami sława jego była bardzo wielka. Kiedy 360 r. przed Chr. przybył na Olimpijskie igrzyska, był tu przedmiotem powszechnej uwagi i szacunku. Słuchacze, młodzież dostojna i ambitna, przybywali do niego z najodleglejszych miast heleńskich; rady jego z pełnem szacunku uznaniem zasięgali ludzie tacy, jak Perdykas w Macedonii, Dyonizyusz II w Syrakuzach.

Podczas ostatniego pobytu Platona w Syrakuzach, niektórzy ze słuchaczów—między którymi wspomina się

Arystotelesa—mieli być niezadowolnieni z jego nieobecności i starali się jakoby założyć nową szkołę, w czem im wszakże przeszkodzili—Ifikrates i Chabryas, dwaj potężni przyjaciele Platona w Atenach. Historyą tę uzwiązkowano z rzekomą niewdzięcznością Arystotelesa względem Platona i z rzekomą niechęcią Platona względem Arystotelesa. Sam fakt—iż podczas nieobecności Platona uczniowie jego usiłowali zapewnić sobie gdzieindziej naukę—nie zasługuje ani na podziw, ani na naganę."

Plato był głębokim melancholikiem. Wielkie, szerokie czoło, od którego miał nazwisko, było okryte bruzdami i posępne. Silne jego barki gięły się pod brzemieniem myślenia tak, jak się gną tylko barki myśliciela. Najwyżej uśmiech zaigrał około ust jego; ale nie śmiał on się nigdy. „Smutny, jak Plato"—weszło w przysłowie u dramatycznych komików. Miał on licznych wielbicieli, a zaledwie kilku przyjaciół.

Umysł jego był tak pogrążony w kwestyach filozoficznych, że się zaledwie ożywiał dla innych jakichś przedmiotów. Stąd pochodziło nieustanne jego powstawanie przeciw poetom. Niektórzy sądzą, że, wypędzając Poetów ze swojej Rzeczypospolitej, działał on obłudnie w skutek zastosowania swych logicznych zasad, w rzeczywistości zaś lubił zanadto Poezyą, ażeby ją miał potępiać. Atoli nieprzyjaźń Platona dla Poetów była równie głęboka, jak i trwała. Żywił on ku nim uczucie, niezupełnie wolne od pogardy, bo widział w nich podobieństwo ze Sofistami,—a to w ich obojętności dla prawdy i w upodobaniu dla formy przedstawienia. Jedyną Poezyą, pochwaloną przez Platona, jest Poezya *moralna*, będąca wierszowaną Filozofią. Poetów w najlepszym razie uważał jako natchnionych waryatów, nieświadomych tego, co im z ust wybiega. Niechaj czytelnik odczyta Dyalog—*Jon*, a zrozumie przyczynę, dla której Poeci zostali wypędzeni z Rzeczypospolitej. Plato żywił wstręt do Poezyi,—już to, ponieważ była ona niebezpieczną współzawodniczką Filo-

*) Porównaj *Philebus*, p. 131.

zofii,—już, że uczuwał pogardę dla przyjemności. *) Wprawdzie przytacza on często Homera, a pod koniec *Rzeczypospolitej* wyrywają się słowa żalu, iż ulubieńca swej młodości za surowo potraktował; wnet to atoli cofa i wyznaje, że tylko prawda może być celem człowieka.

Niechaj nam nikt nie bierze za złe, że przedstawiwszy głęboko melancholiczne usposobienie Platona, odnajdujemy jednak komiczny talent w jego Dyalogach. Komicy niezawsze należą do najweselszych ludzi. Taki Molière, którego humor jest rzeczywiście genialny i widocznie samorzutki, niewymuszony, był przecież jednym z najbardziej cierpkich charakterów. Komedya ma często źródło swoje w bardzo głębokiej melancholii i stanowi niejako nagły przeciwny prąd. Okrom tego, w Komice Platonowej znajduje się zawsze przymieszka goryczy. Jest to ironia, a nie wesołość.

ROZDZIAŁ—II.

Dzieła Platona: Ich autentyczność, charakter i treść.

Zanim się zabierzemy do przedstawienia Nauki Platona, pożytecznem może będzie powiedzieć słów kilka o charakterze i autentyczności dzieł jego. Nowożytna Krytyka, która niczego nie oszczędza, nie zostawiła ich także w spokoju. Dyalogi, o autentyczności których nigdy nie powątpiewano w starożytności, zostały odrzucone przez nowożytnych krytyków, a to w sposób dosyć dowolny.

Z powodu braku miejsca dla tej sprawy, nie mogę tu wdawać się w szczegóły; a gdyby nawet było miejsce, uważałbym się i tak za zwolnionego od walczenia ze szczegółami, ponieważ nie uznaję przypuszczeń zasadniczych. Dowody wewnętrzne, to jest polegające na treści, są zwykle zwodnicze; ale takie wewnętrzne dowody, które się wyprowadza ze stosunkowo niedostatecznego obrobienia treści, muszą się zawsze wydawać bardzo podej-

rzanymi. Twierdzą, iż niektóre Dyalogi Platona nie odpowiadają wzniosłej idei, jaka tchnie z wielkich dzieł jego,—stąd i zarzut nieautentyczności. Lecz któryż to autor jest zawsze jednakowo wierny swojemu najwyższemu nastrojowi? Któryż autor same tylko *arcydzieła* tworzył? Alboż niema takich chwil życia, w których najświetniejsze umysły słabną, najbogatsi styliści stają się oschłymi, a najtreściwsi — rozwlekłymi. Już jeden i ten sam przedmiot nie daje się traktować zawsze z jednakową doskonałością; więc tembardziej jest nieprawdopodobnem, ażeby można było opracowywać różne przedmioty z jednakową siłą umysłu! *Teages* Platona nie może sprostać *Teetetowi; Gorgiasz* o wiele przewyższa *Eutydema*. Nikt atoli nie myśli Szekspirowi odmawiać autorstwa „Wesołych Windsorskich Kumoszek“ z tego powodu, że one niżej stoją niż „Dwunasta Noc,“ która z kolei jest znowu niższą, aniżeli „Otello.“

Oprócz Dyalogów, odrzuconych z przyczyny niedostatecznego opracowania, inne znowu Dyalogi taki sam los spotyka z powodu niedojrzałych lub sprzecznych poglądów. Ten powód wszakże tak samo nie wytrzymuje krytyki, jak i poprzedni. Dotychczas nikt stanowczo nie zdołał ustalić, co to była Filozofia Platona, a przecież mówi się, jakoby pewne poglądy były niegodne tej nieoznaczonej Filozofii! *) Z góry powzięte przekonanie, że Plato był czystym Sokratykiem, doprowadziło do kwestyonowania wszystkiego tego, co się zdawało przeczyć Sokratycznym poglądom. Mamy atoli dostatek świadectw pod ręką, aby wykazać, że Plato nie był czystym wykładaczem Sokratycznych przekonań. Co więcej, przekonania człowieka w ciągu długiego życia podlegają roz-

*) „Mimowoli przypisujemy Platonowi za dużo systematyczności“ — mówi prof. *Jowett* — „i przez to zmieniamy naturalność formy oraz związek myśli dzieł jego. Pod wpływem wrażenia, że jego Dyalogi są skończone utwory sztuki, możemy wynajdować przyczynę dla wszystkiego i w ten sposób zatracamy najwyższą cechę sztuki, jaką jest—prostota.“

maitym zmianom, i Plato nie stanowi tu wyjątku. Przeczy on sobie nieustannie. Czyni to w dziełach, o autentyczność których nikt się nie spierał; nie powinniśmy się zaś dziwić, iż czyni to także i w innych dziełach.

Nie roszcząc pretensyi do specyalnej uczoności, potrzebnej dla zbadania tak zawiłej kwestyi, oświadczyłem się w pierwszem wydaniu tego dzieła przeciwko powyższym przypuszczeniom, według których badanie owo nastąpiło. Odczytywanie Platona przekonało mię o niemożności wytworzenia jakiejś teoryi, którąby służyć mogła za próbierz autentyczności; niejakie zaś doświadczenie na punkcie zwodniczej natury dowodów wewnętrznych, zastosowane i do dzieł autorów współczesnych, usposobiło mię stanowczo sceptycznie względem wszelkich argumentów, opartych na tej podstawie. Ponieważ o Platonie wiemy bardzo mało poza tem, czego się dowiadujemy *z Dyalogów*, jestto więc kręcić się w kółko, gdy się pragnie oznaczać, na zasadzie wiadomości z tych Dyalogów czerpniętych, które Dyalogi są autentyczne. Według wewnętrznych dowodów musielibyśmy „Zbójców“ Szylera uznać za dzieło nieautentyczne, lub musieć uważać „Wallensteina“ za podrobienie. Gdyby wszystkie zewnętrzne dowody zaniknęły, natenczas przyszłoby Augustowi Comte'owi odmówić autorstwa albo jego dzieła—*Système de la Philosophie Positive*, albo też — *Système de Politique Positive*, skoroby tylko krytycy wykazali nie dającą się pogodzić różnicę między metodą i duchem w obu tych dziełach.

Do takich ogólnych naszych uwag możemy jeszcze dodać bardziej szczegółowe wzmocnienie, co Grote przedstawił tak dokładnie, a podług mego zdania z bardzo dużem powodzeniem, w swojem dziele o Platonie. Potyka on się z krytykami na wszystkich punktach i wykazuje, że większa jest pewność autentyczności w *Dyalogach*, aniżeli w dziełach jakiegokolwiek współczesnego autora;—więcej pewności przemawia za Platonem, aniżeli za Izokratesem, Eurypidesem, Lizyaszem, Demostenesem lub Arystofanesem. Grote, -- skreśliwszy Historyą wiernego przechowania Dyalogów i przedstawiwszy wiaro-

godne dowody, że odpisy ich w bibliotece Aleksandryjskiej były autentyczne, — powiada, że Trazylus „przyjął zbiór Platońskich dzieł, aprobowanych przez Arystofanesa, i jako takie uznał w bibliotece Aleksandryjskiej. O ile nasze pozytywne wiadomości sięgają, sprawdzają one zupełnie, co tu powiedziano: Wszystkie dzieła, które potwierdził Arystofanes (na nieszczęście Dyogenes nie podaje dokładnego wyliczenia tych dzieł potwierdzonych), znajdują się w Katalogu Trazylusa. Ważność, jaką posiada poświadczenie tego faktu, jest tem większa, gdyż najwątpliwsze dzieła (mam tu na myśli odrzucone przez nowożytnych krytyków, albo nawet zupełnie lekceważone) wyraźnie są objęte przez aprobatę Arystofanesa i przekazane Trazylusowi, a mianowicie: Prawa, Epinomis, Minos, Listy, Sofista, Polityk. Ściśle w tych punktach, gdzie powaga Trazylusa potrzebuje wzmocnienia przeciw nowożytnym zarzutom, otrzymuje ona wsparcie, jakie tylko dać może zgodność z Arystofanesem. Skoro wiemy, że Trazylus polegał na Arystofanesie w wielu spornych punktach katalogu, możemy więc wnosić z dostateczną pewnością, że polegał też na nim i w innych razach. Było całkiem naturalne, że Trazylus na pytanie: Które dzieła Platona były autentyczne?—przyjął uznanie największej podówczas biblioteki, — biblioteki, której pisane rejestra sięgały aż do Demetryusza Falerejskiego. Poszedł on za tą zewnętrzną powagą: nie dzielił na części każdego Dyalogu, aby się przekonywać, czy on odpowiada pewnej wewnętrznej skali, pewnemu właściwemu sobie „Platonisches Gefühl.“

„Że sprawa autentycznych i nieautentycznych Platonowych Dyalogów za czasów Trazylusa rozstrzygała się podług zewnętrznych dowodów, a nie wewnętrznych uczuć, możemy to poznać ze sposobu, w jaki Dyogenes Laercyusz mówi o nieautentycznych Dyalogach: „Następujące Dyalogi (są jego słowa) uznają się powszechnie za podrobione: 1) Erixias albo Erasistratus, 2) Akephali albo Sisyphus, 3) Demodokus, 4) Axiochus, 5) Halkyon, 6) Midon albo Hippotrophus, 7) Phaeakes, 8) Chelidon,

9) Hebdome, 10) Epimenides.""—O ile więc sięgała wiedza Dyogenesa Laercyusza, nie było tu niezgody co do autentycznych i nieautentycznych Dyalogów. Wszyscy Krytycy, na których on polegał, nie wyłączając Trazylusa, uznali dziesięć powyższych Dyalogów za nieautentyczne; wszyscy zatem uznawali za autentyczne Dyalogi, objęte w spisie Trazylusa. Z tego wynika, że musieli być ludzie, rozprawiający o nieautentycznych Dyalogach, albo—że takie Dyalogi musiały krążyć w różnych wydaniach lub istnieć po bibliotekach, jako rzeczywiste dzieła Platona; inaczej bowiem nie sądzonoby ich i nie potępiano. O czem zaś Dyogenes upewnia, na to Trazylus i wszyscy krytycy, których zdanie on cenił, zgadzają się, odrzucając owe Dyalogi. Możemy na pewno przypuścić, że ta jednomyślność krytyków co do owych Dyalogów, które uznali, i tych, które odrzucili, powstała w skutek ich ogólnej zgodności na punkcie powagi Aleksandryjskiej biblioteki. Odrzucone Dyalogi—w liczbie dziesięciu—nie znajdowały się w owej bibliotece, a przynajmniej nie było ich pomiędzy skrętkami, które tam znano, jako Platońskie.

Gdyby Trazylus i inni, odrzucając dziesięć Dyalogów, nie na tych dowodach polegali, a nadto w Dyalogach nie znaleźli żadnego znaku czasu, coby dopuściło wyłączenie autorstwa Platonowego,—wtedy rozstrzygaliby oni kwestyą według tak zwanych wewnętrznych dowodów, według krytycznego uczucia, dającego im przeświadczenie, iż Dyalogi owe nie posiadały Platońskiego charakteru, stylu, sposobu przedstawiania, poglądu, zalet i t. d. Otóż, uważam to za nadzwyczajne nieprawdopodobieństwo, ażeby Trazylus mógł się rządzić takiem uczuciem. Przeglądając katalog dzieł, które on uznał za autentyczne, znajdujemy tu ogromną rozmaitość stylu, sposobu, nauki, celu i zalet; przekonywamy się, że najsprzeczniejsze cechy, które on słusznie stosuje w celu odróżnienia rozmaitych Dyalogów, nie dają się tak uogólnić, ażeby stanowiły jakiś wyraźny „Platoński charakter," wspólny wszystkim dziełom wielkiego Filozofa. Sko-

ro Trazylus zaliczył do autentycznych dzieł Platona prace tak niepodobne i tak nierównej wartości, jak: *Rzeczpospolita*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Lysis*, *Parmenides*, *Uczta*, *Philebus*, *Menexenus*, *Prawa*, *Epinomis*, *Hipparch*, *Minos*, *Theages*, *Listy* i t. d., że już nie wspomnimy utworu widocznie nieskończonego, jakim jest *Kritias*,—to zaprawdę niewiele mógł on mieć skrupułu, aby uwierzyć, iż dziełami Platona były także: *Eryxias*, *Sisyphus*, *Demodokus* i *Halkyon*. Te ostatnie Dyalogi istnieją jeszcze i mogą być oceniane. Przypuściwszy, iż mamy prawo wziąć nasze własne pojęcie, jako próbierz tego, co jest rzeczywiście Platońskie,—w takim razie nie daje się zaprzeczyć, iż, jeśli te Dyalogi nie są godne autora *Rzeczypospolitej* oraz *Protagorasa*, to przynajmniej godnymi są one autora Dyalogów: *Prawa*, *Epinomis*, *Hipparch*, *Minos* i t. d. Gdy zaś Trazylus nie dał się wzruszyć swemu wewnętrznemu uczuciu, aby odrzucić te ostatnie cztery Dyalogi, więc się też niewzruszonym okazał i co do Dyalogów: *Eryxias*, *Sisyphus* i *Halkyon*. Wnoszę zatem, że, jeśli on i wszyscy inni krytycy, na których Dyogenes polegał, zgadzali się w odrzuceniu dziesięciu Dyalogów, jako nieautentycznych, to ich wyrok zasadzał się nie na wewnętrznem uczuciu, lecz na powadze Aleksandryjskiej biblioteki.

Co się tyczy przeto autentyczności dzieł Platońskich, jak ją uznał Trazylus, utrzymuję, iż pretensya do wiarogodności jest bardzo znaczna, rozciągając się do wszystkich autentycznych dzieł Platona i tylko do autentycznych; następujące fakta są tu albo dowiedzione, albo je przypuścić należy:

1) Autentyczność polega na powadze Aleksandryjskiej biblioteki i jej uczonych bibliotekarzy, których pisane katalogi sięgały do czasów Ptolomeusza Sotera i Demetryusza Falerejskiego, o całe jedno pokolenie po śmierci Platona.

2) Rękopisma Platona, po śmierci jego, przechowały się w szkole, którą założył; pozostawały one tam przez lat z górą trzydzieści pod nadzorem Speuzypa i Ksenokratesa, którzy odznaczali się osobistą znajomością wszyst-

kiego, co Plato rzeczywiście napisał. Po Ksenokratesie poszły one pod nadzór Polemona i następnych Scholarchów, od których prawdopodobnie Demetryusz Falerejski otrzymał pozwolenie robienia odpisów dla powstającego muzeum albo biblioteki w Aleksandryi—albo przy ich pomocy (jeżeli odpisy nabył od księgarzy) mógł się z łatwością dowiedzieć, które dzieła były Platonowemi, a które—nieautentycznemi.

3) Przyjęto je do biblioteki bez żadnego przepisanego porządku czy systemu, bez względu na ich wzajemną zależność, mającą istotne znaczenie dla ich zrozumienia. Kalimach albo Arystofanes przyjęli porządek następstwa, jaki im się wydawał być odpowiedni."

Czy atoli wszystkie Dyalogi są lub nie są dziełami Platona, odpowiadają one celowi tej Historyi, ponieważ nikt nie zaprzecza, iż je Plato napisał. Możemy więc porzucić już tę sprawę, a zabrać się do innej.

Czy Dyalogi zawierają w sobie rzeczywisto przekonania Platona? Stawia się to pytanie z trzech względów: 1) Plato nie przemawia nigdy we *własnej osobie*; chybaby w *Prawach* należało Ateńczyka uważać za przedstawiciela jego przekonań; ku temu przypuszczeniu skłonić się gotów jestem. 2) Z pewnych ustępów w *Fedrze* i w *Listach* zdaje się wynikać, jakoby Platon lekceważył pisane przekonanie, rzekomo nie nadające się do nauczania. 3) Polegając na pewnem wyrażeniu u Arystotelesa, utrzymują, iż Plato—podobnie jak Pitagoras—miał poglądy eksoteryczne i esoteryczne; pierwsze z nich więc uwydatniał w swoich Dyalogach.

Na te wątpliwe kwestye postaram się dać odpowiedź. Pierwsza z nich ma pomniejsze znaczenie, druga jest donioślejsza, a trzecia pełna dużego znaczenia. Że Plato wybiera formę dramatyczną i stale jej się trzyma, jestto prawda; ale jeśli ta forma sprawia nam trudności u Szekspira, niema to już miejsca u żadnego innego autora. Przecież łatwo odgadywać poglądy Arystofanesa, Moliera lub Szylera. Nie może pod tym względem być trudności i u Platona, gdyż ten nie postępuje tak, jak

inni pisarze dramatyczni, ale obiera sobie formę Dyalogu właśnie w celu, ażeby uwydatnić swoje poglądy. Mamy prawo przypuścić, iż te przekonania, które on dogmatycznie wypowiedział w swoich Dyalogach wykładających są poglądami Platona z tego czasu, w którym pisał owe Dyalogi, jakkolwiekby między nimi zachodziła różnica. Nawet w Dyalogach, poświęconych badaniu, bez względu na to, że one są czysto dyalektycznemi ćwiczeniami, powracają niektóre, mniej lub więcej zmodyfikowane, poglądy i panuje pewna jedność metody, co nas też upewnia, iż mamy przed sobą rzeczywiste poglądy autora. Możemy bez obawy mówić o Platońskiej metodzie, jeżeli nie o Platońskim systemie,—o Platońskich poglądach, jeżeli nie o Platońskiej Filozofii.

Pod tym względem, że książki nie wystarczają dla celów nauczania, możemy tu przytoczyć przekonanie, które Sokrates wypowiada w Fedrze:

„Pisanie ma podobieństwo do malowania. Postaci tej ostatniej sztuki zbliżają się bardzo do istot żywych; jeżeli im się atoli zada pytanie, zachowują one uroczyste milczenie. Pisane mowy przedstawiają się tak samo. Z tego, co one wyrażają, możnaby sądzić, iż w nich myśl jakaś spoczywa; gdy się atoli czegoś dowiedzieć chcemy i postawimy im pytanie, naówczas dają one tylko swoję pierwszą odpowiedź; utwór raz napisany przechodzi z rąk do rąk, idzie między różnych ludzi,—między takich, którzy go mogą zrozumieć, i takich, których na to nie stać. On nie może pouczyć tych, którzy się nań nie zgadzają; a jeśli się utwór taki spotka z krytyką niesprawiedliwą, potrzebuje pomocy swego autora, gdyż sam się bronić nie zdoła. Jest jeszcze drugi rodzaj mowy, o wiele lepszy i potężniejszy. Jakiż to? Oto ten, który się naukowo zapisuje w umyśle ucznia. Taki może się sam obronić,—sam mówić, lub milczeć, stosownie do tego, co uznaje za właściwe.—Masz tu na myśli rzeczywisty, żywy wykład człowieka, który zna swój przedmiot, czego obrazem może być tak nazwana mowa na piśmie?—Tak jest właśnie.—Czyż sądzisz, że rozumny gospodarz zasiałby na początku la-

ta w ogrodach Adonisa [1]) nasienie, mające dla niego wartość i z którego on chce się doczekać żniwa,—czy uczyniłby to dla miłej igraszki, aby nasienie w ciągu tygodnia weszło i puściło zielone kiełki? Czy nie pomyślisz raczej, że onby to zrobił tylko dla zabawy i przyjemności? Bo gdyby poważny cel miał na oku, to czyżby nie postępował według prawideł rolnictwa,—czyżby nie posiał ziarna we właściwym czasie i nie poprzestawał na tem, że w ósmym miesiącu doczeka się żniwa?—Bez wątpienia uczyniłby to ostatnie.—A jakże sądzisz, czy człowiek, posiadający wiedzę sprawiedliwości, szlachetności i dobra, obejdzie się mniej przezornie ze swojemi ziarnami, aniżeli ów gospodarz?—Zaprawdę—nie.—On nie będzie swego ziarna rozsiewał piórem i czarnym płynem, albo—że porzucimy przenośnie—nie będzie on prawd trwonił na takie utwory, które się same przeciw napaści obronić nie mogą, a samę prawdę w przybliżeniu tylko przedstawiają. Zapewne, iż dla przyjemności rozsieje on w ten sposób nieco ziarna, ażeby na starość, kiedy go pamięć opuści, zapewnić niejaki *skarbiec wspomnień* dla siebie i dla tych, którzy z nim po jednej drodze kroczą; sprawi mu to przyjemność, gdy ujrzy weszłe zieleniejące kiełki.“ [2])

Ten godny uwagi ustęp jest ważny pod względem biograficznym. Jestto usprawiedliwienie filozoficznej karyery Sokratesa. Ale nie należy tego stosować z całą ścisłością do Platona, którego mnogie dzieła przeczą owej zasadzie; nie wypada też wnioskować, jakoby prace te były przeznaczone jedynie dla zabawy lub jako skarbiec wspomnień dla jego słuchaczów. Niewielu się znajdzie takich, coby chcieli kwestyonować zasadniczą myśl tego ustępu. Wszyscy wiemy, że książki mają poważne braki; ustnego nauczania nie zdołają one zastąpić. Tak często przytrafiające się niezrozumienie jakiegoś autora dałoby się po największej części usunąć, gdybyśmy go mieli

---

1) „Ogrody Adonisa“ oznaczają doniczki na rezedę.
2) Phaedrus, p. 98.

obecnego przed sobą i mogli mu stawiać zapytania. Nauczanie ustne ma jeszcze i tę przewagę, że nie dozwala ono umysłowi pozostawać w bierności, jak to ma miejsce podczas czytania książek,—za pomocą bowiem pytań nauczyciel pobudza ucznia do uwagi. Wszystko to może być uznane jako przekonania Platona, a nie uchybi się jednak poważnym celom prac jego. Plato sądził, że wykład ustny jest bardziej pouczający, aniżeli czytanie; jednak wiedział, że i czytanie jest pouczające, i przeto pisał. Ażeby zaradzić, o ile można, koniecznym brakom pisanego wykładu, przyoblekał on wszystkie swoje prace w formę Dyalogów. Stądto i pochodzą niezliczone powtórzenia, podziały i objaśniania twierdzeń, które same przez się są zrozumiałe. Utrudza to czytelnika, ale — podobnie jak w rozwlekłości humorystów—tkwi „cel“ w tem wszystkiem: takim zaś celem jest, ażeby, naśladując formę rozmowy, nie pozostawić żadnego twierdzenia bez wyjaśnienia. Ponieważ książce nie można stawiać pytań, przeto Plato pisze tak, iż książka uprzedza pytania. Już trud, jaki on sobie zadaje, będąc rozwlekłym,—drobiazgowość w obrobieniu szczegółów — bronią go dostatecznie przed zarzutem, iż dzieła swe sporządzał dla czystej zabawy. Był to za duży sztukmistrz, ażeby sztukę swą miał poświęcić dla czegoś innego—nie dla własnego przekonania. Że ogólne wrażenie poświęcił na rzecz skrupulatnej Dyalektyki, o tem nie należy powątpiewać; a uczynił on to—podług nas—w celu, ażeby czytelnikowi natchnąć rzeczywiste znaczenie swojej metody. Gdyby krytycy Platona poznali prawdziwe jego pobudki, oszczędziliby mu może niejednej nagany i możeby nie odmawiali tak nieoględnie autentyczności niektórym Dyalogom.

Z wyrażeniem Platona o niedostateczności dzieł pisanych pozostaje w związku pewien ustęp u Arystotelesa, odnoszący się do *ἄγραφα δόγματα*, czyli do „niepisanych przekonań,“ a—zdaniem niektórych—ukazujący na istnienie esoterycznego nauczania. Jeżeli słowa Arystotelesa mają takie znaczenie, natenczas sprawiedliwym

jest pogląd, uważający dzieła eksoteryczne—Dyalogi—jako pisane dla zabawy. Rozpatrzmy to bliżej.

Arystoteles powiada, że Plato w *Timeusie* uważał przestrzeń i materyą za jedno, a znowu w tak zwanych niepisanych poglądach (*ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασι*) utożsamiał on przestrzeń i miejsce (*τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν.* [1]) Dowolnością jest wnosić z tego ustępu, że Plato miał oddzielną esoteryczną doktrynę. Owe *ἄγραφα δόγματα* oznaczają prawdopodobnie jego wykłady, albo—jak Ritter mniema—notatki, które uczniowie z jego lekcyj sporządzali. W każdym razie niema podstawy dla przypuszczenia, aby w nich zawarta była esoteryczna nauka, a to tę bardziej, iż Arystoteles, najsławniejszy uczeń Platona, nigdzie nie mówi o nauce tego rodzaju, ale wykład swój Platońskich poglądów czerpie z dzieł publikowanych.

Sekstus Empirykus [2]) powiada nam, iż starożytni nie zgadzali się co do tego, czy Platona uważać za Sceptyka, czy za Dogmatyka. A spór nie był bezzasadny; niektóre bowiem Dyalogi są dogmatycznym wykładem, inne—poprostu ćwiczeniami dyalektycznej metody, a jeszcze inne czystymi sporami, które do niczego nie wiodą. Nie dziw więc, iż każdy, kto jeden tylko rodzaj tych Dyalogów zbadał, uważał Platona bądź za Sceptyka, bądź za Dogmatyka, stosownie do natury tego, co czytał. Tak np. Cycero, gorący wielbiciel Platona, mówi. „Plato nic nie twierdzi, lecz tylko przytacza wiele dowodów, bada kwestyą ze wszystkich stron i pozostawia ją nie-

---

1) Phys. IV. c. 53. *Ritter*, który się na ten ustęp powołuje, ale go nie przytacza, daje nam do zrozumienia, że "w tych niepisanych poglądach „wiele rzeczy objaśniono inaczej, a przynajmniej wyraźniej, aniżeli w Dyalogach."—Jednakże taki wniosek nie daje się z Arystotelesa wyprowadzić. Różnica zaznaczona w ustępie przytoczonym, nie jest większa od różnicy, którą można znaleść pomiędzy dwoma Dyalogami. Jeżeli Dyalogi pisane (publikowane) przeczą sobie, to mogą zaprawdę i niepisane różnić się od pisanych. Skoro *Rzeczpospolita* różni się od *Timeusa*, a więc i niepisany pogląd może się różnić od *Timeusa*.

2) *Pyrrhon*, Hypot. I. p. 44.

rozstrzygniętą.“ Jestto prawdą odnośnie do takich Dyalogów, jak: *Teetet*, albo *Hipiasz Starszy;* ale jest nieprawdą, co do *Fedona*, *Timeusa*, *Praw*.

Gdy się mówi, że Plato ma taki lub inny pogląd, należy wyraźnie przytoczyć, w którym Dyalogu pogląd ów występuje i czy on tam ma charakter twierdzący lub poprostu dyalektyczny. Kiedy się bowiem mówi o długim przebiegu życia, obejmującym w sobie wiele zmian na punkcie przekonań, wtedy należy mówić w sposób oznaczony. Zaledwieby się znalazło jedno jakieś przekonanie, któreby było ustalone *poprzez* wszystkie jego dzieła. Nawet Sokratyczny pogląd, że cnota jest identyczna z Wiedzą, występek zaś—z brakiem Wiedzy, a przeto mimowolny,—nawet tę zasadę w podeszłym wieku zarzucił, jak się przekonywamy z *Praw* (p. 385), gdzie on *niewstrzemięźliwość*, równie jak brak wiedzy (ἢ δὲ ἀμαθίαν ἢ δὲ ἀκράτειαν) zowie przyczyną występku. W takiem samem znaczeniu powiada on (VI. p. 138)—nazwawszy przedtem złość i rozkosz przyczynami błędu:—„Istnieje trzecia przyczyna naszych błędów, a jest nią brak wiedzy“ (*τρίτον ἄγνοιαν τῶν μαρτημάτων αἰτίαν*). Stawia on tu więc brak wiedzy jedynie jako trzecią przyczynę, a przez to niweczy całe Sokratyczne dowodzenie, odnoszące się do tożsamości Cnoty i Wiedzy. Idzie nawet dalej. Nie zgadza on się też ze sobą samym i co do istotnego pojęcia sposobu filozofowania; nie jest on niezmienny nawet wobec hołdu swego dla Sokratesa. Jeżeli zaś daje się odnaleść jakiś rys charakterystyczny wielkiego mistrza, gdzie można przypuszczać, że uczeń pozostał szczególnie przywiązanym,—jest to negatywne filozoficzne postępowanie na punkcie zadawania pytań. A przecież i tę stronę, zaznaczoną w różnych Dyalogach nadzwyczajnie silnie a żywo, zaniedbał Plato spokojnie w niektórych dogmatycznych Dyalogach, porzucił ją zaś zupełnie stanowczo w *Rzeczypospolitej* i w *Prawach*. Sokrates postawił sobie zadanie, aby zrywać maskę z pozorów Wiedzy; nie szło mu o dostarczanie poglądów, ale o pobudzanie intelektualnej czynności, mogącej prawdy poszukiwać i — prawdę znaleść.

On sam nic nie wiedział; ogłaszał się za niezdolnego, aby czegobądź nauczać; on dawał tylko upokarzające nauki ignorancyi, pretendującej do Wiedzy. Nalegał na wszystkich —zwłaszcza zaś na młodzież—aby z niego przykład brali. Plato atoli w *Rzeczypospolitej* surowo potępia to uporne stawianie pytań, zwłaszcza też, gdy chodzi o młodzież. Traktuje on to jako błąd czasu. Ubolewa nad zamętem poglądów, których się młodzież nauczyła od prawodawcy odnośnie do tego, co jest sprawiedliwe i zaszczytne, — tych poglądów mianowicie, które w innych Dyalogach każe on przedstawiać Sokratesowi, jako nienabyte przez naukę i niedające się w ten sposób nabywać,—które niewiadomo w jaki sposób się zdobywają, a które wytwarzają właśnie urojenie Wiedzy, co w drodze stawiania pytań rozproszyć należy i co uchylone być musi, zanim jakaś możliwa poprawa nastąpi.

Na tę sprzeczność zwraca nam Grote uwagę, jako na stanowczo anty-Sokratyczną, a nawet anty-Platoniczną, o ile Plato jest przedstawicielem Sokratesa. Zakaz dyalektycznych rozpraw odnosi się rzeczywiście do oskarżenia Meleta i Anita, które oni przeciwko Sokratesowi przed sąd zanieśli. Jestto identyczne z ich zarzutem, uczynionym Sokratesowi, jakoby psuł młodzież i torował jej drogę do wyobrażania sobie, iż jest wyższą nad powagę ustalonych poglądów. *)

W *Protagorasie* Sokrates okazuje, że dobro jest identyczne z przyjemnością, a zło—z cierpieniem. W *Gorgiaszu* utrzymuje przeciwnie. W rzeczywistości—jak słusznie mówi Grote—„zaledwie możliwem jest wszystkie różne objawy Platońskiego umysłu ująć w jakąś wyższą jedność, albo orzec coś o Platonie, jako myślicielu, coby jednocześnie dało się zastosować do — *Protagorasa*, *Gorgiasza*, *Parmenidesa*, *Fedra* do *Uczty*, *Fileba*, *Fedona*, *Rzeczypospolitej*, *Timeusa*

*) Meno dostarcza dalszego dowodu. W nim się okazuje, że cnoty nauczyć nie można, że więc nie jest ona Wiedzą. To też Meno jest zapewne jednem z dzieł najpóźniej sporządzonych. Żadna z tych sprzeczności—o ile wiem—nie została dotychczas zauważona.

i do *Praw*. Plato był umysłem sceptycznym, dogmatycznym, mistyczno-religijnym i fanatycznym,—był on Matematykiem, Filozofem, Poetą (zarówno erotycznym jak satyrycznym), Retorem i Artystą — wszystkiem zarazem, albo przynajmniej—z kolei w ciągu pięćdziesięciu lat swego filozoficznego życia. W jednym jakimś czasie bogaty jego dyalektyczny popęd pożąda zaspokojenia i objawia się przez szereg genialnych wątpliwości oraz sprzeczności nierozwiązanych; w innym znowu czasie jest on przejęty teologicznym wstrętem względem tych, którzy bluźnią przeciw bóstwom takim, jak Helios oraz Selene albo przeczą powszechnej Opatrzności Bogów: Tutaj mamy otwarte zeznania niewiadomości i protestacye przeciw fałszywemu urojeniu Wiedzy, które jest tak dalece rozpowszechnione, o ile jest godne opłakania; — tam znowu znajdujemy opis, jak Kosmos był budowany od początku, a wydaje się, że autor opisu został wtajemniczony w najskrytsze plany Demiurga. W jednym Dyalogu gorączka erotyczna bierze przewagę, dzieląc się między pięknych młodzieńców i filozoficzne myśli, miesza się z religijnem natchnieniem i z namiętnością (*furor*), która pomija i przesięga ludzką skromność (*Phaedrus*). Gdzieindziej znowu gwałtowne popędy duszy są ostro zganione i uznane za wstrętne, a zostawia się wolne pole tylko spokojnemu i nienamiętnemu rozumowi (*Philebus*, *Phaedon*). Satyra miesza się z dytyrambem i mitem,—etyczny punkt widzenia—z jakimś innym (*Protagoras*, *Gorgias*). Na wszystko wystarczająca sztuka dramatyzowania u tego mistrza nadaje pełny efekt każdej z tych różnorodnych dążności. Wogóle—że użyjemy porównania samego Platona—Platoniczna ta całkowita suma podobna jest poniekąd do fantastycznych kombinacyj zwierząt, jakie sobie wymyśliła heleńska Mitologia;—jestto zestawienie określonych a niedających się pogodzić indywidualności, które się przedstawiają jako jedność, ponieważ są owinięte w jednę i tę samę zewnętrzną kopertę.“

Niektóre teoretyczne poglądy, powtarzające się często w mniej lub więcej zmienionej formie, mogą być od

biedy nazwane Platonicznymi, tak np. teorya idej i teorya przypominania; niekiedy atoli pomija się je, inną razą się im zaprzecza. Ostatecznym rezultatem każdego dokładnego zbadania Dyalogów musi być przekonanie, że one nie zawierają w sobie żadnej Nauki, że nie są wcale konsekwentnie ustosunkowanym systematem.

Rzeczywiście dobrze pod tym względem wyraża się Grote:

„Wątpić należy, ażeby Plato w roku 406 przed Chr., a w 23 swego życia, — w czasach kiedy nieznane były filozoficzne systemy, opracowane szczegółowo,—powziął był myśl szerokiego filozoficznego systematu;—ażeby go opracowywał w skrytości, nie głosząc tego nigdy;—ażeby go przeprowadzał w licznych, po sobie następujących Sokratycznych Dyalogach, z których każdy zaczepia się o następny i każdy polega na poprzednim;—wątpić należy, powtarzamy, ażeby on przez całe swe długie życie plan ten stale wykonywał i zawsze następstwo swych Dyalogów stosował do stopni, na które wstępował kolejno, tak iż żaden z owych Dyalogów nie może być dobrze zrozumiany, jeżeli się go odczytuje bezpośrednio po jego poprzedniku a przed jego następnikiem;—ażeby jednak sam Plato wcale nie pomyślał o takiem uporządkowaniu niezbędnem dla umysłów czytelników, a dopiero Schleiermacher był pierwszy, który je odkrył. Wszystko to wydaje mi się tak nieprawdopodobnem, jakby się miało przed sobą jakiś mistyczny wykład Jamblicha lub Proklusa. Podobnie jak inne nieprawdopodobieństwa, daje się to może dowieść za pomocą świadectwa, jeżeli świadectwa mogą być przedstawione: my atoli nie posiadamy tu świadectw tego rodzaju. Jesteśmy zmuszeni ogólną hipotezę przyjąć bez dowodu, a za Schleiermacherem iść, stosując ją do oddzielnie branych Dyalogów.“

Hegel wprawdzie przypuszcza, że za czasów Platona panował duch filozoficzny, który się nie wyrażał w oznaczonej Nauce, ponieważ wiek nie miał na to dojrzałości; ale w następstwie oświadcza dosyć z tem niezgodnie, że

ze strony czytelnika miał miejsce brak zrozumienia tego, co stanowi Filozofią, i w tem leży trudność zrozumienia Platońskiej Filozofii [1]). Jego własne przedstawienie Platona wydaje się być dowolnem. Maurice, przeciwnie, uważa to za zasługę Dyalogów, że w nich nie znajdujemy żadnej Nauki wykończonej, żadnego zbioru gotowych pojęć, którebyśmy stąd wynieść i przyswoić sobie mogli. „Zasługi i sławy Platona nie stanowi utworzenie szerokiego systemu, aby w nim objąć przyrodę i ludzkie społeczeństwo, Boga i człowieka, jako różne elementa albo różne działy systemu, co nieuchronnie każdego twórcę systemu doprowadza do tego, iż siebie uważa wyżej ponad wszystko; dziełem i zasługą Platona jest wykazanie zupełnej niemożliwości systemu tego rodzaju oraz wytępienie do gruntu takiego pojęcia i marzenia.“ [2])

Po odczytaniu każdego Platońskiego Dyalogu—co stanowi niezmiernie uciążliwą robotę—i po dopełnieniu wszystkiego, co jest potrzebne, aby posiąść należyte zrozumienie celu tych prac, dochodzę do wniosku, że Plato nigdy myśli swoich systematycznie nie uporządkował; lecz dał wolne pole Sceptycyzmowi i w każdem twierdzeniu stawał już po tej, już po owej stronie, ponieważ nie miał za przewodnika żadnego stałego przekonania. Przeczy on dzisiaj temu, co wczoraj powiedział, i z tego jest zadowolniony, że uwydatnił słabość swego przeciwnika. Grote, który *Listy* uważa za autentyczne, polega na ich przedstawieniu, iż najwyższe zasady Filozofii nie mogłyby piśmiennie być tak wyłożone, ażeby je zwykły rozum pojął. Niewielu tylko zdołałoby je zrozumieć, a i ci jedynie z pomocą objaśnienia, wytworzonego w drodze dyskusyi jako też wielkiego umysłowego wysiłku. „Nigdy nie pisałem nic o tych przedmiotach; niema żadnej rozprawy u Platona i nigdy się taka nie znajdzie. Poglądy, które pod nazwą Platońskich krążą, są to po-

---

1) *Hegel:* Geschichte der Phil. II. 170, 186.

2) *Maurice:* Moral and Metaph. Philos. part. I; Ancient Phil. 129, 137.

glądy Sokratyczne z czasów młodocianej siły i chwały Platona.“ To ostatnie twierdzenie domaga się zmiany, bo znane poglądy Sokratesa bywają niekiedy bardzo stanowczo zaprzeczane; możemy więc twierdzenie tak zmienić: „Poglądy, które obiegają pod imieniem Platona, są to poglądy wykonane dramatycznie jako dyalektyczne przedstawienia;“ takie twierdzenie możemy uznać. To jednak pewna, iż on we własnem imieniu nigdy poglądów nie wygłasza, ani nigdy żadnej rozprawy nie pisał.

Pytanie, czy wstrzemięźliwość pod tym względem pochodziła z filozoficznej niezdolności? Czy się wstrzymywał od przedstawienia systemu dlatego, że żadnego systemu nie miał? Wydaje mi się, iż on niczego stanowczego nie nauczał, ponieważ—na podobieństwo innych ruchliwych sceptycznych umysłów—obawiał się, aby swoich słabych stron nie odkryć. Podobnie, jak wielu innych, taił on swoję własną chwiejność, przypisując ogólowi publiki wrodzoną nieudolność. Platonowi nie zbywało na dogmatycznej pochopności, ale nie był on w stanie cierpliwie obmyśleć systemu; migotliwe światła, przebiegające nieustannie przed jego oczyma,—Sceptycyzm, nadający geniuszowi jego taką dramatyczną giętkość, powiadał mu, że każde twierdzenie mogło być zaniepokojone przez inne przelotne światło,—że mogło się spotkać z nieprzepartymi zarzutami. Przeczy on nieustannie samemu sobie. Jeżeli mu już można przypisywać jakąś teoryą i to przypisywać tem słuszniej, ponieważ mu ją przyznaje jego własny uczeń, Arystoteles, to zaprawdę—teoryą idej; ale ta teorya nietylko że w różnych Dyalogach ulega różnym modyfikacyom, lecz w *Parmenidesie* jest ona tryumfalnie zwyciężona. *)

---

*) Prof. Jowett zauważył słusznie, iż niema żadnego ustępu w Platonie, napisanego z większą siłą metafizycznej myśli, nad ten, w którym napada na swoję własną teoryą idej. Argumenty są prawie—jeżeli nie zupełnie—Arystotelesowskie. Na zasadzie tego jeden z najbystrzejszych i najlepiej obeznanych z przedmiotem krytyk niemiecki: *Ueberweg* uważa *Parmenidesa* za podrobionego. Taki wniosek jednak jest nie-

Nie powiem tego, ażeby takie fakta dowodziły słabości umysłowej, dowodzą one może raczej umysłowej siły. Jednakże tkwi tu nieudolność filozoficzna. Już to z powodu swej bystrości, już z powodu sceptycyzmu, nie mógł on nigdzie znaleść stałej podstawy i trwałego materyału. Domysły dnia dzisiejszego bywały uchylane przez domysły jutrzejsze, brak zaś wszelkiego pozytywnego kryteryum sprawiał oparcie się Filozofii na domysłach. Mąż o bardziej ograniczonym albo o bardziej namiętnym umyśle byłby się zdecydował i chwycił jednę z głównych myśli, z któremi się Plato pieścił;—mąż taki—podobnie jak Plotyn—byłby z tego zbudował system. Umysł o wyższej organizatorskiej sile—jak Arystoteles—byłby raz na zawsze ustalił niektóre przesłanki i z nich wyprowadził system wszechświata. Ale Plato był istotnie Dyalektykiem. Jego umysł zachwycał się grą idej. W czasie, kiedy systemy wszechświata były tak łatwe, a nadto kiedy wymagano dowodu, mógł on się obywać bez żadnego systemu, ponieważ przeczuwał niewyraźnie, że tutaj dowodu potrzeba, a widział, że dowodu przedstawić nie może. Dodajmy nadto wrodzoną skłonność umysłu do dramatyzowania oraz pewną wrażliwość, lubującą się w efektach, co go wystawiało—że tak powiemy—na mityczne widzenia, a zrozumiemy, dlaczego obcą mu była naukowa jasność. Tradycya, Teologia i Poezya walczyły nieustannie w tym umyśle z Dyalektyką. Stąd też pochodzi, że—po-

---

bezpieczny. Prof. Jowett dowodzi, że stąd wynikłaby nieautentyczność *Teeteta*, *Sofisty* i *Polityka*; i—jak on zauważył w dalszym ciągu—„zarzut w gruncie rzeczy jest urojony, a opiera się na podstawie, jako Plato w ciągu całego życia swego bronił Doktryny idej w jednej i tej samej formie. Rzecz jednak tak się ma: idee Platona ulegały ciągłemu procesowi rozwoju i przeobrażeniu. Ich transcendentalne istnienie nie jest utrzymane, więc tem samem zaprzeczone w *Rzeczypospolitej* i w *Filebie*; w *Teetecie* zaś, *Sofiście*, *Polityku* i w *Prawach* wzmiankowane są prawie tak, jak się mówi w książkach nowożytnych o uniwersaliach. W samej rzeczy, ślady transcendentalnej teoryi idej, t. j. teoryi ich istnienia poza umysłem, bardzo są słabe we wszystkich pismach Platona, z wyjątkiem *Menona*, *Fedra* i *Fedona*. Stereotypowa zaś forma, którą im nadał Arystoteles, nie znajduje się w Platonie.

mimo stawiania zapytań, przejętego od Sokratesa, pomimo dążności negacyjnej, która na punkcie wątpienia popychała go aż do czczej gry wyrazów,—nie było nigdy wybitnego myśliciela, któryby z bardziej dziecięcą łatwowiernością przyjmował wyobrażenia, dające się przez jedno pytanie obalić,—któryby bardziej podlegał domysłom, mogącym wywołać rumieniec u dojrzałego człowieka za to, że im podległ. Umysłowa bystrość i niedorzeczność sprzęgają się niejednokrotnie węzłem przyjaźni. Myśli szlachetne oraz niedorzeczne można z dzieł jego przytaczać w obfitości na tyle dostatecznej, aby usprawiedliwić uwielbienie lub lekceważenie.

Ale cokolwiekbądź mogło stanowić przyczynę, powstrzymującą Platona od obmyślenia systemu, nie mogę wierzyć, ażeby go jakaś inna znowu przyczyna wstrzymywała od ogłoszenia tegoż systemu. Jeżeli milczał, to dlatego, że nie miał Nauki swojej. Jeżeli światu podawał zagadkę, to dlatego, iż to i dla niego samego było zagadką. Gdyby był jasno widział prawdę, nie powątpiewałby nigdy o zdolności cudzych umysłów, odnośnie do spostrzegania prawdy. Jest pewien zapał w przekonaniu, który do uzewnętrznienia się pobudza. Natomiast w umysłach niepewnych siebie panuje obawa, która im nastręcza różne sztuki, powstrzymujące owo wyrażenie się na zewnątrz. Tacy ludzie lękają się pokazać swego klejnotu, ażeby widz lekceważąco nie wziął go za glinę; obawiają się wyrażać swoje myśli, bo wyrażenie mogłoby im nie oddać sprawiedliwości. Codziennie spotykamy ludzi, którzy tajemniczo ukazują, jakoby odkryli wielką rzecz, którą inne umysły starają się odkryć; zapewniają nas oni w słowach zamaskowanych lub wyraźnych, iż cały świat jest na drodze błędnej i niema nadziei, aby z niej zeszedł:—Jeden wyobraża sobie, że zbliżył się do prawdy, ale nie spostrzegł przepaści nieprzebytej, która przed nim zieje; inny wszedł na dobrą drogę, lecz przeoczył prawdę i ominął ją,—a tak możemy się przekonać, że ci—i tylko ci—mogliby nam tajemnicę wyjawić, gdyby zechcieli—cóż kiedy nigdy nie chcą!

Jak dalece Plato mógł być powstrzymywanym na tem polu przez intelektualne lub moralne skrupuły, tego nie możemy powiedzieć; wiemy jednak, iż się wstrzymywał od wszelkiego formalnego przedstawiania swoich poglądów. Platońska Filozofia,—jeżeli przez nią rozumiemy więcej, niż pewne idee, tkwiące w różnych Dyalogach,—nie daje się odnaleść nigdzie, z wyjątkiem dzieł tych uczonych, którzy o niej pisali. Jednakże ten brak filozoficzności oraz wyznanie, że w pismach Platona znajduje się wielka ilość materyału oklepanego i niedorzeczności, nie może nam stać na przeszkodzie, abyśmy uznali wielkość tego męża. Ażeby ocenić Platona tak, jak się ocenia wszystkie wielkie umysły, stanowiące chlubę ludzkości, potrzeba mieć w pamięci jasną myśl, którą wypowiedział Wordsworth, a niejednokrotnie powtórzył De Quincey, rozdzielający Literaturę na dwa działy—na Literaturę wpływu (of Power) i Literaturę Wiedzy. To, co z rzeczywistych myśli znajdujemy teraz u Platona i możemy do celów naszych użyć, jest bardzo skąpe; suma informacyj zaledwie przechodzi zero. Ale dynamiczny wpływ tego myśliciela, który przez dwadzieścia wieków stanowił wielką umysłową potęgę, który podniecał umysły, gdy ich nauczać nie zdołał, a wzmacniał te, którymi nie mógł kierować,—*ad impelleandum satis, ad edocendum parum*—jest jeszcze dziś źródłem potęgi i zawsze niem pozostanie.

Jeżeliby jedna jakaś Nauka biegła przez wszystkie Dyalogi, to uporządkowanie tych Dyalogów byłoby niezbędnem. Skoro to atoli miejsca nie ma, przeto sprawa klasyfikacyi jest małego znaczenia; możemy się cierpliwie już pogodzić z losem, że niema ani dwóch osobistości, któreby się zgadzały na jeden porządek. Wszelkie usiłowanie zaprowadzenia chronologicznego porządku musi koniecznie chromać. *) Że niektóre Dyalogi zostały napi-

*) Prof. Jowett czyni wzmiankę o jednym wypadku pomieszanych dat, który nam zupełnie wystarcza do powątpiewania o wszystkich tych wskazówkach. W *Gorgiaszu* jest aluzya do procesu generałów po

sane później, niż inne, daje się to dostatecznie przedstawić; lecz wykazanie jakiegoś prawidłowego następstwa przechodzi naszą wynalazczość. Możemy być dosyć pewni, że *Fedr* jest Dyalogiem najstarszym *), albo jednym z najstarszych, a *Prawa* są Dyalogiem najpóźniej napisanym. Możemy też przyjąć za fakt zupełnie pewny, że *Rzeczpospolita* jest utworem wcześniejszym, aniżeli *Prawa*, ponieważ w tych ostatnich znajdujemy dojrzalszy pogląd na Politykę. *Kiedy* atoli napisaną została *Rzeczpospolita*, nie daje się to odgadnąć. Zwykle zestawia się ją z *Timeusem* i z *Prawami*, t. j. z ostatniemi dziełami autora. Przeciwko temu jednak mamy zarzuty z różnych względów. Różnice stylu i pojęć w *Rzeczypospolitej*, a w *Prawach* dają nam do ręki dowód znacznej odległości czasów ich powstania. Oprócz tego, człowiek nie piszący dla chleba, nieprędko podejmuje znowu przedmiot, który już raz bardzo dokładnie obrabiał. Plato wypowiedział swoje poglądy w *Rzeczypospolitej*. Musiał on wyczekiwać rozwoju nowych idej, zanim się mógł czuć pobudzonym do ponownego podjęcia tego przedmiotu; należy tu zaś pamiętać, że oba te Dyalogi są to dogmatyczne wykłady; wyrażają one przekonania Platona, a nie są czysto dyalektycznemi ćwiczeniami.

Ilekroć dwa dzieła przedstawiają różnice w poglądach, zawsze powinniśmy naturę tych różnic zbadać i postawić pytanie — który z tych dwóch poglądów jest późniejszy co do swego rozwoju, a który wcześniejszy. Weź-

---

bitwie pod Arginusami: „Powiadają, że się to zdarzyło“ „zeszłego roku“ (406) i z tego powodu data akcyi Dyalogu oznaczoną jest na rok 405 przed Chr., kiedy Sokrates był już starcem. Data jest wyraźnie oznaczona, lecz nie da się pogodzić z inną wskazówką chronologiczną, mianowicie „niedawną uzurpacyą Archelausa, która się wydarzyła w r. 413, a mniej jeszcze—z niedawną śmiercią Peryklesa, która wypadła 24 lat przedtem (429 przed Chr.), albo ze wzmianką o Nicyaszu, który umarł w r. 413, a o którym jednak się mówi, jako o świadku żyjącym.

*) Patrz co do tego punktu: uwagę *Thompsona* do Butlera „Lectures on Hist: of ancient Philosophy“ II. p. 44.

my przykład. W *Rzeczypospolitej* (III. p. 123) Platon usiłuje dowieść, że nikt nie może się odznaczać w dwóch sztukach, że poeta komiczny nie może być jednocześnie tragicznym,—że tak samo aktor nie może z powodzeniem występować w Tragedyi i w Komedyi. W *Kochankach* (Amatores) ma tę samę ideę (str. 289), ale tam ją krótko tylko wypomina.*) W *Uczcie* jednakże pogląd Platona jest wprost przeciwny, gdyż w jednem wsławionem miejscu każe on Sokratesowi przekonywać Agatona, że Poeta tragiczny i komiczny jest jedną i tą samą osobą. Otóż, nietrudno rozstrzygnąć, który pogląd jest wcześniejszy: w *Rzeczypospolitej* wypływa on jako logiczne następstwo z przesłanek autora; w *Uczcie*, przeciwnie, pogląd został sprostowany przez doświadczenie—albowiem wśród poetów swojego czasu znalazł Platon takich, którzy łączyli talent tragiczny z komicznym. Ponieważ każe on Sokratesowi przekonywać Agatona, więc z tego wnosić można, że poprzednie jego przekonanie było pospolite i że Plato cofa je w tym Dyalogu. Nikt nie zaprzeczy, że ów poprzedni pogląd jest powierzchowny. Różnica pomiędzy Tragedyą i Komedyą jest taka, że *zdaje* się ona wymagać oddzielnego rodzaju talentu, jeżeli się ktoś ma odznaczyć na jednem, czy na drugiem polu. Atoli Eurypides, Szekspir, Rasyn, Cervantes, Kalderon i wielu innych dramatami swoimi zadają kłam owemu przekonaniu z pozoru.

Jeszcze bardziej wyrazistego przykładu dostarcza może „stwarzanie idej“, o którem tak wyraźnie wyrokuje się w *Rzeczypospolitej*, a także „wieczność i niestworzona natura idej“, o czem się równie stanowczo twierdzi znowu w *Timeusie*. Tak zasadnicza różnica musi nie-

*) Podług zasady *Rittera* dowodziłoby to, iż *Rzeczpospolita* jest utworem późniejszym, aniżeli *Kochankowie*. Utrzymuje on, iż jeśli przedmiot, rozwijany w jednym Dyalogu, wspomina się krótko w Dyalogu innym, to ten drugi Dyalog musi być późniejszy. *Ritter* II. p. 183. Podług tej zasady *Fedon* jest wcześniejszy, aniżeli *Fedr*, o ile doktryna przypominania rozwija się w pierwszym, a tylko wzmiankowana jest w drugim.

uchronnie rozdzielać epoki, w których powstały oba Dyalogi. Do tego przyłącza się jeszcze różnica artystycznego opracowania *Rzeczypospolitej* i *Timeusa*. Wprawdzie pierwszy z tych Dyalogów ma charakter wykładowy, odróżnia się jednak o wiele od poprzednich Dyalogów żywością oraz dramatyczną siłą. *Timeus* i *Prawa* zaledwie wykazują ślad jakiś sztuki.

Ponieważ chronologiczne uporządkowanie okazało się niemożliwem, próbowano przeto filozoficznego podziału. Najsławniejszą jest klasyfikacya Schleiermachera. Dzieli on Dyalogi na trzy klasy: 1) *Dyalogi elementarne*, to jest takie, w których znajdują się zarodki wszystkiego, co następuje: Logiki, jako narzędzia Filozofii, i idej, jako głównego jej przedmiotu; są to więc zarody możliwości warunków Wiedzy. Do takich Dyalogów należą: *Fedr*, *Lizys*, *Protagoras*, *Laches*, *Charmides*, *Eutyfron* i *Parmenides*; do nich też w rodzaju dodatku dołączają się: *Apologia*, *Kryton*, *Jon*, *Hipiasz młodszy*, *Hiparch*, *Minos* i *Alcybiades II.* 2) *Dyalogi progresywne*, traktujące o różnicy pomiędzy Wiedzą filozoficzną a zwykłą w ich połączonem zastosowaniu do dwóch rzeczywistych Nauk — Etyki i Fizyki. Takimi Dyalogami są: *Gorgiasz*, *Teetet*, *Meno*, *Eutydem*, *Kratyl*, *Sofista*, *Polityk*, *Uczta*, *Fedon* i *Filebus*, a w dodatku do nich—*Teages*, *Kochankowie*, *Alcybiades I*, *Meneksen*, *Hipiasz starszy* i *Klitofon*. 3) *Dyalogi konstruktywne*, w których strona praktyczna jest zupełnie połączona ze spekulacyjną; tu należą: *Rzeczpospolita*, *Timeus*, *Krytyas* z dodatkiem, obejmującym *Prawa* i *Listy*. [1]) Jest to podział bardzo dowcipnie przeprowadzony; Bekker uznał go i przyjął w swojem wydaniu. Podległ on atoli silnej krytyce, jak to ma miejsce nieuchronnie z każdą próbą tego rodzaju. Van Heusde w swojem bardzo zajmującem dziele [2]) przedstawił inny podział. Proponuje on trzy klasy: 1) Gdzie główny przedmiot odnosi się

---

1) *Penny Cyclopaedia*: Art. Plato, p. 236.

2) *Van Heusde:* Initia Philosophiae Platonicae, I. 72.

do piękna, 2) Gdzie główny przedmiot stanowi prawda 3) Gdzie materyał stosuje się do praktyki. Do pierwszej kategoryi należą Dyalogi, dotyczące miłości, piękna, duszy. Do drugiej—Dyalektyki, idej, metody, Dyalogi zajmujące się poszukiwaniem prawdy lub środków jej osiągnięcia. Do trzeciej kategoryi należą Dyalogi, traktujące sprawiedliwość, t. j. Moralność i Politykę. Te trzy klasy przedstawiają trzy fazy filozoficznego umysłu: dążenie do prawdy i ocenienie prawdy, urzeczywistnienie jej w zastosowaniu do ludzkiego życia.

Przeciwko temu podziałowi daje się postawić jeden wielki zarzut, mianowicie—niemożliwość uporządkowania Dyalogów podług powyższych kategoryj. *Fedr* podług Van Heusde poświęcony jest miłości i pięknu, Schleiermacher zaś wyraźnie okazał, że jest poświęcony Dyalektyce. Podobnie ma się sprawa z innymi Dyalogami. Plato zestawia w jednym Dyalogu przedmioty jak najbardziej wprost przeciwne. Van Heusde żywi też błędny pogląd, że Plato był Sokratykiem tylko do czasu swojej podróży do Megary. Tam bowiem przyjął on Eleackie poglądy, a dopiero w dojrzalszym wieku obznajmił się z Pitagorejską Filozofią.

Co do mnie, sądzę, że te Dyalogi dadzą się słusznie podzielić na dwie klasy, które podaje Sekstus Empirykus: dogmatyczne i agonistyczne, czyli wykładowe i polemiczne. Zaletą tego podziału (który przyjął Grote, jako—„Dyalogi wykładu“ i „Dyalogi badania“) jest jego jasność i praktyczność. Jeżeli się pragnie te Dyalogi porządkować podług ich treści, to zawsze w usiłowaniu takiem będzie nieco dowolności, gdyż one prawie wszystkie zajmują się więcej niż jednym przedmiotem. I tak, *Rzeczdospolitą* należałoby niezawodnie umieścić pod rubryką Etyki, a przecież obejmuje ona bardzo ważne rozprawy o naturze ludzkiego poznania i o teoryi idej; owe więc rozprawy należałoby właściwie umieścić w dziale Metafizyki. *Fedr* znowu jest więcej niż w połowie swojej poświęcony rozmowom o miłości, ale rzeczywisty przedmiot jego stanowi Dyalektyka.

W podziale, tu proponowanym, unika się takich niewłaściwości. Łatwo się przekonać i dopatrzeć, które Dyalogi są wykładowe, a które polemiczne. *Hipiasz starszy* i *Timeus* mogą być przedstawicielami pierwszej i drugiej klasy. W pierwszym z tych Dyalogów nie dostrzega się nawet próby, ażeby rozwiązać i ustalić postawioną kwestyą. Sokrates poprzestaje tu na tem, że obala każde twierdzenie swego przeciwnika. W *Timeusie* niema wcale polemiki: wszystko jest tutaj spokojnym wykładem.

ROZDZIAŁ III.

Metoda Platona.

§ 1. „Pierwsza rzecz, którą w Nauce zrobić potrzeba"—mówi Arystoteles—„jest przedstawienie wszystkich trudności, które rozwiązać należy. Temi trudnościami są rozmaite sprzeczne poglądy Filozofów i ciemne punkta, których oni wyjaśnić nie mogą. Prawdziwe rozwiązanie nie jestto nic innego, jeno wytłomaczenie tych trudności... Znajdujemy się naturalnie w najlepszem położeniu gdy idzie o wydanie sądu, po wysłuchaniu wszystkich dowodów spierających się adwokatów." *)

Jestto filozoficzne usprawiedliwienie postępowania Sokratycznego i Platonicznego, gdzie wszystkie przedmioty badania były poddane pod ścisły proces wypytywania. Jestto usprawiedliwienie nieustannego i nużącego procesu negacyi oraz wątpienia, a stanowiącego główny cel badających Dyalogów. Spór był dobry sam przez się, dobry—wtedy nawet, gdy nie doprowadzał do żadnego

---

*) *Arystoteles:* Metaph. II. 1, 995. *Ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὥσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούν των λόγων ἀκηκοότα πάντων.*

innego rezultatu, oprócz napiętnowania w umysłach braku wiedzy. W Platonie nie powinniśmy poszukiwać niczego innego, jeno sporu; nie powinniśmy poszukiwać żadnego wyniku, przynajmniej—w Dyalogach, mających na celu badanie. Grote słusznie mówi: „Powinniśmy od nowożytnego czytelnika żądać, ażeby sobie zapamiętał te wymogi, jeżeli chce dobrze ocenić badające Dyalogi Platona; powinien on się przyzwyczaić do oceniania umysłowego ćwiczenia swobodnego sporu, który ma wartość sam w sobie, nawet gdyby się cel oddalał, w miarę jak spór naprzód postępuje. Czytelnik ujrzy tu żywe przeciwstawienie poglądów, zobaczy otwarte różne oznaczone sporne punkta widzenia, — rozmaite usiłowania, uczynione w celu posunięcia się naprzód i znowu porzucone. Ma on pierwszą połowę procesu poszukiwania prawdy, a nie ma drugiej jego połowy; nie posiada nawet pewności, że ta druga połowa może być wykonana, albo że zagadnienie, jak ono postawione zostało, pozwala na twierdzące rozwiązanie. Jednakże Plato przypuszcza, że poszukiwanie zostanie wznowione, czy to przez prowadzących właśnie spór, czy przez innych jakichś. Liczy on na przeciwstawiającą się energią w młodzieńczym umyśle i zwraca się do mężów poważnej dążności a pobudzonego umysłu, którzy przez dyalektyczne ćwiczenia sami mogą być zachęceni do dalszych wysiłków,—do mężów, którzy, ponieważ się przyczynili do wypracowania rozmaitych punktów widzenia, sami te punkta rozważają i sami zastosują sprawiedliwą ocenę, odpowiednio do swoich umysłów. Ci z pomiędzy prowadzących rozmowę, którzy się uczuli zawstydzonymi oraz doprowadzonymi do zamętu, w skutek stawianych sobie pytań, i którzy się więcej nie pojawili, aby prowadzić rozmowę, zostali wzgardzeni przez Sokratesa, jako leniwi oraz głupi. Dla niego bowiem, podobnie jak dla Platona, poszukiwanie prawdy godne było stać się głównem zadaniem życia.

„Innej kwestyi trzeba tu jeszcze dotknąć, odnośnie do tych Dyalogów badających. Musimy pojąć, jak Plato rozumiał cel, ku któremu one zmierzają: to jest ten stan

umysłu, który on zowie *Wiedzą*, albo *poznaniem*. Wiedza— według jego pojęcia—osięga się wówczas dopiero, gdy umysł doprowadzony został do jasnego widoku ogólnych form albo idej i gdy jest w ścisłem obcowaniu z niemi; ale próba tego (jak już zauważyłem), czy człowiek osięgnął cel taki lub nie, polega na przeświadczeniu się, czy on może zdać innym sprawę ze wszystkiego, o czem twierdzi, że wie,—oraz czy może od innych wydobyć sprawozdanie ze wszystkiego, o czem oni twierdzą, iż wiedzą; czy może on, równie wyczerpująco jak nieomylnie, wykonać podwójną funkcyą stawiania pytań i dawania odpowiedzi, co się wzajemnie warunkuje; innemi słowy mówiąc: — czy jest on w możności zastosowywania do innych z powodzeniem Sokratycznego sposobu wybadywania,—a gdy do niego sposób taki stosują, czy zdoła odpowiadać bez chwiejności i sprzeczności? Tak pojmował Plato Wiedzę. Możemy się łatwo stąd przekonać, iż Wiedzy nie można wytworzyć, ani jej osięgnąć za pomocą bezpośredniej Dydaktyki i ustnego przekazywania, — za pomocą prostego oznajmiania i umieszczania w pamięci słuchacza nauki, mającej się dowieść, wraz z postępowaniem, przez które się ta nauka dowodzi. Musi on poznać się z każdym przedmiotem wielostronnie i pod wielu różnymi względami, nie zaniedbując analogij; musi mieć przed sobą zarzuty i zbicie zarzutów, argumenta mylne, które zdają się dowodzić twierdzenia, ale go w rzeczywistości nie dowodzą; musi on się obznajmić z głównemi twierdzeniami przeciwników i ze środkami, za pomocą których przeciwnik twierdzeń tych dowodzi. Powinien on się ćwiczyć w używaniu dwuznacznych wyrażeń i sofizmatów, czy to gdy mu chodzi o ich wykrycie, jeśli go przeciwnik obsypuje pytaniami,—czy znowu o ich zastosowanie, jeżeli sam przeciwnikowi ma takie pytania stawiać. Wszystkie te uzdolnienia należy pozyskać wraz z gotowością i giętkością, zanim się będzie w stanie wykonywać owe dwie trudne funkcye, które Plato uważa za próbę Wiedzy. Może kto powie, iż taki rezultat tkwi w nieoznaczonej odległości? Plato uważa to za możliwe do osiągnięcia,

chociaż dodaje, iż osiągnięcie kosztuje dużo wysiłku. Atoli punkt, który wykazać pragnę — jeżeli on wogóle osięgnąć się daje—może być osiągnięty jedynie w drodze długiego i różnorodnego przebiegu takich dyalektycznych rozpraw, jakie odczytujemy w Platońskich Dyalogach badających. Stan i uzdolnienie umysłu, co my zowiemy Wiedzą, daje się wytworzyć tylko jako ostatni rezultat tego nieustannego ćwiczenia (że tu pożyczamy wyrażenia od Longina). Platońska metoda pozostaje przeto w zupełnej harmonii i na równi z Platońskim rezultatem, podług opisu i dążności."

Błędem jest wykładać te rozprawy jako czyste popisy dyalektycznej biegłości: były one własną samego Platona macaniną.

„Wątpliwości i trudności były zapewne ćwiczeniami umysłu dla samego Platona i takiemi też powinny być dla jego czytelników; nigdzie atoli nie dał nam klucza do ich rozwiązania. Gdzie on przedstawia pozytywne dogmata, nie stawia ich twarz w twarz z zarzutami, nie sprawdza też ich powagi przez to, że wykazuje, jako one zapewniają dostateczne rozwiązanie tych trudności, które uwydatnił w swojem negatywnem postępowaniu. Oba prądy jego spekulacyi—twierdzący i negacyjny—są odrębne i niezależne jeden od drugiego. Gdzie panuje prąd twierdzący (jak w *Timeusie*), tam zupełnie znika prąd negacyi. Timeusowi każe on wypowiadać najenergiczniejsze teorye, z których ani jednej nie byłby przyjął rzeczywisty Sokrates bez przepuszczenia jej przez krzyżowy ogień swych pytań. Ale Platoniczny Sokrates wysłuchuje ich z najuroczystszem milczeniem i zaleca je potem. Tak często wygłaszane oświadczenie Sokratesa, że jest tylko poszukiwaczem a nie nauczycielem,—że sam bardzo dotkliwie odczuwa wątpliwości i że może niemi natchnąć drugich, ale nie może podać dobrego ich rozwiązania,—to oświadczenie bywa zwykle uważane jako ironia, tymczasem jest ono literalnie prawdziwe. Platońska teorya idej przedmiotowych (objektywnych), które istnieją same przez się i są bezwzględne,—teorya, uznawana przez ko-

mentatorów jak wyjaśnienie wszystkich trudności, nietylko nie wyjaśnia żadnych trudności, lecz jeszcze wprowadza nowe, w niej samej tkwiące. Gdy Plato występuje z twierdzeniami, wszystkie jego dogmata są *apryoryczne:* wypowiadają one zgóry powzięte pojęcia, albo hipotezy. Te ostatnie otrzymują poparcie w jego wierze nie przeto, aby się nadawały do usunięcia zarzutów, które on podniósł, ale dzięki jakiemuś głębokiemu, uroczystemu nastrojowi uczucia—religijnego, moralnego, estetycznego, poetycznego i t. d.—dzięki czci dla numerycznej symetryi lub dokładności i t. d. Te dogmata są to wylania jakiegoś wielkiego uczucia boskości, dobra, sprawiedliwości, piękna, symetryczności i t. d., które Plato doprowadza do ich konsekwencyi. Jestto atoli proces sam w sobie; a podczas gdy on go wykonywa, wątpliwości, poprzednio podniesione, nie otrzymują rozwiązania, lecz zostają zapomniane i pominięte. Błędnem jest przypuszczenie, że Plato w jednym Dyalogu po to węzeł zawiązuje, aby go w drugim rozplątał, oraz — że wątpliwości, jakie on wygłasza, we własnym jego umyśle mają już stanowcze rozwiązanie,—że on jeno takie ich rozwiązanie odsuwa, dopóki zakłopotany słuchacz nie stoczy walki, aby je sam znalazł."

Metoda, używana przez Platona, była subjektywną. Próba, którą on jednostajnie stosował, zasadzała się na tem, iż zewnętrzny porządek czynił zależnym od swoich pojęć o tem, co jest rozumne; a przedtem jednak nie ustalił wcale kwestyi, w jaki to sposób doszedł do tych pojęć o rozumności, oraz—co za rękojmią one przedstawiają, że się dowieść dadzą. „Postawiwszy ogólną hipotezę,"—mówi w Fedonie—„którą uważałem za najlepszą, uznałem jako prawdę wszystko, co się z nią zgadzało, zarówno co się tyczy przyczyny, jak wszystkich innych rzeczy." To otwarte wyznanie potwierdza każda spekulacya. Jeżeli chce dowieść, że złoczyńca jest nieszczęśliwszym, niż zło cierpiący, nie stara się jednak nigdy wykazać, co to jest dobro, a co — zło, albo według jakich cech charakterystycznych można rozpoznać jedno i

drugie. On tylko przekonywa, że jedno i drugie odpowiada pewnym pojęciom w jego własnym umyśle; gdy zaś Plato usiłuje dowieść, że złoczyńca, używający powodzenia, *musi* być nieszczęśliwym, jakkolwiek się nieszczęśliwym nie czuje, wtedy odkrywa on tylko swą obojętność względem faktów a na korzyść dedukcyjnego rozumowania. Przypuściwszy istnienie idej wielkości i małości, niezależnie od wielkich i małych rzeczy, wnosił, iż rzeczy są wielkie i małe w skutek brania udziału w tych ideach—podczas gdy metoda objektywna prowadzi nieuchronnie do wniosku, iż z rzeczy to wielkich oraz małych tworzymy sobie abstrakcyą wielkości i małości. „Jeśli mi mówią"—powiada on—„że jakiś człowiek jest o głowę większy od drugiego, a ten ostatni o tyleż mniejszy od pierwszego, to nie dam przystępu zdaniu, ale powtórzę moje własne przekonanie, że wszystko, co jest większe od czegoś innego, większe jest w skutek wielkości,—co zaś jest mniejsze od czegoś innego, mniejsze jest tylko w skutek swojej małości. Obawiałbym się bowiem popaść w sprzeczność, gdybym powiedział, że większy człowiek byłby większym, a mniejszy—mniejszym w skutek jednej i tej samej rzeczy (głowy), a następnie w powiedzeniu, że człowiek jest większy o głowę, która sama jest małą.... I znowu, jeżeli jedno stawia się obok jednego, albo, jeśli jedno się rozdziela,—nie powiedziałbym że obok-postawienie w pierwszym razie jest przyczyną dwu, a podzielenie stanowi takąż przyczynę w drugim razie. Wypowiadam to głośno, że nie znam żadnej innej przyczyny powstania, jeno branie udziału w istocie dwoistości (Dyas). Co się staje dwa, musi brać udział w dyadzie, podobnie jak to, co się staje jednem, musi brać udział w monadzie."

Nowożytnego czytelnika może to zadziwić, że człowiek z inteligencyą Platona nie spostrzegł odrazu zwojdniczej natury metody, która do takich rezultatów doprowadzać mogła. Lecz Plato spostrzegał też gwałt przeciw zdrowemu ludzkiemu rozumowi, zdający się tkwić w jego rozumowaniach, i tak potykał się z zarzutem: „Jeśli

kto na hipotezę napada, nie będę mu odpowiadał, dopóki z niej nie wyprowadziłem wszystkich wniosków, aby się przekonać, czy one z nią są zgodne. Potem będę hipotezy bronił w swoim czasie, przyjmując inną jakąś hipotezę, jeszcze ogólniejszą, *taką, jaka mi się wyda być najlepszą*, dopóki nie dojdę do czegoś zupełnie wystarczającego. Nie pozwoliłbym sobie pomieszać wyjaśnienia hipotezy samej z wyjaśnieniem jej następstw. Bo taka metoda nie może wieść do prawdy, chociaż jej wielce używają ludzie rozprawiający, którzy za dużo liczą na swoję zręczność, gdy w ten sposób rzeczy rzucają w zamęt.“ *)

To zamienianie hipotezy jednej na inne hipotezy więcej ogólne według postępu rosnącego, dopóki się nie osięgnie niezaprzeczalnej prawdy, jako pewnika, stanowi w Platońskim systemie punkt odchylenia od formuły Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy.“ Plato dowodzi przez to możliwości bezwzględnej prawdy i unika sceptycyzmu, tkwiącego w Nauce o względności Wiedzy; staje się to w skutek wiary w prawdę ogólnych twierdzeń. Nie trzeba jednak zapominać, iż Plato powoli wznosił się do tego punktu. W czasach, kiedy pisał *Fedona*, nie spostrzegał ważności tego stanowiska; wtedy żywił on w rzeczywistości teoryą idealną jako hipotezę tylko. Później w *Rzeczypospolitej* widzi on każdą hipotezę jako stopień, po którym można się wznieść w krainę, ponad hipotezami będącą,—w krainę zasad; on też gani tam Matematyków, ponieważ ci nie zdają sobie sprawy z hipotez, służących im za punkt wyjścia. W *Timeusie* wyjaśnia, że twierdzenia są równowartościowe z istotami, które wyrażają,—i że te, które się odnoszą jedynie do bytu oraz idej, nie podlegają wcale zaprzeczeniu. Te zaś, przeciwnie, które się odnoszą do świata zmysłowego i mają do czynienia jedynie z obrazami idej, są tem mniej wiarogodne, im bardziej zmysłową jest ich

*) Te ustępy są raczej omówieniami niż przekładami z Fedona. Tak je przytacza Grote, ja zaś z mej strony trochę je zmodyfikowałem.

natura: są to w najlepszym razie prawdopodobieństwa, podczas gdy twierdzenia ogólne są prawdami pierwszorzędnemi i za takie uznaje je poglądanie (intuition).

„Gdy gołąb przerzyna rzadkie powietrze“ — mówi Kant—„i czuje jego opór, może on wtedy myśleć, iż ruchy jego byłyby szybsze w przestrzeni, powietrza pozbawionej. Podobnież myślał Plato, iż z lepszem powodzeniem może bujać w pustej przestrzeni czystego rozumu jeżeli porzuci świat zmysłowy z powodu przeszkód, jakie świat ów rozumowi jego przeciwstawia.“ [1])

Sokrates, jakeśmy okazali, wspierał się na dowodzeniu indukcyjnem i analogicznem oraz na Definicyach. Były to dwie jego zasady badania. Niedostateczność tych zasad jużeśmy uwydatnili; Plato zaś sam uznał za konieczne, aby zasady owe rozszerzyć.

Definicye stanowią podstawę wszelkiej Filozofii. Ażeby wiedzieć, czem rzecz jest, musimy wiedzieć także, czem ona *nie* jest. Ażeby otrzymać dobrą Definicyą, Sokrates zwracał się do sztuki położniczej (*τέχνη μαιευτική*) i postępował indukcyjnie. Platon również stosował te sztuki dołączał do nich bardziej skuteczne procesa analizy i syntezy, uogólnienia i klasyfikacyi. [2])

Analiza, której Plato pierwszy nadał znaczenie, jako filozoficznemu procesowi, polega na rozłożeniu całości na części. Uważne zbadanie części takich daje dobre pojęcie o całości. Że tu użyjemy wyrażenia Platona — dziełem analizy jest znajdować jedność w wielości. Jeśli np. przedmiotem jest cnota, to należy ogólne wyrażenie cnota rozłożyć naprzód na wszystkie jego części, to jest na wszystkie cnoty, a przez zbadanie wszystkich cnót można osięgnąć jasne pojęcie cnoty. [3])

We wszystkich Dyalogach, jakkolwiek różnym być może ich przedmiot oraz ich poglądy, nastaje on zawsze

---

[1]) *Kant:* Kritik, Einleitung.

[2]) Patrz *Van Heusde*: Initia Philosophiae Platonicae II, para 97, 98.

[3]) Dobry przykład tego, jak on przeprowadza takie badanie, można znaleść w Gorgiaszu.

w sposób godny uwagi na stosunek ogółu do szczegółu. Wykrycie jednego w wielości zawsze jest jego celem. Pyta on zawsze o znaczenie ogólnych wyrażeń i abstrakcyj, wcielonych w popularny język. Tutaj Plato nietylko torował drogę do założenia formalnej Logiki, ale wiedział, że to robił.

Może najlogiczniejszym z jego poglądów był pogląd na klasyfikacyą—poszukiwanie jednego w wielości i wielości w jednem—rozszczepianie szeroko rozciągłego rodzaju na gatunki i podgatunki,—to, co Grote nazywa ważną nowością w owe czasy. Jeżeli się cofniemy w jego czasy, to—zdaje mi się—w takim poglądzie na zasady klasyfikacyi leży nowy i pełen wartości zwrót myśli. Nie istniały podówczas żadne traktaty o Logice; nie miano żadnego pojęcia o Logice, jako systemacie umysłowego postępowania; nie było żadnych Nauk, z którychby dało się abstrahować pojęcie mniej lub więcej prawidłowej metody, mogącej się rozmaicie stosować. Co do żadnego przedmiotu nie było nagromadzonych faktów albo szczegółów tyle, ile wymaga prawidłowy system, mający na celu uporządkowanie tych faktów oraz uczynienie ich zrozumiałymi. Do pewnego stopnia klasyfikacya tkwi z konieczności, świadomie lub nieświadomie, już w używaniu ogólnych wyrażeń. Ale sam proces do czasów Platona (o ile wiedza nasza sięga) nie był nigdy przedmiotem czyjejś świadomości lub oznaczonego rozmyślania. Nikt nie widział tu jeszcze procesu, który wprawdzie dla ludzkiego umysłu jest do pewnego stopnia naturalny w formie luźnej; ale—zdolny do znacznego rozszerzenia i wielkiego ulepszenia, a wymaga specyalnego badania z celem, umyślnie przez umysł postawionym, jeżeli ma być zastosowany z korzyścią i jeżeli przezeń zwykłe nawet oraz dobrze znane fakta mają być porównane i zrozumiałymi uczynione.“ Plato ujął bardzo bystro główną zasadę klasyfikacyi, zrozumiał, że ona ma być objektywną i opartą na stosunkach przedmiotów, nie zaś subjektywną i polegającą na stosunkach przedmiotów do nas. Göthe zrobił z tego przedmiot zajmującej rozprawy: *Versuch einer Ver-*

mittlung von Object und Subject,—wprawdzie nie odnośnie do klasyfikacyi, lecz ze względu na filozoficzne badanie wogóle. Dążność nieukształconego umysłu skłania się zawsze, aby rzeczy klasyfikować podług pobudek uczucia raczej, aniżeli podług zasad rozumu. Grupy przedmiotów, skupione w takich umysłach i ujęte w bezpośrednie skojarzenie, są właśnie temi, które wywołują jedne i te same albo pokrewne sobie uczucia: radość lub ból, miłość albo nienawiść, nadzieję lub obawę, podziw, pogardę, wstręt, zazdrość, szyderstwo. Wspólność uczucia stanowi silniejszy węzeł skojarzenia rozmaitych przedmiotów, aniżeli wspólność jakiegoś atrybutu, który nie bezpośrednio interesuje uczucia, a tylko przez rozum może być oceniony. Przedmioty, nie mające nic wspólnego, jak to, że się zwracają ku tym samym uczuciom, otrzymują częstokroć wspólną nazwę i stają się współ-ogniwami jednej i tej samej klasy. Zwracać uwagę na cechy z innego jakiegoś punktu widzenia, a nie z tego—jak dalece i które uczucie one wywołują,—jestto proces nie dogadzający pospolitemu smakowi. Przeciwko tej naturalnej skłonności podnosi Plato protest w imieniu nauki. Ażeby otrzymać klasyfikacyą, opierającą się na jakiemś wewnętrznem pokrewieństwie, winniśmy wyłączyć wszelki stosunek z uczuciami; nie powinniśmy się oglądać na to, czy rzecz jest miła, czy nienawistna,—wzniosła, czy niska; powinniśmy dojść do tego, ażebyśmy rzeczy pożyteczne i duże pomieszczali w jednym logicznym dziale ze szkodliwemi i maleńkiemi.

Definicye były dla Platona tem, czem idee ogólne i oderwane dla późniejszych Metafizyków. Szczegółowy przedmiot miał znaczenie przechodnie i przypadkowe, pojęcie oderwane było wieczne. Tylko tem ostatniem mogła się zajmować Filozofia. Ale Sokrates, chociaż nalegał na poprawność Definicyi, nie miał pojęcia o klasyfikowaniu tychże Definicyj, co dopiero musi stanowić Filozofią. Przez wprowadzenie tego procesu przesadził więc Plato Filozofią z pola badań człowieka i społeczeństwa na pole Dyalektyki. Czemże była Dyalektyka? Była to

sztuka *rozprawiania*, t. j. sztuka myślenia, t. j. Logika. Plato używa wyrazu Dyalektyka, ponieważ dla niego myślenie było to milczące rozprawianie duszy, a różniło się od mowy jedynie cechą milczenia.

Dyalektyka (albo—według nowożytnego wyrażenia—Ontologia) obejmowała najwyższe Nauki. Prawda do nich należy. Ale były i inne podrzędne Nauki, które możnaby klasyfikować podług ich większego lub mniejszego pokrewieństwa z Dyalektyką. Matematyka najbardziej się do niej zbliża, ale nie jest ona doskonałą Nauką. Posłuchajmy, co w tym względzie mówi *Rzeczpospolita:*

„Łatwiej mię zrozumiecie, jeżeli przedtem zrobię kilka uwag. Sądzę, że wiecie, iż ci, którzy się oddają przedmiotom takim, jak Geometrya i Rachunek, przyjmują w każdem badaniu jako materyał wszystkie równe i nierówne liczby, figury, trzy gatunki kątów i inne podobne dane. Przypuszcza się, iż oni te rzeczy znają, a przyjąwszy je jako hipotezy, nie zdają już z nich sprawy ani sobie ani innym, ponieważ przypuszczają, że te rzeczy są same przez się widoczne. Oni biorą to za swój punkt wyjścia i posuwają się dalej, przeprowadzając resztę swego zadania, a dochodzą nakoniec do zupełnej zgodności z tem, co sobie za cel badania postawili."

„Fakt jest mi bardzo dobrze znany"—odpowiedziano.

„Otóż wiesz, że oni widzialne formy na pomoc przywołują i twierdzenia o nich podają, chociaż ich myśli zajmują się nie temi formami, ale ich oryginałami, i chociaż rozprawiają nie ze względu na szczególny czworobok oraz średnicę, które rysują, ale—na bezwzględny czworobok i bezwzględną średnicę. Bo podczas gdy używają tych figur i powyżej wspomnianych rysunków, mających znowu cienie i odbicia w wodzie, zdążają atoli ku temu, aby rozważać abstrakcye, które człowiek tylko okiem myśli widzieć może."

„To prawda."

„Jestto więc klasa rzeczy, które ja umysłowemi nazwałem; ale mówiłem, że dusza jest zmuszona zastosować

hipotezy, jeżeli się zajmuje zbadaniem rzeczy—nie postępując do pierwszej zasady (bo ona nie może wyjść ze swych hipotez i nie może się wznieść ponad nie), lecz używając, jako obrazy, rzeczywistych przedmiotów, które są odbiciem rzeczy tu na ziemi;—te przedmioty w porównaniu ze swemi kopiami słyną z jasności i są bardzo wysoko cenione."

„Myślę, że mówisz o przedmiocie Geometryi i Nauk z nią spokrewnionych."

„Otóż, chciej mię dobrze zrozumieć: przez drugą klasę świata umysłowego pojmuję ja wszystko, co czysto rozmyślający umysł ima siłą Dyalektyki, gdy stosuje hipotezy, nie jako pierwsze zasady, ale jako prawdziwe hipotezy, to jest jako stopnie i pobudki, za pomocą których on może opanować drogę, wiodącą do czegoś wyższego, niż hipoteza,—dotrzeć do pierwszej zasady wszechrzeczy i ogarnąć to swojem pojęciem. Uczyniwszy to, obraca on się wkoło i ima znowu to, co do tej pierwszej zasady przylega, aż nareszcie schodzi do wniosku, nie przyzywając na pomoc żadnego zmysłowego przedmiotu, lecz poprostu stosując formy abstrakcyjne, same przez się istniejące, na których też kończy."

„Nie rozumiem cię, tak jakbym sobie tego życzył, mniemam bowiem, iż opisujesz trudne przedsięwzięcie; atoli w każdym razie myślę, iż pragniesz jasno wytłomaczyć, że pole rzeczywistego bytu i czystego rozumu, które Nauka Dyalektyki ma na oku, jest pewniejsze, aniżeli pole, badane przez tak zwane Umiejętności, gdzie hipotezy tworzą pierwsze zasady, na które uczniowie swoim umysłem a nie zmysłami patrzeć muszą. Jednocześnie zaś, ponieważ oni w ciągu badania nie powracają do najwyższej zasady, lecz od hipotetycznych przesłanek dalej się posuwają, więc żywisz przekonanie, że oni do kwestyj, które ich zajmują, nie stosują czystego rozumu; chociaż te kwestye, jeżeli się je weźmie w związku z najwyższą zasadą, rzeczywiście przypadają w zakres czystego rozumu. A zdaje mi się, że stosujesz wyrażenie rozum, nie zaś czysty rozum, do umysłowego procesu takich

ludzi, jak Geometrowie;—uważasz bowiem rozum za coś pośredniego między mniemaniem a czystym rozumem."

Z tego krótkiego zarysu metody Platona widać, jak błędnem jest przekonanie, że jego zasługa była wyłącznie literacka. Głównie był on ścisłym Dyalektykiem. To stanowi jego walną cechę; ale metodę swoję przyoblekał w tak powabne formy, iż mylnie środki za cel wzięto. Jego wielki dogmat, podobnie jak mistrza Sokratesa, opiewał, że niezbędnem jest niezmordowanie badać ogólne wyrażenia albo oderwane pojęcia.

„Naturalny cel każdego rzeczywistego przyjaciela Nauki polega na tem, ażeby wszelkich sił dokładać, gdy idzie o dotarcie do prawdziwego bytu; dalekim zaś będąc od zabawiania się nad różnorodnemi szczegółowemi zjawiskami, których byt wchodzi w zakres mniemania, podąża on niezrażony naprzód i nie ustaje w swoim zapale, dopóki istoty każdej rzeczy, jaką ona jest w rzeczywistości, nie ujął częścią własnej duszy, mającą własność, aby sobie przyswajać takie przedmioty z powodu swego pokrewieństwa z nimi; — gdy się tym sposobem zbliży do tego, co rzeczywiście istnieje, i zawrze poufałe stosunki, wtedy wytwarza mądrość a prawdę, tak, iż wtedy—i tylko wtedy dopiero—poznaje, używa prawdziwego życia, otrzymuje prawdziwy pokarm, a nareszcie czuje się być zwolnionym od trudów pracy."

Nie spoglądał on na życie z przelotnym interesem chwilowego mieszkańca tego świata, na życie patrzał jako na duszę nieśmiertelną, tęskniącą do wyzwolenia się ze swego ziemskiego więzienia,—duszę, która już uprzednio usiłuje imać słabe błyski z krainy wiecznej prawdy, gdzie ona kiedyś znajdzie wypoczynek. Znikomę zjawiska tego świata nie były dla niego niczem więcej; lecz on był za mądry, aby je przeoczyć. Bo jakkolwiek były one znikome i niedoskonałe, były jednak wskazówkami wiecznej prawdy, do której on tęsknił,—były to ślady, zaznaczone w niebezpiecznej podróży, wskazówki, wiodące do pożądanego celu. Dawno przed nim mądrzy i myślący mężowie spostrzegli, że poznanie zmysłowe jest tylko

poznaniem zjawisk,—że wszystko, co ludzie bytem zowią, jest tylko potokiem, czemś, co się ciągle *staje*, a nigdy nie *jest*,—że wieść, którą nam zmysły o tych rzeczach przynoszą, ma również taki sam przemijający i niepewny charakter. On więc nie mógł ufać zmysłom; on nie mógł myśleć, że czas jest czemś lepszem, jak tylko migającym obrazem wieczności.

Przemijające zjawiska nie stanowią dla niego żadnego prawdziwego bytu; są one tylko *obrazami* tego bytu. Zapytuj je,—porządkuj,—wykrywaj, jakie są ich cechy wspólne,—wynajduj, co jest niezmienne i konieczne wśród wszech-zmienności i przypadkowości,—odkrywaj jedno w wielości, a przenikniesz w tajemnicę bytu. *)

Ażeby ten Platoński język wyrazić w nowożytnej formie, możemy powiedzieć:—Rzeczy istnieją jako klasy i jako osobniki (individuals). Te klasy są tylko gatunkami klas jeszcze wyższych; np. ludzie są to osobniki klasy—człowiek, a człowiek jest gatunkiem klasy—zwierzę. Ale dedukcyjna Filozofia nie zajmuje się osobnikami, ona tylko z klasami ma do czynienia. Ogólne wyrażenia albo oderwane idee stanowią więc materyał, który Filozofia obrabia.

To nas sprowadza do początku głośnego sporu pomiędzy Realizmem i Nominalizmem, który możemy wyrazić w niewielu słowach. Realiści twierdzą, że każde ogólne wyrażenie (pojęcie oderwane), jak człowiek, cnota i t. d. ma rzeczywiste, niezależne istnienie, bez względu na jakieś konkretne, osobniczo swoje oznaczenie, jak np. kowal, dobroczynność i t. d. Nominaliści, przeciwnie, dowodzą, że wszystkie ogólne wyrażenia są tylko wytworami umysłu, ale nie oznaczają żadnego określonego bytu, a zostały jedynie użyte jako znaki zbiorowych pojęć.

---

*) Byłoby to pracą zbyt długą odsyłać czytelnika do wszystkich ustępów w dziełach Platona, gdzie się wypowiada lub wspomina jego Nauka; znajduje się ona we wszystkich prawie dziełach jego. Najłatwiejszy może wykład tej Nauki jest w *Filebie*, pp. 233—36.

W Realizmie oddzielił się Plato od swego nauczyciela, Sokratesa. Co do tego punktu posiadamy niewątpliwe, jakkolwiek dotychczas mało uwzględnione świadectwo Arystotelesa. Ten, przedstawiwszy Sokratyczną metodę Indukcyi i Definicyi, powiada: „Atoli Sokrates nie nadał oddzielnego bytu ani ogólnym wyrażeniom, ani Definicyom.“ *) Jestto dosyć wyraźne. Arystoteles w dalszym ciągu mówi widocznie o Platonie: „Ci, którzy po nim nastąpili, nadali oddzielny byt owym ogólnym wyrażeniom i nazwali je *ideami*.“

Z tego zarysu jego metody można się przekonać, że Plato zrobił rzeczywiście znaczny krok naprzód, nietylko zakładając podwalinę Logiki, jako Nauki, którą mu słusznie przypisać można; ale także niosąc Filozofii ratunek wobec rozkładowych dążności Sceptycyzmu, a to przez wskrzeszenie jej pretensyi do pozyskania pewności. Czy kryteryum, któremu on nadał znaczenie, ma rzetelną wartość, lub jej nie ma, stanowi to inną kwestyą, należącą do Filozofii; ale Historya musi przynajmniej uznać, że rzeczona pretensya pojawiła się i że ją przez wieki uznawano. Jeżeli metoda subjektywna jest ścieżką do prawdy,—jeżeli Logika jest organem odkrycia,—jeżeli idee są miarą bytu,—jeżeli zewnętrzny porządek zgadza się z wewnętrznym i—jeżeli każda rzecz tak istnieje, jak ją sobie myślimy, w takim razie pretensya Platona jest niezaprzeczalną. Aż po jego czasy istniał Dogmatyzm i Sceptycyzm; on pierwszy spostrzegł konieczność kontrolowania Dogmatyzmu za pomocą Sceptycyzmu, podczas gdy ostateczne wyniki badania muszą być dogmatyczne i polegające na kryteryum pewności. Jeżeli chwiał się

---

*) Met. XIII 4. *Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει, οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς.*—Te wyrażenia mogą się dziwnie przedstawiać. Wielu przypuszczało, jakoby ogóły (universals) miały oddzielny byt; ale może to zdumieć najbardziej zdecydowanego Realistę, jak można oddzielny byt nadać Definicyom. Trudność ta znika, jeżeli zważymy, iż Definicye Platońskie i ogóły są jednem i tem samem; jednakże wyrażenie Arystotelesa jest dwuznaczne.

w swoich własnych badaniach, to jednak nie był on chwiejny na punkcie utrzymania w całości swej metody. Miał przekonanie, że istnieje podstawa pewności,—że ona tkwi w pojęciach ogólnych, dotrzeć do których było celem jego badania. Sokrates podjął czysto negatywną stronę, Plato uważał ją jako niezbędną przygrywkę do utrzymania powagi twierdzenia, a za pomocą swego kryteryum nadał logiczną podstawę metodzie subjektywnej.

ROZDZIAŁ IV.

Teorye Platona.

Jakkolwiek, właściwie mówiąc, nie istnieje system Platoński, ani niema Platońskich teoryj, o którychby się dało powiedzieć, że dłużej się niż chwilowo utrzymały i rozwijały swego sceptycznego ducha, ponieważ nawet te teorye, które się najczęściej powtarzają, rozmaicie bywają przez niego pojmowane i ponieważ wykład, który według jednego Dyalogu byłby dobry, w zastosowaniu do takiej samej teoryi okazałby się niedokładnym w innym znowu Dyalogu; mimo to—powiadamy—są jednak pewne teorye, które zasłynęły jako Platońskie, i z powodu swego znacznego wpływu na przebieg rozwoju spekulacyi w krótkości wyłożone tu być muszą.

Wyraz idea przechodził więcej zmian, aniżeli jakikolwiekbądź inny wyraz w Filozofii, a zaprawdę nic nie może być bardziej sprzeczne z nowożytnem znaczeniem tego wyrazu, jak to znaczenie, które mu Plato nadał. Jeżelibyśmy powiedzieli, że *idee* były tem, czem *substancyonalne formy* Scholastyków, narażalibyśmy się na zarzut, iż ciemność usiłujemy oświecić przez niemniej gęstą ciemność. Gdybyśmy znowu powiedzieli, że idee są identyczne z tak zwanemi *uniwersaliami*, zasłużylibyśmy sobie na taki sam zarzut. Jeżelibyśmy zaś utrzymywali

że idee są to *ogólne wyrażenia* albo *oderwane pojęcia*, w takim razie doprowadzalibyśmy każdego Nominalistę do przekonania, że Plato był „Idealistą;“ zresztą, to ostatnie tłomaczenie byłoby odpowiednie.

Najlepiej podać przedewszystkiem opis, a następnie przystąpić do definiowania. Plato—podług Arystotelesa—nadawał ogólnym wyrażeniom oddzielny byt i nazywał je ideami. Był on Realistą i twierdził, że oderwany człowiek istnieje tak samo, jak człowiek konkretny;—że ten ostatni istnieje o tyle tylko, o ile bierze udział w idei człowieka. Nikt nie zaprzeczy, że mamy pojęcie rodzaju (genus)—że o człowieku tworzymy sobie pojęcia i sądy, zupełnie niezależnie od Smitha, Browna, Piotra, Pawła. Jeżeli mamy takie pojęcie, skądże je bierzemy? Nasze doświadczenie dotyczyło tylko Smithów, Brownów, Piotrów, Pawłów; znaliśmy tylko *ludzi*. Zmysły nie mówią nam nic o człowieku (jako pojęciu). Osobnicze przedmioty wiodą jedynie do osobniczego poznania. Pewna liczba kamieni, które nam przedstawiono, nie dostarczy żadnego poznania, nie postawi nas w możności powiedzenia: Oto są kamienie,—jeżeliśmy się przedtem nie nauczyli, co stanowi istotę kamienia. W podobny sposób musimy wprzód poznać istotę człowieka, zanim będziemy w możności wiedzieć, że Jones i Brown są ludźmi. Znamy człowieka i znamy ludzi; ale pierwsze nasze poznanie jest różnem od drugiego i musi mieć odrębne źródło; w ten sposób przynajmniej myśleli Realiści. I czemże jest to źródło? Refleksyą,—nie zmysłem.

Realiści znaleźli jedność w wielości,—innemi słowy mówiąc, wykryli, że wszyscy ludzie mają pomiędzy sobą pewne wspólne charakterystyczne cechy, i nietylko wspólne sobie, ale także niezbędnie wspólne ich istocie ludzkiej; otóż, oni abstrahowali te *ogólne* cechy, odrywali je od *szczegółowych* przypadłości (accidents) ludzkich osobników i z cech takich utworzyli to, co zwali *universalia* (a co my zowiemy *genera*). Te universalia—mówiono—istnieją same przez się. Są one nietylko pojęciami umysłu, lecz są istotami (entities); a nasza wiedza o nich

utworzyła się w taki sam sposób, jak wiedza o innych rzeczach.

Jeżeli pojęcie rodzajów stanie się przedmiotowem, to realistyczna nauka będzie wytłomaczona. Nasze *pojęcia* miały dla Realizmu znaczenie *wiedzy* o istniejących rzeczach; Plato nazwał je ideami, bytami rzeczywistymi; były to stałe *noumena*, których *fenomenami* były wszystkie osobnicze rzeczy. Jeżeli więc Platońską „ideę“ określamy jako „noumenon“ albo „substancyonalną formę,“ nie jesteśmy w takim razie zbyt odlegli od prawdy, a największa część spornej kwestyi co do istotnego znaczenia terminu zostaje usunięta. W objaśnieniu np. Rittera nie daje się rozstrzygnąć, czy idea ma oznaczać ogół, czy może także i szczegół. Że Plato zwykle ogólne wyrażenie oznacza przez wyraz idea, nie ulega to wątpliwości; ale też wątpliwem nie jest, że on niekiedy tak samo nazywa i istotę (essence) szczegółowej rzeczy; ma to miejsce np. w *Rzeczypospolitej*, gdzie mówi o idei stołu, podług czego inne stoły zostały zrobione. Niema tu wcale sprzeczności. Ogólna bowiem forma jest równie potrzebną dla stołów, jak i dla ludzi; idea ta należy przeto również do ogółu, wtedy nawet, gdy się dla niej przytacza przykłady szczegółowych rzeczy.

Arystoteles w godnem uwagi miejscu powiada: „Plato naśladował Sokratesa odnośnie do Definicyj, ale że był przyzwyczajony do badania ogółu (*διὰ τὸ ζητῆσαι περὶ τῶν καθόλου*), przeto mniemał, że Definicye powinny być raczej Definicyami rzeczy *umysłowych* (t. j. noumenów), aniżeli rzeczy *zmysłowych* (t. j. fenomenów); albowiem niema możności wytworzenia ogólnej Definicyi zmysłowych przedmiotów, które się nieustannie zmieniają. Owo umysłowe bytowanie nazwał on ideami, dodając przytem, iż zmysłowe przedmioty są różne od idej, a otrzymują od nich swoje nazwy; ponieważ z powodu swego *uczestniczenia* (participation—*κατὰ μέθεξιν*) w ideach wszystkie przedmioty otrzymują taką samę nazwę jak idee. Wprowadził on wyraz uczestniczenie. Pitagorejczycy powiadają: „Rzeczy są to kopie, odbicia liczb.“ Plato zwie to

„uczestniczeniem;“ zmienia on tylko nazwę. [1]) Dałoby się powiedzieć, że Plato zrobił coś więcej, niż zmianę nazwy. Już samo pojęcie idej, jako ogólnych (generical) typów, ma wielką przewagę nad pojęciem liczb. Plato atoli nie zatrzymał się tutaj. Docierał on do objaśnienia natury oraz stopnia owego uczestnictwa rzeczy zmysłowych w ideach, a sam Arystoteles w innem miejscu uwydatnia zasadniczą różnicę: „Plato mniemał, że zmysłowe rzeczy są liczbami tak dobrze, jak ich przyczyny; *ale przyczyny są umysłowe* (t. j. idee), *a inne rzeczy są zmysłowe.*“ [2]) Nadaje to już teoryi nową cechę, czyni ją jaśniejszą i dającą się zastosować w wyższym stopniu. Największą trudność w teoryi idej stanowi owo uczestniczenie. W jaki sposób i o ile ma miejsce uczestniczenie? Jestto pytanie, na które Plato nie odpowiedział i odpowiedzieć nie mógł. Wszystko, na co on mógł dać odpowiedź, było, że poznanie jest nieuchronnie niedoskonałe, że wrażenia zmysłowe zaciemniają intelektualne oko, a dopiero, gdy dusza wolną będzie od przeszkód ciała, wtedy poznamy wszystkie rzeczy w niewysłowionym pełnym blasku prawdy. Ale, jakkolwiek poznanie nasze jest niedoskonałe, nie jest ono fałszywe. Rozum uzdalnia nas do imania niejakich światłych błysków prawdy, my zaś winniśmy usiłować, aby imać więcej. Wszystko, co stanowi przedmiot myślenia duszy, czystego jako takie, jest rzeczywiste i prawdziwe. Zadaniem będzie tutaj, ażeby owe światłe błyski prawdy odłączyć od przesądów i od błędów pospolitego mniemania.

W nauce tej Filozofii mniemanie dotyczy tylko zjawisk (phenomena), Filozofia zaś ma do czynienia z bytem. Nasze wrażenia zmysłowe, sądy, mniemania odnoszą się jedynie do tego, co się staje,—do *τὰ γιγνόμενα*; nasze filozoficzne pojęcia odnoszą się do tego, co istnieje,—

---

1) Metaph. I. 6.

2) Metaph. I. 7. *Ἀλλὰ τοὺς μὲν νοητοὺς αἰτίους τούτους δὲ αἰσθητούς.*

τὰ ὄντα. Cała ta sprawa jest zawarta w odpowiedzi Platona, danej Dyogenesowi. Ten ostatni mniemał, że zaprzeczy teoryi idej przez te słowa: „Widzę stół, ale nie widzę idei stołu.“ Plato mu odrzekł: „Ponieważ patrzysz swemi oczyma, a nie swoim rozumem.“ Przy końcu piątej księgi *Rzeczypospolitej* mówi on zatem, że tylko tych można nazwać Filozofami, którzy się oddali rozważaniu tego, co istnieje—τὸ ὄν, t. j. bytu.

„Jeżeli człowiek wie, to—czy on wie coś, czy nie? Glaukonie, bądź dobry, odpowiedz!“

„Odpowiadam, że on coś wie.“

„To coś, czy istnieje, czy nie istnieje?“

„To coś istnieje; bo jakżeby mogło być poznane coś, czego niema!“

„Jesteśmyż przeto zupełnie pewni tego faktu, jakkolwiekbyśmy go różnie badali, iż, co istnieje, daje się dokładnie poznać; podczas gdy to, co nie istnieje, nieznanem pozostać musi?“

„Tego jesteśmy zupełnie pewni.“

„Dobrze. Jeżeli więc coś jest tak utworzone, że jednocześnie istnieje i nie istnieje, czyż to nie leży gdzieś pomiędzy czystym bytem i absolutnym niebytem?“

„Tak być musi.“

„Otóż dobrze. Skoro poznanie odnosi się do bytu, a brak poznania—koniecznie do niebytu, czyż nie powinniśmy starać się wykryć czegoś, co leży między poznaniem i brakiem poznania, jeżeli coś takiego istnieje, coby odpowiadało tej pośredniej rzeczy—pomiędzy bytem i niebytem?“

„Powinniśmy do tego dążyć wszelkimi sposobami.“

„Czy mniemanie nazywamy czemś?“

„Nazywamy je tak bez wątpienia.“

„Czy uważamy je jako mające zdolność, różną od poznania, czy też jako mające zdolność identyczną z poznaniem?“

„Jako mające zdolność różną od poznania.“

„Mniemanie zatem należy do jednego zakresu, a Nauka do drugiego, każde z nich zaś postępuje podług swojej własnej zdolności.“

„Zaprawdę, tak jest.“

„Nie jestże to istotą poznania, jako odpowiadającego bytowi, aby wiedzieć, w jaki sposób byt istnieje? Ale przedewszystkiem—sądzę—powinniśmy ustalić różnicę.“

„Cóż ją stanowi?“

„Utrzymujemy, że zdolności, jako pewna ogólna klasa, są tém, przez co my i wszystko inne usposabiamy się do wykonywania tego, co robimy; np. wzrok i słuch nazywam zdolnościami. Rozumiesz li ty to szczegółowe pojęcie?“

„Rozumiem.“

„W takim razie powiem ci, jak ja się na nie zapatruję. W zdolności nie znajduję ja ani barwy, ani formy, ani żadnych własności, jakie w innych rzeczach spostrzegam, — własności, w skutek spostrzeżenia których uzdalniam się sam do odróżnienia jednej rzeczy od drugiej. W zdolności rozważam jedynie jej zakres oraz jej czynności i nadaję jej w każdym razie nazwę, a identycznemi nazywam te zdolności, których zakresy i czynności są identyczne;—te zaś zowię różnemi, których zakresy i czynności są różne. Ale powiedzże, jak ty postępujesz?“

„Zupełnie tak samo.“

„Otóż, miły przyjacielu, powróćmy do przedmiotu. Pod jakież to ogólne wyrażenie podciągasz poznanie? Czy z niego robisz zdolność?“

„Tak jest; jest ono ze wszystkich zdolności najpotężniejszą zdolnością.“

„Dobrze. A czy mniemanie jest także zdolnością? Czy też powinniśmy je pod inną jakąś nazwę podciągnąć?“

„Pod żadną inną; albowiem to tylko może być mniemaniem, przez co mniemać możemy.“

„Tak. Ale dopiero co przedtem zgodziłeś się na to, że Nauka i mniemanie nie są identyczne.“

„Jakżeby mógł człowiek, będący przy zmysłach, utożsamiać to, co jest omylne, z tem, co jest nieomylne?“

„Prawda. Zgadzamy się więc widocznie, iż mniemanie jest czemś różnem od poznania, od Wiedzy?“

„Ono jest takiem.“

„Jeżeli się tak rzeczy mają, więc każde z nich dwojga, odpowiednio do swej natury, ma swój odrębny zakres i odrębną działalność.“

„Wniosek ten jest nieunikniony.“

„Wiedza—sądzę—ma taki zakres czyli pole, na którem naturę bytu poznaje.“

„Tak jest.“

„Zakresem mniemania—powiadamy—jest pole wydawania mniemań.“

„Zaprawdę, tak.“

„Czy mniemanie bierze pod uwagę ten sam materyał, który Wiedza poznaje? Innemi słowy mówiąc,—czy przedmiot mniemania jest identyczny z przedmiotem Wiedzy? Czy też jestto niemożliwe?“

„Jestto niemożliwe, podług zeznań naszych, t. j. skorośmy się porozumieli, że rozmaite zdolności mają różne pola,—że mniemanie i poznanie są zdolnościami,—oraz że oboje różnią się między sobą. Te przypuszczenia wytwarzają niepodobieństwo utożsamienia przedmiotu Wiedzy i przedmiotu mniemania.“

„Jeżeli więc byt jest przedmiotem Wiedzy, to przedmiotem mniemania musi być coś innego?“

„Zapewne.“

„Otóż więc, czy zajmuje się mniemanie niebytem, czy też dla mniemania jest niemożliwem ujęcie niebytu? Rozważ to sobie. Czyż ten, który tworzy mniemanie, nie zwraca tego mniemania ku czemuś? Albo znowu, czy jest możliwem żywić mniemanie, ale mniemanie o niczem?“

„Jestto niemożliwe.“

„Kto zatem mniema, posiada o czemś mniemanie?“

„Tak jest.“

„Atoli to, co nie istnieje, nie może też być czemś nazwane; możnaby to nawet z najzupełniejszą słusznością niczem nazwać.“

„Bardzo słusznie.“

„Ale do tego, co nie istnieje, jesteśmy zmuszeni zastosować nie—Wiedzę; do tego zaś, co istnieje—Wiedzę."

„Jestto sprawiedliwe."

„A więc ani to, co istnieje, ani to, co nie istnieje, nie stanowi przedmiotu mniemania?"

„Nie."

„Przeto mniemanie nie może być ani brakiem Wiedzy, ani Wiedzą."

„Oczywiście nie."

„Czy więc jest ono ponad obojgiem i czy przewyższa Wiedzę co do pewności, albo też—brak Wiedzy pod względem niepewności?"

„Ani jedno, ani drugie nie ma miejsca."

„Powiedzże mi zatem, czy znajdujesz w mniemaniu coś zawilszego, aniżeli w Wiedzy, albo coś jaśniejszego, niż w braku Wiedzy?"

„O tak, mniemanie odróżnia się bardzo od nich obojga."

„A czy ono leży między temi ostatecznościami?"

„Tak jest."

„Mniemanie przeto musi być czemś między tem dwojgiem."

„Zaprawdę, tak!"

„Czyżeśmy nie powiedzieli mało co przedtem, iż gdyby można było znaleść coś tak utworzone, żeby jednocześnie istniało i nie istniało, musiałoby się to znajdować pomiędzy czystym bytem i bezwzględnym niebytem, nie stanowiłoby zaś przedmiotu ani dla Wiedzy, ani dla nie-Wiedzy; ale byłoby przedmiotem trzeciej zdolności, którejby należało poszukiwać również pomiędzy poznaniem i nie-poznaniem?"

„Tośmy utrzymywali."

„Otóż, w środku między jednem a drugiem wykryliśmy zdolność, którą zowiemy mniemaniem."

„Tak jest!"

„Pozostaje nam więc to tylko do odkrycia, co uczestniczy zarówno w bycie jak i nie-bycie, a co właściwie ani jednem ani drugiem nazwane być nie może; gdybyśmy to

odkryli, mielibyśmy prawo nadać temu nazwę mniemania; w taki sposób przyznalibyśmy ostateczności ostateczność, a pośredniości—pośredniość. Czyż nie mam słuszności?... Wykryliśmy zatem oczywiście, że największa część pojęć, będących w obiegu wśród ogółu ludzi, a dotyczących piękna, sprawiedliwości i t. d., waha się niejako na granicach czystego bytu i czystego niebytu."

„Tośmy istotnie wykryli."

„A przedtem jeszcze przypuściliśmy, że gdyby coś w ten sposób wyświetlone zostało, należałoby to uważać jako przedmiot mniemania nie zaś—Wiedzy, albowiem te pośrednie rzeczy byłyby imane za pomocą w pośrodku leżących zdolności."

„Takie przypuszczenie uczyniliśmy."

„Jeżeli tedy ludzie mają oczy, aby widzieć mnóstwo pięknych przedmiotów, ale samego piękna ani nie widzą, ani też nie mogą iść za tymi, którzyby byli w stanie doprowadzić ich do piękna,—jeżeli widzą mnóstwo rzeczy sprawiedliwych, ale nie widzą samej sprawiedliwości i t. d., to w każdym takim przypadku powiemy, iż posiadają oni mniemanie, lecz nie mają rzeczywistej Wiedzy o tych rzeczach."

„Stanowi to konieczny wniosek."

„Atoli, cóż znowu z drugiej strony powiemy o ludziach, którzy rozważają rzeczy same w sobie tak, jak one istnieją—trwale oraz niezmiennie? Czyż nie powinniśmy powiedzieć, że tacy posiadają Wiedzę a nie mniemanie?"

„I to jest niezbędnym wynikiem."

„Czyż następnie nie przychodzi twierdzić, że jedni podziwiają i miłują przedmioty Wiedzy, drudzy—przedmioty mniemania? Boć nie zapomnieliśmy przecież, że mówiliśmy o tych ostatnich, jako o miłujących i rozważających piękne dźwięki, barwy i t. d., podczas gdy o istnieniu oderwanego piękna nie wcale słyszeć nie chcą?"

„Nie, o tem nie zapomnieliśmy."

„Czyliż więc popełnimy błąd, jeżeli takich ludzi nazwiemy raczej filodoksycznymi, aniżeli filozoficznymi, to

jest—raczej miłośnikami mniemania, niż miłośnikami Wiedzy? I czyż oni się bardzo urażą, jeżeli im to wypowiemy?"

„Bynajmniej nie, jeżeli zechcą pójść za moją radą; ponieważ niema zasady czuć się obrażonym z powodu prawdy."

„Otóż ci, którzy przywiązanie swoje zwracają ku temu, co w każdym razie jest prawdziwe, nie zasługują z naszej strony na nazwę nie filodoksów, ale—filozofów?"

„Jestto niezawodnem!" *)

Zjawiska, stanowiące to, co ze świata spostrzegamy (t. j. świat zmysłów), są tylko materyalnemi podobiznami idej. Inaczej mówiąc—idee są to formy, odbiciem których są rzeczy materyalne; są to *noumena*, których zjawiskami (phenomena) jest wszystko, co spostrzegamy. Jednakże nie należy mniemać, że owe odbicia czy kopie są dokładne; nie uczestniczą one bynajmniej w istocie (nature) swoich pierwowzorów; te ostatnie są tu przedstawione nie inaczej, jedno w sposób powierzchowny. Poprawniej może byłoby powiedzieć—idee nie są podobne do rzeczy. Człowiek nie jest podobny do swego wizerunku, jakkolwiek wizerunek dostatecznie może do niego być podobnym, jako odbicie swego zjawiska, ale nie—istoty. Skoro więc idee, o ile one istnieją urzeczywistnione w przyrodzie, nie są dokładnie podobne do idej, istniejących *per se*,—t. j. skoro zjawiska (phenomena) nie są dokładnemi kopiami noumenów,—na jakiejże drodze mamy tedy osięgnąć poznanie idej oraz prawdy? Pytanie to wiedzie nas do Platonowej Psychologii; ją to zaś winniśmy przedewszystkiem wyłożyć, nim zdołamy konsekwentnie przedstawić całkowite pojmowanie teoryi idej.

W *Fedrze* Sokrates słusznie twierdzi, iż jest niezdolnym do wyjaśnienia rzeczywistej natury duszy. Ale, chociaż nie może tego wykazać, jest jednak w możności przedstawienia, do czego dusza jest podobna. Nie umie

---

*) Lewes powołuje się tu na angielski przekład *Rzeczypospolitej* pp. Davies i Vaughan'a. (P. Tł.)

on podać dowodzenia, może jednak namalować obraz, czyni to zaś w sposób następujący:

„Możemy ją przyrównać do wozu, zaprzęgniętego w parę uskrzydlonych koni i kierowanego przez woźnicę. W duszach Bogów rumaki oraz ich kierownicy odznaczają się znakomitością; w innych duszach ma to miejsce po części tylko: jeden rumak jest znakomity, drugi—narowny. Otóż, położenie kierownika jest tu niezmiernie trudne i kłopotliwe.

„Sprobujmy teraz objaśnić, skąd to pochodzi, iż o niektórych żywych stworzeniach mówi się jako o istotach śmiertelnych, podczas gdy innym przyznaje się nieśmiertelność. Wszystkie dusze zarządzają wszelkiemi nieżywemi rzeczami; przebiegają one po całych niebiosach w różnych postaciach. Doskonała i uskrzydlona dusza buja w wyższych krainach i zarządza wszechświatem; ale dusza, która utraciła skrzydła, spada na dół, dopóki nie natrafi na coś twardego, wczem sobie obiera mieszkanie; to miejsce pobytu z gliny wydaje się być ożywionem, ponieważ w niem przebywa dusza; oboje zaś razem—dusza i jej zamieszkanie—noszą nazwę zwierzęcia i śmiertelnego. Wyrażenie—„nieśmiertelne zwierzę“ nie pochodzi z jasności rozumu, lecz z urojenia; ludzie nigdy nie widzieli Bóstwa ani go dostatecznie nie poznali, a wyobrazili sobie, że istota nieśmiertelna posiada ciało oraz duszę, oboje złączone ze sobą na wieczne czasy. Niech to zresztą tak będzie, jak się Bogu podoba; obecnie rozważmy przyczynę, dla której dusza utraca skrzydła.

„Natura skrzydeł polega na tem, aby ciężkie ciała unosić ku przybytkom Bogów; atoli ze wszystkich rzeczy, należących do ciała, skrzydła najbardziej uczestniczą w boskości. Boskość obejmuje w sobie piękno, mądrość i dobro oraz to, co tę samę naturę posiada. Z tego zaś biorą pożywienie i wzrost skrzydła duszy; podczas gdy wszystko przeciwne przyczynia się do ich zniweczenia.

„Jowisz i inni Bogowie, podzieleni na pewne poczty, przebiegają w swoich uskrzydlonych wozach, porządkując i dbając o wszystkie rzeczy, każdy odpowiednio do wy-

znaczonej sobie działalności; wszystko zaś według ich woli i mocy się odbywa. Jeżeli atoli Bogowie mają pożywać ucztę, zwracają się wtedy do szczytu sklepienia niebios. Ponieważ wozy Bogów są w zupełnej równowadze i przeto mogą być z łatwością kierowane, więc dla nich podróż owa jest lekka; ale dla wszystkich innych jest ona pełną trudu; jeżeli mianowicie jeden z tych dwóch koni jest gorący, wówczas, w razie najmniejszego uchybienia ze strony kierownika, nachyla się wóz ku ziemi i pada.

„Dusze, *zwane* nieśmiertelnemi (t. j. Bogowie), skoro dosięgną szczytu, przenikają w głąb i, stojąc na wypukłej zewnętrznej stronie niebios, pędzą wkoło, uniesione obrotem nieba, a patrzą na rzeczy poza niebem leżące. Żaden poeta nie opiewał ani opiewać nie zdoła godności tych górno-niebiańskich rzeczy. Kraina owa jest to siedlisko samego *bytu*, bytu rzeczywistego, nie mającego barwy, bez kształtu, bytu niedotykalnego, dającego się spostrzedz jedynie za pomocą umysłu kierownikowi duszy,— bytu stanowiącego przedmiot prawdziwej Wiedzy. Rozumy Bogów, karmione czystą Wiedzą, i inne zupełnie dobrze utworzone rozumy od czasu do czasu patrzą w ten wszechświat czystego „bytu;“ patrzenie, takie zachwyca je oraz żywi, aż obrót nieba doprowadza te wielkie istoty znowu na miejsce, gdzie się poprzednio znajdowały. Podczas takiego krążenia widzą one czystą sprawiedliwość, czystą wstrzemięźliwość i takąż Wiedzę; nie tę Wiedzę, która ma swój początek, nie tę, która się znajduje w przedmiocie jakimś, nazwanym przez nas istniejącym, lecz Wiedzę tkwiącą w bycie w ogóle,—w tem, co *jest* rzeczywiście. Dopełniwszy takiego oglądania wszystkiego, co prawdziwie istnieje, i otrzymawszy w ten sposób pokarm, dusze owe pogrążają się znowu we wnętrze nieba, aby odpocząć.

„Takiem jest życie Bogów. Zpomiędzy innych dusz te, które najlepiej Bogów naśladują i bardziej niż inne są do nich podobne, umieją z powodzeniem wznieść się do tego stopnia, że głowy ich kierowników sięgają poza nie-

biosa,—tutaj porywa je ruch kołowy; ale że kierowników niepokoi zarząd rumakami, przeto zaledwie przyjrzeć się mogą wszechświatowi samobytu. Inne dusze, zaniepokojone przez swe rumaki, które już się wznoszą, już opuszczają, są w stanie zaledwie widzieć cokolwiek czystego bytu. Nareszcie, pozostałe dusze walczą, aby się wznieść na wyżyny, atoli dzięki niezręczności swoich kierowników spadają nieustannie na dół, kaleczą lub łamią skrzydła i po znacznej pracy, nie osięgnąwszy swego celu, powracają, aby żyć pokarmem czystego mniemania.

„Powodem wielkiego niepokoju na punkcie oglądania niebiańskich krain prawdy jest to, iż stamtąd pochodzi właściwy pokarm duszy, w szczególności zaś siłę swą zdobywają tam skrzydła, które sprawiają lekkość duszy i w górę ją unoszą. Według niezmiennego prawa, każda dusza, która wchodzi w poczet Bogów, a odbywając z nimi podróż, zdobywa sobie widzenie rzeczywistości samobytujących, oswabadza się od wszelkiego uszczerbku i nieszczęścia, aż do następnego obrotu; jeżeli jej się zaś uda za każdą razą posiąść takie widzenie, staje się ona na zawsze całą i nieuszkodzoną. Lecz, jeśli nie jest zdolna wznieść się do właściwej wyżyny, nie zdoła ona zobaczyć owych rzeczywistości; występki oraz zapomnienie ściągają ją ku dołowi, gubi swe skrzydła, spada na ziemię i wchodzi w jakiebądź ciało, aby je ożywić. Przy pierwszem narodzeniu nie wchodzi ona nigdy w ciało nierozumnego zwierzęcia; ale dusze, które najwięcej widziały, wstępują w ciało człowieka, który będzie miłował mądrość i piękno, albo też będzie się oddawał Muzyce i miłości. Druga z rzędu dusza wciela się w panującego, który rządzi według prawa, albo—w wojownika, czy w człowieka z talentem wodza. Trzecia wchodzi w ciało męża stanu, lub człowieka uzdolnionego do zarządu sprawami rodziny, albo—oddającego się zyskownemu przedsiębiorstwu. Czwarta dostaje się miłośnikowi ciężkiej pracy i zwolennikowi cielesnych ćwiczeń, albo też takiemu, którego zawodem będzie dbałość o zdrowie ciała. Piąta wcieli się w proroka lub nauczyciela reli-

gijnych obrzędów. Szósta przypadnie Poecie albo człowiekowi, którego sposób życia polega na naśladownictwie. Rolnicy albo rzemieślnicy otrzymują duszę siódmego rzędu. Ósma wejdzie w Sofistów i schlebiających ludowi. Dziewiąta—w tyranów. Pomiędzy wszystkimi tymi zawodami tacy ludzie, którzy sprawiedliwie żyją, używają najlepszego losu; którzy zaś postępują w sposób nieprawy, doznają losu gorszego. Tam, skąd dusza pochodzi, powraca nie prędzej jak za dziesięć tysięcy lat, wcześniej ona się nie uskrzydla, wyjąwszy dusze ludzi szczerze filozofujących i kochających filozoficznie. Takie dusze mogą w trzeciem tysiącoleciu, jeżeli trzy razy z rzędu obierały sobie ten sam sposób życia, znowu się uskrzydlić i w trzechtysiącznym roku wzlecieć. Inne atoli dusze, ukończywszy pierwszy życiowy zakres, stają przed sądem. Po sądzie tym niektóre udają się w podziemne miejsca kary, gdzie cierpią podług wyroku; inne zaś wznoszą się do nieba, gdzie przebywają stosownie do życia, jakie prowadziły w ludzkiej postaci. W tysiącznym roku jednakże oba gatunki dusz zostają wezwane dla wyboru drugiego życia, które sobie każda dusza wybiera według własnej woli. Wtedy może nawet dusza ludzka przejść w życie zwierzęce, a zwierzę, będące niegdyś człowiekiem, może znowu stać się człowiekiem; dusza atoli, która nigdy prawdy nie widziała, nie może przybrać ludzkiej postaci, ponieważ człowiek niezbędnie musi być uzdolniony do pojmowania mnogich rzeczy według *rodzajów*, które to rodzaje składają się ze spostrzeżeń, skombinowanych za pomocą rozumu w *jedno*. Otóż, ów sposób pojmowania stanowi *przypomnienie* tego, co dusza nasza niegdyś widziała, kiedy przebywała z Bogami, kiedy, gardząc tem, co my zowiemy bytem, oddawała się pojmowaniu rzeczywistego bytu. Słusznie też dusza Filozofa uskrzydla się w krótszym przeciągu czasu, niż inne dusze ona bowiem ciągle—w miarę sił swoich—usiłuje przypominać sobie rzeczy, które Bogowie oglądali, a oglądanie tych rzeczy właśnie Bogami ich uczyniło; w ten sposób, wznosząc się ponad ludzkie troski oraz interesa, Filozof;

uchodzi wśród tłumu za obłąkanego, podczas gdy w rzeczywistości jest on natchniony.*

Jestto bez wątpienia filozoficzna Poezya, a według takich to ustępów wytworzyło się pospolite mniemanie o Platonie; jednakże ustępy tego rodzaju w niewielkiej tylko części dają pojęcie o rzeczywistym myślicielu. Przy końcu czytelnik spotka się ze sławną Nauką o *przypominaniu*. Nauka ta zupełnie rozwinięta została w *Fedonie*. Umysł Platona musiały już wcześnie oblegać trudności na punkcie innego rodzaju poznania, niż jest poznanie zmysłowe, które—jak Sofiści z wielkiem powodzeniem dowiedli—prowadzi do Sceptycyzmu. Jeżeli nic nie wiemy, prócz tego, o czem nas zmysły nauczają, to cała Wiedza mało warta. Ci, którzy przypuszczają niedoskonałość zmysłów i zwracają się do rozumu, na błąd się również narażają. Alboż my wiemy, że rozum jest nieomylny? W jakiż sposób możemy się upewnić, iż rozum nie jest także podległy jakiejś niedoskonałości, podobnie jak i zmysły?

Tu występuje nieustannie powtarzające się zagadnienie ludzkiego poznania. Sokrates nauczył Platona, że poza zmysłowym światem istnieje świat wiecznej prawdy,—że ludzie, którzy się ze sobą nie zgadzają co do szczegółowych rzeczy, zgadzają się jednak co do ogólnych,—że istnieje wspólny skarb prawdy, z którego wszystkie ludzkie dusze czerpią swoje udziały. Przypuściwszy z mistrzem swoim, że istnieją pewne zasady, co do których sporu być nie może, pragnął on atoli wiedzieć, w jaki sposób do zasad owych doszedł.

Kto zbadał przyrodę naszego poznania, ten wie, iż składa się ona po części z bezpośrednich wrażeń, odebranych przez nasze zmysły, po części—z pojęć, które—przynajmniej w idealnych swoich stanach—nigdy nie były przez zmysły spostrzeżone. Ten to ostatni charakter Wiedzy wprawiał w ruch Szkoły filozoficzne. Z jednej strony mówiono, iż pojęcia są zupełnie od zmysłów niezależne,—że są one czysto umysłową czynnością i tę Naukę w jej najprostszej formie można nazwać Nauką o ideach

wrodzonych. Z drugiej strony spierano się potężnie o to, iż wszystkie nasze pojęcia pochodzą z wrażeń zmysłowych, jakkolwiek nie bezpośrednio, lecz pośrednio; nigdyśmy np. nie widzieli syreny, ale widzieliśmy zarówno ryby, jak kobiety; ażeby więc wytworzyć pojęcie syreny, umysł kojarzy w jedno oba wyobrażenia—ryby i niewiasty.

Plato przyjął pierwszy pogląd i położył nań wyższy nacisk, aniżeli większa część jego następców. Nie jestże to bowiem łatwo powiedzieć, żeśmy się urodzili z takiemi a takiemi ideami? Inaczej rzecz się ma z powiedzeniem—urodziliśmy się z pewnemi uzdolnieniami; *to* daje się przypuścić. Ale, kiedy się nie można wywinąć pytania: skąd pochodzą owe idee, i odpowiada się: są wrodzone,—znaczy to uchylać się od dania dowodu. Jakiż dowód posiadacie, że one są wrodzone? Jedynie taki, iż z ich powstania w żaden inny sposób sprawy zdać nie umiecie.

Plato był konsekwentniejszy. On twierdził, że dusza jest i zawsze była nieśmiertelną. W swoich przedziemskich stanach bytu posiadała ona dobre pojęcia o wiecznej prawdzie. Widziała ona byt twarz w twarz. Po zstąpieniu atoli swojem na ziemię, przeszedłszy w ciało i stawszy się podległą wszelkim niedogodnościom tego cielesnego więzienia, nie znajduje się ona już wobec bytu; ona widzi go jeszcze tylko poprzez wiecznie zmieniający się potok materyalnych zjawisk. Świat się *staje* tylko, lecz nigdy nie *jest*. Dusza pojmowałaby tylko *stawanie się*, gdyby nie posiadała pewnej pamięci o swoim poprzednim stanie,—jeżeliby nie posiadała pewnej zdolności wykrywania niezmiennej idei wśród zmiennych zjawisk. Gdy np. widzimy kamień, zmysły nie podają nam tutaj nic innego, jeno zjawisko kamienia: ponieważ kamień jest wielki lub mały, ima więc dusza ideę wielkości; to pojęcie atoli jest przypomnieniem świata idej, zbudzonem przez zmysły. Jeżeli słyszymy o dobrym czynie, dusza nasza ima nietylko sam fakt, ale także ideę dobroci. I wszelkie nasze przypominanie idej odbywa się w taki

sam sposób. Wydaje się to tak, jakbyśmy w młodości swojej słyszeli wielkiego mówcę, którego drukowaną mowę czytamy, będąc już w podeszłym wieku. Jakże słabą i niedostateczną kopią zachwycającej wymowy stanowi taka drukowana mowa! Jakże żywo odczuwamy brak przenikającego, dźwięcznego głosu mówcy, jego błyszczących oczu i jaśniejącego oblicza! A jednakże ta drukowana karta słabo przypomina owe dźwięki, owo oblicze i poniekąd pobudza nas tak, jak niegdyś pobudzało nas żywe słowo. Mnogie lata i rozliczne zajęcia wytarły prawie pierwsze nasze wrażenie, lecz drukowane wyrazy odtwarzają je znowu, jakkolwiek słabo. Tak samo stoi sprawa naszych dusz nieśmiertelnych. Przemieszkiwały one były w owej niebiańskiej miejscowości, gdzie wyraźnie głos prawdy się rozlega, gdzie widać jej oblicze bez zasłony i zaćmienia. A teraz przebywają one w tym żartkim potoku życia, pobudzane przez nieprzepartą tęsknotę za niebem i pocieszane jedynie wspomnieniami poprzedniego stanu, wspomnieniami, które się w nich budzą pod wpływem przemijających, ułamkowych i pozbawionych związku obrazów idej.

Błędem więc jest widzieć tutaj samę tylko Poezyą. Plato nigdy nie poświęcił Logiki dla Poezyi. Jeżeli niekiedy przyzywa Poezyą do pomocy, dzieje się to wówczas, gdy idzie o wyrażenie idej, których Logika dosięgnąć nie zdoła, idej, leżących poza zakresem dowodu; jednakże nie powierza on się nigdy czystej fantazyi. Zamiast przeto powiedzieć, że rozum obdarzony jest wrodzonemi ideami, mówi on konsekwentnie, iż wszystko, czego zmysły nie podają, jest wspomnieniem ze świata idej.

Jesteśmy teraz w możności odpowiedzieć na pytanie: Jak wykryć prawdę, jeżeli zjawiska nie stanowią dokładnych kopij noumenów? Zmysłowe wrażenia budzą przypomnienie i ono jest przypomnieniem prawdy. Za pośrednictwem zmysłów przedstawia się duszy wielość, za pomocą rozumu odkrywamy jedność w wielości. To znaczy: Szczegółowe przedmioty, spostrzegane

z pomocą zmysłów, budzą wspomnienie ogółu albo idej. Takie jednakże przypomnienie prawdy jest mniej lub więcej niedoskonałe. Bezwzględna prawda—tylko dla Bogów istnieje. Nikt nie jest pozbawiony iskry boskości; atoli Filozofowie mają jej obfitszy zapas i za pomocą użycia dobrej metody mogą zasób ten zwiększyć jeszcze.

Filozofia Platońska ma dwie różne gałęzie, w czem poniekąd przypomina Filozofią Parmenidesa. Wszechświat rozpada się na dwie części: niebiańską krainę idej i ziemską—materyalnych zjawisk. Odpowiada to nowszemu pojęciu o niebie i ziemi. Ponieważ zjawiska materyi są tylko odbiciami idej (nie, jak chcą niektórzy, ich cielesnem urzeczywistnieniem), przeto pojawia się pytanie: W jaki sposób idee stają się materyą? Inaczej mówiąc: W jakiż to sposób rzeczy uczestniczą w ideach? Jużeśmy to pytanie podnieśli i ukazali, że nie dopuszcza ono bynajmniej zadawalniającego rozwiązania; Plato go też nie rozwiązuje, a w różnych czasach podaje dwa odmienne tłomaczenia, które są nazbyt godne uwagi, abyśmy je pominęli. W *Rzeczypospolitej* powiada, że Bóg, miasto zdziałać trwałe szczegółowe rzeczy, stworzył wyraźny typ (ideę) dla każdej rzeczy. Według takiego typu utworzone zostały wszystkie rzeczy danej klasy. Zdziałał więc Bóg ideę łoża, podług tego zaś typu każdy stolarz może zrobić tyle łóżek, ile zechce; w podobny sposób sztukmistrz w obrazach swoich może naśladować już stworzone pierwowzory, ale nie zdoła on wytworzyć nowych. Gwoli objaśnieniu metody Platona podajemy tu jego wykład:

„Zachodzi pytanie, czy mamy się stosować do naszej zwykłej metody? Metoda ta, jak wiesz, polega na ujęciu w ogół mnóstwa przedmiotów, które istnieją oddzielnie, ale mają jednę i tę samę nazwę. Czy rozumiesz?“

„Najzupełniej.“

„Weźmy więc rzecz, jaka ci się podoba. Alboż nie istnieje np. mnóstwo łóżek i stołów?“

„Tak jest, zaprawdę!“

„Te atoli dwa rodzaje objęte są—jeden w idei łóżka, drugi—w idei stołu.“

„Nie ulega wątpliwości.“

„Mówimy, że stolarz wyrabia każdy z tych przedmiotów—łóżko lub stół — podług idei, jaką ma o tym przedmiocie; bo przecież nie robi on samej idei, jestto bowiem niemożliwe.“

„Rzeczywiście, jestto niemożliwem.“

„Jakąż więc nazwę wypada nadać owemu zdziełcy, którego ja tu chcę wymienić?“

„Któremu zdziełcy?“

„Temu, który robi to, co wszyscy inni robią po szczególe.“

„Mówisz o jakimś potężnym mężu!“

„Cierpliwości; będziesz go więcej jeszcze podziwiał. Ten pracownik nietylko posiada talent wykonania wszystkich dzieł sztucznych, ale także—wszystkich dzieł przyrody: roślin, zwierząt i wszystkiego zresztą. Jednem słowem:—siebie samego. Tworzy on niebo, ziemię, Bogów oraz wszystko w niebie, na ziemi, jako też w podziemnym świecie.“

„Mówisz zaprawdę o cudownym mistrzu!“

„Zdaje się, jakbyś powątpiewał. Lecz powiedzże mi, czy ty sądzisz, że pracownik tego rodzaju istnieje? Albo może mniemasz, że pod pewnym względem każdy mógłby to zrobić; pod innym zaś względem nikt nie jest zdolny tego dokazać? Czyby się to nie udało tobie samemu do pewnego stopnia?“

„W jakiż sposób?“

„Nie jest to trudne; robi się to często i w krótkim czasie. Weźmij zwierciadło i obracaj je na wszystkie strony, a w mgnieniu oka zrobisz słońce i gwiazdy, ziemię, siebie samego, zwierzęta i rośliny, dzieła sztuki oraz wszystko, cośmy wspominali.“

„Tak jest, wytworzę odbicia, zjawiska, ale nie będą to rzeczywiste rzeczy.“

„Otóż, dobrze, pojmujesz, o co mi chodzi. Wszak malarz jest pracownikiem tego rodzaju, nie prawdaż?“

„Niezawodnie.“

„Powiesz mi, że on nie tworzy nic rzeczywistego, jakkolwiek pod pewnym względem tworzy on łoże.“

„Tak, ale jestto tylko postać, obraz.“

„A czyż nie przyznałeś, że łoże, które wykonywa stolarz, nie jest ideą, przez którąśmy nazwali istotę łoża rzeczywiste łóżko, lecz—że to jest tylko pewne jakieś łoże?“

„Przyznałem to istotnie.“

„Skoro więc nie tworzy on idei łoża, przeto nie robi nic rzeczywistego, ale tylko coś takiego, co wyobraża przedmiot rzeczywiście istniejący. A gdyby ktoś twierdził, iż stolarza dzieło ma byt istotny, tenby się pomylił.“ *)

W *Timeusie*, który może ze wszystkich dzieł Platona jest najbardziej wykładowym, spotykamy się z zupełnie innym poglądem na tworzenie świata. Nie powiedziano tam, iż Bóg stwarza pierwowzory (idee), ale że one już od wieczności istniały, a Bóg, kiedy świat stworzył, uczynił go według owych idej. Odpowiednio do tego poglądu, bóstwo bierze udział w stwarzaniu *formy* rzeczy, ale nie *istoty*.

Jakąkolwiekby hipotezę przyjął (a Plato do żadnej nie przywiązywał znaczenia), zawsze pojęcie o niebie i ziemi, jako o dwóch różnych krainach, dopełnione zostaje przez pojęcie o podwójnej naturze duszy albo raczej—o dwóch duszach: rozumnej i zmysłowej. Te dwie dusze są ze sobą ściśle skojarzone, podobnie jak idee oraz zjawiska. Żadna nie jest zbyteczną; ani jedna, ani druga nie wystarcza w ludzkiem pojmowaniu; dopełniają się one wzajemnie. Zmysłowa rozbudza wspomnienia duszy rozumnej, a ta ostatnia wykrywa jedność w wielości i ustrzega człowieka przed Sceptycyzmem, który nieuchronnie powstaje z czysto zmysłowego poznania.

W taki sposób pogodził w sobie Plato wszystkie przeciwne kierunki swego wieku; przyjął on każdą cząstkę prawdy, wykrytej przez swych poprzedników, i wszystkie te różne części pogodził w jednym ogólnym kierunku. Ten wielki system dopuszcza wszelkiego rodzaju

---

*) Republ. *X.* 467—8, ed. Bekker.

Sceptycyzm i wszelką wiarę; Sceptycyzm został poprawiony, wiara znalazła poparcie w krzepkich argumentach. Ze Sceptykami przypuszczał on niedoskonałość wszelkiego zmysłowego poznania; ale, chociaż poznanie to było niedoskonałe, on go jednak nie odrzucił; podobne ono jest do prawdy nie więcej, jak zjawiska do idej; podobnie atoli jak zjawiska utworzone zostały według idej i z tego powodu są niewyraźnymi ich wizerunkami, tak samo poznanie zmysłowe doprowadza wytrwałego myśliciela do niejakiego podobieństwa prawdy: ono budzi w nim przypomnienie prawdy. Ritter powiada: „Platon wykazuje, że w świecie zmysłowym niema dokładnego odbicia podobieństwa, ale przedmiot, który w danym czasie podobieństwo wykazuje, może w innym czasie przedstawić się jako niepodobny,—że więc istnieje niedostateczność pod względem doskonałości podobieństwa i, co najwyżej, panuje jedynie dążność do podobieństwa. Tak samo ma się sprawa z pięknem, dobrem, świętem i ze wszystkiem, co istnieje; w świecie zmysłowym niema nic do nich podobnego ani niepodobnego; wszystko atoli, co ma jakiś związek z tym rzeczywistym rodzajem bytu, może być za pomocą zmysłów spostrzeżone i przeto przypomina nam o prawdziwym *bycie*. Z tego się pokazuje, żeśmy to gdzieś widzieli, albo byliśmy tego świadomi; skoro to zaś nie mogło mieć miejsca w teraźniejszości, więc widocznie odnosi się do jakiegoś minionego stanu. Pod tym względem zachodzi dokładny związek pomiędzy tą nauką a poglądem na przedmioty zmysłowe, który to pogląd przedmioty owe przedstawia jako czyste odbicia lub podobieństwa prawdy nadzmysłowej. Już bowiem w czasie spostrzegania przedmiotów owłada umysłem pewne uczucie, że to, co widzimy i słyszymy, dalekiem jest od podobieństwa z rzeczywistym bytem; atoli w drodze usiłowań można pod tym względem osięgnąć pewną doskonałość i zbliżyć się do podobieństwa. Są zatem zmysłowe wrażenia jedynie znakami wiecznych idej, one są do tych idej podobne i stanowią ich odbicia.“

Monoteistyczna dążność spekulacyj Platona stała się źródłem czci, jaką dzieła jego otoczyli chrześciańscy myśliciele. Dopuszczono się tu przesady i poprzednikom jego wyrządzono niesprawiedliwość. Jużeśmy u Ksenofanesa zauważyli energiczny protest przeciwko politeistycznym pojęciom czasu, protest poważniejszy, niż—Platona, który, prawdę mówiąc, był poniekąd obłudnikiem i starannie unikał wszelkiego wystąpienia przeciw ludowej wierze. Lecz nietylko Ksenofanes, bo wszyscy przed-Sokratyczni myśliciele—mniej lub więcej świadomie—byli w niezgodzie z Teologią ludową. Cały potok spekulacyi zwracał się w Grecyi jako też na Wschodzie ku Monoteizmowi. Chociaż więc znajdujemy u Platona milczące uznanie Politeizmu, spotykamy się u niego niemniej i ze spekulacyami, ukazującemi oczywiście na Monoteizm; nie napadał on na byt niższych Bogów, ale wobec Boga najwyższego bardzo ich upośledzał.

Podobnie jak usiłował Plato wykryć jedność w wielości materyalnych zjawisk i po wykryciu oświadczył, że istnieje rzeczywisty byt materyi, tak samo starał on się wynaleść jedność wśród mnogości idej, a wykrywszy ją—uznał, że ona jest dobrem. Czem były idee wobec zjawisk, tem był Bóg wobec idej:—najobszerniejszem uogólnieniem. Bóg (dobro) był tedy jedną istotą, która obejmowała w sobie wszystkie inne, ἓν καὶ πολλά, był przyczyną wszystkich niebiańskich i ziemskich rzeczy,—najwyższą ideą. Jakikolwiek byłby pogląd nasz na Kosmologią Platona—czy Bóg stworzył idee, albo czy tylko bezkształtną materyę formował podług pierwowzoru idej—zawsze dojdziemy do przekonania, że Bóg uosabia najwyższą ideę wszelkiego bytu,—że jest wielką inteligencyą, stanowiącą źródło wszystkich inteligencyj,—że jest słońcem, którego blaski oświeciły stworzenie. Bóg jest doskonały, zawsze ten sam, bez zawiści, pragnący dobra tylko; jakkolwiek zaś dla śmiertelnych niemożliwem jest jasne poznanie Boga, to jednakże nie przechodzi granic możliwości zbliżenia się do tego poznania; nie możemy wiedzieć, czem on jest, możemy tylko poznać, do czego

jest podobny. Musi być dobrym, gdyż sam sobie wystarcza (self-suffiicing), a świat jest dobry, ponieważ on go utworzył. Czemuż on świat stworzył? Stworzył go, ponieważ próżen był zawiści i pragnął, ażeby wszystkie rzeczy były do niego podobne, o ile tylko można; wzruszył więc konieczność, ażeby się stała trwałą, harmonijną i według doskonałości ukształconą. Tak jest, „wzruszył“ (persuaded), czy zmusił jestto słowo Platona; albowiem istniały dwa wieczne pierwiastki—Rozum i Konieczność, a z pomieszania ich obu świat powstał; Rozum zmusił Konieczność, ażeby się ukształtowała podług doskonałości. [1]) Uporządkował on chaos w piękność, ale że niema nic pięknego jeno Rozum, a niema Rozumu bez duszy, więc nadał on ciału świata duszę i świat żywym uczynił.

Dowodzenie Platona, że świat jest zwierzęciem, stanowi bardzo zajmujący przykład jego rozumowania według analogii. W ciele ludzkiem znajduje się ciepło, ciepło jest także w świecie; istota ludzka składa się z rozmaitych elementów i dlatego nazywa się ciałem; świat również składa się z rozmaitych elementów i przeto jest on także ciałem. Podobnie zaś jak ciała nasze posiadają duszę, musi ją posiadać ciało świata; dusza ta znajduje się do dusz naszych w takim stosunku, jaki zachodzi pomiędzy ciepłem świata a naszem ciepłem. [2]) Dowiódłszy w ten sposób, że świat jest zwierzęciem, Plato bardzo naturalnie pojmował to zwierzę jako podobne do swego stwórcy, ludzkie zaś istoty są znowu podobne do owego wszechświato-zwierzęcia *τὸ πᾶν ζῶον*. Jak tylko świat, ów obraz wieczystych Bogów, to ogromne zwierzę, począł się poruszać, żyć i myśleć, spojrzał Bóg na swe dzieło i był z niego zadowolniony. [3])

---

1) *Timaeus*, p. 56.

2) *Philebus*, pp. 170—1.

3) *Timaeus*, p. 36.

Ale, chociaż Bóg w dobroci swojej nie zdołałby uczynić nic złego, nie mógł on jednak przeszkodzić istnieniu zła. O istotę zła owego, które Plato zmuszony był przyznać, prowadzili Scholastycy zawzięte spory. Niektórzy nie widzieli w tem nic innego, jeno naukę Manichejską. My tu tyle tylko możemy powiedzieć, że pojęcie wrogiego pierwiastku jest nieodłączne od każdego teologicznego poglądu: ponieważ Bóg może być tylko dobrem i ponieważ zło niezawodnie istnieje, musi ono więc niezależnie od niego istnieć, musi być wieczne. Plato pojmował tę sprawę krótko z powodu swojej logicznej zasady:—ponieważ istniało dobro, musiało koniecznie istnieć zaprzeczenie dobra, mianowicie—zło. Jeżeli zło istnieje, *jakże* ono i *gdzie* istnieje? W niebiańskich krainach idej istnieć ono nie może. Musi zatem koniecznie przebywać w ziemskiej krainie zjawisk, ojczyznę jego stanowi świat, z nieba jest ono wygnane. A nie jestże to logiczne? Czemże innem jest świat zjawisk, jeśli nie niedoskonałem odbiciem świata idej; a jakże może to, co jest niedoskonałe, być czystem dobrem? Jeżeli tylko idee się „urzeczywistniają,"—jakby powiedzieli Panteiści,—jeżeli idee, czyste niezmienne byty przyodziewają się w materyalne formy, albo jeśli materya kształtuje się podług pierwowzoru idej, to cóż innego jak niedoskonałość może stąd powstać? Idej *niema* na tym świecie, niema ich w stanie *stawania się;*—*ὄντως ὄντα*, a nie *γιγνόμενα* są one. Zjawiska, podług swojej istoty, są niedoskonałe, pozostają one w ciągłem dążeniu do rzeczywistego bytu. W ich urządzeniu tkwi *coś* boskiego, odbicie idei i pewne w niej uczestnictwo; lecz więcej jeszcze jest w nich pierwotnego chaosu.

Ci zatem, którzy twierdzili, jakoby Plato nauczał, że „zło było wrodzone materyi," wyrażają się wprawdzie powierzchownie, ale wogóle mają słuszność. Materya była wielką Koniecznością, którą Rozum kształtował. Ponieważ to była Konieczność nierozumna, była ona złem, gdyż Rozum tylko dobrym być może. *)

*) W *Prawach* X. p. 201 rozróżnia on w szczególny sposób

Skoro tedy ten świat zjawisk jest krainą, w której zło przemieszkiwa, przeto musimy się w najwyższym stopniu starać, aby owego zła uniknąć. I w jakiż to sposób? Czy za pomocą samobójstwa?—Nie,—w taki sposób, ażebyśmy życie Bogów prowadzili; każdy zaś Platonik wie, że życie Bogów polega na wiecznem rozważaniu prawdy, idej. Jesteśmy zatem ze wszystkich stron zmuszeni jedynie w Dyalektyce szukać zbawienia człowieka.

Z powyższego tłomaczenia zła oraz jego istoty pokazuje się, że niema w tem sprzeczności, co Plato mówi: Ilość zła na tym świecie przewyższa ilość dobra; zachodzi tutaj taki stosunek, w jakim pozostają zjawiska i noumena, materya (t. j. wszystkie rzeczy) i idee.

Ale, chociaż zło stanowi konieczną część świata, pozostaje ono wszakże w ciągłej walce z dobrem. Czemże są owe zapasy, jeżeli nie walką *stawania* się (struggle of Becomming)? Człowiek, obdarzony wolną wolą i rozumem, może wybierać między złem a dobrem. *) Stosownie zaś do owego wyboru, urządzone zostanie jego przyszłe życie. Przechodzenie dusz (Metempsychosis) przyjął Plato od Pitagorejczyków; w tej to nauce znalazł on powody zalecania mądrego oraz cnotliwego życia, czego mu nie mogła dostarczyć żadna inna Nauka ówczesna.

Nie mówiliśmy nic o dowodach istnienia Boga, które Plato przytacza; musieliśmy bowiem niejeden szczegół pominąć; zanim jednakże rozdział ten skończymy, należy wspomnieć dowód, który się i obecnie często przytacza, bez żadnego skrupułu i podejrzenia, iż on ma tak starożytne pochodzenie. Bytności Boga dowodzi się mia-

---

νοῦς od ψυχή: Ψυχή, element życia, jestto samo-wzruszna zasada; że atoli niekiedy ku dobru, a niekiedy ku złu zdąża (τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν), przeto okazał się jeszcze jeden pierwiastek potrzebny do oznaczenia tego kierunku. Tworzy on więc z νοῦς zasadę, która duszę ku dobru kieruje (duszę świata lub duszę człowieka); ἄνοια zaś, t. j. nieświadomość czyli brak nous'a, stanowi pierwiastek, zwracający duszę ku złu.

*) *Prawa*, X. p. 217.

nowicie na zasadzie własnego naszego poczucia powinowactwa z boską istotą, które to poczucie w duszach naszych się odzywa.

Poglądy takie, jak powyższe, zostały zapewne w różnych czasach przez Platona wypowiedziane; ale nieustannie przestrzegamy czytelnika przed mniemaniem, jakoby Plato zawsze te poglądy wyznawał. Są one czerpane z dzieł, które każą przypuszczać, że powstały w czasach rozdzielonych dużymi przedziałami, a zawierają w sobie wielką rozmaitość przekonań. W tychże samych utworach tu i owdzie przejawiają się błyski straszliwej nauki, jakoby człowiek był igraszką Boga, który kolejno to rządzi światem, to go porzuca. Pierwsza część tego wyrażenia zdaje się pochodzić od Heraklita, który wyrzekł, iż „stwarzanie światów stanowi igraszkę dla Demiurga.“ Słowa Platona są: *ἄνθρωπον δὲ θεοῦ τι παιγνίον εἶναι μεμηχανημένον*: to się uważa za najwyższą doskonałość człowieka. [1]) Wtóra część wyraźnie brzmi u Platona tak: „Kolejno rządzi Bóg światem i opuszcza go. Kiedy nim zarządza, odbywa się wszystko dobrze; jestto wiek złoty; gdy go zaś porzuca, wtedy świat zwraca się nagle na przeciwną drogę—następuje straszliwy przewrót, wszystko popada w bezład, ziemski byt doznaje rozstroju zupełnego i dopiero po niejakim czasie następuje zwrot do jakiegoś ładu, który atoli daleki jest od doskonałego porządku.“ [2]) Najmędrszą rzecz, którą on o Teologii wypowiedział, rzadko kiedy przytaczają; zdaje się ona Teologom nie przypadać do gustu, mianowicie gdy twierdzi, iż o Bogach nic nie wiemy: „Spekulacye o Bogach sąto spekulacye o mniemaniach, jakie sobie ludzie o Bogach tworzą“. [3])

W nowszych czasach dużo rozprawiano i pisano o *τὸ καλόν* (piękno) u Platona, a czynili to ludzie, któ-

---

1) *Prawa*, VII. p. 32.
2) *Politicus*, p. 280.
3) *Cratylus*, p. 401.

rzy nigdy jednego wiersza z dzieł jego nie przeczytali; winniśmy przeto kilka słów tej sprawie poświęcić.

Węzłem, kojarzącym ludzkie z boskiem, jest miłość, a miłość jest tęsknotą duszy do piękna; jestto nie dające się wygasić pożądanie, odczuwa je podobne za podobnem, odczuwa je przebywająca w nas boskość za boskością, a jest ono w nas objawione przez piękno. Tak się przedstawia sławna miłość Platoniczna. Pierwotnie oznaczała ona wspólność dwóch dusz, i to w ściśle dyalektycznem znaczeniu; następnie została sprowadzona do oznaczenia stosunku niewyraźnego uczucia pomiędzy dwiema płciami. Miłość Platoniczna oznaczała idealną sympatyą. Dzisiaj wyraża ona miłość, jaką uczuwa sentymentalny młodzieniec ku dziewicy, której nie może lub nie chce zaślubić.

Ale cóż to jest piękno? Nietylko to, co zmysłom jedynie pochlebia; piękno polega nietylko na harmonii linij oraz blasku barw, co stanowi jedynie jego wskazówkę. Piękno jest prawdą. Jestto promienny obraz tego, co w świecie idej było najjaśniejszem. Oto jest opis piękna u Platona w *Fedrze*: „Powiedzieliśmy już, że każda dusza ludzka według istoty swojej musiała oglądać byt rzeczywisty, gdyż nie otrzymałaby ludzkiej postaci. Lecz nie każdej duszy łatwo jest przypominać sobie to co ona oglądała; szczególniej trudnem to jest dla takich dusz, które owę krainę bytu przez krótki czas tylko widziały, i dla tych, które, spadłszy na ziemię, były tak nieszczęśliwe, iż się oddały niesprawiedliwości, a następnie zapomnieniu rzeczy świętych, widzianych przez siebie w stanie poprzednim. Niewiele takich dusz pozostaje, które zdolne są zapamiętać owe rzeczy święte. Te nieliczne dusze, gdy spostrzegają tutaj jakiś obraz lub podobieństwo do rzeczy zaziemskich, wpadają w zachwyt i otrzymują jakby od gromu wstrząśnienie, nie są w stanie panować nad sobą; z powodu niedostateczności pojmowania nie wiedzą one właściwie, co im się przytrafiło. Albowiem ziemskie obrazy sprawiedliwości i wszystkiego, co drogie jest dla duszy, nie posiadają wcale blasku; nie-

którzy tylko ludzie, z wielką trudnością, przy pomocy tępych zmysłowych narządów, mogą spostrzegać ziemskie podobieństwo owych przymiotów i umieją je poznać. Piękno nietylko było świetniejsze wówczas, gdyśmy je oglądali, uczestnicząc w niebiańskiej posiadłości albo chorze, ale i tu na ziemi podobieństwo jego przybywa do nas za pośrednictwem najbystrzejszego i najsubtelniejszego z naszych zmysłów—wzroku,—przybywa z takim blaskiem jakiego nie posiada żaden z ziemskich obrazów górnoniebiańskiego bytu. Ci więc, którzy dawno przybyli z nieba, albo ci, którzy są już zepsuci, nie podążają z taką siłą ku owej górnej piękności; oglądają oni na ziemi to, co nosi jej nazwisko; przeto nie wielbią i nie czczą jej oni, lecz oddają się fizycznym uciechom na podobieństwo zwierząt czworonożnych. Ci wszakże, którzy świeżo mają w pamięci niebo, i ci, którzy niebiańskie przedmioty przedtem długo oglądali, gdy spostrzegają Bogu podobną postać czy kształt, w których niebiańska piękność jest doskonale przedstawiona, doznają naprzód świętego przerażenia; potem, wpatrując się zblizka, czczą oni ten piękny przedmiot, jak Boga; a gdyby się nie obawiali pozyskać sławy obłąkanych, gotowi byliby wznieść ołtarze i złożyć ofiary pięknu.

„Ciepło i dobroczynny wpływ atmosfery, jaki piękno rozpościera dokoła siebie, wchodząc przez oczy, łagodzi oraz roztapia przestarzałe odciski, przylegające do osady skrzydeł i tamujące wzrost tychże skrzydeł. Kiedy zmiękczenie nastąpi, poczynają skrzydła wzrastać, a to wzrastanie, podobnie jak wyrzynanie się zębów, wywołuje drażliwość w całym składzie duszy. Gdy zatem rozważanie pięknego przedmiotu wytwarza zmiękczenie stwardniałych odcisków, skrzydła poczynają wzrastać, a dusza, zwolniona od swoich bólów, staje się rozradowaną. Gdy atoli pięknego przedmiotu brakuje, wtedy rozmiękczona substancya znowu twardnieje, tamuje wzrost młodych skrzydeł, które poczynają wrzeć i drżeć, a duszę wprawiają w stan zamieszania oraz wściekłości. Nie może ona ani zasnąć, ani spocząć, dopóki znowu nie zobaczy

pięknego przedmiotu i w tem nie dozna ulgi. To też nie porzuca ona nigdy chętnie tego przedmiotu, ale zaniedbuje dla niego rodziców, braci i przyjaciół, pogardza swoim majątkiem i wszystkimi powszechnie przyjętymi obyczajami, które przedtem wysoko szanowała. To przywiązanie jest miłością."

Czytelnik bez wątpienia poznał dostatecznie już Platońską Filozofią i zdoła ten ustęp ocenić. Rozumie się, iż mamy tu do czynienia z dyalektycznem znaczeniem poetycznego mitu. Łatwo też pojąć, że Platoniczna miłość jest, naturalnie, właściwszą między dwoma mężczyznami: nauczycielem i uczniem, aniżeli między osobnikami różnej płci; w pierwszym razie bowiem jest ona czystsza i mniej zakłócona przez obce sobie uczucia.

Piękno jest najżywszym obrazem prawdy; jest ono bóstwem w jego najbardziej dotykalnej formie. Ale cóż to jest dobro? Dobro, ἀγαθόν, jest Bogiem, lecz Bogiem, rozważanym oderwanie. Prawda, piękno, sprawiedliwość—wszystko to są różne strony Bóstwa. Dobroć stanowi jego istotę. Dobro nie może być zatem spostrzeżone. Daje się ono tylko w drodze rozmyślania poznać. Podobnie jak słońce jest przyczyną widzenia, a także przyczyną przedmiotów, które powstają, wzrastają i które widzieć można, tak samo dobro stanowi przyczynę Wiedzy i wszystkiego, co tejże Wiedzy jest przedmiotem. „Jak zaś słońce samo nie jest widzeniem ani przedmiotem widzenia, lecz nad obojgiem panuje, tak i dobro nie jest Wiedzą ani przedmiotem Wiedzy, lecz jest ono wyższe od nich dwojga; one bowiem nie są dobrem, ale posiadają dobre własności."

Plato był Sokratykiem. Atoli nie nauczył on się od Sokratesa swoich spekulacyj o ideach, o przypominaniu, metempsychozie, Bogu i t. d. Sokrates traktował te etyczne przedmioty bardzo wyłącznie; w Etyce to więc możemy się spodziewać odnaleść podobieństwo jego z Platonem.

Etyczne poglądy Platona są to dedukcye, wyprowadzone z pewnych oderwanych logicznych przesłanek

a nie z badań natury ludzkiej. Gdy się więc „zajmuje zbadaniem szczegółowych Nauk, to sprowadza on je wszystkie do Nauki o dobrem; gdy zaś traktuje szczegółowe cnoty, sprowadza je do jednej cnoty Wiedzy.“ [1]) Wszędzie dobro i prawda są wyrażeniami, które się wzajemnie zastępować mogą, a znowu cnota jest tem samem, co Wiedza. Co do tego punktu atoli panuje wieloraka sprzeczność w różnych jego pracach, podobnie jak to ma miejsce i co do innych punktów. W jednym Dyalogu (*Timeus*), przemawia on za wolną wolą; w drugim (*Hipiasz Młodszy*)—za fatalizmem. Występek bywa niekiedy mimowolny; inną razą tkwi on w dowolności człowieka; czasami znowu występek jest tylko nieświadomością; gdzieindziej, jakeśmy to już ukazali, występek pochodzi częścią z nieświadomości, częścią z nieumiarkowania. Cnota—mówi on—jest Wiedzą. Sama Wiedza atoli nie daje jeszcze szczęścia, a cnoty nie można się nauczyć.

Chociaż można przytoczyć wiele ustępów, które zawierają w sobie czyste i głębokie moralne poglądy, jednakże winniśmy zrzec się wszelkiego usiłowania, aby z dzieł Platona wyprowadzić system etyczny. Wszystko, na czem można z pewnością polegać, są to ogólne poglądy, jak np. poddanie Etyki Dyalektyce. De Gerando czyni słuszną uwagę: „Budował on swoję Etykę nie na zasadzie obowiązkowości, nie na Definicyi obowiązku, ale na dążności do udoskonalenia.“

W Etyce Platona namiętności zostają zupełnie pominięte; traktują się one jako zakłócenia w ekonomii moralności. Cnota jest na czysto sprawą inteligencyi, a zadanie rozumu polega nietylko na regulowaniu, ale i na kierowaniu wszelką działalnością. [2]) Chamfort wyraził się znakomicie: „Filozof, który namiętności pomija podobny

---

1) *Archer Butler*. Lectures II. 61.

2) Nie możemy tu wykładu przerywać, przytaczając przykłady, które są zbyt liczne. Możemy atoli zwrócić uwagę czytelnika na ustęp w *Gorgiaszu*, dotyczący nieszczęścia nieprawego człowieka, gdzie Plato usiłuje okazać, iż taki, który się dopuścił niesprawiedliwości, więcej cierpi niż ten, na którym niesprawiedliwość popełniono.

jest do Chemika, któryby ogień zgasił."—Wszyscy dobrze pojmujemy, jak zwykłą rzeczą jest wiedzieć, co to jest sprawiedliwość, a dopuszczać się niesprawiedliwych czynów,—że namiętności nietylko zakłócają kierowniczą działalność rozumu, ale nadto tryumfują nad nim stanowczo,—że zarówno nasze obyczaje, nałogi, jak poglądy, moralność naszę wytwarzają.

Etyka Platona byłaby może dobrą dla mieszkańców innego świata; dla nas jest ona nieużyteczna. Jego Polityka jest jego Etyką w zastosowaniu do państwa i posiada takie same błędy.

Rzeczpospolita jest niewątpliwie jednem z najbardziej ciekawych dzieł jego. W porównaniu z innemi Umiejętnościami Nauka o społeczeństwie zrobiła tak mały postęp, iż wiele poglądów, wyłożonych przez Platona, cieszy się jeszcze dotąd uznaniem bardzo poważnych myślicieli, podczas gdy poglądy jego z dziedziny Psychologii rzadko, a z Fizyki wcale nigdy nie znajdują uznania.

Słabość człowieka stanowi przyczynę, dla której powstały państwa. Ponieważ on sam sobie nie wystarcza, musi więc żyć w towarzystwie. To towarzystwo powinno być obrazem samego człowieka. Zdolności powinny w towarzystwie znaleść odpowiednie pole działalności; ten potężny związek inteligencyj powinien stanowić jednę inteligencyą. Cnoty człowieka są: 1) *φρόνησις* mądrość, 2) *ἀνδρεία* męztwo, 3) *σωφροσύνη* umiarkowanie, 4) *δικαιοσύνη* sprawiedliwość. Państwo zatem powinno posiadać: rządzców, filozofów, którzy uosabiają mądrość,—żołnierzy, jako przedstawicieli męztwa,—rzemieślników, jako obywateli umiarkowanych. Sprawiedliwość jest przymiotem, który musi być właściwy wszystkim klasom, ponieważ stanowi ona podstawę wszelkiego cnotliwego postępowania.

W mądrości oraz sprawiedliwości znajduje się alfa i omega Platonowej Nauki: Sprawiedliwość jestto mądrość w działaniu. Urząd władzcy polega na tem, aby zaprowadzić takie prawa, któreby ostatecznie zapobiegły wszelkiej niesprawiedliwości w państwie. Ma on się sta-

rać, aby w umysły obywateli natchnąć dobre pojęcia o Bóstwie. Wszyscy, którzy Bóstwu przypisują ludzkie namiętności oraz niedoskonałości, powinni iść na wygnanie; stąd to pochodzi słynne skazanie Poetów na wygnanie, o którem tak dużo mówiono. Jeżeli to prawo prowadzone zostanie konsekwentnie, będzie ono prawem fanatyzmu. To, co z Religii uznawali panujący władzcy, powinno stanowić Religią państwa. Rzecz dziwna, iż uczeń Sokratesa oświadczał się za prawem, którego wykonanie sprowadziło potępienie jego nauczyciela! Ale są tu inne jeszcze przyczyny, składające się na wygnanie Poetów;—pod tym względem chodziło nietylko o poetyczne utwory dotyczące Bogów. Poeci rozstrajali duszę obrazami żądz, pełnych nieumiarkowania; przedstawiali oni naśladowanie występków oraz głupstw ludzkich; nie trzymali się granic umiarkowania, które jedynie może duszę utrzymywać w równowadze. Nawet Muzycy powinni być wygnani, przynajmniej ci, których Muzyka jest żałośliwa i harmonijna. Dozwalało się jedynie frygijskiej i doryckiej Muzyki, ponieważ pierwsza jest pełna zapału wojennego, druga—spokojna.

W Platonie tkwi zaród Stoicyzmu, a zaród ten widzimy tu rozwinięty. Umiarkowana równowaga umysłu stanowiła jego ideał ludzkiego szczęścia; wszystko zaś, co temu stało na zawadzie, zostało potępione. Równowagę ową zakłócały—Poezya i Muzyka, również—miłość małżeńska. Że atoli państwo nie mogłoby istnieć bez dzieci, przeto dzieci musiały się rodzić. Ale rodzice żywią dla dzieci niedorzeczne przywiązanie; stają się skąpymi dla dzieci i są ambitni z powodu dzieci. Małżonkowie również niedorzecznie miłują swoje żony. Ażeby uprzątnąć te zakłócenia dobrego porządku, Plato ustanawia wspólność żon i zabrania ojcowstwa. Kobiety miały być do małżeństwa wyszukiwane tak, jak się wybiera klacze w celach chowu. Kobietę porywczą należało zestawiać z łagodnym mężczyzną, a łagodną—z mężczyzną porywczym. Jednakże dzieci należeć miały do państwa. Oddawano je zatem mamkom państwowym, ażeby te czu-

wały nad ich pierwszem wychowaniem. Ponieważ dzieci wykazują rozmaite zdolności, przeto Plato myślał, podobnie St. Simon, że każdy obywatel powinien zajmować miejsce odpowiednie do swego uzdolnienia; państwo powinno rozstrzygać, do jakiej klasy powinien należeć młodzieniec. Jeżeli atoli życie rodzinne jednym zamachem poświęca się dla dobra publicznego, nie trzeba jednak mniemać, iż kobiety pozbawiono zupełnie zajęć. Bynajmniej nie, winny one z mężczyznami dzielić trudy wojny i rolnictwa. „Suka strzeże owce tak dobrze jak pies, czemużby kobieta nie miała dbać o państwo?“ [1]) Że zaś niektóre nieliczne kobiety okazują zdolności do Filozofii, przeto takie powinny z mężczyznami podzielać sprawy zarządu. Jestto naturalne, iż przy wspólności żon oraz dzieci musiała być wspólność własności. Własność stanowi powód wielkich społecznych wstrząśnień, wytwarza ona występki i zbytki, a te ostatnie zaledwie są nieco lepsze od występków. Własność więc musi być usunięta. Tylko państwo może posiadać bogactwa.

Jednem słowem, rodzinę tak dobrze jak i jednostkę poświęca się dla państwa; samo zaś państwo jest abstrakcyą. Na równi z nowożytnymi utopistami rozwinął Plato apryoryczną teoryą ex re tego, czem powinno być państwo; według zaś owej teoryi żadne ludzkie uczucie nie zostało uwzględnione. Gdyby był rozwinął teoryą aposteryoryczną, oparłby ją był na naturze ludzkich potrzeb oraz uczuć. [2])

Wszystko u niego wywodzi się logicznie. Tworzy państwo, którem zarządzają Filozofowie, więc—państwo mające abstrakcye za prawa. W jego pojęciu Filozofia ma tylko z abstrakcyami do czynienia. Ponieważ nie wierzył w żadną rzeczywistość wyższą, niż uniwersalia, zjawiskami tylko których były szczegółowe rzeczy,—po-

---

[1]) Jestto własny przykład samego Platona.

[2]) W *Prawach* niektóre z tych politycznych i społecznych pojęć uległy zmianie, ogólna jednak teorya zawsze jest ta sama.

nieważ wierzył w rozstrajający wpływ zmysłów oraz namiętności, zmierzał zatem do tego, aby wszelką indywidualność zgnębić a wszelką namiętność zniweczyć. Arystoteles dojrzał, na czem pierwiastkowa słabość polegała, i wykazał, że przyczynę stanowiło tu nieuwzględnienie jednostki oraz jej potrzeb.

Kończymy to niedostateczne sprawozdanie o jednym z najbardziej wpływowych myślicieli, jaki żył kiedykolwiekbądź; możemy tylko przy końcu w niewielu słowach ukazać na ogólne źródła owego wpływu, który sięgał znacznie poza geniusz pisarza, który oczarował tych nawet, co jego poglądów nie podzielali. Dzieła Platona są pełne spekulacyjnego zaczynu, porusza on wszystkie możliwe przedmioty, a czego tylko dotyka, wszystkiemu ruch nadaje. Sceptyczna gra jego umysłu jest swobodną wśród najzawilszych i najsubtelniejszych zagadnień. Roztacza on nowe punkta widzenia i pobudza umysł do badań. Niezmordowana działalność jego udziela się czytelnikowi. Śmiała jego obrotność umysłu, nie lękająca się nigdy niedorzeczności, a posiadająca dar wmawiania, jeśli do prawdy nie wiodła, zjednywała na swą stronę myślicieli; wzniosłe jego poglądy oraz pełna blasku sława pobudzały ich, ażeby prawdopodobieństwo uznawać za prawdę. Na chrześciańską Filozofią wywarł on wpływ szeroki i uznany, a zaledwie że nieco mniejszym był wpływ jego na Filozofią metafizyczną. Filozofii subjektywnej dostarczył znowu sprawdzianu, który niezmiennie przetrwał aż do Kartezyusza. Jeżeli przy całym swym geniuszu i całej działalności nie zdołał ustalić jakiejś doniosłej prawdy, a nawet nie zdołał wzbogacić świata wielu pomniejszemi prawdami; krótko mówiąc,—jeżeli jedynym bezpośrednim rezultatem wszystkich jego usiłowań było to, że przy danej sposobności uczynił ludzi świadomymi, iż dla swych mniemań nie posiadają żadnej dobrej podstawy, to—podług naszego przekonania—przyczyna tkwi w metodzie subjektywnej, która nie jest w możności ustalić żadnej trwałej prawdy.

EPOKA SIÓDMA.

Filozofia po raz pierwszy przybiera systematyczną formę Ciała Nauki, wszystkie jej wnioski o bycie sprowadzają się do logicznych zasad.—Kryteryum, postawionego przez Platona, Arystoteles używa, nadawszy mu system.—Metoda dowodzenia zyskuje stanowisko wśród głównych narzędzi myślenia.

ROZDZIAŁ I.

Życie Arystotelesa.

§ 1. *Stagira*—którą podług Boekh'a miano pisać Stageiros—była miastem w północnej Grecyi na zachodniem wybrzeżu zatoki Strymońskiej (zatoka ta nazywa się obecnie Contezza), w tem właśnie miejscu, gdzie wybrzeże zaczyna się na południu wyginać. Położenie owej miejscowości dało się porównać z południową częścią zatoki Neapolitańskiej. Na samem południu znajduje się tu przylądek, stanowiący też podobieństwo z Punta della Campanella, a prawie pod takimże stopniem szerokości wybiega on w kierunku wschodnim, zasłaniając w ten sposób małe miasto i jego port, Capros, przed burzliwemi falami morza Egejskiego. Stagira—powiadają—podobna jest do Sorrento, nietylko w ogólnym układzie swoich brzegowych linij, ale także ze względu na mnogość cytrynowych i pomarańczowych gajów. *)

W tem malowniczem portowem mieście urodził się Arystoteles r. 384 przed Chr., t. j. ściśle w sto lat po Herodocie, na sto lat przed założeniem Aleksandryjskiej biblioteki i dokonaniem przekładu Septuangity, a na dwa wieki przed śmiercią Filopemena, „ostatniego z Greków," kiedy się rozwiązał Achejski związek wobec potęgi Rzymu, a zniknęła świetna egzystencya Grecyi, zamienionej na Rzymską prowincyą.

---

*) *Blakesley*. Life of Aristotle, p. 12.

Ojciec Filozofa, Nikomach, był lekarzem i z rodu Eskulapa; nie daje się atoli oznaczyć, czy do wywodzenia się od Eskulapa miał on tytuł jakiś lepszy, niż wielu innych, którzy sobie tę godność przywłaszczali, *) czy też, że należał jedynie do sławnego cechu. To pewna, że był znakomitym lekarzem przy Amintasie II., ojcu Filipa Macedońskiego.

Nie wiadomo, jak długo Arystoteles pozostawał w Stagirze, zanim się udał, towarzysząc ojcu, do Peli, na dwór Amintasa, gdzie poznał Filipa i przychylność jego, a następnie przyjaźń pozyskał. Wszystko, co się do tej epoki odnosi, polega na domysłach; domysły zaś mogą bawić, ale niczego nie uczą.

W siedmnastym roku życia utracił ojca. Jestto pierwszy sprawdzony fakt, mający swoje znaczenie. Teraz stał się Arystoteles panem własnych czynności, a otrzymał znaczny majątek, co dla wielu młodych ludzi stanowi duże niebezpieczeństwo; pokusa lekkomyślnego użycia majątku musiała być bardzo wielka i mogła jej się oprzeć tylko niepospolita powaga umysłu, albo też niezwykłe szczęście w zawiązaniu towarzyskich stosunków. Przypuszczenie, iż młody człowiek w takich okolicznościach dochodzi do ruiny, przyjmuje się tak łatwo że plotka, otaczająca zawsze każde świetne imię, wynalazła historyą, jakoby nasz Filozof wszystko stracił i został zmuszony szukać środków utrzymania, sprzedając zioła lekarskie. Atoli wymysłowi owemu zaprzeczono już w starożytności, a nie daje on się bynajmniej pogodzić ze znanymi faktami dalszego życia Arystotelesa.

Był to człowiek młody, pełen zapału, ambitny, bogaty. Ateny były wtedy słońcem chwały świata, a jakkolwiek ich polityczna gwiazda chyliła się do zachodu, pozostały one jednak jeszcze środkowym punktem Filozofii oraz Sztuki; nie dziw, iż miasto takie wabiło go, podo-

---

*) *Harleos*: De medicis veteribus „Asclepiades“ dictis. Dzieło, o którem Lewes mówi, iż znane mu jest tylko z drugiej ręki.

bnie jak Rzym i Florencya pociągają do siebie dzisiejszych młodych artystów. Tam to nauczał Plato i możeby dopuścił młodzieńca do odwiedzin gaju Akademii. Słuchać tego „wymownego starca“ stanowiło niezwykły pociąg, co też naturalnie—musiało ciągnąć do Aten Arystotelesa. Przybycie jego do sławnego miasta przypadło na czas nieobecności Platona. Oczekiwał zatem powrotu wielkiego mistrza i przez trzy lata w usilnej pracy gotował się, aby zostać godnym jego uczniem. Gdyby był strwonił majątek, jak to złe języki głosiły, nie mógłby tu zakupić zbioru ksiąg, co przecież uczynił; a w owych czasach założenie biblioteki było sprawą prawie tak samo kosztowną, jak dzisiaj zakładanie galeryi obrazów. [1]) Gromadzić książki i czytać je są to często czynności, nie mające ze sobą związku; u Arystotelesa szły one ze sobą w parze. To też Plato, czyniąc przymówkę do jego nadzwyczajnej pod tym względem pochopności, nazwał go czytelnikiem. Dzieła Arystotelesa świadczą, jak skrzętnie on zbadał całą Literaturę dostępną dla siebie; jego to skrupulatnemu przytaczaniu swych poprzedników zawdzięczamy przechowanie się wielu fragmentów starożytnej myśli. Niewiele zatem sprawiedliwości tkwi w sarkazmie Bakona, jakoby na podobieństwo wschodniego despoty zdusił swoich współzawodników, aby mógł spokojnie panować. [2])

---

1) Według *Geliusa* zapłacił on za same dzieła Speuzypa trzy atyckie talenty, t. j. przeszło 700 f. szt.; jestto kwota, której nie można zaoszczędzić, sprzedając lekarstwa apteczne, chyba że się jest handlowym potentatem. W naszych czasach zapłacono 1,000 f. szt. za rzadkie wydanie włoskiego poety; ale była to już zaciekłość fanatyczneg zbieracza w połączeniu z bogactwem angielskiego lorda. Godne uwagi podania co do cen książek w średnich wiekach przytacza *Muratori:* Dissertationi sopra le antichità Italiane, Diss. XLIII. Porów. także *Heeren:* Geschichte der klassischen Litteratur im Mittelalter. Werke, 1822. IV. W naszych czasach taniej Literatury—taniej, ponieważ mamy tani papier, a ten papier jest tani, ponieważ ubieramy się w płótno, nie w wełnę—szczegóły owe zdają się wyjaśniać nam ciemności ciemnych wieków średnich.

2) Nauki Arystotelesa, równie jak jego praktyczna działalność,

Kiedy Arystoteles przybył do Aten, sława tego miasta już malała, a wyniosła wielkość Macedonii miała ją niebawem zaćmić na polach Cheronei. Zachodziło już słońce Peryklesowskiego wieku, a wschodziło słońce wieku Aleksandra W. Od lat sześćdziesięciu już nie grzmiał głos Peryklesa z mównicy; przestał i on udzielać pobudzeń Sztuce i Nauce; przestał przyozdabiać piękne miasto z gustem pełnym szczodrości. Nie było już Soło-

---

zdają się dawać odpowiedź na to oskarżenie. Patrz *Metaph.* II, 1, 995; *De Coelo* I. 10,279; oraz *De Anima*, I, 1. *Bakon* poprostu powtarzał to, co powiedział *Patrizio*, którego zjadliwa zawiść była znaną, a który wyznaje, iż przyczyną owej nienawiści była nagana, z jaką Arystoteles występuje przeciw autorom, z których on najlepsze swoje myśli przepisał. *Patritii* Discusionum Peripateticarum tomi quatuor, Bazylea. 1581. Z pracy tej uczonej, lecz niewiarogodnej, różni nowsi autorzy dużo czerpali. Pierwszy tom obejmuje w sobie życie oraz spis pozostałych dzieł, jako też sprawozdanie o wszystkich Perypatetykach. W trzeciej księdze jest wartościowe zebranie ustępów, w których Arystoteles powołuje się na własne swoje prace: zebranie to wyzyskał *Ritter*, nie mówiąc atoli o tem, jak się w takich razach czynić godzi. Tom II wyłuszcza punkta, w których się *zgadzają* ze sobą.—Arystoteles, Plato i inni starzy autorowie. Tom III wykazuje ich punkta *niezgodności*. W przedmowie skarży się na lżenie Filozofów i sarkastycznie dodaje, że Arystoteles nie wspomina *Hipokratesa*. (Niektórzy nowsi autorowie, zestawiając to przypuszczone milczenie z przemilczeniem *Tucydydesa*, wnieśli stąd, że Hipokrates żył po Arystotelesie. Hipokrates atoli nie został pominięty i w *Polityce* jest szkic jego poglądów o Klimacie). W IV tomie *Patrizio* nadaje swej niechęci pełny wyraz. *Giordano Bruno* naprzekór swej własnej sprzeczności z systemem Perypatetyków, mówi o tym *Patrizio* z nadzwyczajną pogardą, nazywając go „un sterco di pedante Italiano che ha imbrattati tanti quinterni con le sue discussioni peripatetiche“; przytem przyznaje, że nie zrozumiał Stagiryty, lecz tylko czytał i odczytywał. „Cucito, scucito e conferito con mill'altri greci autori amici e nemici di quello ed al fine fatta una grandissima fattica non solo senza profitto alcuno, ma etiam con un grandissima sproposito.“ *De la causa principio et uno.* (*Opere ital. Leipzig* 1830) I. 250. *Patrizio* miał wielu zwolenników i naśladowców, wśród których zasługuje na uwagę *Basso: Philos. Naturalis adversus Aristotelem libri XII.* Elzevir, 1649. Nie miałem już więcej odwagi do odbywania dalszej podróży poprzez te gruzy donosicielstwa i krytyki, które nagromadzili obrazoburcy.

klesa i Eurypidesa, a wielki dramat patetyczny, który oni stawiali przed oczyma wzruszonych tysięcy, popadł w ręce Cheremona, Kleofona i Teodektesa (ten ostatni był przyjacielem Arystotelesa), których usiłowania, aby Retorykę podstawić w miejsce Poezyi, ukazywały wyraźnie schyłek tej ostatniej. Arystofanes już nie wyśmiewał głupoty i nie karcił zepsucia swego czasu w swobodnej i bezwzględnej komedyi, która zbyt często karykaturowała osoby oraz idee pełne powagi a szlachetności. Oprócz Ksenofonta, nie pozostał żaden wielki Prozaik; nie istniał żaden większy Poeta.

Chociaż to był atoli zachód słońca, miał on jednak krasę zachodu. Wielkie wspomnienia kierowały ambitnymi umysłami. Jeszcze potężne drgania wiały z pól Maratonu, od Salaminy i Platei. Izokrates utrzymywał jeszcze sławę Ateńskiej wymowy, a większy od niego Demostenes przygotowywał się do swych nieporównanych tryumfów. Praksyteles wykonywał posągi, których wizerunki przez wieki doprowadzały sztukmistrzów do rozpaczy. Skopas, rzeźbiarz, twórca nieśmiertelnej Nioby i Milońskiej Venus, czarował Ateńczyków swojemi Furyami. Dyogenes, pełen drastycznej energii, z beczki swojej lekceważył współobywateli. Po szkołach skupiali się słuchacze około różnych nauczycieli. W każdym kierunku panowała tu umysłowa działalność i społeczny ferment. Młody a pełen żywotności umysł musiał tam znaleść obfitość pobudzenia.

W miarę jak umysł dojrzewał z laty a swobodne obcowanie ze znakomitymi mężami przedstawiało korzyści oraz podawało sposobność wzniesienia się, pozyskiwał Arystoteles coraz wybitniejsze stanowisko. Przybył on do Aten jako surowy ambitny młodzian, któremu nietylko że zbywało na doświadczeniu, ale brakowało nadto dobrej wymowy i ogłady w obejściu, co go przedstawiało prawie jak barbarzyńcę w oczach wyniosłych Ateńczyków,—tych istnych Francuzów w starożytności. Owych braków pozbył on się niebawem. Fakt, który o nim podają, jakoby się stroił dosyć fircykowato, wykazuje, iż

się skwapliwie pragnął przypodobać, taka zaś chęć musiała zwrócić uwagę młodzieńca na wszystko, co w jego powierzchowności tchnęło prowincyą. Śmiały, dowcipny, logiczny i wykształcony, jaśniał wśród rozmów, i w tem mieście mówców mógł iść w zawody z najlepszymi. On się nie cofnął nigdy przed sporem, nawet ze swoim wielkim mistrzem. Nie wdając się w rozstrzygnięcie wielokrotnie obrabianej kwestyi niewdzięczności jego względem Platona, winniśmy tu wyznać, że w oskarżenie nie wierzymy, chociaż jest ono prawdopodobne; bynajmniej zaś nie przynosi mu to ujmy, iż, posiadając właściwość umysłu różną od swego nauczyciela, na punkcie pewnych zasadniczych filozoficznych poglądów doprowadzony był nieraz w ciągu siedmnastoletniego wspólnego obcowania do gorącego a niekiedy i drażliwego sporu z mężem, którego wogóle cenił jako najszlachetniejszego ze wszystkich myślicieli. Wszelka opozycya daje się przedstawić w charakterze obrazy; jeżeli jednak Arystotelesowski krytycyzm i przytyki, skierowane do Platona, nie zawsze odznaczają się należytym spokojem, to przecież nigdy nie posuwają się one do braku uszanowania. Jakkolwiek wywiązywał się często antagonizm—czego się nie dało uniknąć, będąc szczerym—nigdy jednakże nie doszło do nieprzyjaźni. W *Etyce* skarży on się nawet na to, że nieuchronnie musi walczyć z zasadami, które wyznawali jego „drodzy przyjaciele," przytem dodaje: „Jestto nasz obowiązek zabijać własne ciało i krew, jeżeli chodzi o sprawę prawdy, zwłaszcza gdyśmy Filozofami; jakkolwiek więc obaj jesteśmy ożywieni miłością, jednak danie pierwszeństwu prawdzie stanowi święty obowiązek." Lękliwość nie przystoi szlachetnemu umysłowi; gdy zachodzi potrzeba intelektualnej opozycyi, jemu nie godzi się cofać, dlatego że stąd może wyniknąć zadraśnięcie stosunków przyjaźni;—jemu nie wypada stłumić swych przekonań z obawy, że sobie ktoś może źle tłomaczyć jego wystąpienie.

Arystoteles pozostawał przez dwadzieścia lat w Atenach, a w ciągu tego czasu przez siedmnaście lat Plato

był naprzód jego nauczycielem, następnie—przyjacielem. Jego zdrowie, podobnie jak po większej części zdrowie ludzi pracujących głową, było wątłe. Wzrost miał mały, postać—wysmukłą, oczy—nieduże i w głosie nieco szeplenił. Prowadząc rozmowy, okazywał skłonność do sarkazmu, co mu zjednywało wielu nieprzyjaciół. Gdy mu opowiadano, że go ktoś za oczy ganił, mawiał z humorem: „Jeśli chce, może mię w *mojej nieobecności* nawet obić.“ Serce miał dobre, co okazywał przy różnych okolicznościach i wyraził w tych słowach: „Kto ma wielu przyjaciół, ten nie ma przyjaciół.“ Daje się to zestawić jeszcze z innem jego powiedzeniem: „Przyjaciel jestto jedna dusza w dwóch ciałach.“ Na pytanie, jak się należy zachowywać względem przyjaciół, odpowiedział: „Tak, jak sobie życzymy, aby oni postępowali z nami.“

Dojrzalszy wiek oraz rozwój, podobnie jak i odmienny kierunek badań, sprawiły, iż zajął on zupełnie niezależne stanowisko względem Platona, który niewiele miał zdolności do Nauk Przyrodniczych i którego umysł—zgodnie ze swą naturą—pomijał przedmioty, do jakich znowu młody jego współzawodnik—odpowiednio do swego umysłu—wcześnie już okazywał upodobanie. Nie otwarł on szkoły, któraby rywalizowała z Platońską, ale zgromadził jednak dokoła siebie grono zwolenników i w ostatnim roku pobytu swego w Atenach rozpoczął lekcye. *)

Wśród słuchaczów swoich liczył Hermiasa, tyrana (albo władzcę) z Atarneusu; jego to zaproszenie przyjął Arystoteles, kiedy po śmierci Platona opuścił Ateny. Ksenokrates, najukochańszy uczeń Platona, towarzyszył mu w tej podróży. A jakiż był cel owych odwiedzin?

---

*) Opowiadanie, jakoby w tym czasie zajmował się praktyczną Medycyną, ma swoje źródło w interesie, jaki on do sztuki leczniczej przywiązywał, jednakże jego własne zaprzeczenie temu podaniu znajdujemy w dziele *De Divinatione* I, 463, gdzie twierdzi, iż w Medycynie jest dyletantem tylko, jakkolwiek ma zwyczaj o tej sztuce filozofować.

Mniemano, że Hermias zaprosił Filozofa dla przeprowadzenia politycznych urządzeń. Jeżeli wogóle plan tego rodzaju istniał, został on zniweczony przez zamordowanie Hermiasa i przejście Atarneusu w ręce Perskie. Obaj Filozofowie schronili się do Mitilen, uprowadzając ze sobą przybraną córkę swego przyjaciela i patrona, która nosiła imię Pytias. Zarówno w skutek współczucia dla bezbronnej i nieszczęśliwej, jak z powodu szacunku dla pamięci zamordowanego przyjaciela, Arystoteles pojął za żonę później tę niewiastę. Tu nam się przedstawia rzecz naganna i dowód, jak nieszczęśliwie potwarz wynajduje punkta do swej napaści: Arystotelesowa bowiem przyjaźń dla Hermiasa i szlachetność, której od niego doznała Pytias, dostarczyły twardosercej bezmyślności oszczerstwa najjadowitszych oskarżeń. Można się stąd przekonać, jak w tem życiu kara spada na ludzi za ich cnoty, co może dzieje się i w celu zachowania równowagi,—ponieważ nagrody niejednokrotnie znowu wieńczą występnych. Owe oszczerstwa starożytności tak dalece nie zasługują na wiarę, iż trudno o nich coś orzec, skoro—podług jednych—Pytias jest córką Hermiasa, podług innych—jego nałożnicą.

Dla uczczenia pamięci Hermiasa Arystoteles wzniósł w Delfach posąg z napisem, co znowu stało się powodem oskarżenia Filozofa o bezbożność. Pytias zmarła, urodziwszy córkę, i jej także pamięć niemniej uczcił wdzięczny małżonek. W ostatniej zaś swej woli domagał się, aby zwłoki jego pogrzebano obok zwłok żony.

Wkrótce po przybyciu swojem do Mitilen otrzymał od Filipa Macedońskiego świetną propozycyą przyjęcia obowiązku wychowawcy młodego królewicza Aleksandra. Już z tego widać, jak sława jego, począwszy od Aten, szeroko się rozeszła. Pospieszył zatem do Macedonii. Jego królewski wychowaniec liczył podówczas czternaście lat wieku; był więc jeszcze dostatecznie młody, ażeby przyjąć pewien oznaczony kierunek, a już na tyle dojrzały, aby uszanować umysłową siłę, która mu ten kierunek nadawała. Miłość pełna szacunku, którą

rozumni i szlachetni mężowie zwykli okazywać swoim pierwszym nauczycielom, dobrze się wyraża w słowach Aleksandra W., iż szanuje on Arystotelesa, tak samo jako ojca; bo jeśli ojcu zawdzięcza życie, Arystoteles życiu temu nadał wartość.

Ażeby nauczyciel i jego uczeń w godzinach, poświęconych nauce, mogli używać przechadzki w chłodnym cieniu, Filip polecił zbudować w gaju gimnazyum; nawet w czasach Plutarcha mógł jeszcze podróżnik oglądać owe cieniste chodniki (*περίπατου*) z ich kamieniami, służącymi do wytchnienia. Arystoteles pozostawał przez siedm lat w Macedonii, ale z tych cztery tylko użył na wychowanie młodego księcia, który, mając lat ośmnaście, na trón wstąpił. Podczas więc tego gdy Demostenes piorunował przeciw ambitnym zamiarom Filipa, pożądającego dla Macedonii hegemonii w Grecyi, Arystoteles pobudzał i rozwijał umysł Aleksandra, który miał wkrótce srebrne puklerze Macedońskie ponieść od Syryi aż do Egiptu, od Kandaharu aż nad brzegi Indu, od Indu—do zatoki Perskiej. Baśń ludowa każe wielkiemu nauczycielowi być przy boku wielkiego zdobywcy w tych świetnych wojennych wyprawach, i trzeba opłakiwać, iż to jest tylko wymysł. W rzeczywistości Arystoteles miał co innego do czynienia, a pracy jego nie sprzyjałoby życie obozowe. Zapewne, że taka kampania dałaby mu bogate żniwo doświadczenia, a jego spostrzegawczy umysł nie mógłby bezskutecznie przyglądać się owej zmiennej panoramie. Wejść ze zwycięzką armią do Tyru,—być świadkiem założenia Aleksandryi,—żyć w burzliwym dniu pod Arbelą, gdzie niezliczone zastępy króla Daryusza zgromadziły się na płaszczyznie u stóp gór Kurdyjskich i tam zostały pobite, jak owce;—patrzeć kolejno na podbicie Babilonu i Suzy, Persepolisu i Ekbatany;—ostatecznie zaś widzieć młodego Dyonizyusza, zaślepionego szałem powodzenia, umierającego nagle w kwiecie wieku—były to zaprawdę rzeczy warte widzenia i żałować należy, że one uszły obserwacyi Arystotelesa.

Stosunek pomiędzy nauczycielem i uczniem trwał—jakeśmy zauważyli—wprawdzie cztery lata tylko; jednakże przyjacielska rada z jednej strony, a wspaniałomyślna wdzięczność z drugiej—trwały jeszcze i potem ciągle. Bez królewskiej pomocy Aleksandra nie mógłby Arystoteles dokonać swoich ogromnych zbiorów. Pomoc owa jest bezprzykładna. Powiadają, —ale podająca powaga nie przedstawia zupełnej rękojmi prawdy—że Aleksander podarował mu sumę ośmiuset talentów, co wynosi prawie 200,000 funt. szt. Niewielu Historyków wierzy temu, Schneider zaś w wydaniu dzieła *Historia Animalium* zgadza się na ocenę swego poprzednika, który wylicza, iż wszystkie dochody Macedonii nie mogłyby sumy takiej dostarczyć. Jeżeli wszakże pozwolimy sobie nawet dosyć znacznie sumę tę ograniczyć, odejmując z niej np. dwie trzecie, to i tak pozostanie jeszcze dobra reszta. Wielka bowiem przesada ukazuje na dużą rzeczywistą sumę. Przybywa nam tu jeszcze w pomoc podanie Pliniusza, że Aleksander polecił swoim myśliwcom, strażnikom zwierzyny, rybakom oraz ptasznikom, ażeby Filozofa zaopatrywali we wszystko, czego on zapragnie, a rozkaz taki kilka tysięcy ludzi naraz oddawał do jego rozporządzenia. *) Jednocześnie atoli należy zważyć, że to podanie pochodzi od Pliniusza, który na punkcie braku wiarogodności niełatwo może być przewyższony. Tu więc również można się domyślać ogromnej przesady. Arystoteles musiał rzeczywiście mieć pod ręką wielkie zbiory materyału, zanim zdołał napisać dzieło swoje o zwierzętach. Humboldt zrobił godne uwagi spostrzeżenie, iż

---

*) „Aleksandro Magno rege inflammato cupidine animalium naturas noscendi, delegataque hac commentatione Aristoteli, summo in omni doctrina viro, aliquot millia hominum in totius Asiae Graeciaeque tractu parere jussa,' omnium quos venatus, aucupia, fiscatusque alebant; quibusque vivaria, armenta, alvearia, piscinae, aviaria in cura erant; ne quid usquam genitum ignoraretur ab eo.“ *Plinius:* Hist. Nat. VIII. 17.

w dziele tem niema śladu zwierząt, któreby Arystoteles mógł poznać dopiero w skutek wojennej wyprawy Aleksandra W.

Po dwunastu latach nieobecności, 335 r. przed Chr. Arystoteles pojawił się znowu w Atenach. Akademia zajęta już była podówczas przez przyjaciela jego Ksenokratesa; musiał sobie przeto innego miejsca na szkołę poszukać. Miejsce takie znalazł w Liceum, gdzie było gimnazyum, w pobliżu świątyni Apolina Likejskiego, a które założył Pizystrat, Perykles zaś upiększył. Było ono, najwspanialszem ze wszystkich gimnazyów w Atenach składało się z mnóstwa budynków, otoczonych ogrodami, alejami i gajem świętym. Były tutaj duże dziedzińce z portykami, teatra dla profesorów, kryte chodniki, łazienki, plac walki dla zapaśników oraz stadyum dla biegających na wyścigi. Ściany były zdobne obrazami, ogrody zaś i chodniki zaopatrzone w rodzaj ławek do odpoczynku. Nie powinniśmy jednakże mniemać, jak to niektórzy czynią, że zakład ten znajdował się pod zarządem Arystotelesa, albo że on miał głos jakiś w takim zarządzie. Otrzymał on tylko pozwolenie nauczania rano i wieczór w Peripatos; *) pozwolenie owo było dla niego tem przyjemniejsze, ponieważ cieniste chodniki odpowiadały jego przywykowi przechadzania się podczas nauczania. Powiadają, że nazwę Perypatetyków nadawano jego uczniom z powodu onego przywyku właśnie; ale ponieważ—według świadectwa Teofrasta i Likona—sama miejscowość nazywała się ὁ περίπατος, więc prawdopodobnie miejsce szkole jego dało nazwę. Ten domysł daje się stwierdzić przez panujący zwyczaj w innych przypadkach; znajdujemy bowiem szkoły, noszące nazwy od miejsc, w których je założono, jeżeli tylko takiej nazwy nie wzięto tu z jakiejś szczególnej właściwości w samej Nauce. Tak więc nadały nazwę szkołom: Akademia, Przysionek, Ogród, Megara i Cyrena; nigdy zaś nie wzię-

*) *Matter:* Hist. de l'École d'Alexandrie, Paris, 1840, I. 30.

to nazwy od przypadkowego przywyku w nauczaniu. Co więcej, Arystoteles bynajmniej nie stanowił odosobnionego przykładu, co się tyczy chodzenia w czasie nauczania.

Przez trzynaście lat prowadził ciągle nauczanie, a przytem sporządzał swoje nieśmiertelne traktaty. Wywierał on ogromny wpływ na gromadę swoich gorliwych słuchaczów; patryoci atoli prawdopodobnie gniewliwie i podejrzliwie nań spoglądali, a to dzięki jego stosunkom z Aleksandrem. Naraz przybyło elektryczne wstrząśnienie, które wzruszyło Ateny aż do szpiku i obudziło zgiełkliwe nadzieje. Wielki zdobywca umarł! Stronnictwo przeciw-Macedońskie niebawem i z energią ujęło kierunek spraw publicznych. Arystoteles—naturalnie—znalazł się w niebezpieczeństwie; bo, jakkolwiek nie można było w rzeczywistości zarzucić mu jakiegoś politycznego knowania i pod tym względem nie dało się podnieść żadnego oskarżenia, już z tego powodu, iż był wyłączony od wszelkiego politycznego wpływu, *) to jednak przywódzcy polityczni uważali go za przybysza, Filozofa i przyjaciela Macedonii, co i tak stanowiło potrójną przyczynę nienawiści. Powód do oskarżenia wzięto stamtąd, skąd powody takie zawsze się czerpią z łatwością, i niebezpiecznymi są zawsze,—zarzut dotyczył niereligijności. Został on obwiniony o bluźnierstwo przeciw Bogom i o to, że ludziom oddawał cześć boską. A któż byli ludzie, których on uczcił? Przyjaciel, żona. Oskarżenie może się wydawać dziecinnem, ale on znał nastrój tłumu zbyt dobrze, aby się mógł spodziewać, że niedorzeczność zarzutu będzie stanowiła jego obronę. Masy ludowe rzadko kiedy rządzą się rozumem, a zbadanie sprawy nie jest ich rzeczą. Wszakże nieskazitelne życie i wzniosła dusza Sokratesa nie zdołały go obronić przed zarzutem Melita. Arystoteles opuścił więc Ateny, „ażeby Ateńczyków po-

*) To stanowisko polityczne przedstawia w jasnem świetle *Congreve* we wstępie do swego wydania *Polityki*. Londyn, 1855.

zbawić sposobności dopuszczenia się raz jeszcze zbrodni względem Filozofii."

Udał się do Chalcys na Eubei. Tam pisał pracowitą obronę swego postępowania i zbijał oszczerstwa, które na jego rachunek w obieg puszczono. Ale zdrowie, które było zawsze wątłe a przez nieustanną pracę silnie zostało podkopane, poczęło go naraz opuszczać. W skutek odmowy jego, aby stanął przed Areopagiem i usprawiedliwił się, Ateńczycy pozbawili go praw obywatelstwa i wszelkich zaszczytów, którymi go obdarzyli. Wydano wyrok śmierci bezskuteczny, bo natura sporządziła była już wyrok w formie skutecznej. Umarł w sześćdziesiątym trzecim roku życia, 322 r. przed Chr., na parę tylko miesięcy przed wielkim Demostenesem, który także na wygnaniu umarł.

W jego ostatniej woli, którą można czytać u Dyogenesa Laercyusza, pokazuje się pełna wyrozumiałości dobroć serca Filozofa. Córka jego Pytias, syn Nikomach, przybrany syn Nikanor oraz nałożnica tegoż, Herpillis— zostali szczodrze uposażeni; niektórzy z jego niewolników otrzymali wolność, inni zostali wynagrodzeni.

Zadanie tej Historyi zwalnia nas od wchodzenia w rozbiór sprawy autentyczności rozmaitych prac, które pod jego imieniem obiegają, choćbyśmy nawet posiadali uczoność, usprawiedliwiającą rozbiór tego rodzaju. Czytelnik, którego to obchodzi, znajdzie dużo materyału, dotyczącego onej kwestyi i wszystkiego, co z nią ma związek. Nam wypada się raczej zająć istotą prac samych. Pierwsza rzecz, która każdego musi uderzyć, jestto encyklopedyczna rozciągłość tych prac, nie mająca w Literaturze nic równego sobie. We wszystkich gałęziach Umiejętności, jakie tylko uprawiano podówczas, stał on na wysokości. Pisał o Polityce i przedstawił zarysy dwustu pięćdziesięciu pięciu państwowych urządzeń; nawet mały traktat w tym przedmiocie, który posiadamy, należy do najlepszych prac, jakie kiedybądź napisano. D-r Arnold, który to dzieło umiał na pamięć, oświadczył, iż złożone tu spostrzeżenia mogłyby korzystnie być

codziennie stosowane do naszych czasów. Arystotelesowska Etyka, Retoryka i Logika u wielu znajdują dziś jeszcze uznanie, jako powaga, nie mająca równej sobie. Już sama Metafizyka wystarczyłaby do zjednania Arystotelesowi ogromnej sławy. Fragment jego o Poetyce należy do najcenniejszych może ze wszystkich krytycznych prac starożytności. A jeżeli te dzieła nie stanowią dostatecznego tytułu do zasługi, możemy dodać jeszcze prace naukowe, które stanowią właściwy przedmiot naszego opracowania; tutaj należą: Fizyka, Astronomia, Zoologia, Anatomia porównawcza i Psychologia. Można powiedzieć z Sir W. Hamiltonem: „Pieczęć swoję wycisnął on na wszystkich Umiejętnościach, a spekulacye jego wyznaczyły kierunek wszystkim późniejszym myślicielom.“ Hegel, który nie posiada tak gorącego temperamentu, wyraża się jednakże z większym naciskiem: „Wniknął on w cały wszechświat rzeczy i swoje rozproszone bogactwa poddał umysłowi w tym celu, ażeby filozoficzne Umiejętności od niego po największej części wzięły początek i rozróżnienie.“ [1])

Takie umysłowe zjawisko musi zawsze wywołać zdziwienie; jakiekolwiek zaś pojęcie utworzymy sobie o jego Filozofii, nie zdołamy zrzec się podziwu dla siły oraz doniosłości jego umysłu. A nie stanowi to jedynej zasługi tego Filozofa. Trzeba podziwiać energiczny popęd jego umysłu na punkcie poszukiwania *umiejętnych* objaśnień zjawisk, w takich czasach mianowicie, w których owe objaśnienia były stanowczą nowością; trzeba podziwiać jego panujący indukcyjny kierunek, wiodący go we wszystkich przedmiotach naprzód do gromadzenia faktów, a potem dopiero do rozumowania. Kontrast, jaki on tu stanowi odnośnie do Platona, wypada o tyle na jego korzyść, o ile znowu porównanie pod względem literackich zdolności wypada niekorzystnie dla niego. [2])

---

[1]) *Hegel:* Gesch. der Philos., 1833, II. 298.

[2]) Kontrast ten bardzo szczęśliwie przedstawia *Maurice* w nastę-

ROZDZIAŁ II.

Metoda Arystotelesa.

Wszelka Filozofia jest albo objektywnem badaniem, odpowiadającem stosunkom rzeczy, albo też subjektywnem poszukiwaniem, odpowiadającem stosunkom pojęć. Zaczynamy od pojmowania zjawisk, a następnie zdążamy do zbadania, w jaki sposób pojęcia te zostały osiągnięte; co się tyczy drugiego rodzaju badania, przychodzi nam wykryć rodowód naszego poznania, a przytem przeprowadzić rozróżnienie między pierwiastkami objektywnymi i subjektywnymi;—pomiędzy tem, co jest *dane* na mocy porządku zewnętrznego, i tem, co umysł przynosi. Dokonania tego rozdziału z większem lub mniejszem powodzeniem próbowała Filozofia wszystkich czasów; atoli z jasną świadomością doniosłości spekulacyjnej podjął to zadanie dopiero Kant. W ciągu naszej pracy będziemy mieli nieraz sposobność przypatrzenia się temu usiłowaniu; Arystotelesa musimy uważać jako pierwszego, któ-

---

pującym ustępie: „Czytelnik, przechodząc od dzieł Platona do prac Arystotelesa, zostaje uderzony tem nadewszystko, iż u ostatniego brakuje zupełnie dramatycznej formy i dramatycznego uczucia, do którego się przywykło, odczytując Platona. Żywi ludzie, z którymi czytelnik rozmawiał, zniknęli. Prodykus, Protagoras i Hipiasz nie leżą już na swych poduszkach, otoczeni grupą ożywionych słuchaczów; nie chodzimy już wzdłuż murów miasta, nie czytamy już nad brzegami Ilisu, nie pożywamy uczty pełnej ożywienia, która daje sposobność do wzniosłych rozpraw o miłości; nie słyszymy wcale Krytyasza, opowiadającego historye, zasłyszane w swojej młodości, nim jeszcze był tyranem, o starożytnych i sławnych rzeczachpospolitych; głównie zaś nie spotykamy już wcale Sokratesa, stanowiącego środkowy punkt tych grup rozmaitych. Pożałuje się może nieco utraty tylu jasnych i pięknych obrazów, jednakże znacznie większa część czytelników będzie zapewne tego zdania, że ścisłość i filozoficzna godność traktatu stanowi szczodre wynagrodzenie za bogactwo oraz rozmaitość Dyalogu.“ *Moral and Metaphysical Philosophy*, 1850, I. 162.

ry spekulacyjne kwestye uporządkował w taką systematyczną formę, która pobudzała do ich badania i badaniu je nastręczała. On to nietylko na nowo podjął wszystkie spekulacye swoich poprzedników i przedstawił je w lepszem oświetleniu, podając nowy ich podział,—on nietylko zgęścił migotliwą mgłę Filozofii w dotykalny system, on zbudował *organon*, przy pomocy którego wszelkie badanie można przeprowadzać.

Plato słusznie przyznał, iż Umiejętność może dotyczyć tylko ogółu (zdań ogólnych, jakbyśmy powiedzieli); wielka kwestya, która się podług tego narzucała, była: Jak dochodzimy do owych zdań ogólnych? Co to *są* universalia? A ważność owego pytania uwidocznia się, gdy zważymy, że chociaż nowsza Umiejętność różni się od starożytnej, obie jednakże w tem są zgodne, iż zasady swoje na zdaniach ogólnych opierają; różnica polega tu tylko na sposobach, według których poszukuje się zdań owych oraz na rękojmi, jaką one przedstawiają. W nowszej Umiejętności universalia są to najwyższe uogólnienia dokładnego ilościowego badania. Często wychodzą one poza granice rzeczywistego doświadczenia, jednakże polegają zawsze na doświadczeniu i są w zgodzie ze wszystkiem, co wiemy i myślimy. Jako oderwane wyrazy spostrzeżonego porządku, mogą one być w każdej chwili zastąpione przez wyrażenia, które ów porządek nieco dokładniej przedstawiają. Uznaje się je jako czysto subjektywną naturę mające. W starożytnej Umiejętności nigdy nie podejrzywano, ażeby one mogły nie mieć przedmiotowej rzeczywistości. Myśliciele po największej części mniemali, że istnieją niezależnie od poznającego umysłu; pierwotnie więc Umiejętność miała za cel, aby je wynaleść jako byty; skoro je zaś znaleziono, nie potrzebowały one zestawienia z rzeczywistością; one same przez się istniały i tak samo się objawiały.

W tym punkcie zaczyna się zasadnicza różnica pomiędzy starożytną i nową filozofią, a różnica ta jest tylko inną formą zasadniczej różnicy między metodą subjektywną i objektywną. W Arystotelesie przychodzi nam

powitać świtanie metody objektywnej, jakkolwiek niejedna jeszcze secina lat przejść musiała, zanim świt ten mógł się stać światłem dziennem. Z powodów, które gdzieindziej *) wyłożyłem, nieuniknionem było ciągłe stosowanie metody subjektywnej; niemniej wszakże można słusznie Arystotelesa nazwać ojcem Filozofii indukcyjnej; on bowiem pierwszy zapowiada swoje główne zasady i to z taką dokładnością oraz ścisłością, że przewyższa samego Bakona. Wprawdzie metoda jego ma w sobie wielki błąd, ale ten sam błąd tkwi także w *Novum Organum*; wszystkie też systematyczne dotychczasowe przedstawienia metody odznaczają się tym samym błędem. Rzeczony błąd ma w tem swoje źródło, iż się nie uznaje w należyty sposób sprawdzenia (Verification). Wszyscy autorowie uznają sprawdzenie jako nieodłączne od Obserwacyi, Indukcyi i Dedukcyi, ale nie przywiązują do niej wyraźnie i z naciskiem tej wagi, którą tu przywiązywać należy; w zaniedbaniu jej nie widzą oni przyczyny każdego błędu. Przeoczając ten błąd, zadziwiono się nad niewątpliwym faktem, iż Arystoteles oraz Bakon tak stanowczo zbłądzili w badaniach umiejętnych, pomimo swego pojmowania umiejętnej metody; z tego zaś ich zbłądzenia tworzono sobie niekiedy powód do lekceważenia wartości metody. Atoli pozorna sprzeczność znika wobec bliższego zbadania sprawy. Wówczas bowiem błądzenie da się sprowadzić do zasadniczego błędu w metodzie. Panuje rozdźwięk pomiędzy zasadami, których Arystoteles i Bakon *implicite* nauczali, a zasadami, które oni stosowali w rzeczywistości.

Naprzód zbadamy, na czem polegały te zasady. W bezpośredniem przeciwstawieniu do Platona, który zaprzeczał pewności zmysłów i umysłowe poglądanie zrobił zasadą wszelkiego poznania, Arystoteles poszukiwał podstawy dla siebie w zmysłowem spostrzeganiu. Uprzedził on Bakona i twierdził, że lepiej jest krajać zawiłe

*) *Aristotle: A Chapter from the History of Science*, pp. 45—100.

zmysłowe zjawiska, aniżeli je rozwiązywać w oderwaniu—„*melius est naturam secare quam abstrahere.*“ [1]) Powierzył on się doświadczeniu i indukcyi: Pierwsze dostarczyło mu szczegółowych faktów, z pomocą których druga znalazła sobie drogę do faktów ogólnych—albo praw. [2]) Bez zmysłowego wrażenia myślenie jest niemożliwe. [3]) Plato utrzymywał, iż złudzenia zmysłowe usprawiedliwiały Sceptycyzm wszelkiej zmysłowej Wiedzy. Arystoteles myślał daleko poprawniej, iż błąd powstawał nie stąd, że zmysły były fałszywymi pośrednikami, ale ponieważ z naszej strony ma miejsce fałszywe tłomaczenie świadectwa zmysłów. Stąd mogą wynikać wielorakie błędy; każdy atoli zmysł mówi prawdę, o ile wogóle mówi. [4]) Za pomocą zmysłów zdobywamy Wiedzę szczegółów, za pomocą indukcyi—Wiedzę ogółów. Z Platonem uznał on, iż Umiejętność dotyczy tylko ogółów, ale te ogóły—twierdził—tylko za pomocą doświadczenia posiąść można.

Jestto węgielny kamień Filozofii doświadczenia, albo „Empiryzmu,“ o co tak często czyniono Arystotelesowi wyrzuty. [5]) Hegel śmiało walczy z tym zarzutem. Nauka spogląda na ów wyrzut, jako na pochwałę. Na nieszczęście sam Arystoteles zaniedbywał częstokroć doświadczenie i zbyt niedbale się go radził. Zabrakło mu baczności umiejętnego Sceptycyzmu. Czasami atoli zdaje on się uczuwać konieczność, iż należałoby przedewszystkiem zapewnić sobie podstawę, nim się pocznie na niej wznosić budowę. „Naprzód powinniśmy zrozumieć fakta, potem możemy badać ich przyczyny.“ [6])

W wielu miejscach lekceważy on stanowczo fatalną dążność zastępowania braków obserwacyi przez czyste

---

1) *Bacon:* Nov. Org., 41.
2) *Topic.* I. 10. *Anal. Post.*, I, 31. *Hist. Animal.*, I. 6.
3) *De Sensu*, VI. 45. *De Anima*, III. 5, 432.
4) *De Anima*, III. 3; *Metaph.*, IV. 5 i w innych miejscach.
5) *Schleiermacher* w swojej Historyi Filozofii.
6) *De Part.* I. 1, 639.

domysły i powoływania się na te domysły, jak na obserwacye. Takich ustępów przytaczamy tu cztery:

1. Ustęp, gdzie mówi o dzieworodztwie pszczół, tak brzmi:

   „Nie posiadamy dosyć faktów, aby ręczyć za wniosek, a należy więcej polegać na faktach, niż na wnioskach; te ostatnie muszą być w zgodzie z faktami.“ [1])

2. Gdzie mówi o bękarctwie (Hybridity), wspomina przedewszystkiem poglądy poprzedników i podaje nawet naprzód apryoryczny argument, potem atoli powiada: „Taki dowód jest jednakże zbyt oderwany i czczy (*κένος*). Dowody bowiem niewyprowadzone z istotnych zasad rzeczy (*τῶν οἰκείων ἀρχῶν*) są czcze i dają pozorne tylko tłomaczenie; powinny one być takie, jak dowody geometryczne, które się z zasad geometrycznych wyprowadzają; to samo odnosi się do innych Umiejętności. Czczy dowód ma pozory siły, jest jednakże bezsilny.“ [2])

3. W innym ustępie, mówiąc o mających pewien astronomiczny pogląd, powiada, że trzymają się go, ponieważ uwagi swej nie zwrócili na zjawiska i na wykrycie przyczyn, ale ponieważ starali się zjawiska i poglądy pogodzić z sobą. [3]) A silniej jeszcze wyraża się w następującym ustępie: „Gdy ci Filozofowie traktują o zjawiskach, wypowiadają wówczas twierdzenia, które ze zjawiskami bynajmniej nie są w zgodności. Pochodzi to stąd, iż nie zrozumieli dobrze pierwszych zasad, ale wszystko sprowadzają do pewnych z góry przepisanych pojęć (*πρός τινας δόξας ὡρισμένας*); pomimo całej sprzeczności, polegają oni na tem, jak gdyby posia-

---

[1]) *De Gener. Anim.* III. 10. 760.
[2]) *Ibid.* II. 8. 748.
[3]) *De Coelo.* II. 13, 203. *Ibid.* 294.

dali rzeczywiste zasady; jak gdyby zasad tych nie należało ze zjawisk wyprowadzać.“ [1])

4. Powodem, dla którego ludzie mało uwagi zwracają na fakta, jest ich brak doświadczenia. Ci przeto, którzy przeprowadzają fizykalne badania, są więcej uzdolnieni, ażeby postawić zasady, mające obszerne zastosowanie; inni tymczasem, którzy przywykli do częstych przypuszczeń, a przypuszczeń tych nie zestawiali z rzeczywistością, lekkomyślnie stawiają zasady, ponieważ mało rzeczy biorą pod uwagę. Łatwo zresztą odróżnić takich, którzy dowodzą na podstawie faktów od innych, przeprowadzających dowodzenia według poglądów.“ [2])

Zamiast niedowierzać Wiedzy, pochodzącej ze zmysłowego poglądu, i bez wahania polegać na poznaniu, wynikającem z intelektualnego poglądu, twierdził on, że idee nie są niczem innem jeno utworami rozumu. Rozum oddziela za pomocą abstrakcyi szczegółowe przedmioty od stosunków ogólnych, t. j. od takich stosunków, z którymi owe przedmioty mają wspólność. Wyprzedzając nowszą Psychologią, nauczał on—jakkolwiek zawile i niezawsze konsekwentnie—że inteligencya jest dziełem późniejszego rozwoju, że rozum powstaje z materyału zmysłowego; wszelkie szczegółowe wrażenie zmysłowe wytwarza pewien zmysłowy stan, a trwanie tego stanu stanowi pamięć; z pamięci powstają naprzód *rozróżnienia*, a ostatecznie po wielu powtórzeniach — *doświadczenie;* od doświadczenia prowadzi droga do Umiejętności, a drogą tą jest indukcya. Plato nauczał, iż wszelkie poznanie jest przypomnieniem—wskrzeszeniem idej, które przedtem istniały. Od każdej idei możemy do wszystkich innych dotrzeć, a to na mocy logicznego związku, który pomiędzy niemi zachodzi. W bezpośredniej sprzeczności z tem

---

1) *De Coelo.* III. 8. 306.

2) *De Gen. et Cor.* I. 2, 316. Porów. także *De Partibus.* IV. 5, 679.

3) *De Gen. et Cor.* I. 2.

Arystoles twierdził, iż doskonałe poznanie może powstać tylko z doskonałego doświadczenia, przyczem zwraca on uwagę na niebezpieczeństwa Platońskiej metody, która zaniedbuje fakta i z nielicznych szczegółów pospiesznie ogólne twierdzenie wyprowadza.

Wskazując drogę, na której dochodzimy do prawd ogólnych, wyraża on się ze ścisłością, pod względem której nie przewyższono go w nowożytności. Mianowicie zaś mówi; „Ogólną zasadę trzeba brać nietylko z Logiki, ale także trzeba okazać, że ona się stosuje do każdego faktu; w faktach bowiem powinniśmy poszukiwać ogólnych zasad, a te zawsze powinny się z faktami zgadzać.“ [1]) Kładąc taki nacisk na obserwacyą, nie był on też pozbawionym w zupełności i daru wnikania w wartość pomocy, wspierającej badanie, pomocy, uważanej za nowożytny wynalazek, a noszącej nazwę eksperymentu. Wprawdzie nie oceniał on znaczenia eksperymentu tak ściśle, jak to ma miejsce dzisiaj; bo, jeśli nie pojmował należycie konieczności sprawdzania, więc mu także nie szło i z pojmowaniem prawdziwego znaczenia eksperymentu, który wprost do tego służy, ażeby sprawdzać dokładność faktów i wniosków,—zarówno wniosków hipotetycznych, jak teoretycznych. Na eksperyment, a nawet na wiwisekcyą, powołuje on się dostatecznie często, ażeby nowsi czciciele uwierzyli, że dobrze już znał to wielkie narzędzie umiejętnego badania. Tu się stosują niektóre ustępy z jakimiśmy się spotkali. [2])

Przytacza on eksperyment podwiązania albo usunięcia prawego jądra samca przed spółkowaniem, a to w celu zaprzeczenia hipotezie, jakoby płeć nowonarodzonego stworzenia zależała od prawego i lewego jądra. [3]) Następnie odnosi się do eksperymentu, polegającego na usu-

---

[1]) *De Animal. Motione* I. 698.

[2]) *Barthélemy S-t. Hilaire* ukazał kilka innych jeszcze we wstępie do swego dzieła: *La Météorologie d'Aristote*, Paris 1863.

[3]) *De Gen. Animal.* IV. 1.

nięciu oczu u młodych ptaków, a to w celu wykazania, czy organa te mogą się odtwarzać, czego nie zauważano u ptaków dorosłych. [1]) Jakkolwiek on siedlisko zdolności ruchu wyznacza w sercu, przytacza jednak eksperyment, polegający na usunięciu serca u żółwiów, poczem zwierzęta owe jeszcze się przez jakiś czas poruszają. [2])

Ażeby znowu dowieść, że dusza żywiąca mieści się w środku, powołuje się na to, iż owadom można odciąć głowę oraz członki, a przecież zaraz po operacyi żyć nie przestają. Fakt nie jest tu dobrze podany. Odcięta głowa pozostaje przy życiu prawie tak długo jeszcze, jak reszta ciała; sprawdziłem zaś, że tylna część ciała traszki (triton) przez parę godzin po oddzieleniu od reszty ciała żyła i wykonywała ruchy. [3])

Sprzeczność Arystotelesa z teoryą idej pociągała rozbrat i z metodą ową. W przeciwstawieniu do Platona wygląda on prawie jak pozytywny myśliciel nowożytny. Ideom Arystoteles nie odmawia *subjektywnego* bytu; ale ich byt *objektywny* odrzuca, jako czczą a poetyczną metaforę. „Gdyby się przypuściło"—mówi on—„że idee są to byty i pierwowzory, musiałyby w takim razie istnieć liczne pierwowzory dla jednej i tej samej rzeczy; albowiem jednę i tę samę rzecz można rozmaicie klasyfikować. Sokrates np. daje się uważać, jako Sokrates, jako człowiek, zwierzę i dwunóg; albo znowu—Filozof, wódz i mąż stanu." „Potężny Stagiryta" nietylko wykrył logiczny błąd w teoryi idej, ale spostrzegł także, w jaki sposób błąd powstał. Z umysłową głębokością zauważył on, iż idee nie są niczem innem, jeno wytworami rozumu, które logiczna abstrakcya urabia, oddzielając szczegółowe przedmioty od tych stosunków, jakie im wszyst-

---

[1]) *De Gen. Anim.* IV. 6.

[2]) *De Resp.* XVII. 479.

[3]) *Stilling* opowiada, iż żaba, której wyjęto serce oraz *wszystkie* wnętrzności, jeszcze godzinę żyła, skakała, broniła się. *Untersuchungen über die Functionen des Rückenmarks*, 1842, p. 38.

kim są wspólne. Spostrzegł on, że Plato mylnie wziął subjektywne rozróżnienie za objektywne,—że mylnie brał stosunek, zauważony przez rozum pomiędzy dwoma przedmiotami, za dowód oddzielnego bytu. Zwolenników teoryi idej upodabnia Arystoteles do tych, którzy mają wyliczyć oznaczoną ilość rzeczy i zaczynają od powiększania owej ilości, aby na tej drodze rachunek uprościć. Ten uszczypliwy przykład przedstawia nam charakter jego sprzeczności z Platońską Nauką. Bo istotnie, czemże innem była teorya idej, jeżeli nie mnożeniem bytów? Przedtem myślano poprostu, iż rzeczy były wielkie i ciężkie, czarne lub brunatne; Plato oddzielił własności—wielkości, ciężaru, barwy i z nich utworzył nowe byty.

Zaprzeczywszy poglądowi, jakoby idee były bytami,—innemi słowy mówiąc, zaprzeczywszy, jakoby ogólne wyrażenia były czemś innem jak wyrażeniami stosunków rzeczy szczegółowych,—Arystoteles znalazł się w konieczności twierdzenia, iż tylko szczegółowe rzeczy *istnieją*. Jeżeli atoli szczegóły jedynie istnieją, to tylko za pomocą zmysłów można je rozpoznać; skoro zaś rozpoznajemy je przy pomocy zmysłów, to jakże rozpoznajemy ogół (*τὸ καθόλου*)—jakże dochodzimy do abstrakcyjnych pojęć? Owo pytanie było tembardziej właściwie postawione, o ile Wiedza jest poznaniem ogółu, albo, jak teraz mówimy, o ile jest ona poznaniem prawd ogólnych. Otóż, Arystoteles zgadzał się z Platonem co do tego, że zmysły nie mogą wytworzyć Wiedzy, *) któraby polegała na prawdach ogólnych, i przeto musiał on nieuchronnie wykazać, w jaki to sposób możemy osięgnąć umiejętne poznanie.

Rozwiązanie tej kwestyi przez Platona jużeśmy przedstawili; była to dowcipna Nauka o *przypominaniu*, wykonywanem przez duszę, a dotyczącem dawniejszego oglądania prawdy, wspomnienie której obudzają ślady idej, wykrytych w rzeczach za pomocą zmysłów. Takie zala-

*) *Analyt. Post.*, I. 31.

twienie sprawy nie zadawalniało Arystotelesa. I on przecież spostrzegł, że przypominanie jest tu niezbędne, ale on rozumiał przez nie pamięć minionego doświadczenia, nie zaś—pamiętanie uprzedniego bytu w świecie idej. Za pomocą zmysłowych wrażeń spostrzegamy szczegółowe rzeczy, za pomocą zaś *indukcyi* spostrzegamy ogół w szczegółach. Wrażenia zmysłowe stanowią podstawę wszelkiego poznania; ale, prócz wrażliwości zmysłowej, posiadamy jeszcze inną władzę,—posiadamy pamięć. Gdyśmy już spostrzegli wiele rzeczy, przypominamy sobie swoje wrażenia, a w skutek tego jesteśmy w możności upatrywać podobieństwa rzeczy i ich różnice. Ta pamięć zdaje się być *sztuką*, za pomocą której tworzymy pojęcie ogólne: sztuka owa jestto indukcya. Naturalna metoda badania, mówi on, polega na gromadzeniu wszelkich faktów i szczegółów, następnie zaś—na wyprowadzaniu z nich ogólnych przyczyn wszech rzeczy oraz ich skutków. [1]) Odbywa się ta sprawa w drodze indukcyi,—w drodze, wiodącej od szczegółów do ogółów. Jeden człowiek sztukę owę posiada. Pomiędzy zwierzętami a ludźmi zachodzi taka różnica, iż pierwsze posiadają pamięć, lecz nie mają doświadczenia, to jest zbywa im na sztuce przemieniającej pamiętanie na doświadczenie—na sztuce indukcyi. Człowiek jestto myślące zwierzę.

Że Arystoteles, mówiąc o sztuce pozyskanej drogą doświadczenia, miał na myśli indukcyą, daje się to udowodnić za pomocą jednego bardzo wyrazistego ustępu z *Metafizyki*: „Sztuka zaczyna się wówczas, gdy z wielkiej liczby doświadczeń powstało jedno ogólne pojęcie, które obejmuje w sobie wszystkie podobne przypadki.“ [2]) Ażeby zaś jego Definicyi źle nie zrozumiano, objaśnia on w następstwie: „Jeżeli wiemy, iż pewne lekarstwo ule-

---

1) *Analyt. Post.* I. 41. Porówn. także *Hist. Anim.*, I. 6.

2) *Γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων καθόλου μία γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις* Met. I. 1.

czyło Kaliasa z pewnej choroby i że to samo lekarstwo wywarło takiż sam skutek na Sokratesa oraz na kilka innych osób, będzie to *doświadczeniem;* atoli wiedza, iż pewne lekarstwo leczy wszystkich ludzi, dotkniętych taką chorobą, — jestto *sztuka;* bo doświadczenie stanowi wiedzę o rzeczach szczegółowych (*τῶν καθέκαστα*), sztuka stanowi wiedzę o ogółach (*τῶν καθόλου*).“

Posłuchajmy jeszcze: „Doświadczenie dostarcza zasad wszelkiej Nauce. I tak, Astronomia polega na obserwacyi; jeżeliśmy bowiem *dobrze obserwowali* niebieskie zjawiska, możemy w takim razie *wytłomaczyć prawa,* które niemi rządzą. To samo stosuje się i do innych Umiejętności. *Jeżeli nic nie pomijamy, co jest dostępne dla naszej obserwacyi w zakresie zjawisk,* w takim razie z łatwością nam przyjdzie dowieść wszystkiego, co się dowieść daje, a przykładami wyjaśnić to, co dowiedzione być nie może.“ *) A w innem znowu miejscu, gdy mu w badaniu nie dopisują zjawiska, nie umie się zdecydować na twierdzenie. „Musimy poczekać“—powiada—„na dalsze zjawiska, albowiem zjawiskom można zaufać w wyższym stopniu, niż wnioskom rozumu.“ Wogóle brana metoda Arystotelesowska wydaje się być metodą Nauki pozytywnej; skoro się ją atoli bliżej zbada, nieuniknionem jest wykrycie rdzennej różnicy,—tej mianowicie, że Arystoteles pomija zasadę ścisłego sprawdzania każdego indukcyjnego kroku. Wartość prawdy, wyrażonej przez sylogizm, polega nietylko na budowie sylogizmu, ale i na dokładności przesłanki większej. Możemy budować bardzo poprawne wnioski, które atoli będą wyrażały stanowcze błędy. Weźmy np. takie powiedzenie:—Wszystkie czarne ptaki są wronami;—ten ptak jest czarny, a więc ten ptak jest wroną. Zarówno w fizycznych jak i metafizycznych spekulacyach starożytności spotykamy się nieustannie z wnioskowaniem, które jest równie nienaganne lecz i równie niedorzeczne, jak wnioskowanie wła-

*) *Analyt. Prior.* I., 30.

śnie co tylko powyżej przedstawione. Powodu należy szukać w dążności starożytnych do udoskonalania logicznej dedukcyi, a nie zwracania nigdy prawie uwagi na uprzednią czynność sprawdzania. Jeżeli zatem Arystoteles stawia zasadę konieczności ustalenia ogółu za pomocą zbadania szczegółów, to jednakże towarzyszyć powinno owemu wybornemu prawidłu należyte uwzględnienie sprawdzania. W przeciwstawieniu do metody Platońskiej, metoda Arystotelesowska przedstawia się nader korzystnie. Platon sądził, iż, na zasadzie związku pomiędzy ideami, pobudka, dana przez jednę ideę, doprowadza do poznania wszystkich idej; więc też z łatwością mógł on się obywać bez indukcyi. Arystoteles natomiast twierdził, że doskonała Wiedza daje się osięgnąć jedynie za pomocą doświadczenia,—że każda szczegółowa idea budzi się w nas na mocy szczegółowego wrażenia zmysłowego, a różnice zjawisk zostają spostrzeżone jedynie przez porównywanie tego, co jest podobne, z tem co jest niepodobne w zjawiskach. Słusznie też skarży on się na Platona, iż ten, robiąc pospiesznie uogólnienia, zaniedbuje szczegóły.

Miał więc Arystoteles nowe i głębokie pojęcie o naukowej metodzie. Że atoli nie ograniczył się na doświadczeniu i uogólnieniu doświadczenia,—czego w epoce swojej nie był w stanieuczynić,—więc też nie zdołał planu swego skutecznie przeprowadzić. Jego pojmowanie sprawy metody było dobre, lecz zastosowanie takiej metody niedalekoby go zawiodło, gdyż podówczas niewiele było zgromadzonych doświadczeń, któreby pozwalały na przeprowadzanie dobrych uogólnień. Spekulacye więc jego niezawsze się wykonywają zgodnie z metodą, którą on ustanowił. Pełen niecierpliwości z powodu braku faktów przeskakuje on do wniosku. Uczuwając—podobnie jak każdy człowiek—potrzebę rozwiązywania zagadnień, które mu się narzucały, rozwiązywał je *a priori*. Sylogizm swój stosował on wprzód, nim przeprowadził sprawdzenie przesłanek.

Różnica pomiędzy Arystotelesem a Platonem jest taka: Obadwaj zgadzali się, że tylko z ogółów może się utworzyć Nauka, ale Arystoteles twierdził, iż ogóły takie mają czysto subjektywne istnienie, t. j., że one są tylko indukcyami, wyprowadzonemi ze szczegółowych faktów. Zrobił więc doświadczenie zasadą wszelkiej Umiejętności, a rozum uważał jako jej twórcę. Plato z rozumu zrobił zasadę. Arystoteles wytykał kierunek, aby ludzie badali przyrodę i stawiali jej pytania; Plato wiódł ludzi do rozważania idej.

Obserwacya—powtarzamy—stanowiła kierunek metody Arystotelesowskiej, chodziło tu o skierowanie ludzi do badania przyrody oraz do stawiania przyrodzie pytań; taką samą zaś dążność znajdujemy we wszystkich pismach szkoły Perypatetycznej. Ale powyższy kierunek był w znacznym stopniu ograniczony przez metodę subjektywną, która jeszcze w ludziach tkwiła, jako też przez niedocenianie wartości sprawdzania szczegółów, które to sprawdzanie mogłoby jedynie metodę subjektywną zachwiać. W pojęciach Arystotelesa wykrywamy to, co nieuchronnie stanowiło ziarna jego logicznej niedostateczności.

Umiejętność jestto zestawienie faktów, jestto sprowadzenie faktów szczegółowych do ogólnych. Ponieważ to może nastąpić w drodze wyprowadzania pojęć ogólnych ze szczegółów, więc pierwszy dowód musi tkwić w poprawności indukcyi; jeżeli zaś te uogólnienia zostały osiągnięte i zrobiono z nich dedukcyą dla różnych nowych szczegółów, wówczas dowodność musi leżeć w poprawności tej dedukcyi. Istnieje tu jednakże trudność. Wszelka Wiedza polega na Wiedzy poprzedniej. Przekonywamy się o tem przy indukcyi oraz przy dowodzeniu. Pierwsza dochodzi do wniosku ze szczegółów, które są *już znane*,—drugie wychodzi z wniosku *już znanego*. Plato obszedł tę trudność, sprowadzając wszelką Wiedzę do przypominania. Takie tłomaczenie Arystoteles odrzuca. Upewnia on, iż dowód polega na uogólnieniach,

które w *istocie swej* są lepiej znane *) (albo—że powiemy raczej—są z większą pewnością zrozumiane); podczas gdy znowu indukcya polega na szczegółach, które są *nam* lepiej znane. Podstawę Nauki stanowi więc indukcyjny sylogizm.

Koniecznością jest przeprowadzić to rozróżnienie Wiedzy o ogółach i Wiedzy szczegółów. Twierdzi on, że chociaż zmysłowe pojmowanie jest początkiem wszelkiego poznania, to jednak pierwsze idee, zbudzone w duszy, są ideami *ogólnemi*. Tak np. człowiek, który w pewnej odległości ciało jakieś widzi, ma naprzód pojęcie czegoś *substancyonalnego* wogóle; kiedy się zbliży do przedmiotu i spostrzega, że ciało owo odbywa ruch dowolny, rozpoznaje w niem zwierzę, zyskuje mniej już ogólne pojęcie. Gdy podejdzie bliżej jeszcze, rozezna gatunek zwierzęcia, spostrzeże liczne szczegóły, którymi się odznacza ów gatunek, i w ten sposób pozyska pojęcie szczegółowe (particular idea) zamiast pierwszego ogólnego pojęcia. Tak to umysł kroczy od ogółu do szczegółu. Dziecko nazywa naprzód wszystkich mężczyzn — tata i wszystkie kobiety—mama. W późniejszym czasie uczy się ono rozróżniać osoby.

Błąd jest tutaj oczywisty. Powstaje on z pomieszania pojęcia *nieoznaczonego* z *uogólnionem*. Ten błąd też przenika całą starożytną spekulacyą.

Ponieważ dowodzenie polega na uogólnieniach, przeto spostrzeżenie (perception), mające do czynienia tylko ze szczegółami, nie może wytworzyć Nauki. Gdybyśmy nawet spostrzegali, że w trojkącie suma kątów równa się dwom kątom prostym, niemniej bylibyśmy zmuszeni po-

---

*) Tego ważnego rozróżnienia zupełnie nie rozumieli Scholastycy, których, jak to wykazał *Ellis*, uwiodła dwuznaczność greckiego celownika (3-o przypadku) i, zamiast *notius naturâ*, coby stanowiło dobry przekład τῇ φύσει γνωριμώτερον, podstawili *notius naturae*, jak gdyby Arystoteles przeciwstawiał Wiedzę przyrody—naszej Wiedzy. I Bakon popadł w ten sam błąd. *Works by Ellis and Spedding*, 1857, I. 137. Takiż błąd zrobił *Roger Bakon: Opus majus*, Venet. 1750, p. 46.

szukać na to dowodu (*ἐζητοῦμεν ἂν ἀπόδειξιν*), inaczej nie posiadalibyśmy o tem Wiedzy.

Kiedy staje pytanie, *dlaczego* musimy szukać takiego dowodu na to, cośmy już widzieli, Arystoteles odpowiada: „Ponieważ tylko szczegół można spostrzegać, a Nauka jest Wiedzą o ogółach.“ W innem dziele (bo dotychczas przytaczaliśmy *Analitykę*) robi on sprawiedliwą uwagę, że niedorzecznością jest poszukiwać dowodu czegoś, co jest wyraźnie znane i czego wszystkie warunki dobrego pojmowania istnieją. *) Ale i ogół musi być pozyskany drogą indukcyi ze spostrzeżeń. Powiada on, że gdybyśmy się znajdowali na księżycu, a ziemia stanęła pomiędzy nami i słońcem oraz pozbawiła nas światła, nie mielibyśmy pojęcia o przyczynie ciemności; widzielibyśmy, że księżyc jest ciemny, nie wiedząc, dla czego on jest ciemny. Wprawdzie za pomocą często powtarzanej obserwacyi moglibyśmy spostrzedz przyczynę, odkrywając ogół; albowiem, biorąc za punkt wyjścia *liczne szczegóły, ogół przedstawia się wyraziście* (*ἐκ γὰρ τῶν καθέκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον*); „ale“—dodaje on: „ogół ma tu przewagę, ujawnia bowiem przyczynę. Nie rozumiemy zjawiska, dopóki nie możemy okazać przyczyny za pomocą sylogizmu, wskazując, iż ona nieuchronnie wynika z zasady ogólnej. Otóż, sylogizm jest rzeczywiście umiejętnem narzędziem; ponieważ zaś sylogizm kroczy od ogółu do szczegółu, przeto ogół w istocie swojej powinien być lepiej poznany, aniżeli szczegóły, których przy jego pomocy dowieść potrzeba.

ROZDZIAŁ—III.

Logika Arystotelesa.

Błędem jest powszechne mniemanie, jakoby Arystoteles pierwszy założył oddzielną Naukę, zwaną Lo-

*) *Phys.* VIII. 3. Porówn. *Metaph.*, IV. 4.

giką. Wprawdzie ma on zasługę, iż rozwinął, dopełnił i usystematyzował różne logiczne doktryny, a to na drodze, nieznanej dla jego poprzedników, w sposób zaś taki, iż tu następcy jego w ciągu wielu pokoleń niewiele ulepszeń dodali; ale ani on tych doktryn nie nazwał Logiką, ani ich też nie pojmował, jako części oddzielnej Nauki. To, co później otrzymało nazwę *Organon*, jest tylko zbiorem niepowiązanych rozpraw, dotyczących kwestyj logicznych; tak zaś dalekim zbiór ów jest od celu, jaki mu się zwykle przypisuje, mianowicie od wykładu praw myślenia jako myślenia, od rozdziału Logiki formalnej i objektywnej, że nieuprzedzony czytelnik łatwo się przekona, iż rzeczonemu zbiorowi zbywa na systematycznie przeprowadzonym celu. Historyk zaś, zajmujący się dziejami Filozofii, wie, że podział na Logikę formalną i objektywną nie mógł być w owej epoce pomyślany.

Niema potrzeby przedstawiać tutaj w szczegółach treści rozmaitych traktatów, które przez długie wieki były podręcznikiem Logików, odpowiadały potrzebie czasu i wywierały urok, jak mało które inne dzieło. Ograniczymy się tu na krótkiem przedstawieniu głównej ich treści.

Logika jest Nauką o sądach. Sąd albo twierdzenie jestto oddziaływanie umysłu na to, czego mu dostarczyło zmysłowe wrażenie; inaczej mówiąc, sąd jestto myśl. Twierdzenia mogą być prawdziwe lub fałszywe, ale we wrażeniach zmysłowych fałszu niema. Jeżeli otrzymujemy wrażenie od przedmiotu, to ono musi być prawdziwe; ale jakże można o niem sądzić coś fałszywego. Każda szczegółowa myśl jest prawdziwą; gdy jednakże dwie myśli ze sobą skojarzymy, to jest—gdy coś sądzimy o czemś, wówczas możemy twierdzić coś takiego, co jest fałszywe. Wszystko więc, co tylko myślimy, daje się sprowadzić do sądu. W gruncie rzeczy, myśli są to szeregi sądów albo zdań. Zrozumienie całkowitej istoty sądów—zrozumienie całkowitej sztuki myślenia—jest zadaniem Logiki.

W skutek bardzo naturalnego pomieszania, Arystoteles, przekonany o niezmiernej ważności języka, doszedł do przekonania, iż prawda czy nieprawda nie pozostaje w związku z rzeczami, ale zależy od wyrazów, lub, inaczej mówiąc—od wyrazowych skojarzeń czy kombinacyj, od sądów. Logika przeto dla niego, podobnie jak dla Platona, chociaż w innem znaczeniu, stanowiła rzeczywisty organ Umiejętności. Ale—jak zauważył John Mill:—„Różnica między realnemi i nominalnemi Definicyami, między Definicyami wyrazów i Definicyami rzeczy, jakkolwiek bywa uznana przez większość Logików Arystotelesowskich, jednak, o ile nam się zdaje, utrzymaną być nie może. Definicya nigdy nie zdoła wytłomaczyć natury rzeczy, ani jej nie wykryje. Pogląd nasz zyskuje poniekąd potwierdzenie w tem, iż żaden z autorów, którzy uznawali istnienie Definicyj rzeczy, nie doszedł do odkrycia jakiegoś kryteryum, dającego możność rozróżniania Definicyi rzeczy od jakiegokolwiek innego sądu, stosującego się do tejże rzeczy. Definicya—powiadają—wyświetla istotę rzeczy, ale żadna Definicya nie zdoła wykryć całej istoty rzeczy; każde zaś zdanie, wypowiadające jakiś przymiot rzeczy, wykrywa część jej istoty. Prawdziwy stan sprawy wydaje nam się być taki. Wszystkie Definicye są Definicyami imion i tylko imion; ale w niektórych Definicyach jest widoczne, że nie mają żadnego innego celu, okrom wyjaśnienia znaczenia wyrazu; podczas gdy znowu w innych, poza celem wytłomaczenia znaczenia wyrazu, chodzi jeszcze o ukazanie na byt rzeczy, odpowiadającej wyrazowi. Czy w danym razie chodzi lub nie chodzi o ukazanie na byt rzeczy, odpowiadającej wyrazowi, nie daje się to wnosić ze samej formy wyrażenia. „Centaur jest zwierzę, którego górna część jest człowiekiem, dolna—koniem.“ A z drugiej strony: „Trójkąt jestto figura prostolinijna o trzech bokach.“ Oba te sądy, podług formy swojej, są ściśle do siebie podobne; chociaż w pierwszym nie przypuszcza się, ażeby rzeczywiście istniało *coś* odpowiadającego wyrażeniu; natomiast ma to miejsce w drugim ra-

zie; uwydatni się to zaś niebawem, jeżeli w obu Definicyach podstawimy wyraz „oznacza,“ zamiast wyrazu— „jest.“ Wtedy w pierwszem wyrażeniu: „Centaur *oznacza* zwierzę“ i t. d. znaczenie pozostaje niezmienne; w drugiem zaś: „Trójkąt *oznacza*“ i t. d. znaczenie zmieniło się zupełnie, gdyż widocznie byłoby niemożliwem wyprowadzić jakieś geometryczne prawdy ze zdania, wyrażającego jedynie to, w jakiem znaczeniu chcemy używać pewnego znaku.

„Są przeto wyrażenia, które zwykle za Definicye uchodzą, a obejmują w sobie więcej, niż proste objaśnienie znaczenia wyrazu. Nie jest jednak właściwie wyrażenie tego rodzaju nazywać oddzielnym gatunkiem Definicyi. W przeciwstawieniu do innego gatunku Definicyi, różnica polega na tem, że to nie jest Definicya, ale Definicya i jeszcze coś nadto. Powyższa Definicya trójkąta zawiera w sobie widocznie nie jeden, lecz dwa sądy, które mogą być od siebie zupełnie różne. Jeden z nich jest następny: „Może istnieć figura z trzech linij, które się przecinają“; drugi zaś sąd: — „Figurę tę można nazwać trójkątem.“ Pierwszy z owych sądów nie jest wcale Definicyą; drugi—jest Definicyą czysto nominalną albo objaśnieniem i zastosowaniem wyrazu. Pierwszy może być prawdziwy lub fałszywy i z tego powodu można go zrobić podstawą całego rozumowania. Drugi nie może być ani prawdziwy, ani fałszywy; jedyną jego właściwością jest, że on się zgadza lub nie zgadza ze zwykłem użyciem języka.

„Zachodzi więc istotna różnica pomiędzy Definicyami imion, a tem, co się błędnie Definicyami rzeczy nazywa; ostatnie, prócz znaczenia imienia, wypowiadają jeszcze w sposób milczący pewien fakt. Owo milczące twierdzenie nie jest Definicyą, lecz — postulatem (wymaganiem). Definicya jestto zdanie czysto identyczne, pouczające nas tylko o językowem użyciu, ale nie można z niego wyprowadzać żadnych wniosków, co się tyczy faktów. Przeciwnie ma się sprawa z postulatem, towarzyszącym Definicyi: twierdzi on o fakcie, który może doprowadzić do

bardzo ważnych wniosków. Twierdzi on o rzeczywistem istnieniu rzeczy, posiadających zbiór własności, które Definicya uwydatnia; jeżeli twierdzenie takie jest prawdziwe, to może ono dostarczyć dobrej podstawy w celu zbudowania gmachu praw umiejętnych.“ [1])

Różnicy owej nie zauważył Arystoteles, a przeto takie pominięcie naraziło na wadliwość całą jego Filozofią. Uważał on Definicyą nietylko jako narzędzie myślenia, ale jako narzędzie badania.

Filozofia ma za zadanie klasyfikowanie Wiedzy, przeto przedsiębierze naprzód klasyfikacyą bytu, albo najrozleglejszych ogólnych stosunków, wśród których byt rozpoznany być może. Są to kategorye. Historyą Nauki o kategoryach wyczerpująco opracował Trendelenburg, [2]) do którego pracy odsyłamy czytelnika. Uporządkowanie Arystotelesa tak się przedstawia:

Οὐσία—Byt.
Πόσον—Ilość.
Ποῖον—Jakość.
Πρός τι—Stosunek.
Ποιεῖν—Czynność.
Πασχειν—Bierność.
Ποῦ—Gdzie.
Πότε—Kiedy.
Κεῖσθαι—Położenie w przestrzeni.
Ἔχειν—Posiadanie.

Kategorye te, zwane także *praedicamenta* u pisarzy łacińskich, stanowiły wyliczenie tych klas albo rodzajów, pod które dadzą się podciągnąć wszystkie rzeczy. Uważano je za najogólniejsze wyrażenia rozmaitych stosunków rzeczy; nie podlegają one dalszej analizie, lecz pozostają zasadniczemi Definicyami rzeczy. Jednakże—jak

---

1) *Mill*: System of Logik I. 195—7.

2) *Trendelenburg*: Geschichte der Kategorienlehre, 1846. Porówn. *Hamilton:* Lectures on Logik, I.; *Buhle:* Gesch. d. neueren Philos. I. 282—7.

zauważono *) — stanowią one czysty katalog rozróżnień, które zwykły język z grubsza odróżnia z bardzo małym lub z żadnym wysiłkiem wniknięcia za pomocą analizy filozoficznej w *racyonalność* tych zwykłych rozróżnień. Analiza taka, choćby bardzo powierzchowna, wykazałaby, iż wyliczenie owo zarówno grzeszy zbytkiem jak niedostatkiem. Niejednego tu brakuje, a inne rzeczy powtarzają się pod różnemi rubrykami. Wygląda to tak, jakgdyby chciano zwierzęta podzielić na ludzi, na czworonożne, na konie, osły i kucyki.

Powyższa uwaga jest słuszna i zapewne uznałby ją sam Arystoteles jako taką. Nie rości on bowiem pretensyi do tego, ażeby jego klasyfikacya była dokładną, ale wyznaje, iż jeden i ten sam przedmiot może się zarazem znajdować pod różnemi kategoryami—bądź jako jakość, bądź—stosunek. Arystoteles nie kładzie nacisku na to wyliczenie najogólniejszych pojęć, więc też możemy je uważać za próbę przedstawienia w należytem świetle, znaczenia wyrazów, wziętych bezwzględnie, a to dla pokazania, w jaki sposób z właściwego lub niewłaściwego skombinowania tych elementów powstaje fałsz lub prawda.

Atoli, jakkolwiek niedoskonałą może być ta próba klasyfikacyi, uchodziła ona przez wieki za dobrą, a nikt nie odważył się postawić nowej aż do Kanta, który—jak się przekonamy—postawił sobie inne zadanie. Nam tu nie chodzi o krytykę kategoryj, winniśmy tylko wykazać ich historyczne znaczenie. Myśl zbadania *form* myśli zaledwie się mogła wcześniej pojawić. Poprzedni myśliciele zajmowali się badaniami nad pochodzeniem i naturą poznania, Arystoteles spostrzegł, iż nadszedł czas zbadania koniecznych form myślenia. Ta praca, ten rozbiór różnych procesów umysłu we wszystkich szczegółach stanowi przedmiot razem wziętych traktatów jego Logiki.

Jedni tłomaczyli, że poznanie zmysłowe jest zwodnicze, inni—że jest ono zupełnie wierne, o ile głęboko

---

*) *Mill:* System of Logic. I. 60.

sięga, ale, że nie jest ono zdolne dalej dotrzeć, jak do zjawiska. Sceptyzm zachował się groźnie. Arystoteles starał się po swojemu stawić mu czoło i wystąpił przeciw niemu w taki sposób:—Prawda, iż Wiedza, którą zdobywamy przy pomocy zmysłów, niezawsze jest prawdziwa; i to także prawda, że możemy ufać zmysłom, o ile daleko one sięgają. Wrażenie zmysłowe, jako takie, jest prawdziwe; ale każde twierdzenie, odnoszące się do tego zmysłowego wrażenia, może być prawdziwe lub fałszywe—stosownie do twierdzenia. Skoro wiosło, pogrążone w wodzie, wydaje nam się być złamane, więc nasze zmysłowe wrażenie jest zupełnie prawdziwe; *mamy* to wrażenie. Jeżeli jednak odpowiednio do tego twierdzimy, że wiosło jest złamane, w takim razie twierdzenie nasze jest fałszywe. Błąd nie leży tu w fałszywem wrażeniu zmysłowem, jeno w fałszywem twierdzeniu.

Podobnie jak Plato, uważał i Arystoteles za niezbędne, aby rozumieć wyrazy, jeżeli chcemy rozumieć myśli; twierdzenie to, jakeśmy widzieli, mówiąc o Nauce Sokratesa, było podówczas równie nowem, jak i doniosłem, zwracało bowiem uwagę na nadzwyczajne zaniedbanie języka, pod czem się ukrywało niedbalstwo w myśleniu. Wyraz—mówił on—jest sam przez się obojętny i nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy; prawda lub fałsz musi wynikać ze skombinowania wyrazów w zdaniu. Żadna myśl nie może być błędem; błąd jest możliwy tylko w zdaniach albo w sądach.

Stąd pochodzi konieczność Logiki. Jest ona Nauką o wyrażeniach myśli. W sądzie *twierdzącym ἀποφαντικὸς λόγος* winniśmy poszukiwać prawdy lub błędu. Sąd ten może twierdzić lub przeczyć, skąd wynika sprzeczność, jeżeli sądy w jednem i tem samem znaczeniu stosują się do jednej i tej samej rzeczy, np. „Niemożliwem jest, aby jedna i ta sama rzecz była i nie była.“

Zasadę sprzeczności uznaje on za najgłębszą ze wszystkich zasad, ponieważ naniej wspiera się wszelkie dowodzenie. Że jednak pomieszał prawdę wyrazów z pra-

wdą myśli i przypuszczał, że myśl zawsze zgadzała się z faktem, przeto popadł w błąd twierdzenia, jakoby prawda wyrazów albo sądu była identyczna z prawdą bytu.

Wyznaczywszy sądom czyli połączeniom zdań twierdzących i przeczących takie wysokie stanowisko, ujrzał on się w konieczności zwrócenia dokładniejszej uwagi na nazwy, a to doprowadziło go do tak zwanych orzeczników (predykabiliów), do pięciorakiego podziału nazw ogólnych, nieopartego, jak zwykle, na różnicy w znaczeniu, to jest w atrybucie, który one *współ*oznaczają, ale na różnicy w rodzaju klasy, którą one oznaczają (denote). Możemy o rzeczy orzekać według pięciu klas różnych:

Γένος—Rodzaj.
Εἶδος—Gatunek.
Διαφορά—Różnica.
Ἴδιον—Własność.
Συμβεβηκός—Przypadkowość.

Godne jest uwagi, że te rozróżnienia nie wyrażają, jakiem jest orzeczenie w swojem własnem znaczeniu, ale jaki jest jego stosunek do podmiotu, o którym się właśnie w danym razie orzeka. Niema nazw, któreby były wyłącznie ogólne, a inne znowu—wyłącznie gatunki lub różnice; ale jedna i ta sama nazwa odnosi się do jednego czy do drugiego orzecznika, stosownie do podmiotu, o którym się w danym razie orzeka. *Zwierzę* np. jest rodzajem odnośnie do człowieka lub Jana, gatunkiem—odnośnie do substancyi lub istoty. Wyrazy: rodzaj, gatunek i t. d. są to więc wyrażenia względne, są to nazwy, zastosowane do pewnych orzeczeń w celu wyrażenia stosunku między temi orzeczeniami a podmiotem. Stosunek ten nie na tem polega, co orzeczenie *współ*oznacza, ale na klasie, którą on oznacza, i na miejscu, jakie klasa owa zajmuje w danej klasyfikacyi względem danego przedmiotu.“ *)

Indukcya i sylogizm są to dwa wielkie narzędzia jego Logiki. Wszelkie poznanie musi się wspierać na ja-

*) *Mill:* System of Logic. I 162.

kiemś poprzedniem przekonaniu, a zarówno w indukcyi jak sylogizmie widzimy, iż to ma miejsce. Indukcya wychodzi ze szczegółu—o czem już wiemy—ażeby dojść do wniosku; sylogizm wychodzi z ogólnej zasady, ażeby dojść do szczegółu. [1]) Tu atoli zachodzi owa godna uwagi różnica—jakeśmy to już widzieli—mianowicie, że w sylogizmie ogólna zasada jest *sama przez się* i według swej istoty lepiej znaną; podczas gdy znowu szczegóły, z których wychodzi indukcya, są *nam* lepiej znane. [2]) W jakiż sposób doszedł on do tej różnicy? Oto tak: „Szczegóły indukcyi otrzymujemy za pomocą zmysłów i z tego powodu są one na błąd wystawione; gdy tymczasem ogólna zasada sylogizmu znana jest sama przez się, bardziej oddalona od złudzenia zmysłów i stanowi *κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον*. Wszakże zawsze powątpiewamy, czyśmy dobrze coś zrozumieli, dopóki nie dowiedziemy, iż to *coś* wynika nieuchronnie z jakiejś ogólnej zasady.“ A czyż to nie doprowadza do przekonania, iż sylogizm stanowi istotną formę wszelkiej Nauki? Ponieważ sylogizm wychodzi z ogółu, więc ogół ten musi być lepiej znany, aniżeli szczegół—szczegółu bowiem dowodzi się na zasadzie ogółu.

Zmysłowe wrażenia są mniej wiarogodne, niż idee. Szczegóły istnieją dla zmysłów, ale same przez się nie istnieją one wcale; istnieją tylko w stosunku do nas. Jednakże musimy je sobie wziąć za punkt wyjścia. Rozpoczynamy od zmysłowego poznania, aby osięgnąć poznanie pojęciowe. W ten sposób przechodzimy od doświadczenia w wyższy świat poznania.

Rozmaite badania, przedsiębrane przez Arystotelesa, a dotyczące istoty sądów, były koniecznemi, ażeby można było zapewnić podstawę teoryi wnioskowania, t. j. sylogizmu. Określił on sylogizm jako wyrażenie,

---

1) *Analyt. Post.* I. 1.

2) *Φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμὸς, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.* Anal. Prior. II. 24.

w którem się pomieszcza pewne zdania, z nich zaś następnie wyprowadza się konieczny wniosek, różny od owych sądów, a jednak nie używający ani jednego pojęcia, któreby się w sądach nie znajdowało. I tak:

Wszyscy źli ludzie są nikczemnikami;
Każdy tyran jest złym człowiekiem:
ergo
Wszyscy tyrani są nikczemnikami.

Badania jego, odnoszące się do szesnastu postaci sylogizmu, wykazują ogromną bystrość, i, jako ćwiczenia dyalektyczne, niewątpliwie zadawalniają; jednakże nie możemy się nad tym przedmiotem zatrzymywać. Po teoryi sylogizmu następuje teorya dowodu. *) Jeżeli cała Wiedza zawdzięcza byt swój poprzedniemu poznaniu, to czemże jest owo poprzednie poznanie? Jestto *większa* przesłanka we wniosku. Wynik albo konkluzya jest tylko zastosowaniem ogółu do szczegółu. Jeżeli np. wiemy, że tyrani są nikczemnikami, wiemy to stąd, ponieważ nam wiadomo, iż wszyscy źli ludzie są nikczemni, a średnie ogniwo nam powiada, że tyrani są złymi ludźmi. Wiedzieć—znaczy poznać przyczynę; dowodzić—znaczy to budować sylogizm, wyrażający wiedzę, jaką posiadamy. Każdy więc umiejętny wniosek musi polega na zasadach, które są prawdziwe—pierwotnie same przez się oczywistsze niż wniosek i *poprzedzające* ów wniosek. Owe zasady, nie potrzebujące dowodzenia, są to pewniki (Axioms), hipotezy i t. d., stosownie do tego, czy one są widoczne same przez się, czy też każą jeszcze przypuszczać jakieś twierdzenie lub przeczenie; są one Definicyami, jeśli się ograniczają do przedstawienia istoty przedmiotu definiowanego, nie twierdząc nic odnośnie do jego istnienia.

Właściwymi przedmiotami dowodu (demonstration) są ogólne własności szczegółowych rzeczy, czyniące owe rzeczy tem, czem one są i co o nich orzekane być może. Co innego jest wiedzieć, *że* coś jest takiem, a co inne-

*) Wyrazu polskiego—*dowód* używamy, oddając przezeń angielski wyraz *demonstration*.

go—*dlaczego* rzecz jest taką: Skąd się wywodzą dwa gatunki dowodu: „Dowodzenie przyczyny z rozważania skutku—*τοῦ ὅτι* i „dowodzenie skutku z istnienia przyczyny"—*τοῦ διότι*.

Kończymy ten wykład głównych punktów Arystotelesowskiej Logiki, przytaczając własne poniekąd wzruszające słowa Filozofa, pomieszczone przy końcu jego pracy: „W pracy tej nie poparły nas żadne dzieła poprzedników, którzyby się starali zbudować Naukę wnioskowania; wszystko musieliśmy wykonać własnemi siłami. Więc, jeżeli ta praca przedstawi wam się o wiele gorszą od prac na polu innych Nauk,—od prac wykonanych przez szeregi następujących po sobie pracowników na jednej i tej samej niwie, miejcież niejaką wyrozumiałość dla niedoskonałości i niejakie uznanie dla odkryć, w pracy naszej złożonych."

ROZDZIAŁ IV.

Metafizyka.

Uczeni i Krytycy daremnie usiłowali uporządkować chaos twierdzeń w traktatach razem zestawionych (ale wewnętrznie nie zjednoczonych) i znanych pod ogólną nazwą Metafizyki. Jakkolwiek pełna zasługi pod tym względem praca Hegelianina Michelet'a *) uwieńczona została przez Akademią francuską i jakkolwiek sam przyznaję, że Michelet rzeczywiście doprowadził księgi do pewnego systematycznego ładu, — niemniej jednak pragnąłbym każdego nieuprzedzonego czytelnika odnieść do samego oryginału i zapytać go, czy jedna jakaś z tych ksiąg, rozpatrywana oddzielnie, posiada związek takiego systematycznego rozwinięcia przedmiotu, jakiego się ocze-

*) *Carl Michelet:* Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, ouvrage couronné par l'Académie. Paris 1836.

kuje w nowożytnej pracy. W gruncie rzeczy poszukujemy tego rodzaju systematycznego opracowania dla tego tylko, ponieważ słusznie uważamy Arystotelesa jako wielkiego poprzednika na punkcie systematyzowania; odkąd zaś Filozofia stała się systematyczną—co w znacznej części jemu zawdzięcza — wnosimy, że sam Arystoteles musiał uczuwać tę konieczność, którą się obecnie powszechnie odczuwa. Konieczności takiej atoli wówczas nie odczuwano. On był pierwszym, który próbował tylko doprowadzić Wiedzę do systemu,—próbował rozmaite gałęzie Wiedzy wywieść z jednego korzenia. A pierwsza próba wykonania tak olbrzymiego planu zasługuje istotnie na uniewinnienie, jeżeli jest niedoskonałą, — jeżeli szczegółowe części planu były jeszcze zbyt niedojrzałe dla takiego dzieła, jakiem jest uzwiązkowane przedstawienie rzeczy. Moglibyśmy równem prawem otworzyć jego „Historyą naturalną zwierząt“ i spodziewać się znaleźć w niej coś w rodzaju systematycznej Zoologii naszych czasów. W istocie, jakkolwiek oczekiwanie to jest niedorzecznem, miało ono jednak miejsce rzeczywiście. Nowożytni nietylko mieli nadzieję, iż w pracy Arystotelesa znajdą klasyfikasyą oraz zasady filozoficzne, ale nadto łudzili się myślą, że to wszystko odnaleźli.*) Jeżeli się do prac starożytnych ktoś zbliża z takiem usposobieniem, natenczas nie powinniśmy się dziwić, iż prace te przedstawiają małe trudności dla wynalazczego umysłu. Istotny brak uporządkowania, który uderza nieuprzedzonego czytelnika, bywa pojmowany jakoby rozmyślna cecha wyższej sztuki, gwoli czemu Michelet wiersz tu stosuje:

Souvent un beau désordre est un effet de l'art.

Czyni on to zaś widocznie bez najmniejszego podejrzenia, iż nieporządek powinien się naprzód usprawiedliwić ze swojej piękności, nim postawi swe uroszczenia do godności sztuki,—bez podejrzenia, iż nieporządek, jako taki, nie stanowi żadnej siły, lecz—słabość.

---

*) Tę sprawę obszerniej rozebrałem w pracy swej *Aristotle* chap. XV.

Nie godzi się to wcale z zakresem oraz celem tej Historyi, aby się szczegółowo wdawać w rozbiór rozmaitych twierdzeń bezładnie skupionych, a odnoszących się do Fizyki i Metafizyki. Robiono różne usiłowania, aby je uporządkować *), a przez dwadzieścia wieków, które upłynęły od czasu ich opublikowania, spierali się Filozofowie o poprawny wykład tych poglądów. Nie miało przecież miejsca nic podobnego, kiedy szło o systemy Kartezyusza, Spinozy, Locke'a, Berkeley'a, Hume'a lub Kanta.

Dotkniemy tutaj najgłówniejszych tylko twierdzeń. Arystoteles uznawał tak jasno, a tłomaczył tak zręcznie konieczność prawdziwej metody, iż powinno się zdążać od rzeczy znanych do nieznanych, miasto zaczynać od nieznanych (i nie dających się poznać) a schodzić do znanych, że każdy pozytywny myśliciel po wszystkie czasy może z niego wybitne ustępy przytaczać, myśliciele zaś kierunku metafizycznego mieli zawsze powód lekceważyć go jako empiryka. W samej rzeczy przedstawił on wyraźnie czczość apryorycznej metody. Wsparł się na podstawie doświadczenia, a jednak zawsze rozpoczyna badanie (co często jest zbyteczne) od wyliczenia zwykłych poglądów na sprawę, od powtórzenia przekonań Filozofów; zapuszcza się nawet w drobiazgowe rozbiory różnych znaczeń, nadanych wyrazom. Takie postępowanie jest nadzwyczajnie nieumiejętne, a przecież je stosują jeszcze, częstokroć na wielką skalę, różni uczeni, dla których łatwiej jest rozwodzić się, co o danym fakcie powiedzieli ludzie, niż co natura o tem mówi. Znaczy to przedstawiać Historyą Nauki, zamiast wykładu tejże Nauki. Jeżeli pragniemy poznać sam fakt, to cóż nas obchodzi, iż głęboki A. lub sławny B. tak albo inaczej o tem myślał. A mieliż oni racyonalne dane dla swoich myśli? Je-

*) *Biese:* Die Philosophie des Aristoteles, 1842. *Brandis:* Aristoteles und seine Nachfolger, 1853—57. Oraz Historye Filozofii: *Hegla*, *Buhle'go*, *Tennemanna*, *Rittera*, *Zellera*.

żeli micli, to pozostawcie nam fakta (the data), a ludzi przekażcie Historyi. Arystoteles gromadzi kursujące poglądy zwykłych ludzi oraz mniej lub więcej bystre domysły Filozofów i ma nadzieję wywieść z nich *notiones communes* spekulacyi. Powołując się na doświadczenie, pozwala on się uwieść przypuszczeniu, że najwyższe zasady i przyczyny (*τὰ πρῶτα καὶ αἴτια*), stanowiące przedmiot Filozofii, mogą być dla 'doświadczenia dostępne. Pod pewnym względem jestto prawdziwe, i ta właśnie prawda niewątpliwie w błąd wprowadziła wiele umysłów. Drogą doświadczenia dochodzimy do uogólnień, które wychodzą poza doświadczenie,—do praw, które są obszerniejsze, aniżeli wszystkie szczegółowe przypadki dla nas dostępne, ale nawet w największej swej doniosłości są one tylko wyrażeniami zjawisk i są czysto względne; nie wykrywają one bynajmniej przyczyn bezwzględnych. Powinniśmy następnie zawsze z uwagą baczyć, że owe uogólnienia nie więcej wyrażają, niż na to pozwala doświadczenie, i że one nie są jakiemiś urojeniami naszej wyobraźni. Dążnością naszą jest podstawić formalne elementa pojęcia zamiast materyalnych,—to, co jest subjektywne, wprowadzić w to, co jest objektywne; dążność owa tak bardzo uwiodła Arystotelesa, iż mniemał on jakoby noumena i przyczyny były lepiej znane, aniżeli zjawiska.

Zaznaczając pierwsze swoje kroki, wydaje on się być tak przezornym i tak sprawiedliwym, że się dziwimy, gdy go znajdujemy po drugiej stronie, a nie spostrzegamy mostu, po którymby on mógł był przejść. W jego Definicyi znajdujemy uznanie uogólnienia, które się z doświadczenia wywodzi, jakkolwiek nigdzie w doświadczeniu nie było danem. Tak mówi on np., że z doświadczenia wiemy jako Sokratesa uleczyło to samo lekarstwo, które uleczyło Kaliasa i wielu innych; ale z Nauki wiemy, iż wszyscy ludzie tą samą chorobą dotknięci, mogą być uleczeni takiem samem lekarstwem. Naukę rozpoznajemy po konieczności oraz ogólności, a tych nie można odnaleść w doświadczeniu. Dotąd wszyst-

ko jest jasne. Ale kiedy w następstwie wykłada, iż Umiejętność jest głębszą i sięgającą dalej, niż doświadczenie, ponieważ nas ona poucza o przyczynach i pojęciu rzeczy, i ponieważ my wtedy tylko dobrze coś wiemy, kiedy wiemy nietylko co to jest, ale dlaczego to jest,—wówczas porzuca on pole doświadczenia i nagle staje na gruncie tego, co się nie daje poznać. Nie dowodzi on nigdzie, nie stara się nawet dowieść, żebyśmy mogli znać, *jak i dlaczego* on to przypuszcza. Wykazuje, iż doświadczenie na tysiącu przypadków może nas doprowadzić do przekonania, że pewne lekarstwo leczy pewną chorobę, ale nie okazuje on nigdzie, iż to przekonanie zawsze jest tylko uogólnieniem doświadczenia i nie może nas doprowadzić do żadnej głębszej Nauki, jeno, że fakt *jest* takim; *dlaczego* on zaś jest takim, musimy się tego dowiedzieć z innego źródła, jeżeli się dowiedzieć można.

Arystoteles zgadza się z pozytywną Nauką, gdy twierdzi, że zasady stanowią przedmiot badania,—że kto owe zasady posiada, ten wie lub wiedzieć może wszystko, co pod nie podpada. Tymczasem, kto zna szczegóły, ten jeszcze niekoniecznie zna zasady; zgadza się nareszcie i w tem, iż ponieważ zasady są jak najbardziej oddalone od wrażeń zmysłowych, przeto są najtrudniejsze do osiągnięcia. Dopiero skorośmy odkryli, czem są zasady, które Arystoteles dojrzał na szczycie Filozofii, spostrzegamy też wielką różnicę między jego spekulacyami a nowożytnemi. Podług niego istnieją cztery najwyższe zasady albo przyczyny:

I. Przyczyna formalna albo *istota* (essence), znana pod scholastyczną nazwą—„quidditas“ albo „substancyonalna forma.“—jest ona tem, coby można nazwać *raison d'être* jakiejś rzeczy. Wprawdzie forma w rzeczywistości nie może być oddzielona od substancyi, może to jednak nastąpić w myśli, co starożytnym wystarczało. Zachowaliśmy dotąd jeszcze owo pojęcie w takich językowych zwrotach, jak: „Istota dobrego rządu polega na tem, ażeby się porządek godził z postępem;“—albo znowu: „Istota

koła zasadza się na równej odległości każdego punktu obwodu od punktu środkowego.“ *) Substancyonalna forma—krótko mówiąc—jest to, co czyni rzecz tem, czem ona jest.—*N. B.* Różnicy pomiędzy *istotą rzeczy* a *istotą naszego pojęcia o rzeczy* jeszcze podówczas nie wprowadzono do Filozofii.

II. Przyczyna materyalna—causa materialis—ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον — jestto sama materya, pomyślana w oddzieleniu od swej formy. Wśród rozmaitości rzeczy rozpoznajemy coś, co istnieje jako *podstawa* (the subject) tej rozmaitości; np. substancya duszy jest czemś odmiennem od swoich zjawisk.

III. Przyczyna wzruszająca — działająca — *ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, która w Scholastycyzmie odgrywa taką dużą rolę, jestto pojęcie, które niezbędnie musiało być dodane do dwóch powyżej wymienionych przyczyn, albowiem one same jedne nie tłomaczą ruchu albo zmiany. Ponieważ zaś zmiana jest nieustanną, przeto musi istnieć zasada zmiany. Przyroda nie jest samo-wzruszną (self-moved); musimy zatem przypuścić pierwszy wzrusznik, który sam jest nieruchomy.

Ale i tak nie zdołamy jeszcze wytłomaczyć zjawisk tego przemiennego wszechświata. Czemże jest to, co oznacza każdy ruch szczegółowy, że on jest takim właśnie a nie innym jakimś? Czemże jest to, co sprawia harmonią, prawidłowość i piękność świata? Widocznie jest jeszcze czwarta przyczyna:

IV. Przyczyna ostateczna—τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγατόν. Ta nadaje każdemu ruchowi cel i to cel dobry. Dobro każ-

---

*) En contemplant les choses, nous voyons qu'elles sont différentes entr'elles, et que chacune a quelque chose de particulier qui la distingue des autres: c'est ce qu'on appelle *l'essence* d'une chose, qu'on définit „*ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est.*“—*S. Gravesande*: Introduction à la Philosophie. Leyden, 1737, p. 5. Jestto ściśle Arystotelesowskie i tłomaczy zdanie, przez które Arystoteles określa formalną przyczynę: *ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι.* Gramatycznie to wyrażenie nie daje się objaśnić. Patrz wydanie *Trendelenburga*—De Animâ, 1833, pp. 192—471; lub *Zeller:* Philos. der Griechen, 1860, II. 147.

dej rzeczy i dobro wszystkiego stanowi ostateczną przyczynę wszelkiej zmiany. *)

Już na pobieżny rzut oka widać, że żadna z tych przyczyn sprawdzona być nie może; żadna z nich nie jest zdolna dać lepszej rękojmi, jak tylko rękojmię logicznej zgodności w przypuszczeniach, które odnośnie do nich robimy; o ile one atoli wykraczają ze sfery idej i chcą przedstawiać zewnętrzne rzeczywistości, sprawdzenie jest wtedy nieuchronne; a jednak nie można go zastosować. Pojęcia więc te są najzupełniej nienaukowe. Powolny atoli rozwój Umiejętności nie zdołał się w zupełności z takich pęt wyzwolić. Nawet w obecnych czasach nie brakuje wybitnych mężów, którzy ze stałością bronią przyczyn ostatecznych i dowodzenie teleologiczne stawiają jako narzędzie badania. Pochodzi to stąd, że metoda subjektywna wlecze się jeszcze ze swoim wpływem, który atoli prawie zupełnie już wyrugowano z Astronomii, Fizyki oraz Chemii. Metoda objektywna poucza, że przypuszczenie przyczyny ostatecznej nie prowadzi do niczego, jeżeli nie wierzymy, iż posiadamy lub posiadać możemy niezawodne poznanie tego, jakimi rzeczywiście były zamiary Stwórcy; poznanie takie Nauka skromnie uchyla; stara się ona fakta doprowadzić do związku; przypuszczenia zaś o zamiarach Stwórcy nie dają się sprawdzić; jeżeli je przypuszczamy, tak jak inne transcendentalne pojęcia, to figurują one w naszym rachunku jako ilość nieznana. Nicość teleologicznego dowodzenia jest wyraźna; dopóki bowiem prawo następstwa nie zostało wykryte, dopóki faktów nie doprowadzono do uzwiązkowania, dopóty przypuszczenie ostatecznej przyczyny nie rzuca żadnego światła; jeżeli zaś prawo wykryto, w takim razie odrzucenie przyczyny ostatecznej nie stanowi żadnego nabytku dla Nauki.

---

*) „Finis vero est quo res tendit. Finium allii praeoptati, allii consequentes. Praeoptati ejus generis sunt, ut valetudo quae medicamenti et deambulatione comparatus. Consequentes vero ejus generis, ut medicatio et deambulatio: primum enim valetudinem, deinde ea

Koniecznem następstwem jego pojęcia o Nauce jest, że ona nie ma do czynienia z uogólnieniami, mozolnie osiągniętemi drogą indukcyi i dającemi się sprawdzać zarówno na każdym kroku indukcyi w górę, jak na każdym kroku dedukcyi na dół,—ale że się zajmuje uogólnieniami niedostępnemi dla sprawdzenia. Hegel rzuca charakterystyczne szyderstwo Fizykom dzisiejszym, mówi on mianowicie: „Fizyka Arystotelesa jest Metafizyką; to zaś, co nam Fizycy przedstawiają, jest opowiadaniem o rzeczach widzianych i o zrobieniu bardzo subtelnych narzędzi; ale niema tu mowy o tem, co oni sami myślą.“ *) Ten pocisk chybia, ponieważ oskarżenie jest śmiesznie niedokładne; można atoli napad odwrócić i powiedzieć Metafizykom, że nam opowiadają, co myślą, a nie to, coby mogło być *widziane* przez nich lub przez kogokolwiekbądź. Arystoteles używał oczu. Lecz na nieszczęście, chociaż najzupełniej wierzył w doniosłość faktów, pozostawał on pod wpływem metafizycznego złudzenia, jakoby z idej można było powziąć lepsze wyjaśnienie przyczyny zjawisk niż ze samych zjawisk. To też porzucił on nietylko obserwacyą zjawisk oraz ich stosunków, przekładając spekulacye

---

quae valetudini faciunt, quaerimus.“ *Hermolaus Barbarus:* Compendium scientiae naturalis ex Aristotele, 1547, Lib. I. p. 6. Nie mogę tego, niegdyś słynnego a teraz zapomnianego uczonego przytaczać, nie zwracając na to uwagi, że jakkolwiek on zajmuje wybitne stanowisko wśród uczonych drugiej połowy XV wieku, a od *Erazma* otrzymał nazwę „boskiego człowieka,“ imię którego nigdy nie umrze, to przecież zniknął on tak zupełnie, że po większej części Encyklopedye i bibliograficzne słowniki nie wspominają go wcale. Dobrą wiadomość podaje o nim *Johnson:* Life of Linacre, 1835. *Scaliger* powiada o nim; „incomparabilis doctrinae divinae probitatis.“—*Contra Cardanum*, 1557, Exerc. CLVII. Uwagi w *Tiraboschi:* Staria della Lett. Ital. 1807, VI; u *Heerena:* Geschichte der classischen Litteratur im Mittelalter, II (Werke; 1821-8, V), i *Corniani:* I Secoli della Lett. Ital., 1818, III,—wszystko to są widocznie źródła drugorzędne i prawdopodobnie czerpane z cudownego torso włoskiej erudycyi — *Mazzuchelli* gli Scrittori d'Italia, 1758, II, part. I. 256.

*) *Hegel.* Gesch. der Phil. II. 337.

poza zjawiskami, — ale nadto, w skutek nieuniknionego następstwa tego błędu, poszukiwał tajemnicy bytu w wyrazowych i logicznych rozróżnieniach.

Odnalazł on, co następuje: Istota rzeczy (Beeing) ma różne znaczenia. Jestto albo substancya lub przypadkowość, — jestto możliwość lub rzeczywistość. (Te cztery wyrazy stanowią przedmiot nieskończonych rozpraw poprzez całą Historyą Metafizyki. Jasny rzut oka na różnicę pomiędzy objektywnym a subjektywnym bytem byłby od jednego razu postawił kres tym rozprawom; ale takiego rzutu oka długo brakowało). Cóż to jest substancya? Podług Arystotelesa ma ona cztery różne znaczenia:

I. Materya albo substrat (*τὸ ὑποκείμενον*) stanowi podstawę wszystkich atrybutów, a nigdy nie jest samym atrybutem, zowie się bytem *par excellence.*

II. Forma (*τὸ τί ἦν εἶναι*) jest tem, co samo przez się istnieje. W połączeniu z materyą, która jest nieoznaczona, stanowi ona byt szczegółowy. Otóż, obie te kategorye dopełniają pojęcie bytu, zważywszy, iż jedna przedstawia go w możliwości (*δύναμις*), druga—w rzeczywistości (*ἐνέργειᾳ*); materya bowiem jestto substancya *in posse*; forma jest substancyą *in esse.*

III. Ogół. Arystoteles słusznie uważa to jako złudzenie Filozofów, a ma przytem na myśli głównie Platona. Ogół nie może być substancyą, albowiem substancya szczegółu należy do tegoż szczegółu, podczas gdy ogół jest wspólny dla wielu. Co więcej, substancya nie jest atrybutem, ogół zaś jest nim.

IV. Rodzaj. To czwarte znaczenie, pod którem się rozumie substancyą, odrzuca on z tegoż samego powodu, co i trzecie.

Różnica, która odegrała tak wielką rolę w arabskiej i Scholastycznej Filozofii, różnica pomiędzy materyą i formą, — pomiędzy bytem możliwym i rzeczywistym,—pomiędzy *δυνάμει ὂν* i *ἐνέργειᾳ ὂν* lub *ἐντελεχείᾳ ὂν* stanowi zajmujący przykład metafizycznej dążności, zmierzającej do przeniesienia subjektywnej różnicy w świat

objektywny, — do zrobienia z idej pierwowzorów rzeczy. Przypuszczono, iż materya istnieje tylko jako możliwość, zanim przybrała formę (jest tu pomieszanie tego, co nie jest wyspecyfikowane, z tem, co nie istnieje), forma nadaje materyi rzeczywistość. Spiż np., zanim rzeźbiarz zrobi z niego posąg, istnieje w formach, równie rzeczywistych, jak forma posągu; chociaż Perypatetycy twierdzili, że to jest tylko nieoznaczona materya, która z możliwości przeszła w rzeczywistość, przybierając formę posągu, wskutek czego przestała ona być spiżem w ogóle (czem nie była nigdy), a stała się spiżową rzeczą.

Jużeśmy we wstępie ukazali na mylnik, który tkwi w tem rozróżnianiu bytu możliwego i rzeczywistego, a który—rzecz prosta—stosuje się także do różnicy między substancyą i przypadkowością. U Arystotelesa jestto zasadnicze. Bez tej różnicy system jego nie może się ostać. Nigdy mu na myśl nie przyszło, że w jego sławnej *δύναμις* nie było żadnej objektywnej rzeczywistości, — że wszystko, co jest, to jest, a co nie jest, nie jest. Powiada on, że zwycięzki generał był takimże zwycięzcą, zanim stoczył bitwę, jakkolwiek wtedy był zwycięzcą *w możliwości, ἐν δυνάμει*. Atoli widoczna, że ten byt *post rem* jest rezultatem złożonego zbiegu warunków, a byt *ante rem* może być tylko wyznaczany, przypuściwszy, iż możemy sobie utworzyć pojęcie o wodzu przed bitwą ze wszystkich późniejszych warunków. Zupełną prawdą jest, że gdybyśmy wszystkie istniejące warunki jasno przejrzeć mogli, tobyśmy także widzieli wszystkie ich skutki; — gdybyśmy mogli znać siłę, zręczność i odwagę jego armii oraz słabość nieprzyjaciela, tobyśmy z góry wiedzieli o zwycięztwie i moglibyśmy owego wodza cenić jako zwycięzcę. To jednakże wychodziłoby na unicestwianie Historyi. Zobaczylibyśmy jednocześnie to, co się kolejno w rzeczywistości rozwijało. Ściśle rzeczy biorąc, zwycięzca przed bitwą i po bitwie jestto człowiek, który stoi w oznaczonych stosunkach do przeszłych i teraźniejszych warunków. Te warunki są znowu zesto-

sunkowane z innymi; są to wytwory uprzednich warunków, a wydadzą one swoje następniki. Co o owym generale mamy myśleć, oznacza to nasza znajomość rzeczonych warunków. Ponieważ wydarzenia w rzeczywistości kolejno po sobie następują, a nie współ-istnieją,—ponieważ nasz niedoskonały pogląd na istniejące warunki uzdalnia nas tylko do przewidywania niektórych ich skutków, przeto pojęcia nasze o tem, co jest możliwe, (t. j. co może nastąpić) zależą od naszego poznania rzeczywistości. Rozumie się samo przez się, że nic nie istnieje, dopóki nie istnieje, a według możliwości zupełnie nic nie istnieje; albowiem możliwość jestto tylko niepewność naszej nieświadomości.

Materya, jako byt możliwy, jest subjektywnem urojeniem. Równie subjektywnem jest rozróżnienie między bytem *per se* (*κατ' αὐτό*) i bytem *per accidens* (*κατὰ συμβεβηκός*). W przyrodzie niema nic przypadkowego. Wszystko jest tutaj istotne. Bąbel na twarzy Filozofa, — coby godnie z językowem użyciem nazwano przypadkowym faktem, ponieważ to nie należy ani do istoty człowieka, ani do naszego pojęcia o Filozofie,—jest niemniej objektywny, konieczny i istotny jak skóra, przezeń zeszpecona, albo inna jakaś część z całkowitej grupy rzeczywistości, których ogół stanowi człowieka. Bywają gramatyczne udogodnienia, związane z rozdzielcniem orzeczenia od podmiotu, — bywają logiczne—skojarzone z rozdzieleniem zjawiska zmiennego od niezmiennego; pierwsze nazywa się przypadkowemi, drugie istotnemi. Ale w rzeczywistości niema takich różnic.

Przez substancyą rozumie się zwykle to, coby pozostało, gdyby wszystko przypadkowe usunięto. Atoli gruntowna analiza wiedzie nas w końcu takiego usuwania wszystkiego, co jest przypadkowe, do czystego nic. Byt możliwy jest urojeniem; użytecznem może to być w dziedzinie Logiki, ale jest niebezpiecznie zwodnicze w Metafizyce.

Teorya materyi i formy stanowi próbę rozwiązania zagadnienia, które Plato rozwiązywał za pomocą teoryi

idej. Arystoteles spostrzegł dosyć wyraźnie niedostateczność teoryi idej, ale pojęcie jego o substancyonalnych formach stanowiło tylko modyfikacyą owej teoryi i było wystawione na takie same zarzuty. Plato utrzymywał, że idea zwierzęcia istniała uprzednio i że gdy się łączy z elementami materyalnymi, rezultatem jest żywa rzeczywistość. Arystoteles twierdził, iż zwierzę stawało się żywą rzeczywistością, gdy możliwe zwierzę przeszło w rzeczywistość, ponieważ życiową zasadą zwierzęcia jest forma.

Pragniemy tu dotknąć jeszcze innego pokrewnego pojęcia, które Arystotelianie pochwycili z wielką chciwością, mianowicie też—pomieszania tego, co jest logiczne, z tem, co jest rzeczywiste, a to w zakresie przeciwstawień. Na tej drodze powstała słynna zasada braku (Privation), jako przeciwstawienie formy. Postawił on naprzód pewnik, że forma może tylko być jednem z dwóch przeciwstawień, że zaś dwa przeciwstawienia nie mogą istnieć w jednej i tej samej chwili, przeto koniecznem jest czynne pośrednictwo braku, który—rzec można—jest sposobem przeciwstawienia nieobecnego w jakiejś chwili. Tak np. człowiek musi być wykształcony lub niewykształcony. Jednem i drugiem nie może on być w tym samym czasie. To zaś, co mu przeszkadza być obojgiem, jestto brak formy. Owa igraszka słów znalazła zdumiewających wielbicieli nietylko w czasach starożytnych, ale i w obecnych. *)

W drodze rozmaitego kombinowania możliwości i rzeczywistości, substancyi, formy i braku, zbudował Arystoteles oraz jego następcy teoryą wszechświata, która wprawdzie ma zasługę jako umysłowa gimnastyka, ale nie obiecywała żadnych odkryć. Nieużyteczność całego tego systemu przedstawia się już w całkowitej swej nieudol-

*) „Voilà cette théorie fameuse de la matière et de la forme s souvent reprochée à Aristote, et qu'on critiquera sans doute plus d'une fois encore. Pour moi je la trouve simple et vraie.“ *Barthélémy St. Hilaire*, La Physique d'Aristote, 1862. I. p. XXVIII.

ności, gdy idzie o wyjaśnienie prostych praw ruchu. Było to niewiadome usiłowanie obrócenia Logiki na użytek Metafizyki; Logika sama tymczasem miała nadzwyczajnie wątpliwe premisy.

ROZDZIAŁ V.

Psychologia Arystotelesa.

W pracy swojej o Arystotelesie rozebrałem wszystkie jego pisma, traktujące pośrednio lub bezpośrednio o kwestyach psychologicznych; mogę więc przytoczyć z tej pracy ustępy, dotyczące głównych Nauk.

Pierwsza część sławnego traktatu *De Animâ* zajmuje się sprawami życia wogóle. Dopiero w piątym rozdziale drugiej księgi mówi się o uczuciu.

Określiwszy czucie jako „rezultat ruchu i wrażenia," stawia on trudne pytanie:—Dlaczego same zmysły nie wytwarzają czucia? To jest dlaczego zmysły przy nieobecności przedmiotów zewnętrznych nie wytwarzają czucia, jakkolwiek w nich przecież znajduje się ogień, ziemia i inne elementa; a z nich to właśnie czucie pochodzi?

Odpowiedź brzmi tak: Ponieważ uczucie nie znajduje się w stanie *rzeczywistości*, ale—*możliwości* tylko; *) ma się więc sprawa z niem, jak z ciałem palnem, które samo jedno bez ognia nie może się palić; bo w przeciwnym razie mogłoby się ono samo rozpalać i na ten cel nie potrzebowanoby rzeczywistego ognia.

---

*) Nie powinna tu czytelnikowi ujść z oka okoliczność, że ta odpowiedź nie jest niczem innem jeno powtórzeniem trudności w innych słowach; ma ona jednakże więcej pozoru odpowiedzi, aniżeli wyrażenie *Hermolausa Barbarusa*. Compend. Scient. Nat. ex Aristotele 1547, V. De Animâ, p. 51.

Następnie podaje on różnicę pomiędzy własnościami pierwszorzędnemi i drugorzędnemi; każdy szczegółowy zmysł spostrzega szczegółową własność; i tak—wzrok spostrzega barwę, słuch—dźwięk i t. d.; ale okrom tych własności znajdują się inne jeszcze, które należą nie do jednego zmysłu, lecz do wszystkich innych,—tu się zaliczają: ruch, liczba, wielkość.

„Trudno jest oznaczyć narząd, który spostrzega własności dotykowe; jest li to mięso, lub to, co u innych stworzeń mięsu odpowiada,—czy też nie jest; mięso atoli jest tylko *medium*, a zasadniczy narząd, *πρῶτον αἰσθητήριον* musi być czemś innem i wewnętrznem.... Jest-że tedy ów czujący narząd w ciele, czy jest samem ciałem, które bezpośrednio odczuwa? Okoliczność, iż czucie jest współczesne z wrażeniem dotykowem, nie daje nam żadnej wskazówki; jeżeli się bowiem błonkę rozciągnie po ciele czyjemś, to część pokryta błonką będzie również wrażliwą na dotknięcie i to wrażliwą w tej samej chwili, kiedy dotknięcie się pojawia; a przecież odczuwający narząd nie może być w owej błonce.... Jeżeli sam odczuwający organ zostanie dotknięty, to w nim bezpośrednio nie wywoła się żadnego czucia, tak samo jak nie można widzieć białego przedmiotu, jeżeli się go umieści bezpośrednio na powierzchni oka; jest więc oczywistem, iż część odczuwająca wrażenia dotykowe musi być *wewnętrzna*.“ Chociaż on tutaj nie wypowiada tego, wiemy jednakże, iż, *mówiąc* o tej wewnętrznej spostrzegawczej części, ma na myśli serce, środkowy punkt i siedlisko wszelkiego uczuwania.

Rozdział XII traktuje o spostrzeganiu. „Trzeba przypuścić, że każdy zmysł spostrzega *dające się odczuwać formy* rzeczy (idee, odbicia) bez ich *materyi*, podobnie jak wosk przyjmuje odcisk pieczęci, nie przyjmując żelaza lub złota, z których pieczęć jest zrobiona.“ Dlaczegoż nie czują rośliny, skoro posiadają psychiczny narząd (*μόριόν τι ψυχικόν*) i otrzymują wrażenia od przedmiotów dotykalnych? Powód leży w tem, iż brakuje im *środkowej* zdolności (*μεσότητα*), a tylko przy pomocy tej mogły-

by one spostrzegać dające się odczuwać formy bez materyi. Odpowiednio do swej organizacyi przyjmują one materyą wraz z formami.

Księga III., rozdział I traktuje w dalszym ciągu sprawę czuciowości. Posiadamy—mówi on—pięć zmysłów. Dotyk daje nam spostrzegać wszystko dotykalne; wszystkie inne własności spostrzegają się nie za pomocą dotykania, lecz przez media—powietrze i wodę. Zmysłowe narządy utworzone są z tych dwóch prostych ciał: źrenica jest utworzona z wody, narząd słuchowy—z powietrza, a narząd węchu z jednego lub drugiego. Ogień nie stanowi części któregoś narządu; albo raczej jestto żywioł wszystkim wspólny, albowiem bez ciepła niema uczuwania.

Jesteśmy zaopatrzeni w rozmaite zmysły, nie zaś w jeden, ażeby rozmaite własności ciał—ruch, wielkość, liczba—niełatwo mogły ujść naszej uwadze. Gdyby tylko wzrok był naszym jedynym zmysłem, toby uwadze naszej uchodziły wszystkie inne własności, oprócz barwy, z którą własności owe zdawałyby się być identyczne. Ale podobnie jak wspólne własności występują u różnych ciał, tak samo widocznem jest, że one różne być mogą.

Rozdział II. „Widzenie musi się odbywać przy pomocy wzroku, lub innego jakiego zmysłu; jeżeli się to odbywa przez inny jaki zmysł, to zmysł *ten* musi widzieć i barwę, przedmiot widzenia, a tak istniałyby dwa zmysły dla jednej czynności, albo widzenie samo byłoby spostrzegające (percipient). Jeżeli atoli wzrokiem spostrzegać jestto widzieć i jeżeli to, co się widzi, jest barwą, albo czemś mającem barwę, więc zmysł, wykonywający czynność widzenia, musi przedewszystkiem sam mieć barwę. *) Otóż, widoczna, iż spostrzeganie wzrokiem nie jestto pojedyncze (single) spostrzeganie; skoro

---

*) Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?

Goethe.

bowiem nie możemy widzieć, sądzimy jednak z pomocą wzroku o świetle i ciemności, chociaż nie w ten sam sposób."

Ustęp ten—jak sobie łatwo można wyobrazić—zachwycił komentatorów, a jest on pełen łapek dwuznacznej i psychologicznej wykrętności. Ciemność na punkcie psychologicznych kwestyj powstaje w znacznej części z dążności nieprzepartej prawie, ażeby wszystkie spostrzeżenia przypisać zmysłowym narządom, zamiast—świadomości, którą wprawiają w czynność zmysłowe narządy. Tak np. spostrzeżenia przypisane są siatkówce, zamiast—wzrokowemu ośrodkowi. Stąd i płynie pomieszanie tego, co jest objektywne, z tem, co jest subjektywne, jak gdybyśmy chcieli mówić o barwie nigdy niewidzianej i o dźwięku niesłyszanym.

„Jeżeli ruch, wytwarzanie i wrażenie znajdują się w wytworze (in the product), to wynika stąd, że dźwięk i słyszenie w stanie czynnym muszą istnieć *potencyonalnie* (t. j. według możliwości) w słuchu; ponieważ czynność wzrusznika (motor) istnieje naturalnie w tem, na co on działa. Nie jest przeto potrzebnem, ażeby sam wzrusznik był w ruchu. Czynnością dźwięczącego ciała jest dźwięk albo dźwięczenie, czynnością zmysłu słuchu jest słyszenie; słyszenie zaś jest podwójne i podwójnym jest dźwięk także. To samo stosuje się do innych zmysłów oraz spostrzeżeń. Ponieważ to, co jest wytworzone, i wrażenie nie są w tem, co działa, lecz w tem, na co się wrażenie wywiera, przeto czynność przedmiotu spostrzegania i czucie znajdują w czującym narządzie. Ale podczas gdy dla niektórych zmysłów oba stany wyróżniono przez odrębne nazwy—np. dźwięk i słyszenie, to są jednakże inne zmysły, dla których stan jeden i drugi pozostaje bez nazwy. Tak np. czynność zmysłu wzroku nazywa się widzeniem, ale działanie barwy niema tu nazwy; czynność zmysłu smaku ma nazwę smakowania, lecz działanie tego, co smak posiada, obywa się bez nazwy. Ponieważ działanie przedmiotu i czynność czującego narządu stanowią jedno i to samo, jakkolwiek się różnią co do rodzaju swej

czynności, więc stąd wynika, że słyszenie oraz dźwięk powinny w tym zmyśle razem zginąć, albo razem się utrzymać. To wszakże nie jest ważne dla takich stosunków w *możliwości*. Starsi autorowie źle się wyrażali, mówiąc, iż bez wzroku nie może istnieć ani czarne, ani białe,—że bez smaku nie może być nic takiego, coby smak posiadało. A przecież po części mieli oni słuszność; skoro bowiem zmysły i zmysłowe wrażenia posiadają podwójne znaczenie, stosownie do możliwości swej lub rzeczywistości, więc to, co owi autorzy powiedzieli, może być prawdziwe ze względu na jeden stan, nieprawdziwe—ze względu na stan drugi. Sądzili oni atoli o rzeczach, jako odosobnionych, które w rzeczywistości odosobnione być nie mogą.

„Każdy zmysł spostrzega swoje własne przedmioty, przebywa w swoim własnym narządzie, jako organ rozróżniania własności; wzrok sądzi o czarnem i białem, smak—o gorzkiem i słodkiem. Ale jakże my spostrzegamy, iż własności są rozmaite? Widocznie za pomocą jakiegoś zmysłu, bo wrażenia są odczuwające; ciało nie może być owem ostatecznie odczuwającem, *ἔσχατον αἰσθητήριον*; gdyż, ażeby o własnościach sądzić, należy koniecznie ciał naprzód dotykać."

Co on tu ma na myśli, nie jestto bynajmniej jasne. Powiada jeszcze, iż tylko pięć zmysłów posiadamy, że każdy zmysł może rozróżniać tylko swoje własne przedmioty, że to, co wykonywa czynność spostrzegania odnośnie do różnicy białego i słodkiego, nie może być ani zmysłem smaku, ani—wzroku, a jednakże zmysłem to być musi, bo wrażenie jest zmysłowe; powiada wreszcie, że zmysł ten nie może być i zmysłem dotyku, gdyż, aby o własnościach sądzić, zmysł dotyku powinien naprzód ciał dotykać—a przez to prawdopodobnie myśli, że białe i czarne nie mogłoby za pomocą dotykania być spostrzeżone, ponieważ jedno i drugie nie jest dotykalne.

Cóż więc jest tym sądzącym zmysłem? Tego nam nigdzie nie powiedział. Wdaje oń się w roztrząsanie, czy

zdolność sądząca jest podzielną lub niepodzielną, czy jest numeryczną lub lokalną; ale *czem* ona jest i *gdzie* jest, tego w owym traktacie nie wyjaśnił. Skądinąd przekonywamy się, iż tu miał na myśli wspólny narząd czucia (the common sensorium), który się znajduje w przednim środku każdego zwierzęcia. *)

Rozdział III.—„Ponieważ duszę wogóle charakteryzują zdolności, miejscozmienność i myślenie, sądzenie i czucie, więc zdaje się, iż myślenie i rozważanie należy uważać za formy czuciowość i. Wszyscy autorowie przypuszczają, że myślenie—podobnie jak uczuwanie—jest cielesne i że podobne przez podobne pojąć się daje. Ale powinniby się oni zastanowić, iż zmysły mogą wytwarzać błędy. Czucie nie jest widocznie tem, czem jest, rozwaga; bo pierwsze stanowi udział wszystkich zwierząt druga—niektórych tylko. Również, ze zmysłowem poznaniem nie należy mieszać zdolności sądzenia o tem, co jest sprawiedliwością i niesprawiedliwością; zmysłowe bowiem poznanie wywodzi się ze szczegółów, jest ono zawsze prawdziwe i stanowi udział wszystkich zwierząt; błąd tymczasem leży w sądzie i błędowi podlegają te tylko stworzenia, które posiadają rozum."

W następstwie traktuje się wyobraźnię. O tej mówi on, iż nie jest ani czynnością zmysłową, ani sądem, nigdy atoli nie może ona być wywołana bez czynności zmysłowej. Jestto zdolność, wytwarzająca pewien rodzaj obrazu, a stojąca w jednym rzędzie z władzami, wytwarzającemi zmysłowe poznanie, mniemanie i Wiedzę, mocą których powstają sądy.

Rozdział IV jest szczególniej interesujący; jest bowiem poświęcony inteligencyi albo *νοῦς*, „tej części duszy, która sprawia Wiedzę i rozwagę."

„Jeżeli myślenie podobne jest do zmysłowego poznania,"—mówi on—„przeto pewien rodzaj wrażenia mo-

---

*) *Ἓν τι κοινὸν αἰσθητήριον.*—*De Juventute*, I. 467. Porówn. też: *De Somno*, II. 454.

że powstać tak dobrze z działania przedmiotu myślenia, jak innego podobnego czynnika. Ale to, co myśli, musi wtedy być bierne, *ἀπαθές*,—to, co ima formy przedmiotów, jest identyczne z przedmiotami w możliwości, ale nie w rzeczywistości. Jednem słowem, inteligencya musi być w tym samym stosunku do przedmiotów myślenia, co czucie do przedmiotów spostrzegania. Otóż, tak zwana inteligencya życiowego pierwiastku (przez inteligencyą rozumiem to, co sądzi i to, co porównywa) nie ma w rzeczywistości bytu, dopóki nie wystąpi czynność myślenia. *) Jest więc bardzo nieprawdopodobnem, ażeby umysł był zmieszany z ciałem; gdyby bowiem tak było, stanowiłby on jakąś własność, coś w rodzaju ciepła lub zimna, albo *posiadałby narząd jakiś, taki jak narządy zmysłowego poznania;* narząd tego rodzaju atoli nie istnieje."

„Dobrze powiedziano, że dusza jest miejscem dla form (*τόπος εἰδῶν*); tego jednakże nie należy rozumieć o całej duszy, ale tylko o części myślącej i o formach, nie w rzeczywistości, lecz w możliwości."

Dowodzi on, że władza rozważania nie jest zdolnością zmysłową w stanie spoczynku. „Umysł sądzi o ciele (flesh), a wyobrażone ciało—albo samo przez siebie, albo przez inną władzę bywa odmiennie pobudzone. Na zasadzie czucia sądzimy o cieple, zimnie oraz innych właściwościach ciała; ale czysto za pomocą odrębnej zdolności—czy według stosunku, jak się ma linia krzywa do prostej—sądzimy o ciele wyobrażonem."

Rozdział V.—Dusza jest twórczą. Jest ona rzeczywiście siłą działającą. Wiedza *w czynności* jest identyczna z przedmiotem. Ale Wiedza w możliwości istnieje

---

*) *Οὐθεν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.* To znaczy, jeśli dobrze pojmuję, że umysł nie ma żadnego substancyonalnego bytu, ale tylko w czynności istnieje on jako funkcya. Ustęp ten jest bardzo ciemny. *Trendelenburg*, który się rozwodzi długo nad nawiasem, nie potrzebując ym wcale objaśnienia, milczy co się tyczy jedynej rzeczywistej trudności. *Torstrik* powiada: „Intellectus non est actu idea antequam cogitet" ed. *De Animâ*, p. 198.

uprzednio w osobniku. „Ściśle mówiąc, nie można jednak powiedzieć, ażeby uprzednio istniało to, o czem się czasem myśli, a czasem nie myśli. To wszakże,—cokolwiekby to było,—co od wszystkiego innego się odłącza, jest nieśmiertelne i wieczne. Nie mamy o tem żadnej pamięci, jestto bowiem wolne od namiętności (ἀπαθές); umysł imający wrażenia jest też znikomy, a bez niego niema rozwagi.“

Rozdział VI. Krótko powtarza dowód, iż zmysły wolne są od błędu, który powstaje jedynie z sądu.

Rozdział VII.—Twierdzenie wstępne można uważać jako nieoznaczone uprzedzenie nowożytnej hipotezy, że Wiedza, albo raczej zdolność nabywania Wiedzy, rozwija się w rasie i bywa przenoszona z rodziców na dzieci, tak iż potomek rodziców europejskich uzdolniony jest do przyjęcia wyższego stopnia umysłowego rozwoju, aniżeli potomek rodziców australskich, przypuściwszy jednakowe warunki wychowania.

Arystoteles w kilku pracach dużo pisał o zmysłach. Traktat *De Sensu* w pracy *Parva Naturalia* stanowi może najlepsze źródło, dające się zużytkować, a przeto chcemy je tutaj w krótkości przedstawić.

Starożytni Filozofowie poszukiwali rozmaitych ciał, z których się zmysły tworzą, i poszukiwali ich w czterech żywiołach: w ziemi, powietrzu, ogniu i wodzie. Ponieważ jest pięć zmysłów, a tylko cztery żywioły uznaje się wogóle, więc wymyślono jeszcze piąty żywioł. Czemby był ów żywioł, tego nie mówi Arystoteles; skądinąd atoli dowiadujemy się, iż nim jest eter.

I. Wzrok.

Każdy wierzy—mówi on—że wzrok jest z ognia; powód tego tkwi w złem pojmowaniu zjawiska iskier, które nam tańczą przed oczyma za potarciem oczu, zwłaszcza w ciemności. Jeżeli atoli nie możemy zaprzeczyć, iż czujemy i widzimy to, co widzimy, to stąd nieuchronnie wynika, iż oko samo widzi. Dlaczegoż doznajemy owego zmysłowego wrażenia wtedy tylko, gdy się potrze oko?

Tłomaczenie polega na tem, iż gładkie ciała w ciemności koniecznie muszą świecić, chociaż żadnego światła nie wydają; otóż, gałka oczna jest gładka, a gdy się ją pociera, wydaje się, jak gdyby to, co jest jednem, stanowiło dwoje. Szybki ruch sprawia, że oko widziane i oko, które widzi, ukazują się jako rozróżnione. Rzeczone zjawisko może powstać wówczas tylko, gdy się żwawo pociera oko i w ciemności (przypuszczamy, iż przez ciemność ma on na myśli zamknięte oko, inaczej całe to podanie byłoby mylnem), gładkie ciała świecą tak samo jak głowy niektórych ryb oraz atrament mątewki. Kiedy się pociera oko powoli, wówczas powstałe uczucie nie pozwala nam wierzyć, iż to, co widzi, i to, co jest widziane, stanowią jedno i to samo, tak że oko może się widzieć, jak w zwierciadle.

Musimy wyznać, iż takie usiłowanie objaśnienia nie jest bynajmniej szczęśliwe. Newton w jednem ze swych sławnych pytań, dodanych do *Optyki*, wykazał jasno, że iskry, ukazujące się nam w skutek pocierania oka, „powstają przez działanie takich ruchów, które się wytwarzają na dnie oka drogą nacisku oraz ruchu palca, co w innym znowu razie występuje tamże przez działanie światła, sprawiającego widzenie.“ Ale Jan Müller to dopiero, pobudzony przez pracę Goethe'go: *Farbenlehre*, postawił całą sprawę poza granicami wszelkiej wątpliwości,—wyjaśnił, iż każdy po szczególe nerw zmysłowy oddziaływa w sposób sobie właściwy, bez względu na to, jak różnym był bodziec podniecający; cokolwiek więc działa na nerw wzrokowy, to zawsze powstanie czuciowe wrażenie światła; cokolwiek zaś będzie pobudzało nerw słuchowy lub smakowy, rezultatem będzie tu zawsze czuciowe wrażenie słuchowe lub smakowe; nacisk znowu na nerwy skórne, wywołujący ból, wywołuje w nerwach wzrokowych nie uczucie bólu, lecz—czuciowe wrażenie światła.

Ponieważ Arystoteles nic nie wiedział o nerwach wzrokowych, nie mógł więc przedstawić żadnego tłomaczenia. Atoli jego objaśnienie sprawy jest lepsze, niż to,

które podali—Empedokles i Plato, twierdzący, że „oko składa się z ognia.“ Przy sposobności stawia on pytanie: „Jeżeli widzenie powstaje przez to, iż światło wychodzi z oka, jakby z latarni, czemuż nie możemy widzieć w ciemności? Twierdzić, że światło gaśnie, opuściwszy oko, jest niedorzecznością.“ Przyznaje on słuszność Demokrytowi, gdy ten ostatni twierdzi, iż oko składa się *z wody*, ale odmawia mu słuszności, kiedy on to nazywa obrazem (zjawiskiem, *ἔμφασις*), gdyż obraz powstaje z tego powodu, ponieważ oko ma gładką powierzchnią, a widzenie odbywa się nie w niem, lecz w zdolności widzenia. Wzruszenie jest załamaniem—*ἀνάκλασις γὰρ τὸ παθός*. Atoli teoryi obrazu i załamania nie rozumiano podówczas jeszcze. Niedorzecznością też jest nie postawić pytania, dlaczego oko tylko może widzieć, a nie inne ciała.

„Prawda, że oko z wody się składa, nie przeto, żeby wodą rzeczywiście było, ale ponieważ jest ono przezroczyste, a tę własność ma wspólną z powietrzem. Woda lepiej ima i zatrzymuje, niż powietrze, dlatego też z wody się składają źrenice oraz oko. Dusza nie znajduje się na powierzchni oka, lecz wewnątrz; musi oko być zatem przezroczyste i módz imać światło. Otóż, ludzie, zranieni na wojnie w część pobliską skroniom, przez co przecięty został kanał optyczny (nerwy, *πόροι*), doznawali wrażenia ciemności, jakgdyby naraz lampa zgasła; w istocie bowiem przezrocze i źrenica stanowią rodzaj lampy.“

„Z tego widać, iż każdemu zmysłowi musimy przypisać jeden żywioł i uznać, że część oka, która widzi, składa się z wody, część ucha, która słyszy,—z powietrza, a część węsząca — z ognia. Dotyk jest ziemisty. Smak stanowi rodzaj dotyku. Oko jest częścią mózgu, mózg zaś jestto najwilgotniejsza i najchłodniejsza część ciała. Dotyk oraz smak mają związek z sercem, będącem najcieplejszą częścią ciała.“

Następnie przedstawia on nam wykład o barwie. Określa światło jako „barwę tego, co jest przezroczyste *per accidens*,“ albo — jak się wyraża w traktacie *De Ani-*

mâ—„barwa jest ruchem tego, co jest przezroczyste;“ możnaby to uważać za uprzedzenie nowszej teoryi falowania, jeśli to, co jest przezroczyste, podstawimy za sprężysty eter, a ruch—za fale świetlne, albo drgania.

„Jeżeli jakieś ciało ogniste (*πυρῶδέστι*) znajduje się w przezroczystem, mamy światło; jeżeli się nie znajduje—ciemność. *) To, co zowiemy przezroczystem, nie jest wyłączną własnością wody, powietrza i innych ciał przezroczystych. Jestto pewna wspólna istota oraz siła, która nie istnieje sama przez się, lecz znajduje się we wspomnianych ciałach i w innych—w niektórych więcej, w innych mniej.“

Czemby była owa siła, nie możemy wykryć z pism pozostałych; wydaje się, jakby mniemał, że ją dostatecznie opisał za pomocą jej nazwy.

„Podobnie jak wszystkie ciała mają nieuchronnie swoje granice, tak samo ma je i to, co jest przezroczyste; granicę stanowi tu barwa, która albo stanowi granicę ciał, albo się na ich granicy znajduje; dlatego też Pitagorejczycy nazywają barwę *powierzchnią*.“

„Ponieważ barwa stanowi granicę tego, co jest przezroczyste, w ciele ograniczonem, być więc może, iż to, co się wytwarza przez światło w powietrzu, zachodzi także w przezroczystem u ciał ograniczonych, albo też tam niema tego; jak zaś w powietrzu może być światło lub ciemność, tak samo w ciałach może być białe lub czarne. Białe i czarne może się znajdować jedno obok drugiego, a jedno i drugie nie jest oddzielnie widzialne z powodu swej małości i dlatego, że przecież dopiero rezultat obojga jest widzialny. Rezultat atoli może nie być

*) *Telesio* uważał światło za widzialne ciepło—*lux caloris species est*—a ciepło to jest zabarwione barwami przedmiotów, przez które przechodzi. *De Rerum natura*, 1586, VII. 292—3. Pogląd ów jest bardziej powierzchowny niż pogląd Arystotelesa, to samo zaś można powiedzieć o większej części jego poglądów, w których zbacza od Nauk Stagiryty.

ani czarny, ani biały; ale ponieważ musi mieć jakąś barwę, przeto barwa owa będzie się składała z obojga. W ten sposób powstają rozmaite barwy. Niektóre z barw powstają za pomocą kombinowania części; mogą np. kombinować się trzy części z dwiema lub czterema, albo i inaczej. Barwy, które zależą od liczb proporcyonalnych, są harmonijne, jak: purpura i szkarłat.“ [1])

II. Smak i zapach.

„Mają one wielkie podobieństwo do siebie, chociaż się wytwarzają w różnych narządach. Natura smaków jest oczywistszą, aniżeli – zapachów, ponieważ nasz zmysł węchu jest w mniejszym stopniu bystry, aniżeli u innych zwierząt; natomiast posiadamy dotyk wrażliwszy, niż którekolwiek inne zwierzę, smak zaś jest rodzajem dotyku“.

„Chociaż woda według istoty swej pozbawiona jest smaku, musi ona jednakże zawierać w sobie wszystkie smaki, które z powodu swej słabości uchodzą przed naszem spostrzeganiem; albo musi ona w sobie zawierać coś takiego, co stanowi wszystkie smaki w zarodzie; albo wreszcie, ponieważ woda nie ma w sobie żadnej różnicy smaku, musi tutaj przyczyną tego być ciepło. Wszystkie smaki, które się znajdują w owocach, znajdują się także w ziemi. Starożytni mniemali, że woda zmienia się stosownie do ziemi, przez którą przechodzi, jak to widać ze słonych źródeł; sól bowiem jest też gatunkiem ziemi. [2]) Woda, filtrowana przez popiół, nabiera gorzkiego

---

[1]) Dokładne przedstawienie poglądów starożytnych co do barw można znaleść u *Prantla:* „Aristoteles über die Farben, erläutert durch eine Uebersicht der Farbenlehre der Alten.“ München 1849. Ale najzrozumialszą może wiadomość podał *Goethe:* „Geschichte der Farbenlehre.“ Werke XXXIX.

[2]) Któż to byli ci starożytni. Komentatorzy twierdzą, iż mowa tu jest o *Metrodorze* i *Anaksagorasie.* Wszystko to być może; jednakże pogląd ów bardzo dosadnie wyraził *Hippokrates:* „De Aëre, locis et aquis.“

smaku, a to samo można powiedzieć o innych rzeczach. Stąd można wnosić, dlaczego to rośliny mają rozmaite smaki; wilgoć bowiem, podobnie jak wszystko inne, doznaje modyfikacyi przez to, co jej jest przeciwne, a suchość jest przeciwną wilgoci. Wilgoć ulega modyfikacyi przez ogień, który z natury jest suchy. Woda nabiera smaku, jeżeli się w niej rozpuszcza coś smak mającego; w taki sam zaś sposób natura działa na suchy i ziemisty element: przecedza ona wilgoć przez suchą lub ziemistą substancyą, wprawia ją w ruch przez ciepło i nadaje jej wszystkie potrzebne własności. Ta modyfikacya wilgoci jest smakiem."

„Podobnie jak różne barwy powstają z kombinacyi białego i czarnego, tak samo różne smaki powstają z kombinacyi słodkiego i gorzkiego; kombinacye te zaś mogą być proporcyonalne lub nieoznaczone. Te, które są przyjemne, zależą od proporcyi liczebnej. Rodzaje smaków mają niejakie podobieństwo z rodzajami barw: jednych i drugich jest siedm."

„Zapachy dają się spostrzegać w powietrzu i w wodzie; przenoszą się za pomocą tego, co jest przezroczyste, a co jest wspólne powietrzu i wodzie. Że tu sama woda jest dostateczna, okazuje się z faktu, iż ryby posiadają zmysł węchu. Zapach jestto suchy smak, przeniesiony przez wilgoć w powietrzu i w wodzie. Wszystkie smakowite ciała wydają zapach."

III. Słuch.

Albo Arystoteles zapomniał w traktacie swoim pomieścić rzecz o słuchu, albo też rozdział dotyczący tego zmysłu zaginął. Jednakże poglądy swoje wypowiedział w pracy *De Anima* II. 8. Stąd też i możemy je w streszczeniu przytoczyć.

„Dźwięk jest zarówno możliwy (potential) jak i rzeczywisty; mówimy bowiem, iż niektóre ciała, jak gąbka, wełna i t. d., są bez dźwięku, inne zaś, jak—mosiądz, drzewo, ciała twarde i gładkie, odznaczają się dźwiękiem,

ponieważ są zdolne do wydawania dźwięku *rzeczywistego* w skutek *działania medyum, znajdującego się między przedmiotem a uchem.* Rzeczywisty dźwięk jest rezultatem czegoś w stosunku do czegoś innego i w czemś; przyczyną jego bowiem jest wstrząśnienie. Jeżeli atoli jest jedno tylko ciało, wtedy nie może mieć miejsca żadne wstrząśnienie; dźwięczny przedmiot brzmi więc w skutek stosunku swego do innego przedmiotu. Bez ruchu nie może być wstrząśnienia, i nie każde wstrząśnięte ciało wydaje dźwięki; ciała wydrążone w skutek odbicia, po pierwszem wstrząśnieniu, wytwarzają wiele wstrząśnień, a to z powodu medyum, które wewnątrz siebie posiadają, a które, gdy zostanie w ruch wprawione, nie może się nazewnątrz wydostać. Dźwięk daje się słyszeć w powietrzu, jest zaś niewyraźny w wodzie.*) Ani wszakże powietrze, ani woda nie mogą stanowić przyczyny dźwięku, musi bowiem mieć miejsce wstrząśnienie ciał stałych—uderzenie jednego ciała o drugie i o powietrze."

„Czczość (vacuum) czy próżnia słusznie się zowie panem słuchu (*κύριος τοῦ ἀκούειν*), ponieważ powietrze zdaje się być próżnią, a gdy jest wzruszone, nieustannie wytwarza słyszenie. Ale że ono bardzo się rozpływa, więc nie wydaje wcale dźwięku, jeśli wstrząśnięty przedmiot nie jest gładkim. W tym przypadku powietrze staje się *jednolite* (uniform) ponad powierzchnią, albowiem powierzchnia gładkiego ciała jest jedną. Każde dźwięczące ciało wprawia w ruch powietrze, które w skutek nieprzerwanej ciągłości stanowi jedno z organem słuchu; jeżeli dźwięk jest w powietrzu, to powietrze będące zewnątrz słuchowego narządu wprawia w ruch powietrze, będące wewnątrz tegoż narządu. Z tego powodu zwierzę nie słyszy w każdej części swego ciała, bo niekażda

*) Błąd, przed którym mogła go była uchronić obserwacya; najprostsze bowiem doświadczenie wskazuje, że woda jest lepszym przewodnikiem dźwięku, aniżeli powietrze. Szybkość, z jaką głos przebiega wodę, obrachowano jako cztery razy większą od szybkości głosu przez powietrze.

część zawiera w sobie powietrze. Samo powietrze z powodu swojej płynności jest bezdźwięczne; gdy się je atoli zawrze, ruch jego wydaje dźwięki. Powietrze wewnątrz ucha jest tak zwarte, iż ono stąd ujść nie zdoła; *) dzieje się to zaś dlatego, ażeby zmysł miał możność dokładnego spostrzegania wszelkich zmian ruchu powietrza. W takiż sposób możemy słyszeć w wodzie; albowiem woda nie może mieć dostępu do owego przyrodzonego powietrza, ani też nie zdoła się przecisnąć przez zakręty ucha. Ucho wydaje ze siebie nieustannie dźwięk, jakby róg, ponieważ wewnętrzne powietrze w pewien szczególny sposób jest ciągle wzruszane. Stąd to pochodzi, iż mówimy o słyszeniu przez próżnią i przez coś dźwięcznego, ponieważ słyszymy przez tę część, która obejmuje w sobie zamknięte powietrze.

IV. Czucie wogóle.

Rozpatrzywszy zmysły, dotyka on pewnych ogólnych kwestyj, odnośnie do czucia. Przedewszystkiem zaś zwraca uwagę na jego podzielność *ad infinitum*.

Jeśli ciała są podzielnemi do nieskończoności, zachodzi pytanie, czy takiemiż są i wrażenia, które na nas

---

*) Przekład w tekście wyszedł mi mimowolnie zpod pióra, ponieważ nie wiedziałem, iż wyrażenia Arystotelesa nabawiły kłopotu komentatorów (patrz np. *Trendelenburg*, str. 386). Znaczenie jest tu tak proste, że teraz jeszcze nie mogę pojąć, jak je można było wypaczyć. Arystoteles powiada, że powietrze w uchu jest niewzruszalne lub niewzruszone, ἀκίνητος; *Bussemaker* tłomaczy to *immobilis*, *Collier—immovable*. Skoro jednak ruch tego powietrza wspomniany jest zaraz potem, przeto sprzeczność wyrazowa jest tu widoczna. Tkwi ona atoli w wyrazach tylko: Jeżeli przypuścimy, że ἀκίνητος odnosi się do powietrza, które ἐν τοῖς ὠσιν ἐγκατῳκοδόμηται (w uszach jest zawarte), to znaczenie będzie dostatecznie jasne. Mówi się, iż człowiek siedzi nieporuszony w swoim gabinecie albo przy swojem biurku, nie odmawia mu się jednakże zdolności ruchu; komentatorowie atoli, którzy się zastanawiają nad małoznacznemi sprzecznościami, a wielkie uchodzą ich uwagi, wytknęliby to niezawodnie, iż nie może być nieporuszonym człowiek, który się porusza wogóle.

wywierają ciała? Arystoteles odpowiada na to z widoczną wyższością w porównaniu do sir Williama Hamiltona, który, prawdopodobnie w skutek nieświadomego przypomnienia, zastosował takież same przykłady, aby usprawiedliwić Naukę swoję o ukrytej świadomości. Że świadomość nasza może powstać z nieświadomych modyfikacyj, jestto podług Hamiltona widocznem w fakcie *dostrzegalnego minimum*, będącego najmniejszą powierzchnią dającą się widzieć: „Jestto jasne, że jeśli owo *minimum widzialne* podzielimy na dwie części, to żadna z połówek nie może być przedmiotem widzenia, albo przedmiotem naszej patrzącej świadomości. Są one oddzielone i rozłączone dla naszej świadomości, jak zero. Ale widoczna, iż każda część musi w nas wytworzyć pewną modyfikacyą, która jest realną, jakkolwiek niespostrzeżoną; albowiem, podobnie jak spostrzeżona całość nie jest niczem innem, jeno zjednoczeniem niespostrzeżonych połówek, tak samo spostrzeżenie stanowi tylko sumę obu modyfikacyj, z których każda uchodzi świadomości.“ *)

Zwodniczość tego objaśnienia daje się tłomaczyć w drodze przeciwstawnego oświetlenia rzeczy: Pręt, który nas z odległości trzech stóp dotyka i sprawia wrażenie dotykowe, nie wywoła bynajmniej owego wrażenia, jeśli się go złamie w środku, a następnie gdy się go ku nam skieruje z odległości trzech stóp; otóż, świadomości naszej on nie pobudzi: obie połowy pręta, skierowane ku nam, nie wywołują żadnej modyfikacyi w naszej świadomości, suma zaś ich spostrzeżona zostaje, kiedy nas całkowity pręt dotyka. Błąd Hamiltona tkwi w nieokreślonem pojmowaniu tego *spostrzegalnego minimum*. Ponieważ to jest ostateczny punkt świadomego widzenia, musi więc wszystko, co po zań przekracza, wychodzić ze sfery świadomości wogóle. Nie jestto *utajone*, albowiem świado-

*) *Lectures on Metaphysics*, 1859, I. 350. Rzecz dziwna, iż ani uczony Hamilton, ani jego uczeni wydawcy nie wspomnieli przytem Arystotelesa.

mość staje się *nie-istniejącą*. Różnica *co do stopnia* stała się różnicą *co do gatunku*.

Arystoteles słusznie powiada, iż zmysłowe własności zostały tak nazwane, ponieważ one wytwarzają zmysłową czuciowość. „Wszelka wielkość jest nieuchronnie zmysłowo spostrzegalną. Gdyby inaczej było, toby się znajdowały ciała, któreby nie posiadały barwy, ani ciężaru, ani innej jakiejś własności, i któreby przeto nie były spostrzegalne dla nas, albowiem owe własności są tem, co nam spostrzegać dozwala, co sprawia nasze spostrzeżenia. Atoli rzecz spostrzegalna składa się ze spostrzegalnych własności i to zaprawdę nie z matematycznych oznaczeń. Jakże się tworzy sąd o rzeczach spostrzegalnych? Za pomocą li rozumu? Ale i pojęcia są tylko możliwe, jeżeli się wspierają na spostrzeżeniach. Rozwiązanie tych kwestyj uwidocznia nam, dlaczego rodzaje barwy, smaku i t. d. są ograniczone czyli skończone. Ponieważ we wszystkiem, gdzie są ostateczności, muszą się znajdować także pośrednie punkta ograniczenia, przeto kontrasty są ostatecznościami; we wszystkich zaś wrażeniach zmysłowych istnieją kontrasty, jak białe i czarne w barwie, słodkie i gorzkie w smaku. Ciało więc, mające ciągłość, może być do nieskończoności dzielone na części *nierówne*, ale podzielność jego na części *równe* jest skończona. To, co nie posiada ciągłości jako całość, ma swoje części (gatunki) skończenie podzielne. Ponieważ zmysłowe własności nazywamy gatunkami i ponieważ one są zawsze ciągłe, przeto musimy czynić rozróżnienie między *rzeczywistem* a *możliwem*. Stąd pochodzi, iż nie spostrzegamy milionowej *części*, podczas gdy widzimy milion; nie słyszymy ćwierci tonu, podczas gdy słyszymy melodyą; pauza nie jest spostrzegalna i ginie w innych dźwiękach. Tak samo ma się sprawa z tem, co jest nieskończenie małe w innych spostrzegalnych rzeczach: jest ono *możliwie* widzialne, ale nie jest widzialne *rzeczywiście*, gdy jest odosobnione (*δυνάμει γὰρ ὁρατά, ἐνεργείᾳ δ'οὔ, ὅταν χωρισθῇ*). Tak linia jednej stopy istnieje możliwie w linii dwóch stóp, ale rzeczywiście istnieje wtedy tylko,

gdy jest sama jedna. Nieskończenie małe własności gubią się wśród otaczających ciał, jak krople wonnego płynu, wlane do morza. To nieskończenie małe, wychodzące poza spostrzeganie, nie jest spostrzegalne ani samo w sobie, ani samo przez się—jest ono bowiem spostrzegalne tylko możliwie w większej ilości.“

Zachowałem Arystotelesowską terminologią, czytelnik atoli łatwo odnajdzie jej znaczenie i przekona się, że to rozróżnianie możliwie oraz rzeczywiście widzialnego zgodne jest z poglądem Hamiltona, a nawet wyższe od idei owej, jakoby świadomość naszę modyfikowało to, czego świadomość nigdy nie dosięga, jakoby dwa zera stanowiły jedność.—W ostatnim rozdziale rozbiera on kwestyą, czy możemy mieć w jednej i tej samej chwili czasu dwa różne czuciowe wrażenia; jestto kwestya, mająca niejaki psychologiczny interes. Arystoteles odpowiada na to pytanie przecząco.

Rozpatrując Arystotelesowskie poglądy na zmysły trzeba zawsze pamiętać, iż mu brakowało wszelkiej anatomicznej i fizyologicznej, fizycznej oraz chemicznej podstawy, coby spekulacyom jego dobry grunt zapewnić mogło. Jestto sprawa, którą nawet w naszych czasach, po przeprowadzeniu tylu mozolnych badań, zaledwie dopiero rozumieć poczynają ludzie; Psycholog zaprawdę wiele lat musi jeszcze oczekiwać, nim go Nauki przyrodnicze w potrzebne fakta zaopatrzą.

Nie mogę się już dłużej rozwodzić nad Arystotelesem, a to tem bardziej, iż badania jego w zakresie Fizyki i Biologii obszerniej potraktowałem w pracy mojej, powyżej niejednokrotnie wspomnianej. Tam to zaznaczyłem, że gdzie on polegał na doświadczeniu oraz indukcyi, osięgał zawsze rezultaty płodne; ilekroć zaś podstawiał metodę aprioryczną, miasto obserwacyi i indukcyi, niebawem w błąd popadał. Kombinacya obu tych dążności jest bardzo godną uwagi w dziełach jego. Przeszkadza mu ona być jasnym oraz konsekwentnym, ale nadaje pracom jego całkiem odrębną cechę. Wszystkie szkoły znajdują tu poparcie i czerpią stąd *dicta*. Wszyst-

kie poglądy zdają się być mniej lub więcej wyprzedzone. Wyzywa on swego czytelnika do czynności, budzi go przez swą ciemność i zawiłość twierdzeń, narzuca mu się siłą swego rozumu; dzięki temu wszystkiemu czytelnik musi sobie koniecznie wyobrażać, iż wielki Filozof ukrył jakieś pełne doniosłości znaczenie w zdaniach, które są czystymi domysłami i nie posiadają dowodności. Można się tu spotkać z licznymi ustępami, które rzucają światło na cały pochód badania,—z wielu subtelnemi rozróżnieniami, które pozyskały stanowisko w Filozofii, jak to ma miejsce np. co do pierwszorzędnych i drugorzędnych własności ciał. Czytelnik naturalnie więc przypuszcza, iż ustępy zawiłe jakieś wewnętrzne światło w sobie zawierają.

Współudział Arystotelesa w historycznym rozwoju Wiedzy jest znaczny, jakkolwiek jego specyalne badania rzadko kiedy wieńczyło powodzenie. Założył on ważną Naukę Logiki i zwrócił uwagę ludzi na konieczność zbadania podstaw Wiedzy oraz form myślenia. On więc wytknął Filozofii kierunek, według którego powinna ona objąć w sobie wszystkie przedmioty racyonalnego badania. Koronę atoli jego sławy stanowił popęd, przezeń nadany, pobudzenie czysto umiejętnego ducha, wytworzone siłą nieustannego powoływania się na doświadczenie jako źródło poznania, a także — i obstawanie jego za metodą obserwacyi oraz indukcyi. Jeżeli Nauki jego służyły za poparcie nudnym i drozbiazgowym wymysłom Scholastyków, to niemniej na nich polegały także naukowe badania Arabów. Oba kierunki mniej lub więcej należy przypisać jego wpływowi, a przeto można słusznie uważać ten potężny umysł jako panującą siłę we wszystkich późniejszych spekulacyach, aż po chwilę, kiedy się ukazały nowożytne Szkoły.

Rzut oka na ruch Sokratyczny.

Sokrates pojawił się w czasie, gdy panował Sceptycyzm. Rozmaite usiłowania najdawniejszych myślicieli

wszystkie znalazły upust w Sceptycyzmie, który zręcznie wyzyskali Sofiści. Sokrates uchronił się przed tym Sceptycyzmem za pomocą nowego rozwoju metody. Uzbrojony w takie narzędzie zwracał on ludzi z drogi metafizycznych spekulacyj nad przyrodą, co ich doprowadziło było do niedającego się rozwikłać zamętu zwątpienia. Wezwał ludzi, aby badali samych siebie, i przeto Filozofia etyczna zajęła miejsce spekulacyj fizycznych oraz metafizycznych. Cyrenaicy i Cynicy starali się tę metodę uprawiać; jednakże powiodło im się to tylko jednostronnie i częściowo.

Plato, najmłodszy a najznakomitszy z uczniów Sokratesa, przyjął metodę i zastosował ją na większą skalę. Etyka wszakże stanowiła najgłówniejszy przedmiot jego spekulacyi. Fizyka zajmowała drugorzędne stanowisko i służyła tylko za objaśnienie dla Etyki. Prawda—do Bogów podobny byt—gwoli wytrwałemu rozważaniu którego zachęcał on ludzi, ażeby w tem mogli uczestniczyć, miała zawsze cel etyczny: człowiek poszukiwał prawdy, aby się udoskonalić. Jak prowadzić życie na sposób Bogów—stanowiło to główne zagadnienie, którego rozwiązanie przedsięwziął Plato. Tkwiło atoli ziarno umiejętnej spekulacyi w tej Filozofii, ziarno, które pobudził do wzrostu uczeń jego, Arystoteles.

Różnica między Sokratesem i Arystotelesem jest ogromna; Plato atoli wypełnia przedział. U Platona spostrzegamy przejściowy moment, zarówno w metodzie jak i w Nauce. Metafizyczne spekulacye pozostają w jak najściślejszym związku z etycznemi. U Arystotelesa Etyka stanowi tylko gałąź Filozofii; inne gałęzie pochłaniają większą część jego uwagi.

Rezultat prac Arystotelesa był, ściśle biorąc, taki: Doprowadził on Filozofią znowu do tego stanowiska, z którego ją wywiódł był Sokrates; roztwarł znowu świat przed wzrokiem spekulacyi.

Więc czyż działalność Sokratesa nie miała żadnego znaczenia? Tego nie można powiedzieć. Epoka Sokratyczna złożyła ludzkości dar podwójny; przedewszyst-

kiem zaznaczyła ona ważność etycznej Filozofii,—następnie zaś użyła metody nowej, nieporównanie lepszej, zamiast tej, którą się posługiwali najdawniejsi Filozofowie. Metoda ta wystarczała przez wiele wieków.

Arystoteles systematyzował metodę, a—co najważniejsza—wprowadził znowu Fizykę i Metafizykę w zakres badania; przez to utorował on drogę nowej epoce, Sceptycyzmowi, ale nie Sceptycyzmowi pozbawionemu metody, który bezsilnym jest wobec swoich domysłów, jak się to miało ze Sceptycyzmem poprzedników Sokratesa, jeno—opartemu na metodycznym i dogmatycznym wykładzie znikomości Filozofii.

EPOKA ÓSMA.

Druga kryzys Filozofii.—Uwidocznia się znowu zasadnicza słabość metody subjektywnej na punkcie niemożliwości zastosowania swego kryteryum.

ROZDZIAŁ I.—Sceptycy.

§ 1. Pyro.

W godnym uwagi orszaku, który towarzyszył Aleksandrowi W. podczas wyprawy do Indyj, znajdował się poważny, myślący człowiek, wiedziony tu przez czysto filozoficzny interes; był to Pyro, założyciel Sceptycznej Filozofii. Prowadząc rozmowy z indyjskimi Gimnosofistami, uderzony został pobożną wiarą tych ludzi w Nauki, które dla niego były zupełnie nowe. Widok ów mędrców pełnych zapału, wyznających dziwaczną Religią i podług niej żyjących, mógł go zaprawdę pobudzić do rozważania istoty wiary wogóle. Filozofia Demokryta już go doprowadziła do kwestyi pochodzenia Wiedzy; wątpić już się był nauczył, a teraz wątpienie to stało się nieprzepartem.

Powróciwszy do Elidy, nauczał praktycznej Filozofii i odznaczał się prostotą życia. Głęboki a bezwzględny Sceptycyzm, z jakim on traktował wszystkie spekulacyjne kwestye, wywierał nań taki sam wpływ, jak i na Sokratesa: doprowadził go do całkowitego zwrócenia się ku sprawom moralności. Był on człowiekiem pełnym rezygnacyi i spokoju, życie brał tak, jakiem ono jest, kierował się zaś ogólnemi prawidłami zdrowego ludzkiego rozumu. Sokrates, przeciwnie, był niespokojny, ruchliwy, stawiający zawsze pytania sobie i innym; wprawdzie zaniedbywał metafizyczne spekulacye, jednakże

gorliwie poszukiwał prawdy. Pyro, niezadowolniony ze wszystkich usiłowań swoich poprzedników pod względem rozwiązania wielkich zagadnień, które sobie postawili, uznał te zagadnienia za nierozwiązalne. I Sokrates był niezadowolniony—twierdził przecież, iż nic nie wie—ale wątpienie jego miało charakter czynnego i skrzętnego badania; to wątpienie stanowiło dla niego bodziec, który go do badań pobudzał, a nie było ono ostatecznym rezultatem wszelkiego badania. Wątpienie Pyrona potępiało Filozofią. Wątpienie Sokratesa stanowiło początek, podstawę mającej powstać nowej Filozofii. Ich życie odpowiadało ich Naukom. Pyro, wielki kapłan z Elidy, żył i umarł w szczęściu, syty spokoju oraz powszechnego uznania. *) Sokrates żył w ciągłej walce, nigdy go nie rozumiano, ośmieszano jako Sofistę i skazano na śmierć jako bluźniercę względem Bogów.

Dokładne określenie Filozofii Pyrona trudno przedstawić; usiłowanie pod tym względem byłoby bezowocne. Nawet w starożytności Nauki jego były tak pomieszane z pomysłami następców, iż uznano za niemożliwe przeprowadzenie tu jakiegoś wyłączenia. Jesteśmy więc zmuszeni, mówiąc o Naukach Sceptyków, posługiwać się pracą bystrego i godnego podziwu pisarza, Sekstusa Empiryka, który Nauki te zebrał i usystematyzował.

Nie dająca się zdobyć twierdza Sceptycyzmu jest taka: Niema kryteryum prawdy. Plato przedstawił swoję teoryą idej; Arystoteles ją obalił, wykazując, iż jest czysto subjektywną. Ale czyż teorya dowodu, którą Arystoteles stawia zamiast Platońskiej, nie jest równie subjektywna? Czemże innem była owa przesławiona Logika, jeżeli nie systematycznem uporządkowaniem idej,

*) Wszystkie opowieści o nim, mające niejako tłomaczyć oddziaływanie jego Sceptycyzmu na rzeczywiste życie, nie zasługują na to, aby je zbijać; są one bowiem widocznie wynalazkiem ludzi, którzy sobie wyobrażali, iż Pyro z powodu swej Nauki sceptycznej powinien być w postępowaniu konsekwentny aż do niedorzeczności.

które pierwotnie w drodze zmysłowej pozyskano? Podług Arystotelesa, poznanie mogło być tylko poznaniem zjawisk, jakkolwiek usiłował on także znaleść Naukę o przyczynach. A czemże są zjawiska? Są to przejawy rzeczy. I gdzież istnieje kryteryum prawdy tych przejawów? W jakiż to sposób możemy na pewno ustalić zgodność tych przejawów z rzeczami, których zjawiskami są one? Wiemy bardzo dobrze, iż rzeczy w różnych czasach różnie się przejawiają, iż różnym osobnikom przedstawiają się rozmaicie, że da się to samo zastosować i do różnych zwierząt. Czyż są te przejawy prawdziwymi? A jeśli takimi są, to *któreż* są prawdziwe? *Jak* poznać, które są prawdziwe?

Rozważmy nadto: Posiadamy pięć zmysłów, z których każdy przedstawia nam inną własność przedmiotu. Tak np. jabłko możemy oglądać, wąchać, dotykać, smakować, nawet słyszeć, jeśli je ktoś zajada. Widzenie, wąchanie, dotykanie, smakowanie i słyszenie stanowią pięć różnych zjawisk—pięć różnych stron, z których rzecz spostrzegamy. Gdybyśmy jeszcze posiadali trzy zmysły, to rzecz posiadałaby o trzy własności więcej; wykazałaby ona jeszcze trzy nowe zjawiska. Gdybyśmy zaś posiadali o trzy zmysły mniej, rzecz miałaby również mniej o trzy własności. Czyż te własności zależą więc zupełnie i całkowicie od naszych zmysłów? Czy może one należą rzeczywiście do rzeczy? A jeśli tak, to czy *wszystkie* należą do tej rzeczy, czy tylko niektóre? Rozmaitość wrażeń odbieranych przez różnych ludzi zdaje się dowodzić, że własności rzeczy zależą od zmysłów. Przynajmniej rozmaitość owa wykazuje, iż rzeczy nie stanowią jednorodnego szeregu zjawisk.

Z pewnością możemy twierdzić to jedno tylko, iż przedmioty jawią się przed nami w pewien sposób. Prawdą jest, że otrzymujemy wrażenia zmysłowe, nie możemy atoli twierdzić, jakoby nasze zmysłowe wrażenia były rzeczywistymi obrazami rzeczy. To, że jabłko, przez nas posiadane, jest błyszczące, okrągłe, wonne i słodkie, może być dostatecznie prawdziwem, jeżeli przez to chce-

my powiedzieć, iż tak się przedstawia naszym zmysłom; jednakże dla jakiegoś bystrzejszego, a może dla bardziej tępego wzroku, smaku, dotyku lub węchu mogłoby się ono przedstawiać jako jabłko ciemne, chropowate, bez woni i niesmaczne.

Filozofowie twierdzą, że wśród zawiłości zmysłowych wrażeń mogą rozróżniać prawdę od fałszu; upewniają, iż w rozumie jest kryteryum prawdy, iż rozum to rozróżnia. Co do tego zgadzają się Plato i Arystoteles. Dobrze—odpowiadają Sceptycy—rozum stanowi wasze kryteryum, ale cóż wy za dowód posiadacie, iż to kryteryum samo dobrze rozróżnia? Nie wolno wam uciekać się do zmysłów, których się wyrzekliście; musicie się wesprzeć na rozumie; my zaś zapytujemy was, jaki posiadacie dowód na to, że rozum wasz nie błądzi? Co za dowód macie, że rozum zawsze dobrze sądzi? Dla swego kryteryum potrzebujecie znowu nowego kryteryum, i tak dalej, aż *do nieskończoności.*

Sceptycy twierdzą, że ponieważ rozpoznajemy tylko zjawiska (phenomena), a wcale nie noumena—ponieważ znamy rzeczy tylko jak one się *przejawiają*, nie zaś jakiemi *są* rzeczywiście, przeto wszelkie usiłowanie przeniknięcia w tajemnicę bytu musi być nadaremne; albowiem usiłowanie takie może mieć do czynienia tylko ze zjawiskami. Chociaż wszakże człowiek nie zdoła posiąść bezwzględnej prawdy, chociaż nie może być żadnej Nauki o bycie, to jednak możliwą jest Nauka o zjawiskach. Zjawiska—dodają oni—są prawdziwe, jako zjawiska. Wszystko więc, co nam czynić pozostaje, polega na obserwacyi oraz klasyfikacyi zjawisk; należy w tych zjawiskach zbadać podobieństwa współczesności i następstwa, a także związki przyczyny i skutku; skorośmy zaś tego dopięli, założyliśmy fundamenta Nauki o zjawiskach, jaka odpowiada naszym potrzebom.

Wiek atoli, w którym żyli Sceptycy, nie był dostatecznie dojrzały dla takiej myśli. Gdy więc dowiedli niemożliwości Nauki o bycie, sądzili, iż dowiedli niemożliwości wszelkiej Nauki i że zburzyli podstawy pewno-

ści. Jestto godne uwagi, iż nowożytni Sceptycy nie dodali nic, coby już nie tkwiło w zasadach Pyronistów. Dowody, o których Hume sądził, iż wstrząsnęły podstawami pewności, są tylko inaczej przedstawione, ale tak samo uzasadnione, jak u Pyrona, i dają się zbijać w jeden i ten sam sposób.

Nauka Sceptyków była czysto negacyjną, negacyjnym też był i jej wpływ. Poprawiali oni skłonność umysłu do uważania wniosków swoich za wyrażenia faktów odpowiednich; stanowili oni poskromienie spekulacyjnej rączości umysłu; wykazywali, iż to, co się nazywa Filozofią swego czasu, nie ma tak silnej podstawy, jak tego dowodzą jej wyznawcy. Jestto rzeczywiście godnem uwagi przyglądać się olbrzymim usiłowaniom Sokratesa, Platona i Arystotelesa w celu odbudowania Filozofii, którą w gruzy zamienili Sofiści,—i to odbudowania na innych podstawach. A teraz znowu niemniej godnym uwagi jest widok ręki obrazoburczej, która rozbija ten obraz;—niemniej zajmującem jest słyszeć nielitościwą Logikę Sceptyka, który podkopuje ów pracowicie wzniesiony gmach i na jego miejscu nic nie zostawia, jeno stos gruzów, podobny do stosu, na którym właśnie gmach był stanął. Albowiem Sceptycy nietylko przeczyli poglądowi, aby Wiedza zjawisk mogła kiedykolwiek być Nauką o bycie, nietylko wykazywali zwodniczą naturę wrażeń zmysłowych oraz brak pewności twierdzeń rozumu, ale napadali także i burzyli główne podstawy metody, która mogła wytworzyć fundament pewności; powstawali oni przeciw indukcyi oraz definicyom.

Co się tyczy indukcyi, Sekstus tak pisze w krótkim a pełnym treści rozdziale: „Indukcya jestto wniosek ze szczegółu o ogóle. Atoli indukcya ta może wtedy tylko być poprawną, kiedy każdy szczegół zgadza się z ogółem. A więc tę ogólną zgodność powinno się wprzód zbadać, nim się tworzy indukcyą: jeden jedyny sprzeczny przypadek niweczy prawdziwość indukcyi.“ *)

*) *Pyrrh. Hypot.* vol. II. c. XV. p 94. Wydanie którem się posługuję, jestto Paryskie in folio z r. 1621, pierwsze wydanie greckiego tekstu.

Objaśnijmy to na przykładzie. To, że łabędzie są białe, stanowi indukcyą. Powiedziano, że łabędzie są białe, ponieważ wszystkie po szczególe łabędzie, któreśmy widzieli, są białe. Tu ogół (białość) zdaje się być wyprowadzonym ze szczegółów w drodze indukcyi; jest tu prawda, o ile wszystkie szczegółowe łabędzie są białe. Atoli znajduje się też nieco łabędzi czarnych; jeden z owych szczegółowych czarnych łabędzi wystarcza, aby powyższej indukcyi zaprzeczyć. Jeżeli więc — powiada Sekstus—nie możemy sprawdzić zgodności ogółu z każdym szczegółem, to jest, jeśli nie zdołamy okazać, iż niema żadnego łabędzia, któryby nie był białym, to nie możemy wyprowadzić pewnej oraz poprawnej indukcyi. Że zaś takiego sprawdzenia wykonać niepodobna—jest to jasne.

W następnym rozdziale rozbiera Sekstus Definicye. Powiada o nich, iż są stanowczo nieużyteczne. Jeżeli znamy to, co określamy, toć pojmujemy nie z powodu Definicyi, ale tworzymy Definicyą, ponieważ rzecz znamy; jeżeli zaś chcemy określać to, czego nie znamy, wtedy określanie jest niepodobieństwem.

Jakkolwiek Sceptycy zniweczyli Dogmatyzm swoich poprzedników, przecież ze swojej strony nie postawili na to miejsce żadnego Dogmatyzmu. Naturę ich Sceptycyzmu dobrze scharakteryzował Sekstus, porównywając ich z Demokrytem i Protagorasem. Demokryt nalegał na niedostateczność zmysłowego poznania, ale stąd wniósł, iż przedmioty nie posiadają wcale własności, któreby podobne były do własności nam znanych z pomocą zmysłów. Sceptycy poprzestali na ukazaniu niepewności zmysłowego poznania, wcale atoli nie orzekli stanowczo, czy własności istnieją lub nie istnieją.

Również Protagoras nastawał na niedostateczność zmysłów, a twierdził, że człowiek jest miarą prawdy. Przypuszczał on, że istnieje stały stosunek między przemianami materyi a zmianami czuciowych wrażeń; atoli przypuszczenia owe stawiał dogmatycznie. Sceptycy pod tym względem nie wypowiedzieli żadnego poglądu.

Ta ogólna niepewność doprowadzała częstokroć Sceptyków do śmiesznych dylematów, czego niektóre przykłady zostały nam przekazane. Mawiali oni—dajmy na to: „Nie twierdzimy nic; nie twierdzimy tego nawet, iż nic nie twierdzimy.“ Jeżeliby wszakże czytelnik pragnął poznać śmieszność różnicy pomiędzy rzeczą, która nam *się zdaje*, a rzeczą, która *istnieje*, radzimy mu zwrócić się do Molièr'owego *Mariage forcé*, Akt I, scena 8, gdzie sprawa ta jest wyśmiana z istotnie komicznym talentem. Żarty tego rodzaju nie stanowią tu naszego przedmiotu; porzucamy je więc z zadowolnieniem, ażeby uwagę swoję zwrócić na przedmiot godniejszy usiłowania ludzkiego umysłu.

ROZDZIAŁ II.—Epikurejczycy.

§ 1. Epikur.

Już samę nazwę Epikurejczyków potępiono. Wszakżeśmy powyżej zaznaczyli, jak znaczenie, skojarzone z nazwą—Sofista, mimowolnie wywołuje uprzedzenie dla całej Szkoły, tą nazwą oznaczonej; to też nadzwyczajnie trudno jest zwolenników owej Szkoły uważać inaczej, jak za bezwstydnych oszustów, właśnie z powodu nazwy. Również trudność stanowi i otrząśnięcie się z wpływu uprzedzenia względem Epikurejczyków, jakkolwiek obecnie prawie wszyscy Historycy zgadzają się, że Epikur był mężem czystych i cnotliwych obyczajów, oraz—że Nauki jego miały charakter umiarkowany, a zalecały wstrzemięźliwość.

Epikur urodził się 109 Olimpiady (342 r. przed Chr.) w Samos, podług innych zaś—w Gargetcie, niedaleko od Aten. Rodziców miał ubogich, ojciec był nauczycielem Gramatyki. Powiada sam o sobie, iż we wczesnej młodości rozpoczął pracę nad Filozofią, mianowicie w trzynastym roku życia. Nie należy atoli wyrażenia tego brać literalnie. Swój zawód Filozofa datuje on od owych pierwszych pytań, które sobie stawiają i któremi się

niepokoją po największej części młode umysły, zwłaszcza też utalentowane w wyższym stopniu. Prawdopodobnie zwraca on się tu do czasu, kiedy podług zwyczaju chłopięcego nabawił kłopotu swego nauczyciela, postawiwszy mu pytanie, na które ten ostatni nie był w stanie odpowiedzieć. Słysząc wiersz Hezyoda, opiewający jako wszystko wyprowadza się z chaosu, zapytał: „A skądże powstał chaos?“

„Skąd się wziął chaos?“ Nie jestże to jedno z pytań, które oblegają żywy chłopięcy umysł? Czyż wszystkie pytania tego rodzaju nie prowadzą do Filozofii? Do Filozofii go też i odesłano po odpowiedź. Prace Demokryta dostały mu się do rąk i skwapliwie je odczytywał; potem nastąpiły prace innych; kiedy zaś o zawodzie swoim zdecydował, poszukiwał wtedy Nauki u różnych nauczycieli. Żaden atoli nie zdołał go trwale przekonać. Nauczyciele dawali mu tylko wskazówki prawdy, on zaś opracowywał materyał przez nich podany, tworzył sobie własny system, przez co—sądzimy—usprawiedliwił on zupełnie prawo swoje do nazwy samouka.

Jako młodzieniec był burzliwym i niestałym. W ośmnastym roku życia odwiedził Ateny, ale przebywał tam tylko rok jeden. Następnie udał się do Kolofonu, Mityleny i Lampsaku. W trzydziestym szóstym roku życia powrócił znowu do Aten i otworzył tutaj szkołę, której przewodniczył już do śmierci, 127 Olimpiady (272 r. przed Chr.).

Miejsce, które sobie wybrał na Szkołę, był to słynny ogród, miejscowość odpowiadająca jego Filozofii. Platonicy mieli swój akademiczny gaj; Arystotelianie przechadzali się w Liceum; Cynicy wysiadywali w Cynosarges; Stoicy zajmowali Portyk; Epikurejczycy posiadali swój ogród.

W tym spokojnym ogrodzie, otoczony przyjaciołmi, przepędzał Epikur ciche życie wśród spekulacyi i szczęścia. Znaną jest przyjaźń, która łączyła całe grono. W czasie powszechnego niedostatku a głodu wspierali się wszyscy wzajemnie i dowiedli, że Nauka Pitagorej-

ska o wspólności dóbr zbyteczną była wśród przyjaciół, mogących na sobie polegać. Nad wchodem do ogrodu pomieszczono napis: „Gościnny gospodarz tego schronienia, w którem możesz się przekonać, iż zadowolnienie jest najwyższem dobrem, podejmie cię szczodrze plackiem jęczmiennym i kryniczną wodą. Ogrody nie pobudzą twego apetytu sztucznemi łakociami, lecz zadowolnią go naturalną potrawą. Chcesz li być dobrze podjętym?“

Ogród ten często nazywano chlewem, a imię Epikura służyło do napiętnowania zmysłowego człowieka. Naprzekór wszakże licznym napastnikom, zarówno starożytni jak i nowsi krytycy oczyścili charakter Epikura od pogardliwych zarzutów. Dyogenes Laercyusz, który szczegółowo przytacza niektóre oskarżenia, z łatwością na nie odpowiada, powołując się na fakta. Nowsi zaś pisarze z takąż łatwością wykryli powody tych starożytnych oszczerstw, pochodzących po największej części od Stoików. Naukę taką, jak Nauka Epikura, zawsze można spotwarzyć. Nie dziw, iż w czasie, kiedy ona się pojawiła i kiedy stanęła w sprzeczności z Filozofią tego rodzaju, co — Stoicka, gorycz opozycyi przemieniła się w oszczerstwo. Jednem z najzwyczajniejszych zjawisk w sporach na polu spekulacyi jest to, iż przeciwnikom swoim chętnie przypisujemy następstwa ich przekonań, a następstwa owe wyprowadzamy w taki sposób, jakgdyby niewątpliwie pewnem było, że i przeciwnicy nasi podobnież do nich dochodzą. Poglądy nasze stosują się do zdrowej moralności: o *tem* jesteśmy mocno przekonani; właśnie zaś z powodu tego przekonania jest zupełnie naturalnem, iż wprost przeciwne poglądy uważamy za niemoralne i niemoralność ich głosimy jako fakt niezaprzeczony. Nasz przeciwnik wyznaje przekonania sprzeczne z naszemi, *więc* przekonania jego są niemoralne. Jednakże zapominamy tu o drobnej okoliczności, mianowicie zaś, iż przeciwnik nasz stoi ściśle na tem samem stanowisku — co my o nim myślimy, to samo on o nas myśli.

Stoicy żywili nie dającą się wyrazić pogardę dla słabości i zniewieściałości Epikurejczyków; Epikurejczycy mieli takie samo uczucie dla chorobliwej surowości oraz nienaturalnej przesady Stoików. Obrzucano się paszkwilami nawzajem; ale paszkwile, przeciwko Epikurejczykom wymierzone, znajdowały powszechniejszą wiarę, aniżeli paszkwile przeciw Stoikom, ponieważ ci ostatni życiem swojem i Naukami więcej obudzali szacunku.

Z pomiędzy wszystkich greckich Filozofów, wyjąwszy Chryzypa, Epikur najwięcej pisał; jakkolwiek zaś żadne z dzieł jego nie doszło do nas, jednakże przechowały się tak liczne fragmenta, iż o niewielu autorach oraz o ich Naukach można mówić z większą pewnością; tem bardziej, że jego Filozofia mało przedstawia trudności, gdy chodzi o zrozumienie.

Trudno byłoby znaleźć gdzieś więcej różnic, niż się ich spotyka pomiędzy Platonem i Arystotelesem z jednej strony, a Epikurem z drugiej; odrębność ta daje się zaznaczyć już w samem pojmowaniu Filozofii, którą Epikur uważał jako Sztukę życia, nie zaś—Sztukę prawdy. Filozofia—powiada on—jest siłą (ἐνέργεια), przy pomocy której rozum prowadzi człowieka do szczęścia. Badania nad Filozofią traktował on lekceważąco; były one dla niego nietylko niepewne, lecz wcale się nie przyczyniały do uszczęśliwiania ludzi; Logika więc, narzędzie Filozofii, nie znajdowała w oczach jego uznania. System przeto Epikura stanowił tylko odmienną formę Sceptycyzmu. Było to następstwem niezadowolnienia jego z poprzednich systematów. Sokrates nauczał ludzi rozważania własnej natury, stanowiącej ważny przedmiot badania; atoli własnej natury nikt nie bada przez czystą ciekawość, albo też z powodów naukowych; bada się własną naturę, aby ją ulepszyć, aby rozpoznać doniosłość swoich zdolności w celu nadania im dobrego kierunku. Otóż, szczęście powinno być celem wszystkich takich badań. A na czemże szczęście polega? Systemy różnią się pod tym względem. Wszyscy twierdzą, iż ukazują drogę do szczęścia, a każdy ukazuje ją w innym kierunku. Co do tego,

czem jest szczęście, niewiele może być sporu; ale za to kwestya, w jaki sposób można osięgnąć szczęście, stanowi przedmiot nieskończonych sporów.*) W Szkole Cyrenaików i cyników kwestya ta—jakeśmy widzieli—wiodła do bardzo przeciwległych rezultatów, a przekonamy się niebawem, iż tenże spór na podobnym gruncie wznowiony został między Epikurejczykami oraz Stoikami.

Epikur, równie jak Arystyp, twierdził, że zadowolnienie wytwarza szczęście; wszystkie zwierzęta instynktowo pożądają przyjemności, a unikają cierpienia. Do czego zwierzęta zdążają instynktownie, to powinien człowiek wykonywać z planem. Każda przyjemność jest sama przez się dobra, ale w porównaniu z inną przyjemnością może stać się złem. Od pospolitego człowieka Filozof różni się pod takim względem: Obadwaj poszukują przyjemności, jednak Filozof umie się obchodzić bez pewnych uciech, ponieważ mu one w następstwie przygotowują boleść i nieprzyjemności; tymczasem pospolity człowiek poszukuje tylko bezpośredniego zadowolnienia. Sztuka Filozofa stawia go w możności przewidywania skutków swoich czynów, a przeto unika on nietylko uciech, sprawiających przykrość, ale także umie znosić dolegliwe przykrości, których skutkiem może być przyjemność wyższego rzędu.

Prawdziwa więc przyjemność nie jest uciechą chwili, lecz zadowolnieniem całego życia. Nie powinniśmy myśleć o podwyższeniu przyjemności, lecz o jej ujednostajnieniu; nie należy być rozpustnym dzisiaj, a doznawać przesytu jutro, ale chodzi o jednostajne zadowolnienie w przeciągu całego roku. Przyjemnem może być tylko cnotliwe życie; przyjemności ciała, jakkolwiek nie są do

---

*) Na zebraniu Socyalistów w Londynie, które miało za cel rozebrać polubownie sprawę środków, mogących świat ulepszyć, powstał Piotr Leroux i tak przemówił do swych współtowarzyszy: „Nous voulons arriver au Paradis, n'est ce pas? n'est ce pas? Eh bien! Il n'est s'agit que d'y arriver! Voilà!“

pogardzenia, są jednak małoznaczne w porównaniu z duchowemi. Pierwsze są tylko chwilowemi, drugie ogarniają przeszłość i przyszłość. Stąd to złote prawidło umiarkowania. Epikur nastawał nietylko na konieczność przy ciągłem zadowolnieniu, ale pogardzał wszystkiemi wyszukanemi zmysłowemi uciechami i miał dla nich wstręt. Jadał skromnie a w małej ilości. Nie zakazując zbytku, uznawał on, iż przyjemność jest czystsza i trwalsza, jeżeli się od zbytku powstrzymujemy. Na tymże gruncie Stoicy i Cynicy budowali swoje przesadne systemy. I oni spostrzegali, że prostotę należy przełożyć nad zbytek, posuwali jednakże pojmowanie swoje za daleko. Poprzestawać na małem uważał Epikur jako wielkie dobro; on twierdził, że bogactwem nie jest duża posiadłość, ale—małe potrzeby. Ludzi nie ograniczał on do możliwie małych uciech; przeciwnie, on pragnął, ażeby się zadowolnienie możliwie wzmagało; jednocześnie zaś pragnął, ażeby ludzie poprzestawali na małem, co stanowi zarówno ostrzeżenie wobec niepowodzenia, jakoteż służy do podwyższenia stopnia szczęśliwości. Kto zachowuje prostotę w życiu, nie obawia się ubóstwa i jest lepiej uzdolniony do używania wyszukanych przyjemności.

Cnota polega na wolnej woli oraz na rozumie, których rozdzielać nie można, gdyż bez wolnej woli rozum byłby biernym, a wolna wola bez rozumu byłaby ślepą. Co tylko więc w ludzkich czynach jest cnotliwem lub występnem, wszystko zależy od ludzkiego *poznania* i *chcenia*. Filozoficzne wychowanie polega na przyzwyczajeniu umysłu do starannego wydawania sądów, a woli do robienia wyboru z męstwem.

Z tego krótkiego przeglądu jego Etyki można już widzieć, jak łatwo ona dostarczała argumentów zarówno jego przeciwnikom jako też obrońcom. Łatwo tu spostrzedz, iż nieoznaczoność oraz giętkość tej Nauki pozwalała ludziom stosować owe zasady zarówno do swoich cnót, jak i do występków. Rozpustnicy mogli tu znajdować pochop do złego życia, wstrzemięźliwi krzepili się umiejętnem przedstawieniem zasad umiarkowania.

Epikureizm wiódł człowieka do słusznej oceny moralnego celu istnienia, wskazywał mu sposoby, za pomocą których można osięgnąć rzeczywiste szczęście; wobec zadań takich nauka owa musiała uprzątać wiele przeszkód, które człowiekowi zakrywają drogę życia. Do przeszkód tego rodzaju należą: złudzenia, przesądy, błędy, nieświadomość (ignorance). Nieświadomość ta jest dwojaka: Naprzód, dotyczy ona praw świata zewnętrznego, co wytwarza niedorzeczne zabobony, a umysł udręcza fałszywą obawą oraz fałszywą nadzieją; przeto konieczną jest jakaś znajomość Nauki Fizyki. Drugi rodzaj nieświadomości owej odnosi się do natury człowieka; stąd wynika konieczność Epikurejskiej Logiki, którą Epikur nazwał *kanoniką*; jestto zbiór prawideł, dotyczących ludzkiego rozumu oraz jego zastosowania. Zarówno Psychologia jak i Fizyka Epikura pochodziły od Demokryta. Atomy, z których się wszechświat składa, wydzielają ze siebie nieustannie cząstki, *ἀπόῤῥοαι*; te cząstki przychodzą w zetknięcie ze zmysłami i wytwarzają czucie zmysłowe, *αἴσθησιν*. Ale Epikur nie twierdził, żeby *ἀπόῤῥοαι* były *obrazami* atomów; wierzył on, że te cząstki były poniekąd podobne do swoich atomów, nie zdołał jednak wykazać—gdzie i o ile to podobieństwo istnieje. Każde wrażenie zmysłowe musi być prawdziwe jako wrażenie zmysłowe, a jako takie nie może ono być ani dowiedzione, ani przeczone; jest ono *ἄλογος*. Zmysłowe wrażenia obłąkanych i śpiących są także prawdziwe; chociaż zaś pomiędzy niemi a zmysłowemi wrażeniami ludzi rozumnych i czuwających zachodzi różnica, jednakże Epikur przyznawał się, iż nie jest w stanie oznaczyć, na czem różnica taka polega. Same wszakże zmysłowe wrażenia nie stanowią poznania; człowiek posiada także zdolność wyobrażeniową, *πρόληψις*, która powstaje w drodze powtarzania wyobrażenia, a jest przypomnieniem rozmaitych zmysłowych wrażeń, albo, jakby powiedział Arystoteles, jest ogólnem pojęciem, złożonem z różnych zmysłowych wrażeń. Z tych wyobrażeń tworzą się ogólne pojęcia, a w nich tkwi błąd. Wrażenie

zmysłowe można rozpatrywać albo w stosunku do przedmiotu, albo w stosunku do tego, który wrażenia doznaje; w tym zaś ostatnim przypadku jest ono albo przyjemne, lub nieprzyjemne i wytwarza uczucia, τὰ πάθη, będące podstawą wszelkiej moralności.

Na zasadzie takiego fundamentu można już z łatwością wnosić o istocie górnej części budynku. Jeżeli przyjemne i nieprzyjemne wrażenia stanowią źródło wszelkich moralnych zjawisk, to nie może mieć miejsca żadne inne moralne prawidło, jedno zalecające poszukiwanie przyjemności i unikanie przykrości; a tak wszystko, co jest przyjemne, staje się celem bytu.

Fizyka Epikurejska jest tak podobna do Demokrytowej, że nie potrzebujemy się tu nią zajmować. Robiąc przegląd całości Filozofii Epikura, znajdujemy w niej Sceptycyzm, jaki niedoskonała Filozofia czasu w wielu umysłach wytwarzała pod rozmaitemi formami; następstwem owego Sceptycyzmu było usiłowanie, aby w Moralności znaleść schronienie i dążność, ażeby Etykę zbudować na filozoficznej podstawie. Usiłowanie chybiło, ponieważ podstawa owa nie była dosyć szeroka; jest ono atoli godnem uwagi, ponieważ nadaje charakter całemu ruchowi Sokratycznemu. Jakkolwiek bowiem metoda Sokratyczna przedsiębrała odbudowanie Filozofii, jednak w gruncie rzeczy działała tylko w interesie Etyki. Sokrates był pierwszym, który Filozofią z obłoków na ziemię sprowadził; on pierwszy zrobił ją podstawą Moralności, a tego poglądu trzymali się wszyscy jego następcy i wszystkie Szkoły, które się od nich wywodziły. Epikurejczyków przeto należy uważać jako ludzi, którzy się podjęli rozwiązania wielkiego zagadnienia, co im się nie udało, ponieważ poznali tylko część prawdy.

ROZDZIAŁ III.—Stoicy.

§ 1. Zeno.

Stoicy stanowili rozgałęzioną sektę, a pomiędzy jej członkami tak wielu było sławnych, iż trzebaby osobnego dzieła, ażeby ich wszystkich wyliczyć. Począwszy od Zenona, założyciela, aż do Brutusa i Marka Antonina, sekta ta liczy wiele greckich i rzymskich znakomitości, a niemało ludzi o uroczystych pretensyach. Niektórych chętniebyśmy tu przedstawili; atoli jesteśmy zmuszeni ograniczyć się do jednej postaci, którą jest Zeno.

Urodził się w Citium, miasteczku na wyspie Cyprze, założonem przez Fenicyan, ale zamieszkanem przez Greków. Data jego urodzenia jest niepewna. Ojciec Zenona był kupcem; on sam też trudnił się handlem, dopóki mu ojciec nie przywiózł kilku dzieł filozoficznych Szkoły Sokratycznej, przybywszy z podróży do Aten. Dzieła te studyował Zeno skwapliwie i z zajęciem, co też zdecydowało o jego powołaniu.

Mając prawie trzydzieści lat wieku, przedsięwziął on podróż do Aten, będących wielkim rynkiem handlu i Filozofii; podróż tę odbył po części w interesie handlowym, po części dla przyjemności. W skutek rozbicia okrętu stracił cały cenny ładunek fenickiej purpury, a popadłszy w ubóstwo, przyjął Naukę Cyników, których chełpliwe szczycenie się z ubóstwa niejednego już zwabiło.

Pewna anegdota opowiada, jakoby jednego dnia w księgarskim sklepie odczytywał *Memorabilia* Ksenofonta z takiem zajęciem, iż zapytał, gdzie można spotkać takich ludzi. Przechodził wtedy właśnie Cynik Krates. Księgarz pokazał go, radząc Zenonowi, aby się za nim udał; Zeno uczynił to i został uczniem Kratesa. Nie mógł atoli długo wytrwać. Surowe obyczaje Cyników, którzy dalekimi byli od rzeczywistej prostoty oraz ich spekulacyjna nieudolność doprowadziły go do tego, iż wnet gdzieindziej szukał sobie nauczyciela. Stilpo z Megary

był następnie jego mistrzem; od niego to nauczył się sztuki dysputowania, w czem później miał niemałe powodzenie.

Atoli Megarycka Filozofia stanowiła zbyt chudy pokarm dla niego. Był on zadowolniony z Nauk Stilpona; jednakże wielu rzeczy nie mógł się od Stilpona nauczyć. Zwrócił się przeto do Ksenokratesa i Polemona, którzy wykładali Platona. W Filozofii Platońskiej, jakeśmy to już zauważyli, tkwi zaród Stoicyzmu; niejedno tu atoli przeczy także Stoicyzmowi, więc może być, że i z tej obranej Nauki nie był Zeno zadowolniony.

Po dwudziestoletniej, pełnej wysiłków, pracy we wszystkich tych Szkołach otworzył Zeno sam Szkołę, ażeby w niej nauczać rezultatu swoich badań. Miejscem, na ten cel wybranem, była Stoa, albo Portyk, gdzie się przedtem zgromadzali Poeci i gdzie ozdobę stanowiły malowidła Polignota. Od tej to Stoy przybrała nazwę Szkoła.

Jako człowiek zdaje się Zeno zasługiwać na najwyższy szacunek. Wprawdzie podzielał on poglądy Cyników, jednakże nie zatrzymał ani ich grubości, ani bezwstydu i nienaturalności. Z powierzchowności był wysokim i wysmukłym, a jakkolwiek miał słabowity ciałoskład, dożył późnych lat, przestrzegając prawideł wstrzemięźliwości,—żywiąc się głównie figami, chlebem i miodem. Czoło jego było pomarszczone od pracy myślenia, co fizyonomii nadawało cechę surowości, zgodnej z powagą jego Nauk. Ateńczycy czcili go i poważali tak dalece, iż mu powierzyli klucze Akropolu, a po śmierci na pamiątkę wznieśli mu spiżowy pomnik. O śmierci Zenona jest takie podanie: W dziewięćdziesiątym roku życia, wychodząc ze swej Szkoły, upadł i złamał palec. Przeświadczenie o własnej słabości wzruszyło go tak dalece, iż padł na ziemię i zawołał: „Po cóż mam doznawać takiej męki? Ziemio, jestem posłuszny twemu wezwaniu!“ Poszedł do domu, gdzie się udusił.

W dziejach ludzkości bywają peryody, w których społeczeństwo zda się ulegać rozkładowi. Miewa to miejsce wówczas, kiedy stare wierzenia straciły swój maje-

stat, a nowe poszukują dopiero zwolenników; kiedy widz spostrzega chwiejący się gmach, pod którym zgromadzili się jego bliźni, popadłszy w ponurą rozpacz lub w bluźnierczą lekkomyślność. Wobec tego widoku czuje się, iż oni mogliby jeszcze być ocaleni, gdyby tylko chcieli być odważnymi; ostrzegając ich więc, zabiera on głos i napomina; wzywa ich, aby rozważyli niebezpieczeństwo i zadrżeli,—aby spostrzegli potrzebę ocalenia i postanowili się ocalić. Głosi on im Naukę, której nie przywykli słuchać, albo—jeśli jej słuchali—nie zwykli na nią zwracać uwagi. Siłą więc własnego swego przekonania gromadzi dokoła siebie nieco wyznawców i ci się ocalają. Jeżeli społeczne rozprzężenie nie sięgnęło nazbyt daleko, ocala on swoich ziomków w ten sposób, że energią ich zwraca w innym kierunku; jeżeli atoli wyrok dla takiej ziemi jest już przypieczętowany, wówczas robi on jeszcze śmiały wysiłek, choć nadaremny, i „zostawia potomności niepokalane imię.“ Takim właśnie mężem był Zeno. Grecya upadła, jednakże pozostawała jeszcze nadzieja. Szeroko rozgałęziona choroba szybko pożerała żywotność narodu. Sceptycyzm, Indyferentyzm, Sensualizm, miękki Epikureizm były poniekąd równoważone przez wzniosłe ale ciemne dzieła Platona, albo przez szeroki lecz tajemniczy system Arystotelesa. Grecka Cywilizacya znajdowała się w upadku. Chwila jeszcze, a Rzym, wymamczony przez wilczycę, zajmie już to stanowisko, na którem Grecya z taką dumą przodowała europejskiej cywilizacyi. Rzym potężny miał Grecyi wytrącić z ręki ster, do zatrzymania którego nie miała ona już siły ani godności. Zeno przeczuwał Rzym w swojej duszy, nosił on w sobie taką właśnie energią i surową prostotę, które świat zdobyć miały; piastował w duszy cześć dla moralnej wartości, stanowiącej sławę Rzymu dopóty, dopóki wielkie miasto nie upoiło się własnem powodzeniem i nie usiłowało iść torem literackiej oraz filozoficznej sławy Grecyi. Zeno, Stoik, posiadał rzymskiego ducha i z tego powodu wielu znakomitych Rzymian było jego uczniami; on odgadł potrzebę ich duchowej natury.

Przerażony Sceptycyzmem, który zdawał się być nieuniknionem następstwem metafizycznych spekulacyj, Zeno, podobnie jak Epikur, zwrócił uwagę swoję głównie na Etykę. Jego Filozofia słynęła ze swej praktyczności i ze związku swego z codziennemi potrzebami życia. W tym celu Filozof powinien baczyć nietyle na przyjemność, ile na cnotę. Cnota nie polega na życiu poświęconem rozważaniu i spekulacyi, ale na życiu czynów. Cóż to jest bowiem cnota? Cnota jest męstwem (manhood). A jakież przymioty znamionują męża? Nie sąż to przymioty zarówno *spekulującej*, jak *działającej* istoty? Może li cnotą być to, co męzka działalność wyłącza lub zaniedbuje? Człowiek, o Platonie,—człowiek, o Arystotelesie, nie jest stworzony do rozmyślania tylko; mądrość nie stanowi wyłącznie jego powołania. Człowiek, o Epikurze, nie jest stworzony tylko dla uciech; on jest stworzony, aby coś *działać* i aby czemś *być*. Czemże jest Filozofia? Jest ona wielkiem dziełem, lecz nie stanowi wszystkiego. Roskosz? Jestto sprawa drobiazgowa, ale, gdyby nawet większą była, nie zdołałaby ona objąć w sobie działalności człowieka.

Zadanie ludzkiego bytu nie polega ani na tem, żeby być mądrym, ani żeby używać, lecz—aby być cnotliwym, ażeby człowiek męskość swoję urzeczywistnił. Środkiem do tego jest Filozofia, równie jak i przyjemność; obie atoli mają podrzędne znaczenie. Wprzód nim zdołamy się nauczyć prowadzenia życia cnotliwego, winniśmy doświadczyć tego, co to jest cnota. Zeno wraz z Sokratesem mniemał, że cnota jest Wiedzą dobra, występek zaś nie jest niczem innem, jeno błędem. Jeżeli Wiedza dobra jest identyczną z dążnością ku dobru i z jego urzeczywistnieniem, w takim razie zadanie nauczyciela daje się łatwo określić: Powinien on objaśnić istotę ludzkiego poznania, a następnie — stosunek człowieka do wszechświata.

Otóż, u Zenona, podobnie jak u Sokratesa, Moralność jest nierozłącznie z Filozofią skojarzona, szczególniej

też z Psychologią. Krótki więc przegląd owej Psychologii niezbędnym jest jako wstęp do Stoickiej Moralności.

Zeno odrzucił Platońską teoryą poznania, przyjął zaś Arystotelesowską z niejakiemi zmianami. „Przypominanie“ oraz „idee“ były to dla niego czyste wyrazy. Idee uważał on jako pojęcia ogólne, które umysł wyprowadzał z porównania szczegółów. Zmysły dostarczały wszelkiego materyału dla poznania, umysł zaś był twórczem narzędziem, które kształtowało ów materyał. Ci wszakże, którzy twierdzą, że zmysły dostarczają nam materyału poznania, spotykają się z następującą trudnością: W drodze jakiego to procesu zmysł spostrzega? Co za stosunek istnieje pomiędzy zmysłem a tem, co się zmysłowo poznać daje? Jaki dowód mamy na to, iż nasze zmysłowe wrażenia zgadzają się z przedmiotami? Jestto zaprawdę poważna trudność, która wcześnie już zajmowała umysły myślicieli. Istotnie, można powiedzieć, iż powyższe pytania stanowią żywotną kwestyą Filozofii; albowiem od odpowiedzi na nie zależy rozwiązanie wszystkich innych kwestyj. Chcemy to na przykładzie uwydatnić jeszcze lepiej:

W odległości pięćdziesięciu jardów rozpoznajemy wieżę; jest ona okrągłą. Cóż my mamy na myśli, mówiąc, że wieża jest okrągła? Oto sądzimy, iż nasze wrażenie wzrokowe podobne jest do tego wrażenia, jakie wytwarzają inne przedmioty, np. drzewa, które to przedmioty my i wszyscy ludzie zowiemy okrągłymi. Przypuściwszy zatem, żeśmy się nigdy do owej wieży nie zbliżyli bardziej jak na wspomnianą odległość, pewnem jest, iż zawsze będziemy w przekonaniu, jakoby wieża *była* okrągłą, gdyż taką się nam ona *przedstawia*. Jeżeli się atoli do niej zbliżymy i przekonamy się, że jest czworograniasta a nie okrągła, wówczas poczniemy różnicę ową badać. W oddaleniu wieża przedstawiała się okrągłą, a przecież widzimy, że w rzeczywistości jest czworograniastą. Niejaka znajomość Optyki zdaje się różnicę tłomaczyć, a przecież jej nie tłomaczy. W odległości pięćdziesięciu jardów—mówimy—wieża wydaje się być

okrągłą, w odległości zaś jednego jardu przedstawia się ona jako czworograniasta. Nie jest ona ani okrągłą, ani czworograniastą; bo to, co nazywamy okrągłem i czworograniastem, należy do kategoryi wyobrażeń umysłu, nie zaś do przymiotów rzeczy: jest tu byt subjektywny, nie—objektywny.

Tak daleko sięgnęli starożytni Sceptycy; ale, znalazłszy tutaj zupełne zniweczenie wiarogodności zmysłowego poznania, musieli przypuścić, iż zmysłowość stanowi jedyne źródło wszelkiej Wiedzy; więc uznali wszelkie poznanie za złudzenie. Znalezienie wyjścia z tego dylematu,—wyjścia polegającego na wyznaniu niedostateczności zmysłowego poznania i na pogodzeniu tej teoryi z naturalnemi potrzebami spekulującego umysłu przez podwójne przypuszczenie względności wszelkiego poznania i względnej pewności,—stanowiło w późniejszych czasach przedmiot pojednania Sceptycyzmu z Wiarą oraz obojga ich z rozumem.

Ci, którzy sądzili, że zmysły stanowią wiarogodne świadectwo o działających na nie przedmiotach, zmuszeni byli wynaleść jakąś hipotezę, któraby tłomaczyła stosunek, zachodzący pomiędzy objektem a subjektem, między przedmiotem a zmysłem. Widzieliśmy to już, jak wynaleziono *eidola*, powietrzne obrazy, które wypływały z rzeczy; wynaleziono je zaś w celu ustalenia bezpośredniego związku pomiędzy subjektem i objektem. Zeno spostrzegał dosyć bystro, iż obraz, który się w powietrznej formie z przedmiotu wyzwala, może przedstawiać jedynie powierzchnią przedmiotu, nawet wtedy, gdy obraz ów wiernie przedstawia przedmiot. Na tej drodze wykazano, że hipoteza owych *eidola* stanowi poprostu hipotezę objaśnienia zjawisk; tymczasem istotne pytanie nie brzmi: Jak my spostrzegamy zjawiska? Ono brzmi: Jak spostrzegamy przedmioty? Jeżeli spostrzegamy tylko ich powierzchnią, więc Wiedza nasza jest tylko poznaniem zjawisk, a tak popadamy w ręce Sceptyków.

Zeno oceniał doniosłość tej trudności i starał się ją pokonać. Jednakże hipoteza jego, jakkolwiek szer-

sza, była również na słabej oparta podstawie. Przypuścił on, iż zmysły *mogą* przeniknąć poza zewnętrzność i poznać jej istotę.

Ponieważ kwestyą tę otacza zawiłość, ograniczamy się przeto na przytoczeniu świadectwa Seksta Empiryka, które z pomiędzy wszystkich jest najwiarogodniejsze. Autor ten w książce swej, zwróconej przeciw Logikom, powiada: „Stoicy utrzymywali, że jedno jest tylko kryteryum prawdy dla człowieka i to nazwali—*kataleptycznym fantazmem* (*τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν*, t. j. zmysłowe pojmowanie). Trzeba naprzód zbadać, co oni rozumieli przez fantazm albo zjawisko. Było to—mówili Stoicy—wrażenie w umyśle (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*). Odtąd atoli zaczynają się niezgodne między sobą poglądy; Kleant bowiem przez wrażenie takie rozumiał odbicie czy odcisk podobny do tego, jaki pieczęć pozostawia na wosku, *τοῦ κηροῦ τύποσιν*. Chryzyp uważał to za niedorzeczność; albowiem—mówił on—widzimy, iż myśl ogarnia na jeden raz wiele przedmiotów; więc dusza według tej hipotezy musiałaby także naraz otrzymywać wiele wrażeń postaci. Sądził on, iż Zeno przez wyraz *wrażenie* nie rozumiał nic innego, jak zmianę (*ἑτεροίωσις*), duszę zaś przyrównał był do powietrza, które, gdy w nim współcześnie brzmi wiele głosów, przybiera rozmaite zmiany, a głosy się jednak nie mieszają. Podobnież dusza jednoczy wiele spostrzeżeń, które odpowiadają licznym swoim przedmiotom.“

Jestto nader dowcipne, gdyż ukazanie, że wrażenie zmysłowe jest zmianą duszy, stanowi jakby otwór, wiodący głęboko w krainę Psychologii. Atoli takie oświetlenie niemniej daje nam spostrzedz nową trudność. Bo czyż dusza, która podległa zmianie, z kolei rzeczy nie wywiera wpływu na wrażenia? Wlawszy wino do wody‘ przekonywamy się o zmianie wody; jednakże woda zaprowadziła także zmianę w winie. Niema działania bez oddziaływania. Gdy się wzrokowi memu przedstawia kamień, modyfikuje on duszę mą; ale czyż wpływ kamienia nie ulega modyfikacyi? — Nie; otrzymuje on odemnie pewne własności,—pewien kształt, barwę, smak, ciężar

i t. d.; tych własności udziela mu moja dusza; sam w sobie on ich nie posiada.

Otóż, nowa wątpliwość zawisła nad całą kwestyą. Czyż dusza, zmieniając przedmiot we wrażeniu zmysłowem, może polegać na prawdziwości tak wytworzonego wrażenia? Czyż wino nie stało się równie wodnistem, jak i woda winną (vinous)? Tych atoli następstw Zeno nie przewidywał. Chciał on dowieść, że dusza rzeczywiście spostrzega przedmioty, nie jako *eidola* i nie w ten sposób, w jaki wosk przyjmuje odcisk pieczęci, ale w sposób bezwarunkowo prawdziwy. Pożyczamy jeszcze języka od Seksta Empiryka.

Fantazm albo zjawisko, wytwarzające zmianę duszy, którą my nazywamy wrażeniem zmysłowem, ma u Stoików takie samo znaczenie, jakie my nadajemy pojęciom; w tem to więc ogólnem znaczeniu mówili oni, że istnieją trzy rodzaje zjawisk: Fantazmy prawdopodobne, nieprawdopodobne i takie, które nie są ani pierwszymi, ani drugimi. Do rzędu pierwszych należą fantazmy, wytwarzające w duszy ruch nieznaczny i równomierny, jak to ma miejsce np. z wrażeniami, które nam wiedzieć dają, że jest dzień. Drugiemi znowu są te, które przeczą naszemu rozumowi; gdyby np. ktoś podczas dnia utrzymywał: „Słońca niema teraz nad ziemią“; lub też w nocy: „Teraz jest dzień!“ W trzecim szeregu mieszczą się takie, których prawdziwość żadną miarą sprawdzić się nie daje; dajmy na to: „Liczba gwiazd jest parzysta,“ albo „jest nieparzysta.“

Jeżeli fantazmy są prawdopodobne, są one prawdziwe lub fałszywe, albo jednocześnie prawdziwe i fałszywe. Są one prawdziwe, jeżeli można rzeczywiście twierdzić o nich odnośnie do jakiegoś przedmiotu; są fałszywe, jeżeli się o nich niesłusznie twierdzi; gdyby np. ktoś uważał za złamane wiosło, zanurzone w wodzie, ponieważ ono takiem się być wydaje. Kiedy znów Orest w szaleństwie uważał Elektrę za Furyą—był to fantazm zarówno prawdziwy jak i fałszywy: prawdziwy, o ile

Orest coś widział, mianowicie Elektrę; fałszywy, o ile Elektra nie była Furyą.

Pomiędzy prawdziwymi fantazmami jedne są kataleptyczne (spostrzegające), inne nie-kataleptyczne. Do ostatnich zaliczają się te, które pochodzą z umysłowych chorób oraz zakłóceń; takimi np. są niezliczone fantazmy, będące rezultatem obłąkania i hipokondryi. Kataleptycznym fantazmem znowu nazywa się ten, który jest wrażeniem istniejącego przedmiotu,—który jest odbiciem jakiegoś przedmiotu, a przez żaden inny przedmiot wytworzyć się nie daje. Gdzieindziej zaś powiedziano, iż spostrzeżenie jest rodzajem światła, które pojawia się w tym samym czasie, kiedy oświetla przedmiot, od którego pochodzi.

Zeno wyraźnie spostrzegał słabość teoryj, które inni tworzyli; nie udało mu się jednakże zastąpić ich przez jakąś lepszą teoryą. Sekstus Empiryk słusznie Stoicką Naukę zowie niepewną i nieoznaczoną. Jakże to mamy w zjawiskach odróżniać to, co jest prawdziwe, od tego, co jest fałszem? A przedewszystkiem, jak się przekonać, czy wrażenie pozostaje w zgodności z przedmiotem? Stanowi to zagadnienie główne, a Zeno sądzi, iż je rozwiązał, jakkolwiek obraca się ciągle w zaklętem kole. Dane zagadnienie brzmi: Jak należy odróżnić prawdziwe wrażenia od fałszywych?—Na to Zeno odpowiada: W drodze zapewnienia się, które z wrażeń pozostaje w zgodności z rzeczywistym przedmiotem. Wychodzi to na powtórzenie pytania: W drodze odróżnienia wrażeń prawdziwych od fałszywych.

Mieć spostrzeżenie przedmiotu nie stanowi to bynajmniej Wiedzy; albowiem do Wiedzy potrzeba koniecznie zezwolenia rozumu. Spostrzeganie pochodzi zzewnątrz, przyzwolenie płynie od wewnątrz i jest swobodnem wyzwoleniem się ludzkiego rozumu. Umiejętność polega na spostrzeżeniach, tak trwale ustalonych, iż żadne dowodzenia wstrząsnąć ich nie zdołają. Spostrzeżenia, nieustalone w ten sposób, są poprostu mniemaniami.

Jestto pozbycie się trudności istotnie tanim kosztem; atoli Stoicy kwapili się, aby cobądź przeciwstawić Sceptycyzmowi, który stanowił charakterystykę czasu. W owej gorliwości swej założyli oni fundament dosyć niepewny. Powszechne wątpienie było dla nich niemożliwe. Człowiek musi się na niektóre rzeczy zgodzić i to bezwarunkowo. Są spostrzeżenia, które mają nieprzepartą siłę przekonywania. Nie byłoby możności działania, gdyby nie było jakiejś pewnej prawdy. Gdzież więc ma się zatrzymać owo przekonanie? Na to, że nie wszystkie nasze spostrzeżenia są prawdziwe, każdy się chętnie zgodzi. Cóż mamy za *kryteryum?* Kryteryum, posiadane przez nas, jestto oczywistość. „Niema nic bardziej dowodnego jak oczywistość," mawiali oni; „ponieważ ona jest tak dowodną, więc nie potrzebuje żadnej Definicyi." Atoli tego właśnie ona *potrzebowała*; jeno tego też Stoicy dać nie mogli.

Stoicy, zwalczający Sceptycyzm swego czasu, znajdowali się w takiem samem położeniu, co Reid, Beattie i Hutcheson, atakujący Sceptycyzm Hume'a: mianowicie też byli oni zmuszeni zaniechać Filozofii i uciec się do zdrowego ludzkiego rozsądku. Zapasy Stoików są bardzo podobne do zapasów staczanych przez Szkockich Filozofów, a to zarówno ze względu na stanowisko, jakie zajęli,—na oręż, którego używali,—na nieprzyjaciela napadanego i na cel, mający się osięgnąć. Jedni i drudzy walczyli w obronie moralności, która im się zdała być zagrożoną.

W następstwie przyjdzie nam jeszcze rozważyć teoryą zdrowego ludzkiego rozsądku; tutaj należy tylko zwrócić uwagę na interesującą *ignoratio elenchi*—na godne uwagi zapoznanie istotnej siły przeciwnika i na całkowitą bezsilność własnej pozycyi, w jakiej się postawili Filozofowie zdrowego ludzkiego rozsądku. Sceptycy dokonali niedającego się odeprzeć napadu na dwie twierdze: Spostrzeżenie i Rozum. Wykazali oni, że spostrzeżenie polega na zjawisku (Appearane), a zjawisko nie może mieć żadnej pewności. Wykazali również, że Ro-

zum nie jest w stanie rozróżniać tego, co się przejawia, od tego, co jest pewne; naprzód dlatego, iż on musi budować tylko ze zjawisk (z tego, co się przejawia), a następnie—ponieważ niema żadnego kryteryum, dającego się zastosować do samego Rozumu. Odniósłszy zwycięstwo tego rodzaju, oświadczyli oni, że Filozofia już nie istnieje. Otóż, przeciw temu mężnie wystąpili Stoicy—stanęli oni na gruncie zdrowego ludzkiego rozsądku i mieli przekonanie, że zniweczą siły Sceptyków; wierzyli, iż znowu odzyskują stracone twierdze, a to w skutek okazania, że spostrzeżenia są zarówno prawdziwe jak i fałszywe, oraz że można prawdziwe od fałszywych odróżnić, odróżniając jedne od drugich; rozum zaś—twierdzili Stoicy—ma swoje kryteryum w oczywistości, która nie potrzebuje żadnego kryteryum, jest bowiem do tego stopnia dowodną. Mniej więcej wygląda to tak samo, jakgdyby np. Francuzi wtargnęli do Wielkiej Brytanii, wzięli w swe posiadanie Londyn, Edynburg i Dublin, następnie zaś obwieścili, iż Anglia jest lennikiem Francyi; tymczasem patryoci ze swej strony głoszą, że Francuzi zostaną wyparci, ponieważ w Hampstead Heath zebrało się kilku ochotników, którzy rozwinęli chorągwie Anglii i wśród ogromnego zgiełku ogłosili zwycięstwo nad najezdnikami.

Czas już atoli zabrać się do rozbioru etycznych Nauk Stoików; żeby tego zaś dokonać z powodzeniem, należy rzucić okiem na ich pojęcie o bóstwie. W przyrodzie istnieją dwa elementy. Pierwszym z nich jest ὕλη πρώτη, pra-materya, bierny pierwiastek, z którego rzeczy utworzone zostały. Drugim z rzędu jest element czynny, który rzeczy z materyi tworzy: Rozum, Przeznaczenie (εἱμαρμένη), Bóg. Boski Rozum, oddziaływając na materyą, nadaje jej prawa, które nią rządzą. Prawa owe nazwali Stoicy λόγοι σπερματικοί, t. j. twórczem i przyczynami. Bóg jest Rozumem świata.

Z tą Filozofią spekulacyjną łatwo uzwiązkować Filozofią praktyczną. Etyka daje się bez trudu wyprowadzić z ich Teologii. Jeżeli Rozum jest wielkiem twórczem

prawem, przeto prowadzenie rozumnego życia musi być wielkiem etycznem prawem. Jeżeli wszechświat podlega powszechnemu prawu, to i każda jego podrzędna część musi temuż prawu podlegać. Z tego wynika wyraźnie, że jest jedno tylko etyczne prawidło: „Żyj w harmonii z przyrodą"—*ὁμολογομένως τῇ φύσει ζῆν.*

Łatwo to jest wygłosić. Atoli gorliwy uczeń zapragnie może większej ścisłości i zapyta: „Z kimże to ja mam żyć w harmonii: z powszechną przyrodą wogóle, czy ze szczegółową przyrodą człowieka? Kleantes nauczał pierwszego, Chryzyp — drugiego, albo raczej ten ostatni nauczał, że przez prawidło należy rozumieć zarówno przyrodę powszechną, jak i osobistą. W takiem to widać znaczeniu traktowano zwykle powyższe prawidło. Właściwą dążność prawidła, czy formuły, łatwo jest ocenić: Wszystko sprowadza się tu do rozumu, który, podobnie jak rządzi we wszechświecie, musi zarządzać i w człowieku. Jestto także Platońskie pojęcie. Według niego Logika staje się prawidłem życia, przyczem ma miejsce przypuszczenie, iż w umyśle ludzkim nic takiego nie istnieje, coby się nie dało sprowadzić w granice Logiki,—przypuszczenie, iż cały człowiek jest Rozumem. Z tego wynika, że wszystko, co stoi na zawadzie czysto intelektualnej egzystencyi, należy usuwać jako niebezpieczne. Rozkosze i cierpienia ciała są godne wzgardy, tylko szczęście i cierpienie inteligencyi godne są, aby zaprzątały człowieka. Jego namiętności czynią go niewolnikiem, rozum—wolnym. Zmysły są bierne, rozum—czynny. Obowiązkiem przeto człowieka jest wznieść się ponad namiętności oraz zmysły, wzgardzić niemi, ażeby się stać wolnym, czynnym i cnotliwym.

Mamy tu przed sobą Filozofią Cyników, nieco oczyszczoną, lecz w rzeczywistości tę samę; mamy tutaj również wyprzedzenie Rzymu, a mamy w myśli to wyprzedzenie, które się później w czynie urzeczywistniło. Rzym był właściwą widownią działalności Stoicyzmu, ponieważ zaludniali go żołnierze. Ci wojownicy nauczyli się pogardzać śmiercią w nieustannych wojennych wypra-

wach. Jak mało Rzymianie cenili życie ludzkie, pokazuje to ich Historya. Walki gladyatorów, brutalne i niemiłosierne, musiały wpływać na stwardnienie uczuć widzów; a jako oddziaływanie nie miały miejsca żadne łagodzące wpływy. Zupełnie inaczej miały się rzeczy u Greków. Oni nie lekceważyli tego pięknego życia; nie udawali, że się wznieśli ponad sprawy ludzkie. Życie było cenne i oni je umieli oceniać; oceniali je zaś nie z drobiazgową lękliwością, ale ze szlachetną szczerością. Oni kochali życie i opłakiwali, gdy je przychodziło opuszczać. Nie wstydzili się łez swoich; kochali życie i jawnie to wyznawali. Gdy nadeszła chwila, ażeby to życie poświęcić, bądź za sprawę ojczyzny, bądź w interesie czci, — wówczas, jeżeli tylko do pozyskania było coś takiego, co oni wyżej stawiali, aniżeli ową ofiarę życia, szli na śmierć nieustraszeni. Łzy, wylane przez Achilesa i Ulisesa, nie odebrały męstwa tym mężom. Wszakże ci bohaterowie byli straszliwymi w walce, a tkliwymi w miłości. Filoktet ryczy w bólu, jak dziki zwierz, ponieważ ból uczuwa, i nie wstydzi się go wyrażać. Jednakże owe wykrzyki bólu nie doprowadziły go do zniewieściałości; jest on zawsze tym samym surowym, nieugiętym Filoktetem.

W swej obawie zniewieściałości Stoicy stwardnieli, jak skała. Oni gardzili cierpieniem; gardzili śmiercią. Być wyższym ponad cierpienie znaczyło to być mężnym. Oni nie pojmowali tego, iż na tej drodze miasto się wznosić ponad człowieka, spadali poniżej. Wszakże warunkiem jest naszej organizacyi wrażliwość na cierpienie, a ukrywanie wyrazu tego cierpienia jest tylko udawaniem. Gdyby milczenie mogło ból zagłuszyć, byłoby to dobrze; atoli stłumić wykrzyk cierpienia nie znaczy to jeszcze, że się ból przytłumia. Posiadać uczucie a udawać, że się go nie ma, jestto smutne. Dziki rychło się wyucza tej Filozofii; człowiek cywilizowany ponad nią sięga. Odbieramy cios i to nas nie wzruszał Tyle bohaterstwa okazać może i kamień. Zaglądamy śmierci w oczy, a nie uczuwamy żadnej żałości! To zaprawdę nie jeste-

śmy godni życia. Rzeczywiste bohaterstwo uczuwa ból, który je pokonywa, ono kocha życie, chociaż to życie oddaje za szlachetną sprawę.

Stoicyzmowi można przyklasnąć jako przeciwdziałaniu względem zniewieściałości; jednakże jako Nauka jest on jednostronny. Kończy on w apatyi oraz samolubstwie. Apatyą czyli brak uczucia uważali Stoicy jako najwyższy przymiot ludzkiej organizacyi, podczas gdy w rzeczywistości jestto przymiot najniższy.

ROZDZIAŁ IV.—Nowa Akademia.

§ 1. Arcezylaus i Karneades.

Ażebyśmy na Nową Akademią zwrócili uwagę, dostateczny powód dają już tak sławne imiona, jak Cycero i Horacy; budzi ona atoli interes wyższy i z innych jeszcze względów, nietylko z literackich. Walka, której widownią była Nowa Akademia, miała i ma niepospolite znaczenie. Kwestye, które do jej imienia są przywiązane, stanowią owe żywotne zagadnienia, dotyczące początku oraz pewności ludzkiej Wiedzy, nad któremi tak długo wysilał się umysł myślicieli; następstwa zaś rozwiązania jednego lub drugiego z tych zagadnień mają nadzwyczajną doniosłość.

Stoicy starali się uzasadnić wiarogodność ludzkiego poznania w celu utrwalenia prawdy moralnych zasad. Napadli oni na Naukę Sceptyków i sądzili, iż pokonali swoich przeciwników, przeciwstawiając im własną Naukę o zdrowym ludzkim rozsądku. Atoli Nowo-Akademicy mieli inne jeszcze dowody do przedstawienia. I oni byli Sceptykami, jakkolwiek różnili się od Pyronistów. Istotę tej różnicy uwydatnił Sekstus Empiryk. „Niektórzy— mówi on — mieszają Filozofią Akademii z Filozofią Sceptyków. Ale, chociaż uczniowie Nowej Akademii głoszą,

że wszystkie rzeczy są niepojęte, różnią się atoli od Pyronistów w tejże samej Nauce: oni twierdzą, że wszystkie rzeczy są niepojęte, Sceptycy tego właśnie nie twierdzą. Oprócz tego, Sceptycy uważają wszystkie spostrzeżenia za zupełnie równe co do wiarogodności; Akademicy natomiast rozróżniają spostrzeżenia prawdopodobne i nieprawdopodobne: pierwsze dzielą oni na różne kategorye. Są spostrzeżenia — powiadają oni — które są tylko prawdopodobne; są inne, które się sprawdzają za pomocą rozwagi, a jeszcze inne nie podlegają żadnej wątpliwości. Zgodność jest dwojakiego rodzaju: prosta zgodność, którą umysł podaje bez wstrętu i bez pociągu, taką jest zgodność dziecka, które idzie za swym nauczycielem; zgodność, wynikająca z przekonania oraz rozwagi. Sceptycy przypuszczali pierwszy rodzaj, Akademicy— drugi."

Te różnice nie mają zbyt wielkiego znaczenia; atoli w Historyi sekt najmniejsza odmiana jest już bardzo znacząca; pojmujemy też upór, z jakim Akademicy wyróżniali się od Sceptyków, nawet dla tak błahego powodu, jak powyżej podany.

Traktując rzecz o Akademikach, musimy się trzymać tego samego planu, jaki zastosowaliśmy do Sceptyków, mianowicie też musimy wziąć pod uwagę Nauki całej Szkoły raczej, nie oznaczając tak dalece udziału w nich każdego z członków. Średnią i Nową Akademią potraktujemy razem. Starożytni robili tu wprawdzie rozróżnienie, dla nas w nowożytności trudno je znaleść. Arcezylaus i Karneades są dla nas typami.

Arcezylaus urodził się 116 Olimpiady (316 r. przed Chr.). Rychło już otrzymał wykształcenie w Matematyce i Retoryce, był uczniem Teofrasta, następnie — Arystotelesa, a ostatecznie — Polemona Platonika. W tej ostatniej Szkole był współcześnie z Zenonem i tam prawdopodobnie rozpoczął się między nimi antagonizm, który się w późniejszym czasie tak uwydatnił. Po śmierci Kratesa Arcezylaus objął katedrę Akademii i zajmował ją z wielkiem powodzeniem oraz talentem. Jego miłe

obejście zjednało mu ogólny szacunek. Był to człowiek uczony, z charakteru łagodny, a wspaniałomyślny aż do zbytku. Odwiedzając chorego przyjaciela, który był w biedzie, wsunął niespostrzeżenie pod poduszkę chorego kieskę złota. Gdy to odkrył człowiek, czuwający przy chorym, ten ostatni z uśmiechem rzekł: „Jestto jedno ze szlachetnych oszustw Arcezylausa!“ Prowadził on dosyć zbytkowny sposób życia, dożył jednak do 75 u lat; umarł w skutek nadmiernego picia.

Karneades, najznakomitszy z Akademików, urodził się w czwartym roku 141 Olimpiady (213 r. przed Chr.); miejscem jego urodzenia była Cyrena w Afryce. Był on uczniem Dyogenesa Stoika, od którego też nauczył się sztuki subtelnego rozprawiania. Był ową sztuką przejęty tak silnie, iż nieraz w ciągu rozprawy wołał: „Jeżeli dobrze rozumowałem, to mam słuszność; jeżeli nie—w takim razie, Dyogenesie, zwróć mi *minę*, którą ci za naukę zapłaciłem.“ Opuściwszy Dyogenesa, został uczniem Hegezyna, który podówczas zajął katedrę w Akademii; od niego nauczył się sceptycznych zasad Akademii, a po jego śmierci wstąpił na katedrę. Badał on też pilnie wielotomowe prace Chryzypa, które miały dla niego duże znaczenie, ćwiczyły bowiem jego dyalektyczną subtelność i służyły za kamień próbierczy umysłowej jakości. Temu przeciwnikowi swemu zawdzięczał tak wiele, iż zwykł był mawiać: „Gdyby nie istniał Chryzyp, to i ja nie byłbym tem, czem jestem.“ Istnieją bowiem dwa rodzaje pisarzy: jedni, którzy nas wiodą wprost do zdrowej Wiedzy,—drudzy, którzy nas nauczają prawdy pośrednio, a to za pomocą owej opozycyi, jakiej się trzymają odnośnie do naszych poglądów. Po ścisłej Wiedzy nic nie jest tak po uczające jak dokładnie oznaczony błąd. Jeżeli się błędu wyraźnie dowodzi i przedstawia się go w ten sam sposób, w jaki on się przedstawił na początku umysłowi, który owego błędu broni, natenczas jest się w możności nie tylko błąd widzieć, ale także spostrzedz, co za złudzenie wywołało go w umyśle błądzącego i wytworzyło różne następstwa. Jestto lepsze aniżeli bezpośrednia nau-

ka, — lepsze, ponieważ umysł badającego występuje czynnie i samodzielnie ima prawdę, miasto biernie na nią się zgadzać.

Karneades, pochwalając Chryzypa, miał słuszność. Czuł on, ile zawdzięcza swemu przeciwnikowi. Czuł, iż jest mu winien wdzięczność za jasne pojmowanie błędu Stoickiej Szkoły i za dokładne przekonanie o prawdzie Nauki Akademików; czuł też niemniej, że jemu to obowiązanym jest w znacznej części za owę biegłość i subtelność, które go wśród ziomków wyróżniły do tego stopnia, iż został wybrany na posła do Rzymu.

Karneades w Rzymie — Sceptycyzm w Stoickim Grodzie — stanowi to zajmujący obraz. Rzymianie kupili się około niego, porwani jego bystrością oraz wymową. Wobec Galby, wobec Katona Cenzora, wypowiedział on z przedziwnem namaszczeniem mowę na pochwałę sprawiedliwości; surowe czoło ponurego Stoika wygładziło się; pobłażliwy uśmiech zaigrał około jego warg ostrych i zaciętych. Atoli nazajutrz przedsięwziął świetny mówca przedstawić niepewność wszelkiej ludzkiej Wiedzy, a podtrzymując swoje dowodzenie, zaprzeczył wszystkiemu temu, co dnia poprzedniego w obronie sprawiedliwości powiedział. Przeciwko sprawiedliwości mówił on równie świetnie, jak i w jej obronie. Czoło Katona pochmurzyło się znowu i w wyraźnem poczuciu niebezpieczeństw, na jakie rzymską młodzież wystawiała igraszka tego rodzaju, doradzał on Senatowi, ażeby Filozofów odesłać do ich ojczyzny.

Karneades powrócił do Aten i tam wznowił swój spór ze Stoikami. Nauczał z wielkiem powodzeniem i dożył dziewięćdziesięcioletniej sędziwości.

Nie należy się dziwić, iż Akademicy przeszli na stronę Sceptycyzmu; wszakże Sceptycyzm był nieuniknionym rezultatem dążności spekulacyi; jedyna zaś Szkoła, która go odtrąciła, musiała się uciec do zdrowego ludzkiego rozsądku, t. j. zrzec się Filozofii; takie atoli zrzeczenie się było także rodzajem Sceptycyzmu. Atoli może się wydać dziwnem, że Nowa Akademia znalazła swój

punkt wyjścia w Platonie, — że Arcezylaus prowadził w dalszym ciągu dzieło Platona, którego gorąco wielbił. Już wśród samych starożytnych nie było zgody — według Seksta Empiryka—co do prawdziwości Nauki Platona; jedni uważali ją za Sceptycyzm, inni — za Dogmatyzm. Przyczynę tej różności zdań jużeśmy przedstawili i okazali, jak w przekonaniach Platona mało jest konsekwencyi oraz dokładności odnośnie do wszystkich przedmiotów, z wyjątkiem metody. Z badań więc nad jego pracami bardzo łatwo mógł się zrodzić Sceptycyzm. Nie jestto jednakże wszystko. Napaść Platona na teorye poprzedników, biorące za podstawę zmysłowe poznanie, była stale zwycięzką a pełną tryumfu. Dyalog *Teetet* jest temu przedmiotowi poświęcony; jestto wykład o niezdolności zmysłów na punkcie dostarczania Filozofii materyału. Zmysły mogą materyału dostarczyć jedynie mniemaniu, mniemanie zaś, jak to Plato wielokrotnie przedstawia, nawet gdy jest dobrem mniemaniem, nigdy nie może być Filozofią. Krótko mówiąc, Plato zburzył wszystkie stare fundamenta, na których się teorye wznosiły. Oczyścił on grunt przedtem, nim rozpoczął własne dzieło. W tej drodze starł się z napaściami Sofistów, atoli odsunął od siebie brzemię błędów, które poprzednicy jego nagromadzili. Sofiści poznali słabość starobyłych zasad i na nie uderzyli. Obróciwszy je zaś w gruzy, ogłosili się za zwycięzców. Wystąpił Plato, zgodził się na to, że stara twierdza leżała w ruinie i że na los taki zasłużyła; zaprzeczył temu jednak, ażeby gród prawdy został zajęty. „Zwróćcie swój gniew i usiłowanie gwoli zburzeniu twierdzy“ — wołał on — „ja was będę wspierał, bo i ja uważam ją za niepożyteczną. Jednakże do prawdziwej twierdzy jeszczeście nie dotarli; znajduje się ona powyżej.“ W ten sposób zmysłowe poznanie oraz mniemanie zostały uchylone, a twierdzą Filozofii była teorya idej. W niej to znalazł Plato schronienie przed Sofistami. Pojawił się Arystoteles i teoryą tę zburzył. Cóż z niej pozostało? Sceptycyzm.

Z Platonem przyznawał Arcezylaus niedostateczność mniemania, ale także z Arystotelesem niepoprawność teoryi idej. Nie pozostało mu więc nic, oprócz Sceptycyzmu. Dowodzenia Platona obróciły wniwecz pewność mniemania; dowodzenia Arystotelesa unicestwiły teoryą idej. W taki więc sposób Arcezylaus, odrzuciwszy jeden z dowodów Platońskiej Nauki, mógł z dzieł Platona wywieść swoję teoryą niepojętości wszystkich rzeczy, tak zwaną *akatalepsyą*.

Nauka akatalepsyi przypomina nam doktrynę Stoików, katalepsyą, t. j. pojętość, której akatalepsya stanowiła przeciwstawienie. Kataleptyczny fantazm był jeszcze dla Stoików dobrem spostrzeżeniem (perception); podług zaś Akademików wszystkie spostrzeżenia były *akataleptyczne*, t. j. nie odpowiadające spostrzeganym przedmiotom; albo, jeżeli one owym przedmiotom odpowiadały, nie można było tego sprawdzić.

Arcezylaus spostrzegał słabą stronę Stoickiego wywodu. Zeno przypuszczał istnienie kryteryum, które odróżnia Umiejętność od mniemania, prawdziwe spostrzeżenie od fałszywego, — była to właśnie zgodność, którą umysł przyznawał prawdzie pewnych spostrzeżeń; inaczej mówiąc, zdrowy ludzki rozum stanowił kryteryum. „Ale“—mówił Arcezylaus—„jakaż to różnica istnieje między zgodnością mędrca i zgodnością głupca? — Niema żadnej innej, jedno różnica w nazwie.“ Spostrzegł on, że kryteryum Stoików samo potrzebowało jakiegoś kryteryum.

Chryzyp Stoik, wystąpił przeciw Arcezylausowi, a Karneades znowu przeciwko Chryzypowi. Wielkie pytanie brzmiało tak:

Jakie mamy kryteryum prawdziwości naszej Wiedzy?

To kryteryum musi tkwić albo w rozumie, albo w wyobrażeniu, albo w zmysłowem wrażeniu. W rozumie nie może się ono znajdować, bo rozum nie jest niezależny od wyobrażenia i od wrażenia zmysłowego; obrabia on materyał, który mu jedno i drugie przynosi, i pozostaje zupełnie od nich zależnym. Wiedza nasza pocho-

dzi ze zmysłów, wszystko zaś, co się umysłowi przedstawia, musiało się przeto i zmysłom przedstawiać: Na wiarogodności zmysłów rozum musi polegać.

Tak więc pożądane kryteryum nie mieści się w rozumie. Niema go również w wyobrażeniu (conception), co można okazać za pomocą takiegoż dowodzenia jak poprzednie. Nie może też kryteryum znajdować się w zmysłach; zmysły bowiem są zwodnicze, na co się każdy zgodzi; niema takiego spostrzeżenia, któreby nie mogło być fałszywem. Czemże bowiem jest spostrzeżenie? Zmysły nasze pouczają nas jedynie o obecności przedmiotu, o ile przedmiot ten na nie działa. Ale cóż to jest? Wszakże to właściwie na *nas* przedmiot działa, *my* ulegamy zmianie. Niezawodnie; zmiana ta zaś zarówno przedstawia się sama, jako też przedstawia i przedmiot, który ją wytworzył. Podobnie jak światło, które, gdy się ukazuje samo, ukazuje i te przedmioty, na jakie padło; podobnie — mówię — zmiana owa ukazuje przedmioty *we własnych ich barwach*. Spostrzeżenie stanowi szczególną modyfikacyą duszy; całe zaś zagadnienie, o rozwiązanie którego tu chodzi, jest takie:

Czy każda zmiana duszy zgadza się dokładnie z tym przedmiotem zewnętrznym, który zmianę taką wytwarza?

Zagadnienie to postawili Akademicy. Odpowiedzieli na nie, lecz go nie rozwiązali; sprawę udowodnienia zgodności przedmiotu i podmiotu pozostawili oni swoim przeciwnikom.

Zmysłowe wrażenie nie zgadza się żadną miarą z przedmiotem; zmiana nie odpowiada bynajmniej swojej zewnętrznej przyczynie, z wyjątkiem stosunku przyczyny i skutku. Najdawniejsi myśliciele spostrzegali to bardzo dobrze, iż, aby zmysłowemu poznaniu przyznać pewność, winniśmy przypuścić, że zmysły dostarczają nam obrazów rzeczy. Demokryt, który pierwszy uznał konieczność takiej hipotezy, przypuszczał, iż nasze idee są to *eidola* albo obrazy przedmiotów nadzwyczajnie subtelne, które wypływają z przedmiotów i wchodzą w mózg przez pory. Ci, którzy się nie zgodzili na tę hipotezę, podsta-

wili na jej miejsce hipotezę wrażeń. Zapytajmy człowieka, nieobeznanego z badaniami tego rodzaju, czy on sądzi, że jego spostrzeżenia są obrazami przedmiotów, — czy mniema, że kwiat, który widzi przed sobą, istnieje zupełnie niezależnie od niego i od każdego innego człowieka, i czy istnieje z takiemiż własnościami kształtu, zapachu, smaku i t. d., a człowiek ów da niezawodnie odpowiedź twierdzącą. Uważałby on za waryata takiego, ktoby o tem powątpiewał. A przecież już w tamtych dawnych czasach, których Historyą tu kreślimy, byli myślący mężowie, uważający spostrzeżenia nasze *nie* za obrazy przedmiotów, ale tylko za zmiany naszej duszy, wytworzone przez te przedmioty. Raz to przypuściwszy — twierdzili oni — należy już zmysłowe poznanie uznać nietylko za niepewne, ale jako koniecznie niepewne. Czy każda zmiana może być *obrazem* przyczyny, która zmianę sprawia? Równem prawem można postawić pytanie: Czy ból, sprawiony przez oparzenie, jest obrazem ognia? Czy ból ten w ogóle jest do ognia podobny? Czy on w ogóle wyraża istotę ognia? Wcale nie. Wyraża on tylko pewien stosunek, w jakim się znajdujemy względem ognia,— pewien skutek, który ogień na nas wywiera. Niemniej atoli ogień jest przedmiotem, a oparzenie się nasze jest zmysłowem wrażeniem. Otóż, sposób, w jaki my spostrzegamy istnienie przedmiotu (ognia), jest taki sam, w jaki spostrzegamy byt innych przedmiotów: Sposobem tym jest zmiana, którą przedmioty sprawiają, t. j. wrażenie zmysłowe (sensation).

Weźmy inny przykład. Powiadamy, że słyszymy grzmot; inaczej mówiąc, mamy spostrzeżenie przedmiotu, który nazywamy grzmotem. W rzeczywistości nasze zmysłowe wrażenie jest wrażeniem głosowem, wywołanem w nas przez zjawiska elektryczne, nazwane grzmotem, a dzięki wprawieniu w ruch powietrza i oddziaływaniu w ten sposób na nasze słuchowe nerwy. Jest-że nasze zmysłowe wrażenie obrazem tych zjawisk? Czy ono wyraża w jakimkolwiekbądź stopniu naturę rzeczonych zjawisk? Nie; ono wyraża tylko skutek, wytworzony w nas przez pewne drganie powietrza.

Na te przytoczenia zgodzi się większość ludzi; ponieważ w skutek bardzo naturalnego pomieszania pojęć, ilekroć jest mowa o spostrzeżeniach, ludzie mają na myśli zwykle spostrzeżenia wzrokowe; ze wzrokiem bowiem kojarzy się pojęcie najwyraźniejszego poznania, a hipoteza opiewająca, iż spostrzeżenia nasze są obrazami rzeczy, polega również na wzroku. Ci sami ludzie, którzy się chętnie zgodzą, że ból nie jest wcale obrazem ognia, ani nie jest czembądź podobnem do ognia, a chyba tylko jest skutkiem działania ognia na nasze nerwy, ci sami ludzie — mówię — gotowi są twierdzić, że zjawisko ognia w oku jest *rzeczywistem* zjawiskiem ognia, istniejącem wtedy nawet, gdyby oczu nie było i zupełnie niezależnie od ludzkiego wzroku. Jeżeliby wszakże wszystkie czujące istoty ludzkie zdołano naraz oddalić z powierzchni ziemi, to wtedy ogień nie posiadałby żadnych własności podobnych do bólu, albowiem ból jest modyfikacyą istoty czującej, nie zaś — ognia. Również można powiedzieć, że gdyby wszystkie czujące istoty naraz usunięto z ziemi, to ogień nie posiadałby wcale własności takich, jak światło i barwa; ponieważ tak światło jako i barwa są to zmiany czującej istoty, sprawione przez coś zewnętrznego; ale do przyczyny swojej są one równie niepodobne, jak niepodobnym jest ból do narzędzia, które ból ów sprawiło.

Ból i barwa są to zmiany czującej istoty. Pytanie więc brzmi: Czy modyfikacya istoty czującej może być obrazem swojej przyczyny? Jeżeli widzimy przedmiot, możemy sobie wyobrazić, że nasze wrażenie jest jego obrazem; ponieważ zaś wiemy, że przedmiot odbija się na siatkówce, więc porównywamy spostrzeżenie ze zwierciadłem, które odbija przedmioty. Bardzo trudno nam przychodzi wyzwolić się z tego przesądu, możemy jednak omyłkę spostrzedz, jeśli zwrócimy uwagę na te spostrzeżenia, które nie są wzrokowemi, mianowicie też na spostrzeżenia dźwiękowe, węchowe, smaku lub bólu. Oneto widocznie nie są niczem innem, jeno zmianami naszej czującej istoty, *wytworzonemi* przez zewnętrzne przedmio-

ty, ale do tych przedmiotów wcale *niepodobnemi*. Zgadzamy się wszyscy, iż gorąco nie jest w ogniu, lecz w nas; że słodycz również nie w cukrze, lecz w nas się znajduje; że woń pochodzi stąd, ponieważ małe cząsteczki pobudzają nasze węchowe nerwy i wzbudzają w nas uczucie. Podobnyż wpływ wywierają te rzeczy na wszystkie inne istoty podobnie jak my uorganizowane — wywołują ból, smak słodki, zapach. Na wszystkie zaś inne istoty wpływy takie działają inaczej. Ogień spala papier, ale mu nie sprawia bólu; cukier rozpuszcza się w wodzie, lecz jej nie daje uczucia słodyczy.

Spostrzeżenie nie jest niczem innem, jeno stanem spostrzegającego, t. j. stanem świadomości. Stan ten może być wywołany przez przyczynę zewnętrzną i może być równie złożony jak i zewnętrzna przyczyna, jednakże nie jestto nic innego, jak tylko stan świadomości — skutek, który wywołała odpowiednia przyczyna. W swojem zmysłowem wrażeniu jesteśmy świadomi każdej zmiany, a z czasem uczymy się przyczynom tych zmian nadawać oznaczone nazwy i formy. Ale fakt świadomości nie jest niczem innem tylko świadomością. W spostrzeżeniach swoich jesteśmy świadomi tylko zmian, jakie w nas zaszły: nie zdołamy przekroczyć sfery własnej świadomości, nie zdołamy nigdy wyjść z siebie samych i spostrzegać przedmioty, od których owe zmiany pochodzą. Wszystko, co uczynić możemy, polega na identyfikowaniu pewnych zewnętrznych zjawisk z pewnemi wewnętrznemi zmianami; tak np. utożsamiamy zjawiska, zwane „ogniem,“ z pewnemi zmysłowemi wrażeniami, o których wiemy, iż wystąpiły, gdyśmy się do ognia zbliżyli. Obracajmy fakt świadomości, jak tylko chcemy, a nie zobaczymy w nim nic innego, jeno zmianę czującej istoty, wytworzoną przez zewnętrzną przyczynę. Świadomość nie jest bynajmniej zwierciadłem świata; niema wcale wiernego odbicia rzeczy, jakiemi one są same w sobie; istnieje tylko wierne sprawozdanie o zmianach świadomości, wywołanych przez zewnętrzne przedmioty.

Świat, wzięty niezależnie od naszej świadomości, t. j. *non-ego quâ non-ego* — świat sam w sobie — według wszelkiego prawdopodobieństwa, jest czemś zupełnie różnem od świata, jaki my znamy; wszystko bowiem, co o tym świecie wiemy, przechodzi przez naszę świadomość o tem, czem są wpływy jego na *nas*; świadomość zaś nasza jest widocznie tylko stanem naszym, a nie obrazem zewnętrznych rzeczy.

Tutaj możnaby postawić pytanie: Skądże to wnosimy, że świat jest różnym od tego, jaki nam się przedstawia?

Pytanie takie jest na miejscu; możemy na nie krótko odpowiedzieć. Świat sam w sobie musi być odmiennym od świata, jaki nam się przedstawia dzięki naszej świadomości, ponieważ jest on nam znany tylko jako stosunek przyczyny do skutku: świat stanowi przyczynę, świadomość nasza jest skutkiem. Atoli ta sama przyczyna, oddziaływając na inną organizacyą, wywołałaby zupełnie inny skutek. Gdyby wszystkie zwierzęta były ślepe, nie istniałoby światło (t. j. światło, jak my je znamy); albowiem światło jest rezultatem działania czegoś nieznanego na naszę siatkówkę. Gdyby wszystko żyjące było głuche, wówczas nie miałby miejsca dźwięk; dźwięk bowiem jest skutkiem działania czegoś nieznanego na błonę bębenkową. Jeżeliby wszyscy ludzie nie posiadali systemu nerwowego, jaki posiadają obecnie, nie istniałoby to, co się zowie bólem; ponieważ ból jestto skutek działania jakiejś zewnętrznej przyczyny na system nerwowy.

Swiatło, barwa, dźwięk, smak, zapach — wszystko to są stany naszej świadomości; czem zaś te rzeczy są poza sferą naszej świadomości, jako byty *same w sobie*, tego nie możemy wiedzieć ani sobie wyobrażać, gdyż pojmujemy je tylko tak, *jak* je znamy. Swiatło z niezliczonymi kształtami i barwami, dźwięk z tysiącznemi swemi zmianami czynią przyrodę tem, czem ona nam się przedstawia. Lecz jako takie nie istnieją one niezależnie od naszej świadomości; stanowią one jakoby szatę, w którą my świat przyoblekamy. Przyroda w swojem nieodczu-

tem osamotnieniu jest wieczną ciemnością—wiecznem milczeniem.

Sceptycy przeto wnoszą, że świat *sam w sobie* nie jest wcale podobnym do świata, jaki nam się przedstawia. Spostrzeżenie jest skutkiem, a prawda jego nie jest prawdą *podobieństwa*, ale—prawdą *stosunku* (relation), t. j. tkwi ona w prawdziwem oddziaływaniu na nas świata, w prawdziwości związku przyczyny i skutku. Ale spostrzeżenie nie stanowi istotnego obrazu świata: świadomość nie jest zwierciadłem, odbijającem w sobie przedmioty zewnętrzne. Zamiast metafory—zwierciadła podstawmy bardziej oderwane wyrażenie: „Spostrzeżenie jest skutkiem zewnętrznego przedmiotu, który oddziaływa na czującą istotę," a znaczna część zawiłości, która ten przedmiot zaciemnia, okaże się być rozjaśnioną. Skutek, jak wiemy, zgadza się ze swoją przyczyną, ale niekoniecznie jest do niej podobny. Skutek tak samo nie jest obrazem przyczyny, jak ból nie jest obrazem przyłożenia ognia do palca: *przeto* spostrzeżenie nie może być nigdy dokładnem świadectwem tego, czem są rzeczy same w sobie, ale świadczy ono, czem rzeczy są w stosunku do nas.

Powiedziano, że chociaż żaden pojedyńczy zmysł nie daje nam prawdziwego wrażenia o jakiejś rzeczy, niemniej wszakże możemy sprawdzać czyli zmieniać świadectwo jednego zmysłu przez świadectwo drugiego; rezultat zaś zbiorowej działalności pojęcia zmysłów daje nam dokładne wrażenie przedmiotu zewnętrznego. Jestto istotnie ciekawym błędem twierdzić, że pewna liczba fałszywych wrażeń jest dostateczną, aby stąd powstało wrażenie prawdziwe.

Wniosek, dający się wywieść z powyższego sceptycznego rozumowania, jest taki: Niema żadnej innej odpowiedniości pomiędzy przedmiotem a wrażeniem zmysłowem, jedno odpowiedniość przyczyny i skutku. Zmysłowe wrażenia nie są to obrazy przedmiotów, do przedmiotów nie są one wcale podobne. Ponieważ przedmioty uczymy się poznawać tylko ze zmysłowego wrażenia—to jest, ponieważ znamy tylko własne wrażenia zmysło-

we,—nie możemy nigdy posiąść prawdy odnośnie do przedmiotów.

Ażeby dać odpowiedź na te sceptyczne wywody, potrzeba było Psychologii, której brakowało owym wiekom.

ROZDZIAŁ V.

Przegląd ósmej epoki.

Doprowadziliśmy nasze opowiadanie do drugiej kryzys w Historyi spekulacyi. Sceptycyzm, który nadał siłę Sofistom i który stanowi zakończenie pierwszego peryodu tej Historyi, opanowywa znowu umysłami ludzi, a tą razą już z daleko większą siłą. Pojawił się Sokrates i ten pokonał Sofistów. Któż pokona Sceptyków i obali ich powagę?

Sceptycy i wszyscy myśliciele epoki, którąśmy właśnie charakteryzowali, — bez względu na to, czy się zwali Epikurejczykami, Stoikami, Pyronistami lub Nowo-Akademikami—Sceptycy, powiadamy, posiadali straszliwy oręż. Oręża tego pożyczyli oni od Sokratesa, Platona i Arystotelesa, a uzbrojeni weń stoczyli z Filozofią walkę pełną powodzenia.

Wszelka mądrość starożytnego świata była bezsilną wobec Sceptyków. Spekulacyjną wiarę sprowadzono do nadzwyczajnie niepewnego „prawdopodobieństwa“ Wygasła wiara w prawdę filozoficzną. Zniknęła wiara w usiłowania ludzkie pod tym względem. Filozofią odrzucono, jako niemożliwą.

Była atoli jedna właściwość Sokratesowej Nauki, która się zachowała nawet wśród Sceptycyzmu. Sokrates uczynił był Etykę głównym przedmiotem swych ba-

dań, wszyscy zaś późniejsi myśliciele zwracali uwagę na ten przedmiot w takim stopniu, w jakim dotąd nie zwykło się to było czynić. Filozofia zadowalniała się zdrowym ludzkim rozumem Stoików, oraz prawdopodobieństwami Sceptyków. Jakkolwiek zasady te były błahe, jako zasady filozoficzne, były one jednak dosyć wystarczające, jako zasady moralne. Zdrowy ludzki rozum może stanowić złą podstawę dla metafizycznego lub umiejętnego rozumowania; nie jest to atoli zła *basis*, gdy chodzi o system Moralności.

Otóż, protest, wniesiony przez Sceptycyzm przeciw wszelkiej Filozofii, w dążnościach swoich nie był jeszcze tak anarchicznym, jak protest, uczyniony przez Sofistów; był on jednakże energiczniejszy i bardziej niebezpieczny. Mądrość tych czasów nie miała nań żadnego lekarstwa. Zdawało się, iż ostatni krzyk rozpaczy wydarł się z ust strapionych myślicieli, gdy oznajmili, iż poprzednicy ich pozostawali w nieuleczalnym błędzie.

Było to zaprawdę oświadczenie bardzo smutne. Nadzieje oraz usiłowania tylu dzielnych umysłów zdały się być nieodwołalnie potępione. Począwszy od Talesa, który pierwszy postawił pytanie: Skąd pochodzą wszystkie rzeczy? aż do troskliwego systematyzowania wszystkich form myśli,—dzieła Arystotelesa—walki tylu znakomitych mężów kończyły na Sceptycyzmie! Ze żniwa ich prac inni mogli zebrać mało co więcej nad dowody przeciw możliwości tej mianowicie Filozofii, którą oni z taką gorliwością starali się uprawiać. Setki lat myślenia nie przybliżyły umysłu na jeden krok do rozwiązania zagadnień, które on sobie postawił w dziecięcej swej dobie. Umysł rozpoczął od zapytań dziecka, skończył na zwątpieniu starca. Wątpił on nietylko o rozwiązaniu wielkich zagadnień, ale wątpił o możliwości jakiegokolwiek rozwiązania. Nie było to wątpienie, od którego badanie zaczyna, ale—na jakiem kończy: Umysł nie robił sobie żadnych złudzeń.

To stanowiło drugą kryzys greckiéj Filozofii. Rozum pod wpływem takiej napaści mógł tylko w wierze znaleść ucieczkę; właśnie następny peryod rozpoczyna się od usiłowania wzniesienia Filozofii religijnej.

EPOKA DZIEWIĄTA.

Rozum wchodzi w związek z religijnem wierzeniem, Filozofia zaś zrzeka się niezależności i znowu zostaje narzędziem Teologii. — Szkoła Aleksandryjska.

ROZDZIAŁ I.

Pochodzenie Nowo-Platonizmu.

§ 1. Aleksandrya.

Filozofia nie znajdowała już dla siebie schronienia w Grecyi; w tej ojczyźnie swojej nie miała ona już zwolenników—musiała ich szukać gdzieindziej. Nastała chwila, w której zdawało się, iż wszystkie zagadnienia są postawione, a żadne ostatecznie nie jest rozwiązane. Wszelki system, na jaki tylko zdobyć się mogła wynalazczość ludzka, był już przez starożytnych myślicieli wymyślony, a żaden nie zdołał wytrzymać krytyki. W pierwszych kronikach spekulacyi stawiano coraz to nowy stanowczy krok, ilekroć postawiono nowe pytanie; podsunięcie wątpliwości wychodziło na ożywienie działalności umysłu; postawić pytanie — znaczyło pobudzić ludzi do nowego rozważania przedmiotu. Teraz atoli wszystkie pytania wskrzeszono: stare kwestye odżyły w nowych formach; nic nie pobudzało badania, nic nie obiecywało badaczowi powodzenia.

Niezdolni do stawiania nowych pytań, czy niezdolni do dawania odpowiedzi na postawione już pytania, Filozofowie rączo jęli się środków, które im sławę zapewnić mogły: oddali się podróżom. Ponieśli Nauki swoje do Egiptu i Rzymu, gdzie ich słuchano z przyjemnością i podziwem. Stare ich Nauki stanowiły nowość dla narodu,

który nie posiadał własnych Nauk; ponieważ zaś, z powodu drożyzny książek w owe czasy, prawie wszelkie nauczanie było ustne, serdecznie więc witano cudzoziemców, a przyniesione przez nich Nauki wydawały się tak nowemi, jak gdyby je właśnie co tylko wynaleziono.

Wypędzoną z Grecyi Filozofią przyjęto w Rzymie oraz w Aleksandryi jako pożądanego gościa; w obu jednak tych miejscowościach pozostała ona obcą i nie zdołała pozyskać praw obywatelstwa. Z tem wszystkiem w Aleksandryi Filozofia doczekała się świetnego rozwoju, a imiona ludzi, którzy ją tu głosili, nadały jej oryginalność oraz wywarły wpływ, jakiego ta Filozofia nigdy nie doczekała się w Rzymie.

Rzymska Filozofia była to słaba parafraza greckiej. Mówić i pisać po grecku stanowiło to w Rzymie modę przynoszącą zaszczyt. Greccy niewolnicy byli pedagogami rzymskich dzieci. Profesorowie greccy nauczali młodzież Filozofii oraz Retoryki. Ateny stały się koniecznym celem podróży, jeżeli szło o wykończenie edukacyi młodzieńca. Tam to Cycero przyswoił sobie idee, które przedstawił potem w pełnych powabu dyalogach. Tam Horacy nauczył się owej lekkiej, wolnej od troski Filozofii, jaka świeci poprzez błyszczący kryształ jego wiersza. W wędrówkach swoich od Akademii do Portyku i od Portyku do Ogrodu napawał on się Sceptycyzmem, który powściągał jego poetyckie natchnienie; nauczył on się systematyzowania pełnego myśli Epikureizmu, co jego poematom nadaje tak charakterystyczną cechę.

W Rzymie to Filozofia nadawała Poezyi barwę, wymowie siłę, jurysprudencyi metodę, służyła zaś za przedmiot rozmowy; jednakże nie stanowiła ona przekonania, napełniającego umysły poważnych ludzi: w życie narodu nie zapuściła ona korzeni, nie wydała żadnego wielkiego myśliciela.

Inaczej miały się rzeczy w Aleksandryi. Tam potworzyły się nowe Szkoły, a do istniejących już Nauk przystąpiły nowe żywioły. Wielcy myśliciele — Plotyn, Proklus, Porfiryusz — wsławili miasto, a nowa Filozofia

miała współzawodnika, który już przez samo stoczenie walki mógł sobie pozyskać nieśmiertelną sławę; współzawodnikiem tym było chrześcijaństwo.

Szkole Aleksandryjskiej nie zbywało na prawach do wielkości; jak zauważył Saisset*) — była ona namaszczona: geniuszem, siłą i trwałością. W epoce upadku wskrzesiła ona płodność przestarzałej cywilizacyi i wywołała całą rodzinę wielkich imion. Plotyn, rzeczywisty założyciel tej Szkoły, wskrzesił Platona; Proklus obdarzył świat drugim Arystotelesem; w osobie zaś Juliana Apostaty stała się ona panią świata. Przez trzy wieki stanowiła ona strasznego współzawodnika dla największej potęgi, jaka się kiedybądź pojawiła na ziemi — dla potęgi Chrześcijaństwa; a jeżeli Szkoła ta padła w walce, to padła wraz z cywilizacyą, której stanowiła ostatni szaniec.

Aleksandrya, środkowy punkt olbrzymiego handlu, wnet się stała macierzą Nauki i współzawodnicą Aten. Zbyt sławną jest Aleksandryjska biblioteka, ażeby tu nie wystarczało wspomnieć tylko o niej; jej to, oraz ludziom koło niej się skupiającym, zawdzięczamy obszerne uczone prace na polu Filozofii i Literatury, które tyle usług oddały światu.

Obok Aleksandryjskiego muzeum wzrasta do ogromnych rozmiarów znaczenie chrześcijańskich dydaskaliów. W temże mieście Filo, żyd, i Oenesydemus, Pyronista, założyli swoje Szkoły. Pojawia się tam Amoniusz Sakkas. Przejeżdża tędy Lucyan w tym samym czasie, kiedy nauczał Klemens Aleksandryjski. Aryusz i Anastazyusz nauczają tu po Plotynie. Sceptycyzm, Judaizm, Platonizm, Chrześcijaństwo—wszystkie mają tutaj swoich przedstawicieli i tłomaczów, a to w niewielkiej odległości od świątyni Serapisa.

---

*) Revue des Deux Mondes, 1844, tome III, p. 783.

§ 2. Filon.

Aleksandrya, jakeśmy to widzieli, była widownią walk rozmaitych. Godnym przedstawienia jest mianowicie zatarg Nowo-Platoników z Ojcami Kościoła Chrześcijańskiego.

Pod nazwą Szkoły Aleksandryjskiej pojmuje się w sposób dosyć nieoznaczony wszystkich myślicieli, którzy przed Sceptycyzmem szukali dla siebie schronienia w nowej Filozofii, polegającej na zupełnie nowych zasadach. Jakkolwiek ci rozmaici myśliciele nie stanowili bynajmniej Szkoły, jednakże zaznaczają oni ruch i stanowią epokę w Historyi Filozofii. Czynimy tu tylko uwagę, iż „Szkoła Aleksandryjska“ i „Nowo-Platonicy“ nie są bynajmniej jednoznacznemi wyrażeniami. Pierwsza nazwa oznacza cały ruch, druga — najświetniejszy jego moment.

Filon, żyd, jest pierwszy z tych Nowo-Platoników. Urodził on się w Aleksandryi na kilka lat przed Chrystusem. Wpływ idej greckich dał się już dawno odczuć w Aleksandryi, a Filon w swych komentarzach dzieł żydowskich wykazał wielką znajomość greckiego myślenia. Posiadał on umysł wschodni, wykształcenie greckie; rezultatem tego była szczególnego rodzaju mieszanina Mistycyzmu i Dyalektyki *). Platonowi zawdzięczał on wiele, więcej jeszcze może — Nowej Akademii. Od Karneadesa nauczył się powątpiewać o prawdziwości zmysłowego poznania i przeczyć twierdzeniu, że rozum posiada kryteryum prawdy.

Dotąd szedł chętnie z grekami, dotąd doprowadziła go Dyalektyka. Atoli, oprócz żywiołu greckiego, miał on jeszcze inny w swoim umyśle — wschodni albo misty-

*) Św. Paweł w ten sposób przedstawia narodowy charakter żydów i greków: „Żyd domaga się znaku (t. j. Cudu), grek poszukuje mądrości (t. j. Filozofii).“ I. Korynt. I, 22.

czny. Jeżeli Wiedza ludzka jest złudzeniem, więc powinniśmy szukać prawdy w wyższej sferze. Zmysły mogą mylić, rozum może być bezsilny; ale istnieje w człowieku inna jeszcze zdolność — wiara. Rzeczywista Wiedza jest darem Boga, imię jej — wiara, źródłem jej jest dobroć Boga, przyczyną—pobożność.

Pojęcie to nie wywodzi się od Platona, a jednak jest Platońskie.

Plato nigdy w ten swosób nie potępił rozumu dla wiary; jednakże i on też myślał, że istoty Boga nie można poznać, jakkolwiek byt jego dowieść się daje. Co do tego punktu byłby on się zgodził z Filonem. Ale, chociaż Plato nie powiada o Wiedzy, że ona jest darem Boga, jednakże wyznaje to samo, mówiąc o cnocie, i poświęca cały Dyalog — *Meno* gwoli okazaniu, iż cnoty niemożna się nauczyć, albowiem nie jest ona sprawą rozumu, lecz—darem Boga. Powody, które on tu przedstawia, łatwo mogły Filonowi podsunąć myśl, aby to samo zastosował do Filozofii.

Rzecz prosta, iż co do tego punktu Filozofia Filona staje się Teologią. Bóg nie daje się wyrazić (is ineffable), nie daje się pojąć: byt jego można poznać, istoty — poznać nie można ὁ δ'ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. Wiedzieć atoli, że on istnieje, stanowi to już samo przez się Wiedzę o tem, że on jest jeden, doskonały, prosty, niezmienny i *bez atrybutu.* Ta Wiedza jest już dana wraz z Wiedzą o jego bycie: jeżeli on w ogóle istnieje, to nie może być innym. Jeżeli my to wszakże wiemy, to przecież nie wiemy jeszcze, na czem polega jego doskonałość. Wzrokiem swoim nie zdołamy przeniknąć tajemnicy jego istoty. Możemy tylko wierzyć.

Jeżeli atoli nie możemy poznać Boga w jego istocie, możemy jednak posiąść jakąś Wiedzę o jego Boskości: możemy ją posiąść w *słowie.* To *słowo*—λόγος (jak go używa Pismo Św.) zajmuje godne uwagi miejsce we wszystkich Mistycznych systematach. Ponieważ Boga nie można pojąć, ani go dosięgnąć, przeto okazał się

niezbędnym, jako tłomacz, pośredniczący byt pomiędzy Bogiem a człowiekiem; ten to byt właśnie nazwali Mistycy *słowem*. *Słowo* — podług Filona — jest myślą Boga. Myśl owa jest dwojaka: jest ona λόγος ἐνδιάθετος, myśl, która obejmuje w sobie wszystkie idee (idee w Platońskiem tego słowa znaczeniu), t. j. myśl *jako* myśl,— i jest ona λόγος προφορικός, myśl *urzeczywistniona:* myśl, która się stała światem.

W tych trzech hipostazach Bóstwa widzimy zarysowaną Trójcę Plotyna. Pierwszym jest Bóg Ojciec, drugim—Syn Boga, t. j. słowo—λόγος, i nareszcie Syn Logos'a, t. j. Świat. Ten krótki rys Teologii Filona wyjaśnią dostatecznie dwa wielkie fakta, które pragniemy wyraźnie zaznaczyć: 1) związek Platonizmu z Mistycyzmem wschodnim; 2) zupełnie nowy kierunek, który przybrała Filozofia, kojarząc się znowu z Religią. Ten to kierunek nadaje charakter ruchowi Szkoły Aleksandryjskiej. Rozum okazał się być zupełnie niezdolnym do rozwiązywania wielkich kwestyj Filozofii, które podówczas poruszono. Rozmaite Szkoły używały różnych metod, a zawsze bez rezultatu. Sceptycyzm stanowił kres wszelkich wysiłków. „Jednakże — mówili Mistycy — mamy pojęcie o Bogu oraz jego dobroci, posiadamy niedającą się wstrząsnąć wiarę w jego byt i w doskonałość jego istoty, więc i w dobroczynność jego celów. Atoli idee te nie są wrodzone; gdyby takiemi były, to jednomyślnie żywiliby je wszyscy ludzie i we wszystkich narodach. Jeżeli zaś one nie są wrodzone, skądże więc pochodzą? Nie z rozumu, nie z doświadczenia. więc — z wiary".

Otóż, Filozofia — pojmujmy ją, jak chcemy — jest całkowicie wytworem rozumu; jest ona usiłowaniem, ażeby za pomocą rozumu wytłomaczyć tajemnice, „wśród których my się poruszamy, żyjemy i bytujemy." Jakkolwiek jest się w prawie powiedzieć: „Rozum jest niezdolny rozwiązać zagadnienia, które mu się nastręczają," to przecież niema racyi dodawać: A *więc* powinniśmy przyzwać do pomocy wiarę." W Filozofii rozum musi

albo samowładnie panować, albo abdykować. Żadna ugoda nie jest tu dopuszczalna. Jeżeli między niebem a ziemią są rzeczy, o których się nie śniło naszej Filozofii— które nie wchodzą w zakres możliwości naszej Filozofii— to wprawdzie możemy w nie wierzyć, ale nie możemy tego nazywać filozoficzną wiarą.

Jedno z dwojga: — albo rozum jest zdolny rozwiązywać zagadnienia, albo nie; w pierwszym razie przedsięwzięcie jego jest filozoficzne, w drugim jestto czcze usiłowanie. Wszelka próba, zmierzająca do połączenia wiary z rozumem w kwestyi, dotyczącej wyłącznie rozumu, musi chybić. Nie twierdzimy tutaj, aby rozum nie mógł wyraźnie usprawiedliwić tego, co milcząco uznaje wiara; my tylko powiadamy, że nieść pomoc rozumowi wiarą jestto odebrać badaniu charakter filozoficzny. Rozum może usprawiedliwić wiarę, ale wiara nie powinna Filozofii dostarczać wniosków. Skoro tylko rozum został zaniedbany, ustaje już Filozofia; wszelkie zaś objaśnienie, jakie wówczas przedstawić się jeszcze daje, jest teologiczne i podlega zupełnie innemu sprawdzeniu, aniżeli wyjaśnienie filozoficzne.

Spekulacya była pierwotnie teologiczną, ale w biegu czasu rozum lękliwie dotarł do tak zwanych „przyrodniczych objaśnień;“ od chwili zaś, gdy się poczuł dosyć silnym, ażeby samodzielnie wystąpić, — od tej chwili — mówimy — powstała Filozofia. W najpierwszych spekulacyach Szkoły Jońskiej widzieliśmy czyste usiłowania rozumu w celu objaśnienia tajemnic. W miarę jak Filozofia robiła postępy, stawało się też coraz widoczniejszem, że zagadnienia, które sobie stawiali starożytni myśliciele, były w rzeczywistości bardzo dalekiemi od rozwiązania, a nadzwyczajną trudność pod tym względem teraz dopiero dobrze oceniono. Ta trudnoćć uwydatnia się coraz bardziej, aż ją nareszcie uznano jako nieprzezwyciężoną: Rozum okazał się tu być nieudolnym. Podówczas to przywołano znowu wiarę, która przez długi czas pozostawała na boku, — przyzwano ją na pomoc badaczowi. Inaczej mówiąc, Filozofia odkryła swoję bezsilność i ustąpiła miejsce Teologii.

Jeżeli więc mówimy, że kierunek, który umysłowi ludzkiemu nadała Szkoła Aleksandryjska, w związku z chrześcijaństwem (jedyne to dwa duchowe prądy, co istotnie wywarły wpływ na epokę, o której mowa), był kierunkiem teologicznym, to czytelnik pojmie niebawem niepospolicie wielkie znaczenie tego kierunku i przygotuje się do towarzyszenia nam przy wykładzie mistycznych Nauk Plotyna.

ROZDZIAŁ II.

Zatarg Chrześcijaństwa i Nowo-Platonizmu.

§ 1. Plotyn.

Podczas gdy Chrześcijaństwo, naprzekór wszystkim przeszkodom, robiło rącze a trwałe kroki naprzód; podczas gdy apostołowie przebiegali od miasta do miasta, niekiedy czczeni jako głosiciele Ewangelii, a inną razą znów lżeni i kamienowani jako nieprzyjaciele, — wtedy to Nowo-Platonicy rozwijali ziarno, które Filo był posadził, i budowali nietylko Teologią, ale usiłowali na tej Teologii wznieść kościół. Podczas gdy nowa religia— Chrześcijaństwo, codziennie zjednywało sobie umysły ludzkie, Filozofowie owi wyobrażali sobie, iż temu chrześcijaństwu będą mogli skutecznie przeciwstawić starą religią.

Chrześcijaństwo z łatwością odnosiło tryumfy. Już z czysto moralnego tylko względu wyższość jego była bardziej oczywistą. Aleksandryanie przesadzali fałszywą dążność, której owoce widzieliśmy już u Cyników i Stoików, jako dążność pogardzania ludzkością. Plotyn płonął wstydem z tego powodu, iż miał ciało: dalej nie mogła się posunąć wzgarda ludzkiej osobistości. I cóż dawano w zamianę? Ekstazę, pochłanianie osobistości

przez Bóstwo,—Bóstwo, które było niedostępne dla poznania i dla miłości,—Bóstwo, do którego dusza mogła dotrzeć tylko za pomocą zupełnego unicestwienia swojej osobistości.

Przedsięwzięcie Nowo-Platoników chybiło, jak na to zasługiwało; miało ono atoli na służbie swojej wielkie talenta i sprawiało dużo zgiełku w świecie. Miało ono trzy peryody. Pierwszy jest mniej świetny, ale najpłodniejszy — jestto peryod Amoniusza Sakasa i Plotyna. Tragarz Aleksandryjski staje się głową Szkoły, a słuchaczami jego byli ludzie pełni geniuszu; do uczniów zaliczali się: Plotyn, Orygines i Longinus. Szkoła ta doskonaliła się w ukryciu i pozyskała wreszcie trwałą podstawę przez rozwinięcie metafizycznego systemu. Twórca tego systemu, Plotyn, miał wkrótce potem w Rzymie odczyty, które uwieńczyło ogromne powodzenie. Teraz Aleksandryjska Szkoła wstępuje w drugi peryod. Z Porfiryuszem oraz Jamblichem staje się ona rodzajem kościoła i walczy z Chrześcijaństwem o władzę nad światem. Chrześcijaństwo w osobie Konstantyna usiadło na tronie, Nowo-Platonizm je zdetronizował i zajął miejsce w osobie Juljana Apostaty. Nie można tu atoli przeoczyć różnicy. Tracąc Konstantyna, Chrześcijaństwo nic nie utraciło ze swojej rzeczywistej siły, albowiem siła jego tkwiła w wierze, nie zaś w poparciu władców; tracąc Juliana, Nowo-Platonizm utracił polityczną i religijną siłę. Od tej utraty zaczyna się peryod trzeci. Geniusz Proklusa oświeca tę chwilę, ostatnim promieniem sławy. Daremnie usiłował on wskrzesić naukowego ducha Platonizmu, podobnie jak Plotyn starał się ożywić religijnego ducha Pogaństwa: usiłowania jego były potężne, lecz bezowocne. Pod Justynianem Szkoła Aleksandryjska zgasła.

Taką jest zewnętrzna historya Szkoły; rzućmy teraz okiem na nauki, które ona wypracowała. W dziełach myślicieli, którzy byli Eklektykami tak wyraźnymi, jak Aleksandryanie, większą część pracy stanowią, naturalnie, powtórzenia i przetwarzania poglądów da-

wniejszych myślicieli; Historyk przeto odrzuca tę część, ograniczając się do poglądów, stanowiących oryginalność Szkoły.

Oryginalność Szkoły Aleksandryjskiej polega na użyciu Platońskiej Dyalektyki, jako przewodnika do Mistycyzmu i Panteizmu; polega ona na związku Nauki Wschodu z Dyalektyką Greków — na zastosowaniu rozumu do usprawiedliwiania wiary.

Trzy mianowicie zasadnicze punkta należy wziąć pod rozwagę: Dyalektykę owej Szkoły, teoryą Trójcy i zasadę wypływu czyli Emanacyi. Dzięki swej Dyalektyce, Filozofowie ci byli Platonikami; z powodu Trójcy byli Mistykami; w skutek zasady Emanacyi — Panteistami.

§ 2. Dyalektyka Aleksandryjska.

Sądzimy, iż istotę Platońskiej Dyalektyki jużeśmy dobrze uwydatnili; mówiąc więc, że Plotyn jej używał, uważamy się za zwolnionych od bezużytecznego powtarzania. Jednakże, chociaż Dyalektyka stanowiła podstawę Szkoły Aleksandryjskiej, to przecież nie była ona, jak u Platona, fundamentem *wiary*. Jak daleko sięgała ludzka Filozofia, Dyalektyka jej wystarczała; istniały atoli zagadnienia, nie wchodzące w zakres tej Filozofii, i dla nich potrzebną była inna metoda.

Plotyn zgadzał się w tem z Platonem, że może być jedna tylko Nauka o *ogółach*. Wszelki szczegół jest tylko zjawiskiem, które szybko znika i nie ma wcale rzeczywistego bytu, a przeto nie może być przedmiotem Filozofii. Ale czyż te ogóły—te ideje, które są jednym rzeczywistym bytem—nie są podległe jakiemuś wyższemu bytowi? Fenomena podległe są numenom; lecz same numena są znowu podległe jednemu numenowi. Inaczej mówiąc, świat jest tylko przejawem świata idej, a ten ostatni z kolei rzeczy jest tylko sposobem (the mode) bytu Bóstwa.

Powstaje tu pytanie: W jaki sposób wiemy coś o Bogu? Świat zmysłowy spostrzegamy za pomocą zmysłów; ze świata idealnego otrzymujemy przebłyski za pomocą przypominania, które obudza w nas świat zmysłowy; ale jak zrobić krok ostatni—jak poznać Bóstwo?

Jestem istotą skończoną; w jakiż sposób mam możność poznać to, co jest nieskończone? Skoro tylko pojmuję to, co jest nieskończone, jestem już sam nieskończonym, t. j. nie jestem już samym sobą, nie jestem istotą skończoną, świadomą swego własnego oddzielnego bytu. *) Jeżeli zatem dochodzę do Wiedzy o tem, co jest nieskończone, to dochodzę nie przy pomocy rozumu, który jest skończony i tylko skończone rzeczy pojmuje, ale— przy pomocy wyższej zdolności, która jest nieosobista i z przedmiotem swoim się utożsamia.

„Identyczność podmiotu i przedmiotu—myśli i rzeczy pomyślonej — stanowi jedyną możliwą podstawę Wiedzy.“ Jestto twierdzenie, w którem wielu z naszych czytelników rozpozna zasadnicze twierdzenie nowszej niemieckiej spekulacyi, a leży ono tak daleko od wszystkich zwyczajnych pojęć, że musimy poświęcić jakąś chwilę gwoli jego objaśnieniu.

Wiedza i byt są identyczne; wiedzieć więcej—jestto *być* więcej. Rzecz prosta, iż stąd nie wynika, że znać konia jestto być koniem. Wszystko, co wiemy o koniu, jest tem, co wiemy o zmianach, które w nas samych zaszły pod wpływem przyczyny zewnętrznej; gdy zaś swoję własną wewnętrzną zmianę identyfikujemy z przyczyną zewnętrzną, nazywamy to koniem. Tutaj Wiedza i byt są identyczne. W rzeczywistości my nic nie wiemy o zewnętrznej przyczynie (koniu), my znamy tylko stan swojego własnego bytu; gdy więc mówimy: „w swojej Wiedzy o koniu jesteśmy koniem,“ znaczy to

---

*) Τίς ἂν οὖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἕλοι ὁμοῦ πᾶσαν; εἰ γὰρ ὁμοῦ πᾶσαν τι ἂν τις αὐτοῦ διαφέροι. *Plotinus*, Enn. V. lib. 5, c. 10.

tyle, cobyśmy w zwykłym języku tak wyrazili: Nasza Wiedza jest tylko stanem naszego własnego bytu, i nic więcej. Wiedza stanowi tylko stan naszej własnej świadomości, stan wytworzony przez jakąś nieznaną przyczynę. Przyczyna musi pozostać nieznaną, ponieważ Wiedza jest skutkiem—nie przyczyną.

Przedstawia wam się jabłko; dotykacie go, czujecie, smakujecie, wąchacie, a wszystko to oznacza poznanie jabłka. Czemże jest to poznanie? Jestto poprostu świadomość różnych sposobów, w jakie jabłko na nas oddziaływa. Jeżeli jesteście pozbawieni wzroku i nie możecie jabłka widzieć, to ono posiada o jednę własność mniej, t. j. brakuje mu jednego sposobu, przez który nie może na was oddziaływać. Jeżeli wam znowu zbywa na zmysłach węchu oraz smaku, w takim razie okazują się dwa inne braki w waszem poznawaniu jabłka. Odejmując człowiekowi zmysły, odejmuje się jabłku własności. Inaczej mówiąc — odejmuje się człowiekowi środki, z pomocą których przyjmuje on oddziaływanie. W takim razie Wiedza wasza o jabłku doprowadza się do nicości. Podobnież znowu, gdybyście posiadali więcej zmysłów, pomnożyłyby się przez to własności jabłka: Wiedza nasza wzrasta w miarę rozszerzania naszego bytu. Otóż, Wiedza i byt są identyczne— Wiedza jestto stan bytu poznającego.

„Jeżeli Wiedza“—mówił Plotyn—„jest tem samem, czem jest rzecz poznawana, więc to, co jest skończone, nie może nigdy, jako skończone, poznać nieskończonego, ponieważ nie może *być* nieskończonem. Usiłowanie zatem poznania tego, co jest nieskończone, za pomocą rozumu nie może doprowadzić do niczego; nieskończone może być poznane tylko w bezpośredniej teraźniejszości παρουσία. Zdolnością, mocą której umysł wyzbywa się swojej osobistości, jest ekstaza—zachwyt. W tej ekstazie dusza wyzwala się ze swego materyalnego więzienia, oddziela się od swej indywidualnej świadomości i zostaje zatopiona w nieskończonej inteligencyi, z której

wyszła (is emanated). W tej ekstazie ogląda ona rzeczywisty byt, utożsamia się z tem, co rozpatruje."

Entuzyazm, na którym owa ekstaza polega, nie stanowi zdolności, którą ciągle posiadamy tak, jak posiadamy rozum lub spostrzeżenia: jest ona tylko przemijającym stanem, przynajmniej dopóty, póki nasz osobisty byt trwa na tym świecie. Jestto błyskawiczny połysk, w którym przypomnienie zmienia się na intuicyą, albowiem w tejże chwili zachwycona dusza zwrócona zostaje znowu swojemu ojcu, swojemu Bogu. Więzy, które duszę z ciałem łączą, są śmiertelne; Bóg zaś, nasz ojciec, z litości nad nami uczynił kruchemi i miękkiemi te więzy, sprawiające nam cierpienie, a w dobroci swej daje nam chwile wyzwolenia i spoczynku: Ζεὺς δὲ πατὴρ ἐλέησας πονουμένας, θνητὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιῶν περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν ἀναπαύλας ἐν χρόνοις.

Godnym jest uwagi wschodni i mistyczny charakter tego pojęcia; jednocześnie daje się w nim spostrzegać element Platoński. Plato w *Jonie* mówi o łańcuchu natchnienia, które od Apolina schodzi na poetów, od poetów przenosi się na Rapsodów; ostatnie ogniwa tego łańcucha są to dusze kochanków i Filozofów, którzy wprawdzie boskiego daru dalej już przekazywać nie mogą, ale niemniej są przezeń wzruszani. Aleksandryanie przypuszczają także boskie natchnienie: nie to natchnienie, które ogrzewa tylko i wznosi serce, ale to, które objawia prawdę, nie dającą się ani rozróżnić, ani pojąć przy pomocy rozumu. Pochodzenie tego objawienia jest zawsze jedno i to samo: czy się wznosimy przy pomocy różnych Nauk i z trudem przebywamy wszystkie stopnie Dyalektyki, aby nareszcie dosięgnąć wyżyny i zerwać zasłonę, poza którą ukrywa się Bóstwo; czy też, miasto powoli się wznosić, jednym nagłym skokiem dosięgamy wierzchołka przy pomocy cnoty i miłości—Poeta, Prorok, Filozof różnią się pomiędzy sobą tylko co do punktów wyjścia. Dyalektyka przeto stanowi wprawdzie bardzo wartościową metodę, jednakże nie prowadzi ona z pewnością do ekstazy. Wszysko, co duszę

oczyszcza i zbliża do pierwotnej prostoty, doprowadza ją też do ekstazy. Oprócz tego istnieją zasadnicze różnice w naturach ludzi. Niektóre dusze zachwycają się pięknem — takie należą do Muz; inne zachwyca jedność i proporcyonalność — są to Filozofowie; jeszcze inne są nadzwyczajnie wrażliwe na moralną doskonałość — są to pobożne, pełne zapału dusze, żyjące tylko w Religii.

Otóż, przejście od zmysłowego wrażenia albo od przypominania do ekstazy dokonywa się w trojaki sposób: za pomocą Muzyki (w starożytnem tego słowa pojmowaniu), za pomocą Dyalektyki, oraz przez miłość i modlitwę. Rezultat jest zawsze jednakowy — zwycięstwo ogółu nad szczegółem.

Taką jest odpowiedź Szkoły Aleksandryjskiej na pytanie, jak świat stare: W jaki sposób poznajemy Boga? Rozum człowieka nie wystarcza do takiego poznania, albowiem jest on skończony, a to, co jest skończone, nie zdoła pojąć nieskończonego. Skoro atoli człowiek posiada Wiedzę o Bóstwie, musiał on ją posiąść w jakiś sposób; pytamy przeto: W jaki sposób? To pytanie, na które ojcowie chrześcijaństwa odpowiadali, powołując się na objawienie, rozstrzygała Szkoła Aleksandryjska, przedstawiając ekstazę jako pośredniczkę uczestnictwa, ponieważ w ekstazie dusza traci swą osobistość i tonie w nieskończonej inteligencyi.

Mamy tu przed oczyma bardzo pouczający przykład kręcenia się w kole bez wyjścia, w którem wszystkie wnioski tego rodzaju nieuchronnie muszą się poruszać:

„Biedna skończona istota na dnie otchłani
Nieskończonego bytu, połyskującego bez wytchnienia.“

Ta skończona istota usiłuje pojąć to, co ją otacza, a pełna ufności w samę siebie zużywa siły w niemożliwem przedsięwzięciu.

Aleksandryjska hipoteza, odmawiająca skończonemu, jako skończonemu, zdolności pojmowania tego, co jest nieskończone, odznacza się przynajmniej konsekwentnością, dozwalając temu, co jest skończone, być

na chwilę nieskończonym. Godnymi uwagi są powody, dzięki którym hipoteza owa powstała. Aksyomat brzmi: Skończone *nie może* pojmować nieskończonego. Zagadnienie przeto jest takie: W jaki sposób to, co jest skończone, *może* pojąć nieskończone? Rozwięzanie opiewa tedy: Skończone *musi się stać* nieskończonem.

Jakkolwiek trąci to niedorzecznością, jednakże mamy przed sobą wniosek, wyprowadzony przez silny umysł z przesłanek, które zdawały się nie podlegać zaprzeczeniu. Jestto przyczynek do Historyi niedorzeczności, nieodłącznych od wszelkiego usiłowania rozstrzygnięcia kwestyi, która rozstrzygniętą być nie może.

§ 3. Trójca Aleksandryjska.

Powiedzieliśmy, iż Filozofia Aleksandryjska była Teologią; ta zaś jej Teologia koncentrowała się — rzec można — w Nauce o Trójcy. Blisko spokrewniony z tajemnicą wcielenia, która znowu nieodłączną była od tajemnicy odkupienia, stanowił dogmat świętej Trójcy — jak mówi Saisset — podstawę całej chrześcijanskiej Metafizyki. Większa część ważnych herezyj, jak: Aryanizm, Sabelianizm, Nestoryanizm i t. d. powstała z różnic, dotyczących jakiejś części tej Nauki. Oznaczenie więc jej rodowodu stanowi przedmiot pełen wysokiego historycznego interesu. Niektórzy utrzymują, iż chrześcijańska Trójca jest tylko naśladowaniem Trójcy Aleksandryjskiej; inni oskarżają znów Aleksandryan o naśladownictwo. Spór prowadzono z wielką zawziętością stron obu.*)

Trójca Aleksandryjska tak się przedstawia: Bóg jest potrójny i jednocześnie jeden. Istota jego obejmuje w sobie trzy *hipostazy* (substancye, t. j. osoby), a te trzy

---

*) Można polecić czytelnikowi dokładne przedstawienie tej sprawy w pracy *Jul. Simona* Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol. I. pp. 308 — 341, oraz artykuł *Saisset'a* w Revue des deux Mondes, którymśmy już powyżej przytaczali.

stanowią jednę istotę. Pierwszą jest jedność: nie jeden byt, wcale nie byt, ale prosta jedność. Drugą jest inteligencya, myślenie, które jest identyczne z bytem. Trzecią jest powszechna dusza, przyczyna wszelkiej działalności i wszelkiego życia.

Taką jest formuła. Zobaczymy teraz, jak do tego doprowadziła ich Dyalektyka. Gdy spojrzymy na świat zewnętrzny i spostrzegamy jego wieczne zmiany, cóż stanowi pierwszą rzecz, która się umysłowi naszemu przedstawia, jako przyczyna tych wszystkich zmian? Jest-to życie. Cały świat jest ożywiony; nietylko on jest żywy, ale zdaje się brać udział w życiu podobnem do naszego życia. Wnikając głębiej, przekonywamy się, iż życie samo jest znowu tylko skutkiem wyższej przyczyny; przyczyna ta musi być w czemś „Ogólnem," czego my poszukujemy. Analogia nastręcza nam myśl, że to jest czynność — ruch. Atoli z ruchem tym nie możemy zajść daleko. Niebawem bowiem okazuje się, że miryady procesów przyrody stanowią nietylko czynność, ale są *rozumną* czynnością. Nie przypadek zarządza światem. Wszędzie inteligencya widzieć się daje. Przyczyna zatem, której poszukujemy, odnajduje się ostatecznie: jest nią rozumna czynność. Ale czemże ona jest, jeżeli nie tajemniczą siłą, która w nas przebywa, która nami kieruje i nas pobudza? Czemże jest ta rozumna czynność, jeżeli nie duszą? Dusza, która nas pobudza i kieruje nami, jest wizerunkiem duszy, która świat pobudza i nim kieruje. Bóg więc jest wieczną duszą, ψυχή. Mamy tutaj pierwszą hipostazę Szkoły Aleksandryjskiej.

Przy ściślejszem zbadaniu pojęcie to okazuje się mniej zadowalniające. Dyalektyk, którego cała sztuka polega na działach i poddziałach w celu osiągnięcia czystej jedności, który rozplątuje zawikłaną przędzę spekulacyi, ażeby wydobyć czystą jedność, zawartą w wielości,—Dyalektyk—mówimy – wychowany w Platońskiej i Arystoteliańskiej szkole, nie mógł się zadowolnić pojęciem tak złożonem, jak rozumna czynność. Mamy tutaj przynajmniej dwie ideje, zupełnie różne co do istoty swo-

jej: inteligencyą i ruch. Jakkolwiek one dają się połączyć w jednej wspólnej idei, która od nich obu jest wyższą, atoli żadna z nich nie może być uważana jako ostatni termin w analizie. Jeżeli się inteligencyą podda analizie, okaże się ona sama czynnością rozumnej istoty, rozumu—λόγος.

Bóg więc jest bezwzględnym rozumem, wiecznym, niezmiennym. Mamy tutaj drugą hipostazę. Wzniósłszy się ponad boską duszę, ψυχή τοῦ παντός, przyczynę wszelkiej czynności i władczynię zmysłowego świata, χορηγὸς τῆς κινήσεως βασιλεὺς τῶν γιγνομένων, odnajdujemy boski rozum, νοῦς, o wielkości którego możemy mieć słabe pojęcie, gdy rozważamy świetność zmysłowego świata wraz z jego Bogami, ludźmi, zwierzętami i roślinami, które go przyozdabiają; są to wspaniałe zjawiska będące tylko niedoskonałymi obrazami nieporównanego blasku wiecznej prawdy. Boski rozum obejmuje w sobie wszystkie intelektualne ideje; są one zaś wolne od niedoskonałości i nie posiadają ruchu. Stanowi to złoty wiek, którego Bogiem jest Saturn. Albowiem Saturn, tak wzniośle przez Poetów opiewany, jest boską inteligencyą, doskonałym światem:

„Ver erat aeternum: placidique tepentibus auris
Mulcebant Zephyri natos sine semine flores.
Mox etiam fruges tellus inarata ferebat;
Nec renovatus ager gravidis canebat aristis.
Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant;
Flavaque de viridi stillabant illice mella.“ *)

Ten złoty wiek— to świat umysłowy, wieczna myśl wiecznej inteligencyi.

*) Wieczna była wiosna: łagodne zefiry ciepłymi powiewy
Bujały nad kwiatami, zasianymi bez nasion.
Niepłużona ziemia oddawała nieoczekiwane płody;
Nieodnowiona rola bieliła się od ciężkich kłosów.
Płynęły to mleczne, to nektarowe rzeki;
A z zielonego wiązu kapały słodkie miody.

Poświęcamy tu nieco słów temu Aleksandryjskiemu νοῦς. Jestto myśl oderwana od wszelkiego myślenia; nie jestto rozum, gdyż rozumem nazywamy zdobywanie Wiedzy o czemś; ten, kto rozumuje, dochodzi do wyniku ze swoich przesłanek, do wyniku, spostrzeżenie którego w przesłankach wymaga pewnego natężenia. Bóg atoli widzi wynik jednocześnie z przesłankami. Jego Wiedza podobna jest do naszej Wiedzy, tak jak pismo hieroglifów jest podobne do wyrażania naszych dźwięków mowy; on ogarnia od jednego razu to, co my oddzielnie musimy rozwijać.

Ten νοῦς jest jednocześnie wiecznym bytem, ponieważ wszystkie ideje w nim się kojarzą. Jestto Arystotelesa νόησις νοήσεως,—albo, mówiąc z Plotynem, patrzący wzrok, tożsamość aktu widzenia z przedmiotem widzianym: ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὅρασις ὁρῶσα, ἅρφω τὸ ἓν,—pojęcie, które łatwo daje się zrozumieć, wspomniawszy sobie objaśnienie nasze tożsamości Wiedzy i bytu.

Możnaby tu sobie wyobrażać, że ten stopień abstrakcyi może zadowolnić nawet najgorętszego Dyalektyka; analizę doprowadzono tak daleko, że otrzymano czystą myśl i czysty byt—myśl niezależną od myślenia i byt niezależny od jego zmian—toby się mogło przedstawiać jako ostateczna granica bystrości ludzkiego umysłu, ostatecznie możliwa abstrakcya. Jednakże nie. Dyalektyk nie zadowolnił się wcale; spostrzega on jeszcze wyższy, jeszcze prostszy stopień abstrakcyi, który nazywa jednością. Bóg, jako byt i myśl, jest Bogiem, jakim go pojął rozum ludzki; ale chociaż ludzka inteligencya nie może mieć wyższego pojęcia o Bogu, to jednakże w owej inteligencyi znajduje się pewne ukazanie na jej własną słabość, a zarazem upewnienie, że Bóg jest czemś nie dającem się wysłowić i pojąć. Według ostatecznej analizy Bóg nie jest bytem ani myślą. Cóż to jest myśl? Co stanowi jej typ? Jej typem widocznie jest rozum ludzki. Czegoż nam więc dostarcza zbadanie ludzkiego rozumu? Oto tego:—Myśleć jestto spostrzegać przedmiot, od którego badacz siebie samego

odróżnia. Myśleć jestto posiadać samoświadomość, odróżniać własną osobistość od wszystkich innych przedmiotów, oznaczać stosunek swego ja i nie-ja. Atoli Bóg nie jest czemś zewnętrznem: w nim nie może się znajdować różnica, ani oznaczenie, ani żaden stosunek. Bóg więc w swojej najwyższej hipostazie nie może myśleć i nie może być pomyślany, ale musi on być czemś wyższem od myśli. Stąd pochodzi konieczność trzeciej hipostazy, która, będąc trzecią w porządku badania, jest pierwszą w porządku bytu; jestto jedność—τὸ ἓν ἁπλοῦν.

Jedność nie jest bytem, nie jest też inteligencyą, stoi ona wyżej od obojga: jest ona wyższą od wszelkiej czynności, od wszelkiego oznaczenia, od wszelkiej Wiedzy; albowiem w taki sam sposób, w jaki to, co jest *złożone*, mieści się w tem, co jest *proste*, podobnie jak wiele objęte jest w jednem, tak samo to, co jest proste, mieści się w jedności.. Niemożliwem zaś jest wykryć prawdę rzeczy, dopókiśmy się nie wznieśli do tej bezwzględnej jedności; albowiem w jakiż inny sposób można pojąć coś istniejącego, jeżeli nie przez jedność? Czemże jest osobnik, zwierzę, roślina, jeżeli nie ową jednością, która nad wielością panuje? Czemże jest mnogość—armia, gromada, trzoda, jeżeli się ich do jakiejś jedności nie sprowadzi? Jedność jest wszędobytna: stanowi ona wiązadło, które spaja nawet najbardziej skomplikowane stosunki. Jedność, będąca bezwzględną, niezmienną, nieskończoną i sobie wystarczającą, nie jest jednostką numeryczną ani punktem niepodzielnym. Jestto bezwarunkowe, powszechne *jedno* w swej doskonałej niezłożoności. Jest ona najwyższym stopniem doskonałości—idealnem pięknem, najwyższem dobrem—πρῶτον ἀγαθόν.

Bóg przeto w swoim bezwzględnym stanie— w swojej pierwszej i najwyższej hipostazie—nie jest ani bytem, ani myślą, nie jest ruchomy ani zmienny: jest on prostą jednością, albo—jakby powiedział Hegel — Absolutne nic, wewnętrzne przeczenie (the Immanent Negative).

Być może, iż czytelnicy nasi utracili cierpliwość pod tem brzemieniem dyalektycznej subtelności; prosimy ich atoli, aby byli pomni, iż niedorzeczności geniuszów bywają częstokroć daleko więcej pouczające, aniżeli odkrycia zwykłych ludzi; zaprawdę zaś subtelności i nadzwyczajności Szkoły Aleksandryjskiej obfitują w dobre nauki. Jeżeli ścisła Logika doprowadziła wybitne umysły do pojęć, które się wydają być czcze i dziwaczne, to stąd słusznie może się zbudzić w nas podejrzenie, iż owa Logika nie jest zdolna rozwiązywać tych najwyższych zagadnień. A nauka tego rodzaju nie jest bez pożytku dla obecnych czasów. Niemieccy Metafizycy podobni są do Plotyna bardziej, aniżeli do Platona i Arystotelesa: powód tego nie jest trudno odnaleść. Plotyn pojawił się po wszystkich wielkich myślicielach, stawiał on sobie prawie wszystkie metafizyczne pytania, dawał prawie wszystkie możliwe odpowiedzi, musiał też albo popaść w Sceptycyzm, albo wziąć na się wszystkie, bodaj najbardziej krańcowe wyniki Dyalektyki swojej. Dla Filozofii pozostawało tylko jedno z dwojga: albo zrzec się władzy, albo zostać wspaniałym tyranem — wybrała ona to ostatnie. Otóż, Plotyn nie cofnął się przed żadną nadzwyczajnością: gdzie mu nie dopisywał rozum, tam odwoływał się do wiary. Niemcy, którzy z jednej strony doczekali się ustalenia pozytywnej Nauki, a z drugiej destrukcyjnych rezultatów Kantyańskiej *Krytyki*, ujrzeli Filozofią w takiej samej alternatywie: albo należało uznać ją za nieudolną, albo trzeba było ogłosić jej despotyzm oraz nieomylność.

Hegeliańska wiara w Dyalektykę daje się zestawić z Aleksandryjską wiarą w ekstazę. Obie trzymają się spo ojnego Dogmatyzmu i wykładają, że Bóg jest tem lub owem; wykładają, jak nic *staje się* bytującym światem; okazują wiele nieobjaśnionych rzeczy. Jeżeli zaś ktoś powstrzyma ich prostem pytaniem: Skądże to wiecie? Jaki posiadacie dowód pewności? Wtedy uśmiechają się, powołują się ze swobodą na *Vernunft* i dalej znowu prowadzą swój wykład.

Plotyn rzeczywiście twierdził, że, chociaż Dyalektyka wznosi nas do przekonania o istnieniu Bogu, jednakże nie możemy o jego istocie mówić, jak tylko w sposób negatywny: ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τοῦτον λεγόμενα. Musimy byt jego przypuszczać, jakkolwiek, ściśle mówiąc, nie mamy prawa mówić nawet o tym bycie. Gdy powiadamy, że on wyższym jest nad byt i myśl, nie oznaczamy go wcale, odróżniamy tylko od tego, czem on nie jest. Czem on jest, nie możemy wiedzieć; usiłowanie pojęcia go byłoby śmiesznem. Niezależnie od tej różnicy istnieje godne uwagi podobieństwo między spekulacyami Szkoły Aleksandryjskiej i Hegeliańskiemi; podobieństwo to każdy wykryje, kto jest w możności odnaleść tożsamość myśli wobec odmienności języka.

Powracając do Trójcy Aleksandryjskiej, znajdujemy w niej wykończoną (perfect) zasadę, jedno, τὸ ἓν ἁπλοῦν, które stwarza, nie będąc stworzone, znajdujemy także zasadę, którą zrodziło doskonałe, a która ze wszystkich zrodzonych rzeczy jest najdoskonalsza: jestto więc inteligencya — νοῦς. Na podobieństwo tego, jak jest rozum, jest także *Słowo* (λόγος) Jednego i objaw jego potęgi, również dusza jest słowem i objawem inteligencyi εἶον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ. Trzy hipostazy Bóstwa są więc: 1) Doskonała, bezwzględna jedność, τὸ ἓν ἁπλοῦν 1) Najpierwszy Rozum, τὸ νοῦν πρῶτος; 3) Dusza świata.

Ta trójca jest bardzo podobna do trojakiej natury Boga w systemie Spinozy. Spinoza powiada, że Bóg jest nieskończonym bytem i ma dwie nieskończone własności, mianowicie—rozciągłość i myślenie. Otóż, ten byt, którego tylko własnościami są rozciągłość i myślenie, wyrazowo jedynie różni się od bezwarunkowego absolutu, od Jednego w Nauce Plotyna, ale w rzeczywistości jestto jedno i to samo: mamy tu najwyższą abstrakcyą, na jaką ludzkie myślenie zdobyć się może: ów byt jest tem, *o czem* nic się nie daje orzekać, a co musi stanowić ostateczne orzeczenie wszystkiego; podział i poddział jakkolwiekby je daleko posuwano, tu się zatrzymują dopuszczają ostatecznie coś bezwarunkowego i nieogra-

czonego, coś takiego, co Proklus (a po nim Hegel) nazywa nie-bytem, μὴ ὄν, jakkolwiek właściwą jego nazwą jest—nic, μηδέν.—Pojęcie to, którego nie można ująć w słowa, nie dopuszczając się jednocześnie rażących sprzeczności, jest rezultatem ścisłej Logiki. Proces jest tu taki. Mam wykryć to, co jest rdzeniem tajemnicy bytu—wielką pierwszą przyczynę; w tym celu winienem wyłączyć—jedno po drugiem—wszystko, co się nie przedstawia jako samoistniejące, jako samo sobie wystarczające, jako konieczny *pierwiastek* (first) wszechrzeczy—ἀρχή.

Starożytni rozpoczynali swoje spekulacye w taki właśnie sposób, atoli posiadali oni małą znajomość warunków badania. Skąd poszło, iż po kolei uważali jako *principia*—wodę, powietrze, duszę, liczbę, siłę. W czasach Szkoły Aleksandryjskiej potrzebowano czegoś subtelniejszego. Szkoła ta stawiała sobie takie samo pytanie, ale stawiała je z całą świadomością o błędach swoich poprzedników. Nie zadawalniało jej nawet postawienie myślenia jako *zasady;* Filozofowie ci nie mogli również poprzestać na oderwanym bycie. Twierdzili oni, że jest coś ponad myślą i ponad bytem: jest *to, co* myśli,—*to, co* istnieje. To „*coś*", to nieoznaczone i niewysłowione stanowi principium. Jest ono samo sobie wystarczające, samo przez się istniejące; ponad to nic się nie daje pomyśleć. Według starej indyjskiej hipotezy, świat wspiera się na słoniu, który stoi na grzbiecie żółwia, żółw zaś nie stoi już na niczem, jestto surowe rozwiązanie tego samego zagadnienia. Umysł musi się zatrzymać gdzieśbądź, a gdziekolwiek się zatrzyma, zmuszony jest wyraźnie lub niewyraźnie przyznać, iż się zatrzymuje na niczem; ilekroć bowiem orzeka coś o tem, na czem się zatrzymuje, musi przypuścić *coś* na zewnątrz: jeśli żółw stoi znowu na grzbiecie innego zwierzęcia, więc zachodzi pytanie, *na czemże* stoi to inne zwierzę?

Ilekroć Filozofia zajmowała się tym przedmiotem, dochodziła ona nieuchronnie do punktu, którym jest nic,—do bezwzględnej negacyi. Wyrażenia, w które się przyodziewa owo pojęcie, mogą się różnić, pojęcie je-

dnakże zostaje to samo — Plotyn i Hegel ściskają się tu za ręce.

Jakże bije w oczy bezowocność Metafizyki, gdy się przegląda dzieje greckiej spekulacyi, począwszy od „wody“ Talesa, a kończąc na „bezwzględnej negacyi“ Plotyna! Ileż się to zmarnowało lat skrzętnego badania, ile pracy znakomitych umysłów, a po upływie kilku wieków kwestya przedstawia się znowu tak samo, tylko że odpowiedź jest subtelniej niedorzeczną! Byłaż więc cała ta praca bezużyteczną? Czy wszystkie te lata pracy przepadły? Czy wszystkie owe wielkie umysły nie przyniosły żadnego pożytku? Tego nie można powiedzieć. Poważna praca rzadko kiedy nie wydaje rezultatu. Te setki lat spekulacyi nie przeszły bez pożytku, stanowiły one wychowanie ludzkiego gatunku. Nauczyły one ludzi przynajmniej tej prawdy, że nieskończoności nie może poznać to, co jest skończone, — że człowiek, jako istota skończona, może poznawać tylko zjawiska. Wspomniane prace, jakkolwiek bezowocne są, gdy idzie o cel bezpośredni, stanowią pośrednio wielką naukę. Spekulacye Greków mają zupełnie takie same przywileje, jakich używają ich dzieła Sztuki oraz Literatury: są to wzory dla spekulacyi czasów późniejszych. Historya nowożytnej Filozofii Metafizycznej stanowi tylko powtórzenie tych samych walk, które kipiały w Grecyi. Odżyły te same zagadnienia, a z niemi ukazały się takież same rozwiązania.

§ 4. Nauka o Wypływie, czyli Emanacyi.

Starożytna Metafizyka stawia trzy pytania: Czy Wiedza ludzka odznacza się bezwzględną pewnością? Co to jest istota Boga? Jaki jest początek świata?

Przegląd nasz rozmaitych usiłowań dania odpowiedzi na te pytania doprowadził nas do Szkoły Aleksandryjskiej, której odpowiedzi brzmią, jak następuje: 1) Wiedza ludzka jest nieuchronnie niedostateczną; ale trudność ta dała się ominąć za pomocą hipotezy ekstazy,

w której dusza ludzka utożsamia się z nieskończonem. 2) Istota Boga jest troistą jednością — trzy hipostazy jednego bytu. 3) Początek świata jest prawo Emanacyi.

Ta trzecia odpowiedź jest — rzecz prosta — zawarta w drugiej. Bóg, jako jedność, nie *jest* bytem; lecz staje on się bytem w skutek emanacyi swojej jedności (inteligencya) i w skutek dalszej emanacyi ze swojej inteligencyi (dusza); dusza ta zaś w swoich zjawiskach stanowi świat.

Dotychczas dualizm był powszechnem *credo* tych, którzy przypuszczali różnicę pomiędzy światem a jego stwórcą. Zeus, porządkujący świat; Bóg Anaksagorasa, zużywający siłę swoje na stworzenie; Platoński demiurg, który owłada i rządzi materyą oraz ruchem; niewzruszalna myśl Arystotelesa, — wszystko to były dualistyczne wierzenia; z dualizmu zaś tego niełatwo się było zaprawdę wydobyć. Skoro Bóg jest wyróżniony od świata, przeto przypuszczony zostaje dualizm. Jeżeli on jest odróżniony, to różnym być musi w istocie swojej. Jeżeli różnym jest w istocie swej, więc na pytanie: — Skąd się wziął świat? nie mamy odpowiedzi; albowiem świat musiał z nim istnieć współcześnie.

W tem też i tkwi cała trudność: albo Bóg był twórcą świata, albo świata nie stworzył. Jeżeli go stworzył,—z czego go stworzył? Logika mówi, iż nie mógł go stworzyć z niczego, bo z niczego nic być nie może; musiał go więc stworzyć ze swojej własnej substancyi. Jeżeli go wszakże stworzył ze swojej własnej substancyi, w takim razie świat jest identyczny z Bogiem: świat musiał już istnieć w Bogu, bo inaczej Bóg nie mógłby go wydać. Atoli utożsamienie Boga ze światem jest Panteizmem; tutaj mamy znowu pytanie, zamiast odpowiedzi.

Jeżeli Bóg nie stworzył świata ze swojej własnej substancyi, to musiał go stworzyć z substancyi już istniejącej; w ten sposób pytanie zostaje również nierozwiązane.

Zagadnienie to rozwiązali Chrześcijanie i Szkoła Aleksandryjska w sposób podobny, chociaż — pozornie róż-

ny. Chrześcijanie twierdzili, iż Bóg stworzył świat z niczego, jedynie przez wolę swoję wszechmocną, gdyż dla wszechmocności wszystko jest możliwe; jedno jest równie łatwe jak drugie. Szkoła Aleksandryjska twierdziła znów, że świat różni się od Boga raczej *in actu*, aniżeli *in essentia*, — że świat jest objawem woli i inteligencyi Boga.

Otóż, świat jest Bogiem, ale Bóg nie jest światem. Okazuje się, że dwie zasady nie są konieczne, aby zachować różnicę pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Nie miesza się Boga z materyą, a Filozofia, mimo to, nie znajduje trudności, gdy idzie o zdanie sobie sprawy z dwóch wiecznie istniejących i wiecznie odrębnych zasad.

Plotyn za pomocą swojej Dyalektyki wykrył konieczność jedności, jako podstawy bytu; tem samem zaś wykrył on, iż możliwem jest, aby jedność pozostała jedyną; albowiem nie ukazałaby się nigdy wielość. Jeżeli wielość każe przypuszczać jedno, to jedno każe znowu przypuszczać wielość. Właściwością każdej z tych dwóch zasad jest wytwarzać to, co po niej następuje,— wytwarzać to mocą swojej niewysłowionej potęgi, która jednakże nic ze siebie nie traci. Ta siła niewysłowiona i niewyczerpana ożywia się nieustannie z pokolenia w pokolenie, aż dosięga granic możliwości

Dzięki temu prawu, które zarządza światem i przed którem sam Bóg uchylić się nie może, przedstawia nam się całość bytów, które Dyalektyka uczy nas porządkować w jeden szereg, łącząc je w nierozerwalny łańcuch, a to począwszy od Boga aż do zmysłowej materyi; albowiem każda istota jest koniecznym wytworem tego, co ją poprzedziło; wytwarza zaś ona nieuchronnie to, co po niej następuje.

Na pytanie, dlaczego jedność musi się zawsze stawać wielością, – dlaczego Bóg musi się zawsze objawić w świecie? ma się gotową odpowiedź: Jedno, jak je pojmowali Eleaci, oddawna uznano za niedostateczne; albowiem Bóg, nie posiadający inteligencyi, nie mógł być doskonałym; mówiąc słowami Arystotelesa: Bóg bez-

myślny nie jest godny szacunku. Jeżeli więc Bóg jest inteligentny, musi być czynny: bo czyż siła, która nic nie rodzi, może być siłą rzeczywistą? Byłoż więc koniecznością, żeby Bóg z siebie, odpowiednio do swej istoty, dokonał stworzenia świata? ἐν τῇ φύσει ἦν τὸ ποιεῖν.

Bóg zatem w istocie swojej jest stwórcą, ποιητής Jest on jakby słońcem, które promienie swoje rozprasza, nic nie tracąc z własnej substancyi: οἷον ἐκ φωτός, τὴν ἐξ αὐτοῦ περίλαμψιν. Cały ten przypływ—ta ciągła zmiana rzeczy, to rodzenie i śmierć — jestto nigdy nie ustający objaw nigdy nie spoczywającej siły. Te objawy nie mają żadnej bezwzględnej prawdy, żadnej trwałości. Jednostka umiera, ponieważ jest jednostką; trwa tylko ogół. Jednostka jest skończoną, znikomą; ogół jest nieskończony, nieśmiertelny. Bóg jest jedynym bytem; jest on bytem rzeczywistym, którego my, oraz inne rzeczy, jesteśmy tylko przechodniemi zjawiskami. A przecież lękliwy a nieświadomy człowiek, lękliwy, gdyż jest nieświadomym (ignorant), drży przed śmiercią! Umrzeć jestto żyć prawdziwem życiem. Wprawdzie śmierć jest utratą czucia zmysłowego, namiętności, interesów, wyzwoleniem z warunków przestrzeni i czasu — utratą osobistości; jest ona atoli porzuceniem tego świata i odrodzeniem się w Bogu, — jest ona wyzuciem się z wątłej i godnej opłakania indywidualności, aby utonąć w bycie tego, co jest nieskończone. Umrzeć jestto żyć prawdziwem życiem. Niejakie słabe przebłyski tego życia, jakieś potężne przeczucia blasku szczęśliwości, którego znieść nie może zmysł ludzki, występują w krótkich chwilach ekstazy, gdy dusza tonie w nieskończoności, chociaż nie zdoła tam długo pozostawać. Te chwile tak wspaniałe, a zarazem tak krótkie, są dostateczne, aby nam Bóstwo objawić i wykazać, że w głębi osobistości naszej ukrywa się promień boskiego źródła światła, promień, który ciągle usiłuje się wyzwolić i do źródła swego powrócić. Umrzeć jestto żyć prawdziwem życiem; umierający Plotyn rzekł w chwili konania: „Walczę, ażeby wyzwolić Bóstwo ze siebie.“

Ten mistycyzm godzien jest uwagi—ukazuje on bowiem drogę ludzkiego umysłu. U niektórych starożytnych myślicieli widzieliśmy silną dążność, ażeby osobistości odjąć poświęcenie. Począwszy od Heraklita aż do Plotyna, ma miejsce stopniowy postęp w takim kierunku. Cynicy oraz Stoicy zrobili z tego pewien rodzaj filozoficznej zasady. Plato zasadzie tej udzielał poparcia niekiedy w sposób ogólny, niekiedy wyraźnie. Przekonanie o małem znaczeniu człowieka i o niemożności, ażeby kiedybądź na tym świecie mógł posiąść prawdę, zdaje się ciążyć na Filozofach, jakby wzgarda dla samych siebie. Przeklęcie więzów, które ich przykuwały do nieświadomości i pragnienie porzucenia świata, w którym się widzieli być skrępowanymi,—były to naturalne następstwa ich Nauki; ponieważ jednak tajemniczo jesteśmy przykuci do życia, więc jakkolwiek je przeklinamy, w każdym razie Nauki nasze rzadko kiedy wiodą do samobójstwa. Poza samobójstwem nie pozostawało nic innego jeno ascetyzm — moralne samobójstwo. Skoro człowiekowi zbywało na odwadze, aby porzucić świat, chciał on przynajmniej prowadzić życie, któreby — o ile można — dalekiem było od światowych namiętności i światowych warunków; witał on zaś śmierć jako jedynie prawdziwe życie.

ROZDZIAŁ III. — Proklus.

Plotyn przedsięwziął połączyć Filozofią z Religią, zagadnienia zaś, których rozum nie był w stanie rozwiązać, usiłował on rozstrzygnąć za pomocą wiary; rezultatem takiego usiłowania nieuchronnie musiał być mistycyzm. Jakkolwiek atoli element mistyczny w Nauce jego odgrywa znaczną rolę, jednakże nie dał on się unieść ostatecznościom, które stąd w sposób naturalny wynikały. Pozostało to udziałem jego następców, mianowi-

cie też Jamblicha, który cuda robił i mienił się być wielkim kapłanem wszechświata.

Z Proklusem zrobiła Szkoła Aleksandryjska ostatni wysiłek i tu też doznała ona stanowczej porażki. Proklus urodził się r. 412 po Chr. w Konstantynopolu. Jako młodzieniec przybył do Aleksandryi, gdzie nauczał Olimpiodor. Następnie udał się do Aten i tu przy pomocy Plutarcha oraz Syryana badał Platona i Arystotelesa. Później wtajemniczył się w misterye teurgijskie i został wkrótce wielkim kapłanem wszechświata.

U Proklusa teologiczny kierunek jest jeszcze widoczniejszy niż u Plotyna. Za boskie objawienia uważał on zarówno Orfickie poemata jak i Chaldejskie wyrocznie; uważał je więc za prawdziwe źródło Filozofii, byleby je właściwie wykładano; na takim też alegorycznym wykładzie polegał cały jego system

„Zrozumiałe formy starożytnych poetów.
Piękna ludzka strona dawnej Religii,
Potęga, szlachetność i majestat,
Których siedzibami były doliny, czy sosną szumiące góry,
Lub bór z cichym strumykiem, czy też z szemrzącem źródłem—
Wąwozy i głębie wodne; — wszystkie one zniknęły,
One nie żyją w wierze rozumu!
A serce niemniej języka potrzebuje jeszcze,
Dawny instynkt przypomina nam stare imiona,
A oni do świata gwiazd odeszli—
Bogowie i duchy, co ongi mieszkali na ziemi
Z człowiekiem, swoim przyjacielem. *)

Tchnąć dech życia w nozdrza tych zgasłych Bogów, wskrzesić piękną pogańską wiarę za pomocą nowego wykładu jej symbolów stanowiło to cel całej Szkoły Aleksandryjskiej.

*) *Coleridge* w przekładzie swoim Wallensteina—*Picolomini.*

Proklus postawił wiarę ponad Nauką. Była ta wiara dla niego jedyną zdolnością, przy pomocy której dawało się pojmować dobro, to jest — Jedno. „Filozof“ — mówił on—„nie jest kapłanem jednej, lecz wszystkich Religij. To znaczy, iż Filozof za pomocą wykładu swego winien pogodzić wszystkie rodzaje wierzenia. Rozum jest komentatorem wiary. Jednakże Proklus zrobił tu wyjątek: była jedna Religia, której on nie mógł znosić, której nie chciał wykładać — Religią to było Chrześcijaństwo.

Łatwo zrozumieć, iż przy takiem pojmowaniu swego posłannictwa Proklus musiał być Eklektykiem. Ażeby zrobić z Filozofii tłomacza Religii, wsparł on się na swoich poprzednikach i nie starał się o odkrycie jakiejś nowej Nauki dla swych celów. Dzieła Arystotelesa, którego nazwał „Filozofem pojmowania,“ uważał on za najlepszy wstęp do Nauki mądrości. Od niego uczy się badacz używania swego rozumu i poznaje formy myślenia. Po tem przygotowaniu następuje badanie Platona, którego Proklus nazwał „Filozofem rozumu,“ a który jest jedynym przewodnikiem do krainy idej, to jest—prawd wiecznych. Czytelnik zrozumie tu prawdopodobnie różnicę między pojmowaniem (Understanding) i rozumem (Reason), różnicę, którą Kant znowu do życia powołał, a na którą Coleridge oraz jego następcy kładli tyle nacisku.

Proklus bałwochwalczo czcił Platona — namiętny uczeń brał każde słowo mistrza za wyrocznią; wszędzie odnajdywał on jakieś ukryte, tajemnicze znaczenie i brał najprostsze wyrażenia za wzniosłe alegorye. Tak np. miłość Sokratesa dla Alcybiadesa stanowi tekst całego tomu mistycznych wykładów.

Jestto rzeczą wielce zajmującą badać, jak Filozofia odbywała przemiany w rozmaitych Szkołach. Sokrates wykładał napis na świątyni w Delfach: „Poznaj siebie samego,“ jako wezwanie do psychologicznego i etycznego badania. Spojrzał on wewnątrz i odkrył pewne prawdy, których Sceptycyzm nie mógł zasłonić; prze-

mawiał on — powiada jego biograf — o sprawiedliwości, o rzeczach świętych i nie-świętych.

Plato również zajrzał wewnątrz i spodziewał się tam znaleść fundament dla Filozofii; ale jego: „Poznaj siebie samego“ miało zupełnie inne znaczenie. Człowiek powinien się sam badać, ponieważ na tej drodze poznaje on wieczne ideje, których wspomnienie budzą w nim zmysły. Platońskie samopoznanie było więcej dyalektyczne niż etyczne. Przedmiot jego stanowiło rozważanie wiecznego bytu, nie zaś — uporządkowanie naszej działalności na tym świecie.

Również i Szkoła Aleksandryjska wykładała ów napis, jednakże Filozofowie tej Szkoły zupełnie usunęli na bok pojmowanie Sokratyczne, a pojęcie Platona doprowadzili do ostatecznych granic. „Poznaj siebie samego“ — mówi Proklus w komentarzu swoim do *Pierwszego Alcybiadesa* Platona — „ażebyś mógł poznać istotę, ze źródła której pochodzisz. Poznaj Bóstwo, które w tobie przebywa, ażebyś był w stanie poznać boską jedność (the divine One), której promieniem tylko jest dusza twoja. Poznaj swój własny umysł, a posiądziesz klucz do wszelkiej Wiedzy.“ Nie są to wprawdzie dosłowne wyrażenia Proklusa, jednakże charakteryzują one różne strony jego mistycznej Dyalektyki.

W Proklusie uderza nas to, iż on otwarcie i stanowczo Metafizykę uznaje, jako jedynie możliwą Naukę; uderza naiwność, z jaką on przed oczyma stawia zasadniczy błąd metafizycznego badania i ukazuje go jako bezwarunkową prawdę. W żadnym innym starym systemie błąd ten nie jest postawiony tak nago. Gdybyśmy potrzebowali przykładu, świadczącego o nicości Metafizyki, nie moglibyśmy sobie dobrać lepszego, jak ten, którego dostarcza Proklus, który przecież doprowadził tylko przesłanki drugich do ścisłych wyników.

Naucza on, że hierarchia idej, w której ma miejsce stopniowe powstawanie, począwszy od najbardziej oderwanych do najkonkretniejszych idej, odpowiada ściśle hierarchii bytów, w której również ma miejsce sta-

łe tworzenie się bytów, począwszy od najbardziej oderwanych (jedność), do najkonkretniejszych (zjawiska); stosunki więc idej pomiędzy sobą, prawa, według których jedna idea podporządkowuje się drugiej, — słowem formy nomenklatury ludzkich pojęć, wyrażają rzeczywiste przyczyny bytów, ich działalność i związki, w ogóle — cały system wszechświata. *)

Jestto szczere wyznanie. Zarzuca się Metafizykom mianowicie, że poszukują oni *wewnątrz* siebie tego, co spostrzegają *zewnątrz* siebie, i mają nadzieję, że to, czego poszukują, znajdą we własnych pojęciach o poszukiwanym przedmiocie. „Filozofowie pojmowania“ (of the Understanding — des Verstandes) powiadają: jeżeli się analizuje swój umysł, to na takiej drodze poznaje się tylko istotę własnego umysłu i nic więcej. Proklus twierdzi śmiało, że poznać istotę swego umysłu, znaczy to poznać cały wszechświat. Jest w tem przynajmniej konsekwencya. Możnaby się atoli słusznie zapytać, w jaki to sposób da się posiąść taka Wiedza? Zaprawdę nie za pomocą spojrzenia wewnątrz siebie, bo w takim razie pozyskaliby ją wszyscy Filozofowie, również i nie przy pomocy rozmyślania. A więc w jaki sposób? Posłuchajmy:

„Merkury, poseł Zeusa, oznajmia nam Zeusa ojcowską wolę i w ten sposób podaje nam Naukę; jako sprawca wszelkiego badania, pokazuje on nam, swoim uczniom, geniusz wynalazczy. Nauka, która z góry zstępuje do duszy naszej, jest doskonalszą niż Nauka, którą pozyskujemy w drodze badania; to, co w nas rozbudzają inni ludzie, jest o wiele mniej doskonałe. Wynalazek stanowi energią duszy. Nauka, która zstępuje z góry, napełnia duszę wpływem wyższych przyczyn. Bogowie nam ją zapowiadają przez swą obecność i dane nam natchnienia, — oni odkrywają przed nami porządek wszechświata.“

---

*) Taką samą jest Nauka *Hegla*.

Widoczna, iż Mistyk, który otrzymywał objawienia z góry, zrzekł się zwykłych metod badania; tutaj znowu widzimy konsekwentność Proklusa, jakkolwiek konsekwentność w niedorzeczności.

ROZDZIAŁ IV.

Zakończenie Filozofii Starożytnej.

Na Proklusie zakończyła Szkoła Aleksandryjska; z nim ustała Filozofia starożytna. Religia i tylko Religia zdawała się być w możności dania zadawalniających odpowiedzi na pytania, które oblegały rodzaj ludzki, a Filozofia musiała zająć podrzędne stanowisko, które Aleksandryjscy Filozofowie wyznaczyli Arystotelesowej Logice. Filozofia stała się służebnicą Religii, utraciła prawa swoje do panowania.

Taki był koniec kołowania filozoficznych usiłowań. Z Talesem nastąpił rozbrat rozumu i wiary; ze Szkołą Aleksandryjską nastąpiło pojednanie ich obojga. Wieki, które upłynęły między temi dwiema epokami, pełne są walk bezsilnych, mających za cel pokonać nieprzezwyciężoną trudność.

Wielką jest odległość pomiędzy dziecięcem pytaniem Jońskiego myśliciela, a odpowiedzią Aleksandryjskiego mistyka; a przecież obaj oni stają na tym samym gruncie, spoglądają na jedno i to samo wzburzone morze, w nadziei, iz odkryją brzeg, a nie wiedząc, że wszelka Ontologia

„jest, jako łuk, poprzez który
W blasku połyska świat nieodkryty, a jego brzegi
Nikną nam ciągle z oczu, gdy do nich docieramy."

Żałość atoli ogarnia myślącego człowieka, gdy widzi owych mężów, jak po wiekowych usiłowaniach przy-

bywają znowu na to samo miejsce, z którego wyszli;—gdy widzi Szkołę Aleksandryjską bacznie wpatrzoną w ten sam przedmiot, na który zwracał swą uwagę Jończyk; tak pierwsza zaś, jak i drugi przebywają poza sferą rzeczy dających się poznać. Na szczęście, doznaje się tu pociechy w przekonaniu, iż ci mężowie dlatego pozostawali przykuci do jednego punktu, ponieważ nie odkryli jedynie prawdziwej drogi,—drogi, na którą ich następcy wstąpili już pewną nogą.

Rzeczywiście, widok chybionych ludzkich wysiłków, zwłaszcza też chybionych na taką olbrzymią skalę, musi nas poniekąd zaboleć. Nie można sobie pomyśleć bez smutku o tylu nadziejach udaremnionych, o tylu umysłach, przebiegających drogę błędu. Wynika jednakże z tego nauka, którą niezawodnie zrozumie czytelnik, towarzyszący nam aż dotąd,—nauka, wykazująca bezowocność ontologicznego badania,—nauka, wyrównywająca prawie dowodzeniu, iż dla umysłu człowieka niemożliwem jest pojąć kiedykolwiek owe wyniosłe przedmioty, jakie spekulacya ludzka stawia sobie za cel godny badania. Nauka ta wychodzi niejako na głęboką uwagę Augusta Comte'a, że we wszystkich działach naszych badań istnieje stała i konieczna harmonia pomiędzy wysokością naszych rzeczywistych umysłowych potrzeb a istotnym zasobem obecnym lub przyszłym naszej rzeczywistej Wiedzy.

Z tem wszystkiem owi wielcy myśliciele, których chybione usiłowania zaznaczyliśmy, nie żyli napróżno. Pozostawili oni wprawdzie wielkie zagadnienia w tym samym stanie, w jakim je znaleźli; ale nie pozostawili ludzkości taką, jaką ją zastali. Metafizyka pozostała rzeczywiście krainą wątpliwości, lecz umysł ludzki, usiłując zbadać tę krainę, poznał do pewnego stopnia swoję słabość i swoję dzielność. Filozofia grecka była chybionem dziełem, ale badania greckiego umysłu wydały olbrzymie rezultaty. Doświadczono metod i odrzucono je, ale wykonano wielkie przygotowania dla prawdziwej metody.

Okrom tego, Etyka wzniosła się do stanowiska Nauki. W pogańskiej Religii moralność polegała na posłuszeństwie względem różnych Bogów: zapewnienie sobie ich przychylności stanowiło obowiązek, który zdawał się być koniecznością. Grecka Filozofia otwierała człowiekowi oczy na ważność ludzkiego postępowania— na ważność moralnych zasad, które miały zastąpić miejsce błagalnych ofiar. Ta wielka zasługa należy się Sokratesowi. On to występował przeciw ofiarom i uważał je za bezbożne: robił nacisk na moralne postępowanie, jako jedynie wiodące człowieka do szczęścia—tu i w życiu przyszłem.

Atoli Etyka Greków była w każdym razie wązka i egoistyczna. Nawet najrozleglejsza i najwznioślejsza moralność zdawała się tylko jednostki dotyczeć; odnośnie do rodziny była ona nadzwyczajnie niedostateczną; zaledwie zaś miała jakieś przeczucie tego, co my nazywamy ludzkością. Żaden Grek nie wzniósł się nigdy do takiego szczytnego punktu widzenia. Najwyższe stanowisko, do jakiego on mógł dotrzeć, polegało na jego *osobistem* postępowaniu według zasad sprawiedliwości; o innych nie troszczył on się wcale.

Tak daleko poszliśmy naprzód w dobroczynnym kierunku,—tak gorliwie dbamy o udoskonalenie Etyki, zarówno społecznej jak indywidualnej,—iż z góry możemy patrzeć na postęp Greków pod tym względem i traktować go jako małoznaczny. A przecież postęp ten był niezmiernie wielki i musi on zawsze zajmować zaszczytne miejsce w Historyi ludzkości.

Starożytna Filozofia zginęła z Proklusem. Ci, którzy po nim nastąpili, zwali się wprawdzie Filozofami, jednakże, właściwie mówiąc, byli to religijni myśliciele, używający filozoficznych formuł. Ani jeden z nich nie starał się o rozwiązanie trzech wielkich zagadnień: Skąd świat pochodzi? Jaka jest istota Boga? Co stanowi istotę ludzkiego poznania? Dowodząc, rozprawiając, ustanawiając działy i poddziały, ci religijni myśliciele stosowali Filozofią jedynie jako pomocnicze narzędzie: we

wszystkich zaś wielkich zagadnieniach wiara stanowiła dla nich narzędzie główne.

Następne epoki noszą zwykle nazwę epok Filozofii Chrześcijańskiej; jednakże nazwa ta jest niewłaściwą. Przecież Chrześcijanin, jako taki, może być i Filozofem; lecz mówić o Chrześcijańskiej Filozofii jestto nadużywać języka. Chrześcijańska Filozofia znaczy tu Chrześcijańską Metafizykę; Chrześcijańska zaś Metafizyka polega na rozwiązywaniu metafizycznych zagadnień według Chrześcijańskich zasad. Otóż, Chrześcijańskie zasady są to Nauki, które nam *objawił* Chrystus; zostały nam one objawione, ponieważ są niedostępne dla rozumu,—objawione i przyjęte przez wiarę, ponieważ rozum jest zupełnie niewystarczający.

Filozofia polega na rozwiązywaniu metafizycznych zagadnień za pomocą rozumu; tymczasem za rozum podstawia się wiarę, a mimo to nazwa Filozofii pozostaje! Główna czynność Filozofii zasadza się na myśleniu, podobnie jak główna czynność Religii zasadza się znowu na wierze. Nie może więc być religijnej Filozofii: jestto sprzeczność w wyrażeniu. Filozofia może się zajmować temi samemi zagadnieniami, co i Religia, ale stosuje ona zupełnie inne kryterya i jest zawisła od zupełnie innych zasad. Religia może i powinna przyzwać do pomocy Filozofią; atoli, tak postępując, wyznacza ona Filozofii podrzędne stanowisko objaśniania, godzenia i stosowania religijnych dogmatów. To nie jest Religijna Filozofia, to jest Religia *i* Filozofia, gdzie ta ostatnia pozbawiona jest swego sławnego prawa rozstrzygania kwestyi samodzielnie; w tym razie wolno jej tylko godzić wyroki Religii z rozstrzygnięciami rozumu.

Z tych uwag widać, że Historya nasza, będąca tylko opowiadaniem o postępach Filozofii, nie może się zajmować szczegółowym wykładem tak zwanej Chrześcijańskiej Filozofii—jestto bowiem przedmiot należący ściśle do Historyi Religii.

Jeszcze raz będziemy świadkami potężnych zapasów i smutnej porażki, jeszcze raz przyjdzie nam patrzeć

na postęp oraz rozwój rozległego, lecz bezpłodnego usiłowania, które znowu wzniosła energia człowieka wskrzesiła w ciągu wieków. Jeszcze raz ujrzymy przed swemi oczyma przechodzące wielkie umysły i wielkie nadzieje, zauważymy ich ślady, pozostawione w pustyni, gdzie jedynym znakiem wegetacyi jest złudne zjawisko (mirage);—ta pustynia jest bezpłodna, pozbawiona kwiatów, siedzib ludzkich, sucha, bezdrożna i milcząca; ale jest ona niezmierna, straszliwa, pełna czarów. Przedmiotem *drugiego tomu* będzie odnalezienie śladów wędrowców,—towarzyszenie im w podróżach olbrzymów,—uwydatnienie raz jeszcze tej Nauki, że

„Biednej ludzkości złamana wola
Daremnie walczy z niepokonanym losem."

KONIEC TOMU PIERWSZEGO.

TREŚĆ TOMU I-go.

Filozofia starożytna.

WSTĘP.

1. Co to jest filozofia 5
2. Objektywna i subjektywna metoda 22
3. Kryteryum prawdy 58
4. Niektóre słabe strony myślenia 78
5. Prawdy konieczne 97

Epoka pierwsza.

Rozbrat filozofii z Teologią i poszukiwanie racyonalnego objaśnienia zjawisk świata.

ROZDZIAŁ I. Fizycy.

§ 1. Tales 123
„ 2. Anaksymenes 130
„ 3. Dyogenes z Apolonii 132

ROZDZIAŁ II. Matematycy.

§ 1. Anaksymander z Miletu 135
„ 2. Pitagoras 139
„ 3. Filozofia Pitagorejska 147

ROZDZIAŁ III. Eleaci.

§ 1. Ksenofanes 157
„ 2. Filozofia Ksenofanesa 162
„ 3. Parmenides 168
„ 4. Zeno z Elei 175

Epoka druga.

Upadek kosmologicznych spekulacyj zwraca usiłowania filozofii ku psychologicznym zagadnieniom początku i granic wiedzy.

§ 1. Heraklit 187
„ 2. Anaksagoras 195
„ 3. Empedokles 209
„ 4. Demokryt 221
Przegląd dwóch pierwszych epok 229

Epoka trzecia.

Pierwsza kryzys. Niedostateczność filozofii, gdy idzie o rozwiązanie zagadnienia bytu, i postawienie zasady pewności, które wytwarza obojętność sceptyczną.

SOFIŚCI.

§ 1. Kto oni byli 243
„ 2. Protagoras 249

Epoka czwarta.

Przemija kryzys filozofii w skutek nowego rozwoju metody — w skutek zastosowania dyalektyki, jako procesu negatywnego, który przygotowuje pozytywne uzasadnienie indukcyjnego badania.

SOKRATES.

§ 1. Życie Sokratesa 259
„ 2. Filozofia Sokratesa 287

Epoka piąta.

Rozwój etyki odpowiednio do Sokratycznego oznaczenia celów filozofii.

ROZDZIAŁ I. Megaryci.

Euklides 317

ROZDZIAŁ II. Cyrenaicy.

Arystyp 321

ROZDZIAŁ III — Cynicy.

Antystenes i Dyogenes 326

Epoka szósta.

Odbudowanie Filozofii z uwzględnieniem jej najwyższych zadań. — Usiłowania, aby dalej prowadzić negatywną Dyalektykę Sokratesa, poszukując twierdzącego rozwiązania głównych zagadnień. — Konieczność posiadania kryteryum Filozofii zostaje po raz pierwszy wyraźnie uznaną.—Odpowiedź na to pytanie daje metodzie subiektywnej logiczną podstawę.

Rozdział I. Życie Platona 334
— II. Dzieła Platona. Ich autentyczność, charakter i treść 352
— III. Metoda Platona 376
— IV. Teorye Platona 391

Epoka siódma.

Filozofia po raz pierwszy przybiera systematyczną formę ciała nauki, wszystkie inne wnioski o bycie sprowadzają się do logicznych zasad. — Kryteryum, postawionego przez Platona, Arystoteles używa, nadawszy mu system. —Metoda dowodzenia zyskuje stanowisko wśród głównych narzędzi myślenia.

Rozdział I. Życie Arystotelesa 427
— II. Metoda Arystotelesa 441
— III. Logika 455
— IV. Metafizyka 465
— V. Psychologia Arystotelesa 477
Rzut oka na ruch Sokratyczny 495

Epoka ósma.

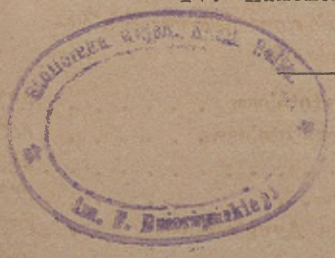
Druga kryzys Filozofii.— Uwidocznia się znowu zasadnicza słabość metody subjektywnej na punkcie niemożliwości zastosowania swego Kryteryum.

Rozdział I. Sceptycy. § 1. Pyro 501
— II. Epikurejczycy. § 1. Epikur . . . 507
— III. Stoicy. § 1. Zeno 515
— IV. Nowa Akademia. § 1. Arcezylaus i Karneades 528
— V. Przegląd ósmej epoki 540

Epoka dziewiąta.

Rozum wchodzi w związek z religijnem wierzeniem, Filozofia zaś zrzeka się niezależności i znowu zostaje narzędziem Teologii.— Szkoła Aleksandryjska.

Rozdział I. Pochodzenie Nowo-Platonizmu.
§ 1. Aleksandrya 545
§ 2. Filon 548
Rozdział II. Zatarg Chrześcijaństwa i Nowo-Platonizmu.
§ 1. Plotyn 552
§ 2. Dyalektyka Aleksandryjska 554
§ 3. Trójca Aleksandryjska 559
§ 4. Nauka o Wypływie czyli Emanacyi . . 567
Rozdział III. Proklus 571
— IV. Zakończenie Filozofii Starożytnej 576





39308/
2.