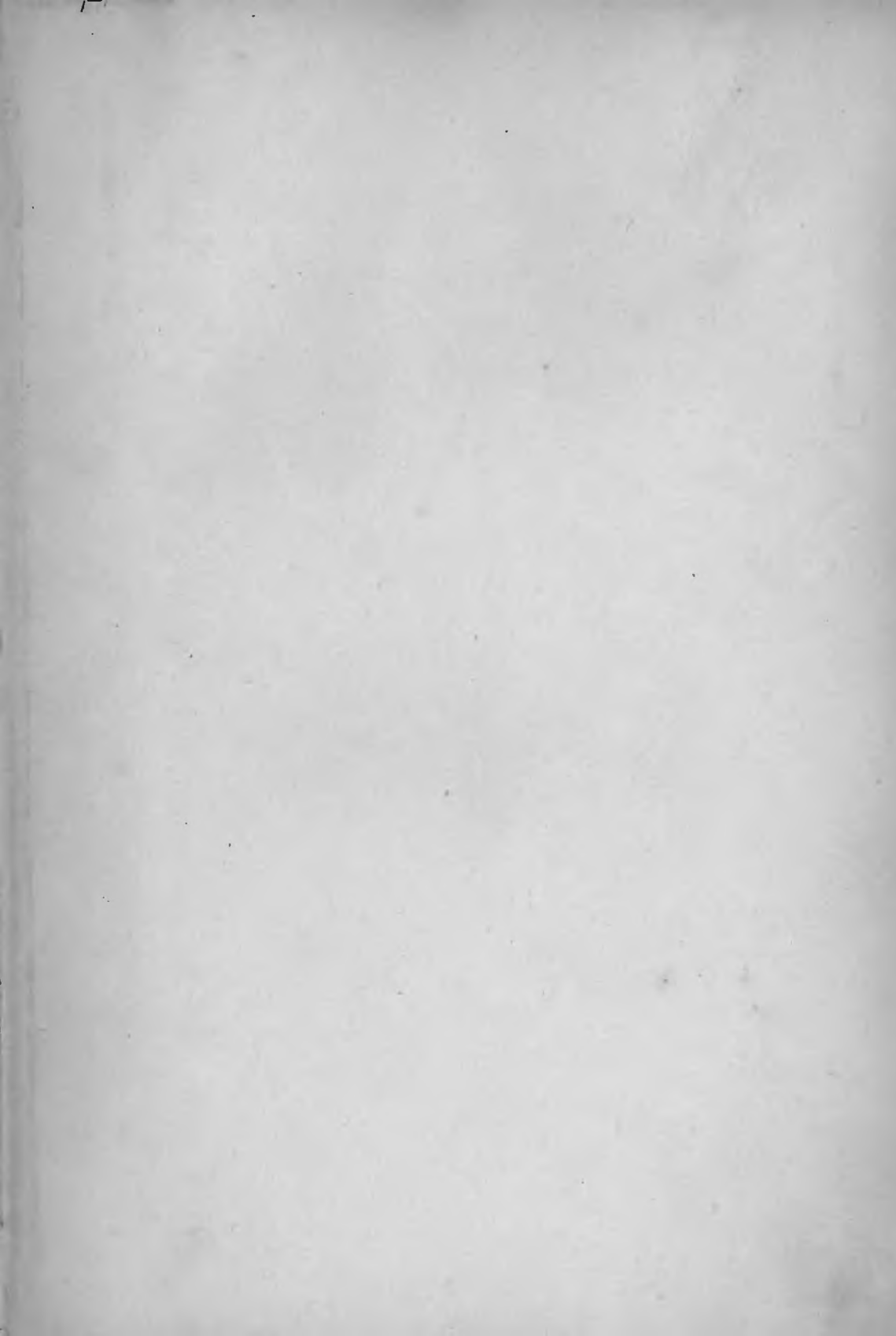


Biblioteka Sejmu Śląskiego

4559

1933



KWARTALNIK FILOZOFICZNY

POD REDAKCJĄ

W. HEINRICHA

PRZY UDZIALE KOMITETU ZŁOŻONEGO Z A. KROKIEWICZA,
KS. K. MICHAŁSKIEGO, J. M. ROZWADOWSKIEGO, W. RUB-
CZYŃSKIEGO, W. TATARKIEWICZA.

TOM XI.

KRAKÓW

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ — WILNO
ZAKOPANE

1933.

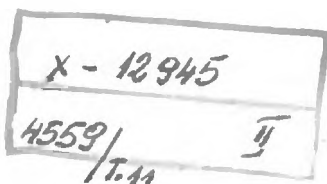
4559.11

II



30.000,-

X - 12945
4559 / II
17.11



SPIS RZECZY TOMU XI.

ARTYKUŁY.

Str.

Edward Frauenglas. Mandeville (Dokończenie).	1
Adam Krokiewicz. O tak zwanej indukcji stoickiej	25, 126, 240
Marjan Heitzman. Studja nad akademią platońską we Flo- rencji	60, 93, 193
Joachim Metallmann. Na marginesie „Wstępu do filozofji” A. Müllera	159
Stefan Harassek. Prolegomena do filozofji narodowej Trentow- skiego	282, 301
Joachim Metallmann. Problemat struktury i jego dominujące stanowisko w nauce współczesnej	332 332

SPRAWOZDANIA.

Dr St. Gościcki. Zagadnienia metafizyki przez <i>J. Pietera</i>	89
Rudolf Carnap. Der logische Aufbau der Welt. Berlin 1928. przez <i>A. Wiegnera</i>	183
Francesco Ehrle. S. I. I più antichi statuti della facoltà teolo- gica dell' Università di Bologna. Bologna 1932. przez <i>M. Heitz-</i> <i>mana</i>	294
Études d'histoire littéraire du XIII siècle. Paris. Ottawa 1922 (Publi- cations de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, t. I, II) przez <i>M. Heitzmana</i>	295
P. G. Théry. O. P. Études Dionysienses, I, Paris 1932. — E. Buł- hak. Dzieła św. Dionizjusza Areopagity, Kraków 1932. przez <i>ks. K. Michalskiego</i>	354

Książki i czasopisma nadesłane do redakcji	91, 189, 298, 362
--	-------------------

Edward Frauenglas.

Mandeville.

(Dokończenie).

V. Mandeville i Shaftesbury.

Mandeville i Shaftesbury to nietylko dwie strukturalnie różne indywidualności, przedstawiciele dwóch odmiennych poglądów na świat, ale równocześnie symbole dwóch prądów kultury XVIII wieku, które razem wzięte dają obraz żywotności i bogactwa umysłowego tej epoki.

Głęboka analiza tych dwóch prądów kultury rzuciłaby sporo światła na ruch umysłowy oświecenia i przyczyniłaby się przede wszystkim do usunięcia wielu jednostronnych, fałszywych i schematycznych sądów o tej niezmiernie ciekawej epoce. Ułatwiłoby to poznanie dialektyki rozwoju tej kultury i jasnym stałby się fakt, że w XVIII wieku spotykamy obok materializmu i sceptycyzmu spirytualizm i idealizm, obok racjonalizmu i utylitaryzmu sentymentalizm i estetyzm, obok ateizmu mistykę religijną. Odsłoniłaby się w ten sposób problematyka filozoficzna tego wieku, wnikniętoby głębiej w istotę ruchu ideowego, który niesły ze sobą: kapitalizm, liberalizm i indywidualizm w walce z przeżytkami ideologii feudalizmu i tradycjonalizmu.

Mimo wagi tego historjozoficznego zagadnienia i chęci przedstawienia naszego poglądu na tę sprawę nie możemy dłużej się nad nią zatrzymywać, odkładając analizę tego problemu do oddzielnej pracy syntetycznej. Sądźmy bowiem, że poznanie stosunku Mandeville'a do lorda Shaftesbury umożliwi orjentację i w tej ciekawej problematyce, aczkolwiek w szczupłym zakresie dyskusji tych dwóch myślicieli i na małym odcinku historii.

Mandeville określił swój stosunek do lorda Shaftesbury w sposób jasny i zdecydowany i cennem dla historyka wyznaniem usunął wszelkie na ten temat wątpliwości, pisząc we wstępie do swej rozprawy »A Search in to the Nature of Society«: »Uważny czytelnik moich poprzednich rozważań z łatwością spostrzeże, że niema dwóch systemów tak diametralnie przeciwnych, jak mój i jego Lordowskiej Mości. Przyznaję, że jego poglądy są szlachetne i wzniosłe, są one niewątpliwie komplementem dla rodzaju ludzkiego, a przy pewnej dozie entuzjazmu mogą nas nawet natchnąć subtelными uczuciami. Jaka szkoda, że one są niezgodne z prawdą i z codziennem doświadczeniem«¹.

Wyjaśnieniu swego stanowiska i dyskusji z poglądami lorda Shaftesbury poświęcił Mandeville dużo miejsca w swych pismach, a zwłaszcza cały drugi tom »Bajki o pszczołach« (The Fable of the Bees, Part. II), rozwijając w głębokich i dowcipem okraszonych dialogach tej książki swój mistrzowski talent polemiki. Dyskusja ta była niezmiernie płodna dla rozwoju myśli Mandeville'a, dzięki niej skryształizowały się jego poglądy etyczne i społeczne, a na miejsce dawnego naiwnego racjonalizmu wyłoniła się koncepcja genetyczna i ewolucjonistyczna.

Spór głównie toczył się o naukowy pogląd na naturę ludzką i o konsekwencje stąd wynikające dla teorii poznania, etyki, polityki i filozofji kultury. W tym sporze decydującym argumentem Mandeville'a było codzienne doświadczenie i obserwacja. Zwalczając pojęcie »Moral Sense'u« w formie, jaką mu nadał Shaftesbury, szedł Mandeville śladami Locke'a², który w innym związku poddał gruntownej krytyce

¹ Por. Fable of the Bees, P. I. p. 372 wyż. cyt.: The attentive Reader, who pursued the foregoing part of this Book, will soon perceive, that two systems, cannot be more opposite, than his Lordship and mine.

Por. również Letter to Dion p. 47 wyż. cyt.: I differ from my Lord Shaftesbury entirely as to the Certainty of the Pulchrum and Honestum, abstract from Mode and Custom. I do the same about the Origin of Society and in many other things, especially the Reasons why Man is a Sociable creature beyond other Animals.

² Por. Fable of the Bees P. II p. 212: Thinking and Reasoning, as Mr. Locke has rightly observed requires Time and Practice, Ibid. p. 207 Knowing a priori belongs to God only. Wretched Man on the con-

racjonalistyczną koncepcję wrodzonych idei. Walka bowiem z natywizmem była naczelnym postulatem epoki, wypełniając w dużej mierze dyskusję filozoficzną XVII i XXIII wieku.

Nowe prądy rozsadzały nietylko spetryfikowane formy feudalizmu, ale oczyszczały także myśl filozoficzną od przesądów scholastyki, uwalniając ją od realizmu pojęciowego, który długo pokutował w umysłowości europejskiej. Nie należy bowiem zapominać, że mimo różnicy poglądów Herberta Cherbury, platoników z Cambridge, lorda Shaftesbury, Tomasza Reida — wszyscy ci myśliciele znajdują się na jednym i tym samym torze dogmatycznej metafizyki, która kryła się zarówno w niekrytycznym poglądzie na wrodzone idee, jak i w pojęciach »Moral Sense'u« i »Common Sense'u«. To, co jednak głównie dzieliło wspomnianych myślicieli od nominalistów, empiryków, sceptyków i materjalistów, od Hobbesa, Gassendiego, Bayle'a, Locke'a, Mandeville'a, encyklopedystów czy Hume'a, była różnica poglądów na to, co wrodzone, a co nabyte, co oddziedziczone, a co przez wychowanie, umowę, konwenans stworzone, pogląd na to, co naturalne, a co sztuczne, co pierwotne, a co pochodne.

W zakresie interesującej nas tu dyskusji Mandeville'a z Shaftesburym możnaby zagadnienie sformułować w ten sposób: chodziło o to, czy człowiek jest z natury dobry i cnotliwy, czy z przyrodzenia dąży do życia gromadnego, czy posiada instynkt moralny i społeczny, czy wkońcu sumienie jest autonomicznym czynnikiem natury ludzkiej. Shaftesbury na te pytania odpowiedział twierdząco. Było to zgodne z założeniami jego metafizyki, z pojęciem harmonji, z poglądem na teleologiczną strukturę rzeczywistości i na immanencję Boga w tym najlepszym ze światów.

W tym biegu myśli nie było różnicy między dobrem a pięknem, a mistyczna władza »Moral Sense'u« była zarazem kryterjum smaku, którym człowiek kierował się w swoim dążeniu do »pulchrum« i »honestum«. Shaftesbury bowiem miał przesadne mniemanie o wrodzonej dobroci i szlachetności swoich bliźnich. Sądził, że człowiek stworzony do życia zbio-

trary, is more of nothing his own Existence, not exepcted, but from reasoning a posteriori.

rowego od urodzenia posiada pozytywne uczucia dla całości społeczeństwa, którego jest częścią. W ślad za tem mniemaniem nazwał każdy uczynek dokonany z myślą o tej całości cnotliwym, a każdy czyn wykluczający podobny kąt widzenia występkiem.

Mandeville poddał ostrej krytyce tę idealistyczną i optymistyczną koncepcję autora *»Characteristics«*, odrzucił jego chimeryczny pogląd na *»Kallokagatię«* i bajkę o dobrym człowieku, szlusznie twierdząc, że jego komplementy, mające na celu obronę przesadnie pojętej godności ludzkiej¹, zawierają tyle prawdy, ile mieści się w naszych pozdrowieniach, gdy mówimy sobie wzajemnie: *Your humble servant*.

Wyodrębnienie bowiem człowieka z całości świata istot żywych, przypisywanie mu wyjątkowej władzy rozumu, nazywanie go stworzeniem racjonalnem i uduchowionem, wyposażeniem w wolną wolę i szlachetne tendencje, było olbrzymią przeszkodą w naukowem poznaniu natury ludzkiej. Mandeville nie był poetą ani teologiem, nie mógł pogodzić się z tym retuszowaniem portretu człowieka na modłę dobrotliwego i grzecznego baranka, dokonany pod kątem widzenia moralności listka figowego. Miał odwagę wskazać na *»wstydlive strony«* natury ludzkiej, skrzętnie ukrywane przez zawodowych moralizatorów.

Jego człowiek to nie bezkrwista konstrukcja, papierowy model korony stworzenia, to kierujące się instynktami, wiecznie dążące do zaspokojenia swych popędów, niespokojne, niesforne i buntujące się zwierzę. Pokazać, w jaki sposób odbywała się walka w ciągu dziejów z temi właściwościami natury ludzkiej, jak stopniowo je poskramiał sam człowiek i jaki pożytek z tego płynął dla całości społeczeństwa, było głównem zadaniem jego dojrzałych pism.

Głęboko przekonany o zmienności i względnej trwałości społecznych instytucyj, zwyczajów i moralności, nie mógł

¹ Por. *ibid.* p. 242 i n.: Cleomenes do Horacjusza (Shaftesbury). You labour hard I see to vindicate the Honour of our Species, but we have no such cause to boast of it; and I shall demonstrate to you, that a well weigh'd Consideration and a trough Understanding of our Nature will give us much less Reason to exult in our Pride, than it will furnish us with, for the Exercise of our Humility.

Mandeville zgodzić się z absolutną miarą »pulehrum« i »honestum«, jego sceptycyzm i relatywizm nie pozwalały mu wierzyć w nieomylność »Moral Sense'u«¹. Sięgnął więc do innych źródeł poznawczych i posługiwał się innemi metodami. Entuzjazm lorda Shaftesbury zamienił na skalpel anatoma, nie wartościował i nie wczuwał się, zakreśliwszy sobie minimalny program, rozpoczął badania nad naturą ludzką, wyciągając ostrożne wnioski z ogromnego materiału obserwacji.

Nie był to już racjonalista naiwny, który każdą instytucję społeczną tłumaczył sprytem polityków, ale filozof, który w całej pełni umiał ocenić wielką wychowawczą rolę kultury w dziejowym rozwoju jednostki i zbiorowości, ekonomista, który rozumiał głęboki sens cywilizacji nauki i techniki, nieocenionych narzędzi człowieka w walce z przyrodą, psycholog, który pokusił się z rzadką wnikliwością o przedstawienie procesu socjalizacji jednostki. Wybiegając tem samem myślą daleko naprzód, wyprzedził pod tym względem swoją epokę, antycypując w niejednym późniejsze zdobycze nauki.

Zacznijmy od tego ostatniego problemu, który stał w centrum zainteresowań Mandeville'a. Proces bowiem socjalizacji jednostki był identyczny z procesem narastania świadomości etycznych, który nas w tym związku głównie interesuje. Jaki był początek społeczeństwa? Co było źródłem moralności? Odpowiadając na te pytania wysuwa Mandeville trzy główne sprężyny wszelkiej ludzkiej aktywności: instynkt samozachowawczy (the business of Self-Preservation), miłość własną (Self-Love), próżność (Self-Liking)².

Zdaniem jego, społeczeństwo wyrosło głównie z potrzeby zrzeszania się jednostek w walce o byt. Jednostka bezsilna wobec olbrzymich trudności, na jakie napotykała

¹ Ibid. p. 149: That we often ascribe to the Excellency of Men's Genius and the Depth of his Penetration, what is in Reality owing to length of Time and the experience of many generations. Ibid. p. 207: The Difference between the Works of Art and those of Nature is so immense, that it is impossible not to know them asunder.

² Por. R. IV., 4 niniejszej pracy.

w walce z trudnościami życia i z przyrodą, narażona na tysiączne niebezpieczeństwa, szukała pomocy u bliźnich ¹. Ustawiczne dążenie do poprawy bytu, ciągła troska o pokonanie piętrzących się przeszkód były obok obawy przed wspólnym niebezpieczeństwem cementem pierwotnego społeczeństwa.

Im większe były zadania do spełnienia w miarę wzrostu i różnicowania się potrzeb ludzkich, tem większą stawała się wzajemna zależność jednostek od siebie, umożliwiając w ten sposób trwałe istnienie zorganizowanej grupy mimo samolubne interesy poszczególnych jej członków. Instynkt bowiem samozachowawczy nakazywał jednostce podporządkować swe egoistyczne tendencje interesom całości.

Spółczeństwo więc, zdaniem Mandeville'a, nie zawdzięczało swego powstania wrodzonym cnotom i naturalnym instynktom społecznym jednostki, było przeciwnie, jak każda organizacja ludzka, wyrazem potrzeb, tworem sztucznym, wynalazkiem człowieka, koniecznością rozwojową.

Walka z żywiołami przyrody, konieczność doskonalenia środków w tej walce popchnęła człowieka na drogę wynalazków i odegrała dużą rolę w powstaniu techniki i nauki ². Ta walka była poza tem terenem współzawodnictwa, wyścigiem zdolności, nieraz jarmarkiem ludzkiej próżności, ale w gruncie rzeczy wielką szkołą wychowawczą jednostki i niezwykle silnym bodźcem cywilizacji.

Wyostrzyła ona orjentację człowieka, hodowała jego instynkty, doskonalila myśli i język. Najprzód więc głód, pragnienie, bezradność, a później podział pracy, konieczność

¹ Por. *Fable of the Bees*, Part I, p. 346. Por. również *Free Thoughts...* wyż. cyt. p. 183: Men are naturally selfish unruly and headstrong creatures, what makes them sociable is their necessity and consciousness of standing in need of each others help.

² Por. *Fable of the Bees*. P. II. p. 132: The restless Industry of Man to supply his Wants and his constant Endeavours to meliorate his Conditions upon Earth, had produced and brought up to Perfection many useful Arts and Sciences.

Ibid. Part. I. p. 425: Hunger, Thirst and Nakedness are the first Tyrants the fore'd us to stir afterwards.

wymiany myśli i język stały się z biegiem czasu najsilniejszymi węzłami, łączącymi jednostkę ze społeczeństwem ¹.

Mimo wspomniane wyżej czynniki, z których niewątpliwie najważniejszym była walka o byt, proces socjalizacji jednostki był powolny i wymagał długiego rozwoju. Trzeba było najprzód zwalczać silny opór jednostki, jej samolubne skłonności, jej dążenie do najszerszej ekspansji i nieograniczonej wolności. Trzeba było znaleźć środki dla poskromienia jej samowoli i chęci panowania nad innymi. Jednostka niechętnie rezygnowała ze swej suwerenności ², niełatwo ulegała procesom adaptacyjnym grupy. Trzeba było pracy wielu pokoleń, nim udało się uczynić człowieka, idącego li tylko za głosem swych nieokiełznanych popędów, karnym i posłusznym członkiem społeczeństwa.

Życie społeczne nałożyło na człowieka szereg hamulców, wytworzyło cały system zakazów i ograniczeń, sankcyj i kar. Była to samoobrona społeczeństwa przed anarchją jednostki, której niekontrolowane i samopas puszczone instynkty mogły rozsadzić organizm zbiorowości.

Mandeville, mówiąc o tych właściwościach nieuspołecznionego człowieka, bardzo często posługuje się analogjami z życia i zachowania się zwierząt. Porzuciwszy bowiem dawniejsze stanowisko kartezjańskie, jakie jeszcze zajmował w dysertacji »De Brutorum Operationibus«, nie widział

¹ Ibid. p. 345: There are great blessings that arises from Necessity; and that every Body is obliged to eat and drink, is the cement of civil Society.

Nieźmiernie ciekawe są poglądy Mandeville'a na genezę języka. Odrzuciwszy interpretację intelektualistyczną, z naciskiem podkreśla rolę czynników woluntarystycznych w powstaniu i rozwoju mowy ludzkiej. Warto przytoczyć charakterystyczny dialog, por. *ibid.* Part II. p. 342 i n.: Hor.: »The Design of Speech is to make our thoughts known to others. Cleo: I don't think so. We see in Children, that the first thing they endeavour to express with Words are their Wants and their Will, i dodaje: Their Speech is but a Confirmation of what they ask'd deny'd or affirmed by Sings before.

² Por. *ibid.* p. 318: All Regulations and Prohibitions that have been contriv'd for the temporal Happiness of Mankind are plainly design'd as so many Remedies to cure and disappoint that Natural Instinct of Sovereignty which teaches men to look upon every thing as centring in himself.

obecnie żadnej różnicy zasadniczej między człowiekiem a zwierzęciem¹. Była to różnica raczej w stopniu rozwojowym.

Wady ludzkie — powiada Mandeville — pochodzą z tego samego źródła, co narowy konia, wynikają one w jednym i drugim wypadku z niechęci podporządkowania się ogólnej normie organizacji i karności, są one bardzo często następstwem braku tresury lub złego jej stosowania. Zgodnie z tym poglądem przypisywał Mandeville olbrzymią rolę wychowaniu, podkreślając z naciskiem dobroczynny wpływ kultury na rozwój i pogłębienie świadomości społecznej jednostki. Słusznie twierdził przytem, że źli są tylko ludzie, których nie nauczono być dobrymi. »What you call Natural — powiada Cleomenes do Horacjusza — it is evidently Artificial and belongs to Education«. Nigdzie lepiej Mandeville nie określił swego stosunku do lorda Shaftesbury.

Fabricando Fabri fimus. W miarę współżycia z ludźmi, człowiek się uspołeczniał. Wytworzone stopniowo warunki psychospołeczne montowały organizację grupy, tysiącami niewidocznych nici łącząc poszczególnych jej członków z całością gromady.

Obok wymienionych wyżej biologicznych i ekonomicznych czynników, obok autorytetu władzy i jej sankcyj prawnych niezmiernie ważnym czynnikiem socjalizacji jednostki była opinia publiczna. Jej wychowawcza rola umożliwiona została dzięki egoistycznym skłonnościom jednostki do szukania poklasku i aprobaty swych uczynków. Chęć uczestniczenia w honorach, pragnienie sławy, stając się źródłem osobistych satysfakcyj, zmusiły jednostkę do zrezygnowania z wielu wybujałych dążeń, skłaniały ją, aby przystosowała się do potrzeb i interesów społeczeństwa, ba nawet bardzo często do bohaterstwa i poświęceń. Próżność — powiada Mandeville — zbudowała więcej szpitali i kościołów, więcej wyświadczyła dobrodziejstw ludzkości, niż wszystkie

¹ Ibid. p. 180 i n.: Hor.: Don't you believe that Dogs and Horses think? Cleo: I believe they do, though in a Degree of Perfection far inferior to us.

Również ibid. p. 317 i n.: Vice procedes from the same Origin in Men as it does in Horses.

rzekomo wrodzone cnoty razem wzięte. Pod wpływem konieczności społecznych ustalały się zwyczaje i opinie, rozdziły się kryteria etyczne, pojęcia słuszności i niesłuszności, normy powinności i obowiązku. Ale równocześnie zrodziła się hipokryzja, maska przystosowywania się jednostki do wymogów opinii jako wyraz niewspółmierności między tem co jest, a tem co być powinno, parawan, za którym ukryte były właściwe sprężyny działania: chęć utrzymania się przy życiu, egoizm i próżność. Tak pojęta cnota nie była zwycięstwem rozumu nad namiętnościami, ale egoizmem w masce społecznej adaptacji, zwycięstwem jednych namiętności czy próżności nad innymi.

Konkludując, powiada Mandeville — że trzeba poznać naturę ludzką, by móc człowiekiem kierować, okaże się bowiem wtedy, że to, co zwykliśmy nazywać wadami i złemi właściwościami człowieka, może stać się przy racjonalnej tresurze narzędziem społecznego pożytku (by dextrous Management turn private Vices to public Benefits).

W świetle powyższych rozważań jasnym staje się wspomniany paradoks i bardziej zrozumiałą teza wierszowanego pamfletu oraz intencje rygorystycznego poglądu Mandeville'a na cnotę. Fałszywe jest mniemanie lorda Shaftesbury, że człowiek może bez wysiłku być cnotliwym, idąc li tylko za głosem swej natury. Przeciwnie, powiada Mandeville, cnota jest ciągłą aktywnością, zupełną abnegacją, ustawiczną walką człowieka ze sobą samym i namiętnościami. Nie zna ona kompromisu, jest ideałem rzadko przez ludzi realizowanym¹.

W każdym razie nie ona była motorem cywilizacji, postępu i bogactwa społeczeństwa ludzkiego. Temi doniosłymi czynnikami były właśnie owe samolubne właściwości natury ludzkiej, które rygorystyczni a bardzo często obłudni moralizatorzy nazwali wadami i występkami (Vices). Walka konsekwentna z temi właściwościami byłaby może drogą

¹ Por. *ibid.* p. 405: Hor.: Why don't you speak more openly and say that there is no Virtue or Probity in the World. Cleo: I never thought, that there were no virtuous or religious Men; what I differ in with the Flaterers of our Species, is about the Numbers which they conted for

realizowania cnoty, ale ich ograniczanie i przystosowanie do potrzeb spółżycia ludzi były drogą ekonomicznego i kulturalnego rozwoju ludzkości. »Religion is one thing Trade is another«. Religja i handel to są dwie różne sprawy. Należy wybrać jedno albo drugie. To bowiem, co z punktu widzenia rygorystycznie pojętej etyki jest »Vice«, jest z punktu widzenia ekonomji »Benefit«. Co z jednego punktu widzenia należy potępić w imię cnót chrześcijańskich, należy z drugiego punktu widzenia popierać i rozwijać w imię cywilizacji i życia. Ci, którzy chcą pogodzić jedno z drugim, to obłudni obrońcy »łatwego chrześcijaństwa«, uzurpatorzy prawości bez trudu, trabanci cnoty bez poświęceń i samozaparcia. Przeciw nim głównie skierowane było ostrze satyry wierszowanego pamfletu i ich głównie zwalczał autor »Bajki o pszczołach«. Zachwalana przez lorda Shaftesbury w »Charakterystykach« pośrednia droga i owe spokojne cnoty (*amiable virtues*) nadają się raczej — zdaniem Mandeville'a — do hodowli trutniów i mogą najwyżej przygotować człowieka do ogłupiających przyjemności zakonnego życia, albo co najwyżej do sprawowania na wsi urzędu sędziego pokoju, ale nigdy nie przysposobią go do pracy, pilności i wytrwałości, nigdy nie będą dla niego bodźcem do trudnych i niebezpiecznych zadań.

Była w tych słowach nie tylko krytyka poglądów lorda Shaftesbury, nie tylko walka nauki z metafizyką, trzeźwości z kontemplacją, utilitaryzmu z estetyzmem; były one również wyrazem zmienionych zainteresowań społeczeństwa i jego nowych ideałów życiowych, a przede wszystkim wykładnikiem tendencyj gospodarczych epoki i nowej rodzącej się struktury życia.

VI. Ekonomja i religja.

Mandeville nie był ekonomistą, niemniej w nader bystry sposób uchwycił moment psychologiczny nowej polityki gospodarczej, która na plan pierwszy wysunęła przedsiębiorczość, współzawodnictwo i nieskrępowaną inicjatywę jednostki jako główne czynniki społecznego dobrobytu. To też nic dziwnego, że obserwacje Mandeville'a były później

kopalnią argumentów i bodźcem do samodzielnych badań ekonomistów drugiej połowy XVIII wieku, a jego ekonomiczna interpretacja indywidualizmu stała się punktem wyjścia dla obrony liberalizmu gospodarczego i zasady *laissez faire*. W dobie bowiem Mandeville'a formowały się idee i wartości, które wpłynęły później w decydujący sposób na ukształtowanie się indywidualistycznej kultury mieszczańskiej Europy.

Bez potrzeb i namiętności — powiada Mandeville — byłby człowiek w życiu jak wiatrak bez powietrza, jak maszyna bez ruchu, martwym bezwładnym elementem. Zgodnie z ideałami swej epoki widział we wzrastających potrzebach jednostki główne źródło plastyczności i rozwoju życia gospodarczego. Na długo przed Adamem Smithem zwrócił uwagę na znaczenie gospodarcze podziału pracy¹, podkreślając zarazem jej doniosłą rolę społeczną. Wbrew panującym opinjom uważał za miernik bogactwa narodowego nie ilość nagromadzonych dóbr materialnych, ale stopień rozwoju produkcji, ilość uruchomionych warsztatów pracy i zatrudnionych rąk. Praca bowiem jest błogosławieństwem człowieka. Należy ją popierać wszelkimi środkami. Mandeville poczytywał za naczelny obowiązek rządu zatrudnienie jak największej ilości ludzi i mniemał, że ktokolwiek przyczynia się do wzmożenia produkcji, oddaje społeczeństwu olbrzymią przysługę². Nawet elementarne klęski, pożary, powodzie i trzęsienia ziemi, które niewątpliwie są dużym nieszczęściem dla tych, których dotknęły, nawet zbytek warstw posiadających, który bezsprzecznie jest złem moralnym, mogą stać się bodźcem do nowych wysiłków i źródłem pracy i za-

¹ Por. *ibid.* p. 336: But if one will wholly apply himself to the making of Bows and Arrows, whilst another provides Food a third build Huts, a fourth make Garments and a fifth Utensils, they not only become usefull to one another but the Callings and Employements themselves will in the same Number of Years receive much greater Improvements, than if all have been promiscuously follow'd by every one of the Five.

² Por. *ibid.* Part I. p. 411: He that gives most trouble to thousands of his Neighbours and invents the most operose Manufactures is, right or wrong, the greatest friend of Society.

robku szerokich warstw ludowych. Na tej warstwie bowiem, na owych »working poor« opiera się gmach gospodarstwa i dobrobyt społeczeństwa.

Podkreślając rolę i znaczenie pracy ¹, Mandeville torował nowe drogi ekonomji, niemniej jednak wnioski społeczne i polityczne, jakie wyciągał ze swych założeń, były niestety tylko oportunistycznym wyrazem interesów warstw posiadających, które utożsamiał z interesem całości społeczeństwa. Toteż należy pamiętać, że ile razy Mandeville mówi o publicznych dobrodziejstwach »Public Benefits« lub bogactwie społeczeństwa, ma na myśli li tylko warstwę przedsiębiorców, klasę kupców i przemysłowców. Biednym zaś rzeszom pracowników wsi i miast pozostawił błogosławieństwo ubóstwa i naiwności duchowej, dla nich nawet dorobił osobną filozofję szczęścia, opartego o minimum egzystencji i kompletną ignorancję. Najsilniej dał temu wyraz Mandeville w rozprawie »On the Charity and the Charity Schools«.

Problem szkół charytatywnych był żywo dyskutowany w Anglii przez lat dziesiątki. W tej kwestji zabierały głos najtęższe umysły epoki, koło tej sprawy najbardziej krzątał się kler anglikański. Mandeville był przeciwnikiem szkół charytatywnych. Zwalczał je z całą namiętnością, narażając się bezmała wszystkim.

Nasuwa się pytanie, dlaczego ten światły, mądry i uczciwy człowiek zużywał tyle energii na obronę niepopularnej tezy, dlaczego przeciwstawiał się tym wszystkim filantropom, którzy nieść chcieli oświaty kaganiec. Odpowiedź znajdujemy we wspomnianej wyżej rozprawie.

Mandeville nie znosił pozorów, nie wierzył w półśrodki, nienawidził obludy, kwestjonował szlachetność pobudek ówczesnych dobrodziejów ludu, wołał brzydką i brutalną prawdę niż łajdactwo, owinięte w togę hipokryzji. Zdaniem jęgo

¹ Ibid. p. 345: There is no intrinsic Worth in Money, but what is alterable with the times and whather a Guinea goes for twenty Pounds or for a Shilling, it is the Labour of the Poor, and not the high and low value, that is set on Gold or Silver, which all the Comforts of Life must arise from.

ruch charytatywny był tylko terenem zwalczających się ambicij kleru, paleniem »Panu Bogu świeczkę, a djabłu ogarek«, zniekształcaniem prawdziwego stanu rzeczy, i dlatego w jego mniemaniu czynem antyspołecznym. Dobrze zorganizowane i bogate społeczeństwo — powiada Mandeville — musi mieć pewną ilość nieoświeconych ludzi. To nie był paradoks. To była naga prawda klasowego punktu widzenia, a rozumowa nie było następujące:

Przemysł i handel, cywilizacja i komfort życiowy wymagają dla swego istnienia i rozwoju ciężkiej pracy wielu rąk ludzkich. Głód zmusza człowieka do pracy. Praca musi być skromnie wynagradzana, by opłacała się przedsiębiorcom. Skromne wynagrodzenie wystarcza tylko na zaspokojenie małych potrzeb. Wiedza rozszerza horyzont człowieka, przyczynia się do różnicowania i powiększenia jego potrzeb. Dać biednym bogactwo i wiedzę, znaczy stracić pracowników, uszczuplić dobrobyt przedsiębiorców, kupców, fabrykantów, identyczny w tym biegu myśli z bogactwem społeczeństwa. Dać zaś biednym tylko wiedzę, znaczy unieszczęśliwić ich, stworzyć dysproporcję między aspiracjami a możliwościami. Lepiej, a przede wszystkim dla nich samych korzystniej, by robotnicy byli biedni i w miarę wykształceni.

Zmuszeni nędzą, pracować będą jak mrówki, nieoświeceni, będą pokorni, nie stracą wiary ojców, będą szczęśliwi — jednym słowem będą doskonale spełniali rolę, jaką im ustrój gospodarczy i społeczny wyznacza. Konkluzja: społeczeństwo jest wtedy tylko szczęśliwe, gdy wielka ilość ludzi żyje bez oświaty, pracuje za nikłym wynagrodzeniem¹. Dlatego rozsądnie jest ulżyć nędzy ludzkiej, ale chcieć ją całkowicie usunąć, byłoby szaleństwem (*the Poor have nothing to stir them up to labour, but their Wants, which it Wisdom to help but Folly to cure*).

¹ Por. *ibid.* P. I. p. 328 i n.: To make the Society happy and People easy under the meanest Circumstances, it is requisite that great Numbers of them should be Ignorant as well as Poor. Dalej 330 p. i n.: Servant can have no unfeign'd Respect for his Master, as soon as he the has Sense enough to find out that he serves a Fool — i dodaje: No Creatures submit Contentedly to their Equals, and should a Horse know as much as a Man I should not desire to be his Rider.

To rozumowanie Mandeville'a wydawać się może dzisiaj wstecznem i niesprawiedliwem, ale było ono tylko szczerem zobrazowaniem faktycznego stanu rzeczy, wyrazem właściwego interesu warstw posiadających, konsekwencją układu sił społecznych. Mandeville postawił problem jasno, z dużą odwagą cywilną. Przypatrzywszy się mechanice życia gospodarczego swoich czasów, wiernie opisał istotną rolę klasy robotniczej z jednej strony i jej obłudnych opiekunów z drugiej strony. Inde ira. Rozdzierano szaty z fałszywego oburzenia i gromiono śmiałka, który, nie idąc za owczym pędem, wygadał głośno prawdę i odsłonił dobrze ukryte tajemnice ustroju, który odważył się wskazać na przepaść między polityką ekonomiczną coraz bardziej stabilizującego się kapitalizmu a ideałami pierwszych apostołów.

Mandeville zwalczał politykę kleru, ale nie był wrogiem religji. W każdym razie nie przyznawał się do tego. Może w głębi duszy był ateistą, może ktoś inny powie, że był tylko deistą, ale napewno obawiał się cenzury¹. Nikt nie ma tyle powodów do tej obawy co ja, pisał sam o sobie we *»Free Thoughts«*, jednej z najśmielszych książek XVIII wieku.

Zastanawiając się nad genezą religji, zwracając głównie uwagę na psychologiczną stronę, wyprowadzał ją z poczucia obawy, ale nie przypisywał jej osobliwego znaczenia w życiu moralnem człowieka. Stojąc na stanowisku, że namiętności można tylko zwalczyć silniejszymi namiętnościami, nie mógł dopatrzeć się w religji hamulca egoistycznych skłonności i popędów człowieka.

Niemniej przyznawał, że religja oparta o obawę człowieka przed istotą wyższą i niewidzialną bywa często umiejętnie wykorzystywana dla celów społecznych i wychowawczych. Ale ani na chwilę nie łudził się, by ona kiedykolwiek mogła zmusić człowieka do dotrzymywania swoich zobowiązań czy kontraktów bez sankcji prawnej i silnej władzy (for haw civiliz'd soever Men may be, they never forget that Force

¹ Por. *Free Thoughts* wyż. cyt. p. 193: As I have reason to fear more severe censures than others, so I must take precautions, which otherwise would be needless.

goes beyond Reason). Religja interesowała go nie tylko ze strony psychologicznej, ale i społecznej, trzymał się jednak zdala od sporów religijnych i walk poszczególnych sekt i obrządków. Nie wynosił jednych, nie poniżał drugich, obserwował wszystkich. Zajmując stanowisko nawskróś relatywistyczne, zdawał sobie sprawę, że spory o to, która religja jest najlepsza, były wielokrotnie źródłem wielu klęsk i niesprawiedliwości. Wystarczy — powiada — zadać to pytanie w Pekingu, Konstantynopolu i Rzymie, by otrzymać trzy różne i diametralnie przeciwne odpowiedzi, pretendujące w równej mierze do monopolu prawdy i słuszności¹.

Idąc śladami Bayle'a, stanął Mandeville we »Free Thoughts« nie tylko w obronie tolerancji, ale poddał również ostrej krytyce tryb życia bogatego kleru. Zgodnie ze swym poglądem na naturę ludzką widział we wszystkich poczynaniach kleru tylko interes materialny, egoizm i próżność². Wychowany w atmosferze śmiałej myśli epoki oświecenia, przejęty ideałami nauki, nie mógł Mandeville chwalić metod, służących do otumanienia naiwnych w imię korzyści osobistych, nie wahał się ostro napiętnować wszystkich inwencji kleru i jego przyziemnej polityki. Nic dziwnego, że ściągnął na siebie z tej strony burzę potępienia.

¹ Por. *ibid.* P. I. p. 379.: Which is the best Religion? is a Question that has caused more Mischief than all other Questions together. Ask it at Peking at Constantinople and at Rome and you'll receive three distinct Answers extremely different from one another yet all of them equally positive and peremptory.

² Por. *Free Thoughts*, p. 150.: When we consider that the holy founder of our religion commanded frugality embraced poverty, disclaim'd as well condemn'd riches and earthly dominion, and told all mankind in express words, that his kingdom was not of this World. When we consider this I say, is it easily understood which way and on what foot those who dare call themselves his vicars, should have made themselves in the Face of the sun temporal princes, who live magnificently and luxuriously, and pretend by their sanctions to be invested not only with holiness and absolute knowledge, they also suppose themselves the fountain of wordly honour, and bestow titlees on sovereigns or take them away as pleasure.

Dalej p. 165: The tricks and stratagems of clerick invention have been as vile as they are innumerable, and I care not to take in to the Augean stable: no Herculean labour will be ever able to clean it.

VII. Mandeville i Berkeley.

Mandeville miał zbyt wielu przeciwników, aby móc rozprawić się z każdym osobna¹. Zresztą nie wierzył w skuteczność obrony, szkoda mu było trwonić siły na próżno. Przekonany o wierności swoich obserwacji i słuszności wyciągniętych wniosków dołączył do trzeciego wydania pierwszego tomu »Bajki o pszczołach« in extenso wyrok sądu, potępiający jego poglądy. Ale nie liczył na bezstronność czytelników; zbyt dobrze znał swoich bliźnich. »Where Men are prejudiced the best Apologies are lost« — gdzie ludzie są przesądni — najlepsza obrona na nic się nie zda, pisał we wstępie do jednego z wydań »Bajki«.

Wyjątek stanowił Berkeley. Jemu poświęcił osobną rozprawę. Autorytet wielkiego teoretyka poznania nie pozwalał przejść do porządku nad jego krytycznymi uwagami. Trzeba jednak przyznać, że niewiele chyba trudu musiał sobie zadać Mandeville, by rozprawić się z jego zarzutami. »Alciphron« był najsłabszym utworem Berkeley'a.

Jasne jest, że biskup Berkeley zwalczał autora »Bajki o pszczołach«, ale zagadką jest, że uległ sugestji opinii powszechnej, uwierzył inwektywom dziennikarzy i posługiwał się metodą dyskusji daleką od poziomu jego pism filozoficznych. Było to zagadką nie tylko dla Mandeville'a, ale i dla późniejszych bezstronnych historyków filozofji².

Na rok przed śmiercią Mandeville'a w r. 1732 ogłosił Berkeley dzieło pod tytułem »Alciphron: or the Minute-Philosopher in seven dialogues. Containing an apology for the Christian Religion against those, who are called Free Thinkers«³. Dialog drugi tego dzieła poświęcił polemice z poglą-

¹ Por. The Fable of the Bees P. II. Preface p. 4: I once thought to have taken this Opportunity of presenting him with a List of the Adversaires that have appeared in Print against me, but as they are in nothing so considerable as they are in their Numbers, I was afraid it would have look'd like Ostentation, unless I would answered them all, which I shall never attempt.

² Por. Leslie Stephen: History of English Thought in the eighteenth century, vol. II. London 1881.

³ Cytuję według wydania Frazera: The Works of George Berkeley, vol. II. Oxford 1901.

dami Mandeville'a, dialog zaś trzeci dyskusji z Shaftesburyem. W tym utworze Lysicles reprezentuje utwory Mandevillea, Alciphron Shaftesbury'ego, — Dion — Berkeley'a.

Dzieło to powstało w osobiwych warunkach. W r. 1728 po długich staraniach udał się Berkeley do Bermudy. Zatrzymał się po drodze w Rhode Island, oczekując zasilku i pomocy od rządu, który miał mu umożliwić zrealizowanie jego planów propagandy Ewangelji wśród dzikich plemion Ameryki. Berkeley napróżno czekał cztery lata, nie uzyskał odpowiednich środków, wrócił do Anglii, ale czas swego pobytu w Rhode Island wykorzystał do napisania dzieła apologetycznego p. t. »Alciphron«.

Praca ta nosi też wszystkie cechy dogmatycznej apologii, jest równie pretensjonalna, jak niekrytyczna ¹.

Zadaniem Berkeley'a była obrona religji przed atakami t. zw. wolnomyślicieli, przyczem usiłował uzasadnić swój własny metafizyczny punkt widzenia. Zadanie to ułatwił sobie w zgoła osobiwy sposób. Wszystkich, którzy wydawali mu się niezbyt prawowiernymi, wrzucił do jednego garnka i nazwał ateuszami. Nie licząc się z żadnymi skrupułami, jak słusznie powiada John Stuart Mill, uważał za bezbożników nie tylko Hobbesa i Mandeville'a, lecz także Spinozę i Shaftesbury'ego. Najgorzej jednak na tem wyszedł Mandeville. Przypatrzmy się temu bliżej.

Mandeville miał złą opinię w Londynie. Kler anglikański nienawidził go, sądy go potępiły. Nic łatwiejszego było, jak uczynić go odpowiedzialnym za upadek moralności i brak ducha religijnego w społeczeństwie. Nic prostszego było, jak nazwać go rozsądnikiem zła i bezbożnictwa. Zamiast dyskutować z poglądami Mandeville'a, cytować jego argumenty, zbijać je krytycznie, Berkeley skonstruował sobie własnego Mandeville'a i kazał Lysiclesowi, jednej z postaci swego dzieła, odegrać tę smutną rolę, wybrawszy dla owego sympozjonu piękne i ustronne miejsce skalistego wybrzeża Rhode Island. Lysicles w rozmowie z towarzyszami Euphranorem i Critonem broni na

¹ John Robertson: *An Essay toward a Critical Method*. London 1889, p. 210. I venture to go a step further still and say the »Alciphron« is an unpleasantly unscrupolous performance.

kilkudziesięciu stronicach dialogu tezy Mandeville'a: *Private Vices Publick Benefits*.

Nie będziemy streszczali tej rozmowy ani całego dialogu, w którym niewiadomo co najpierw podziwiać: naiwność filozofa, czy żarliwość apologety, które kazały Berkeley'owi zapomnieć o wszelkiem poczuciu obiektywności. Dość że Lysicles broni przez cały czas dialogu pod pozorem uzasadnienia tezy Mandeville'a najbardziej wulgarnego użycia i niezwykle brutalnie pojętego materializmu¹.

Łatwo było w ten sposób ośmieszyć Lysiclesa, odebrać wszelki grunt jego wywodom, ale trudno było tą metodą zwalczyć autora »Bajki o pszczołach«. Mandeville w tym samym jeszcze roku ogłosił odpowiedź p. t. »A Letter to Dion Occassioned by his Book call'd »Alciphron«. Równocześnie prawie z tą rozprawą ukazała się anonimowo broszura polemiczna krytykująca, metodę Berkeley'ya p. t. »Some Remarks on the Minute Philosopher. In a Letter from a Country Clergyman to his Friend in London«. Autorem tej broszury był lord Harvey, dworzanin i kronikarz epoki królowej Karoliny. On jeden miał odwagę stanąć w obronie Mandeville'a.

Odpowiedź Mandeville'a, utrzymana w tonie niezwykle uprzejmym niemniej dowcipnym, napisana rzeczowo i spokojnie, korzystnie się wyróżnia od tenoru pracy jego sławnego antagonisty. Była ona nie tylko obroną, ale rekapitulacją poglądów zawartych w innych jego pismach.

Najprzód Mandeville zastrzega się, że nie wierzy, by Berkeley kiedykolwiek czytał »Bajkę o pszczołach«, i przy-

¹ Ograniczamy się do jednego cytatu, odsyłając czytelnika do oryginału. Por. Alciphron wyż. cyt. p. 74 i n.: Euphanor: Vice then is, it seems, a fine thing with an ugly name.

Lysicles: Be assured it is — dalej na str. 91:

Lysicles: We make men relish the world, attentive to their interests, lively and luxurious in their pleasures, without fear or restraint either from God or man. We despise those preaching writers, who use to disturb or cramp the pleasures and amusements of human life. We hold that a wise man who meddles with business doth it altogether for his interest, and refers his interests to his pleasure. With us it is a maxim, that a man should seize the moments as they fly. Without love and wine, and play and late hours we hold life not to be worth living. (Tak wyglądał program życiowy Mandeville'a w interpretacji Berkeley'a).

puszcza, że raczej uległ ogólnej niechęci i polegał na świadectwie innych. Dla przykładu opowiada, jak będąc przypadkiem na kazaniu jednego ze znanych w Londynie księży, słuchał jak ów kaznodzieja przez dłuższy czas zwalczał tezę »Bajki o pszczołach«, odmawiając jej wszelkiej wartości, a pod koniec kazania przyznał się, że tej książki nigdy na oczy nie widział. Mandeville, chcąc zachować swoją pochlebną opinię o wielkim filozofie, mistrzu logiki i subtelnym metafizyku, nie chce dopuścić myśli, że Berkeley czytał jego pisma. W przeciwnym wypadku nie mógłby zrozumieć w żaden sposób, jak mógł go obarczać odpowiedzialnością za sądy takich dwóch nieponiów, jak Lysicles i Alciphron¹.

Być może naprawdę, że Berkeley nie czytał »Bajki o pszczołach«. Był zajęty innymi sprawami i przebywał przez dłuższy czas w Rhode Island. Ale zapewne tam dochodziły go z kraju odgłosy namiętnej dyskusji. Wolał wierzyć swym towarzyszom broni, niż nieznanemu lekarzowi i pamfletciście, wolał polegać na autorytecie kleru i cenzury. A kler miał szczególnie dużo powodów do dyskredytowania Mandeville'a. Jego książki nie mogły się podobać oportunistom, były niewygodne, zbyt prawdziwe, by były dobre. Mandeville zdawał sobie doskonale z tego sprawę, ale nie chciał Berkeley'ya zaliczyć do tego grona.

Przechodząc do szczegółów, odpiera Mandeville zarzut, jakoby pisma jego miały na celu nakłanianie do występków i demoralizowanie społeczeństwa. Przeciwnie, usiłował na nowo podnieść znaczenie i wartość cnoty², identyfikując ją

¹ Por. »Letter to Dion« wyż. cyt. p. 3: If Dion had read »The Fable of the Bees«, he would not have suffered such lawless Libertins as Alciphron and Lysicles, to have shaltered themselves under my Wings; but he would have demonstrated to them, that my Principles differ'd from theirs as Sunshine does from Darkness.

² Por. A. Vindication of the Book from the Aspersions, wyż. cyt. F. of B. Part. I. p. 467, mowa jest o »Bajce o pszczołach«: It is a Book of severe and exalted Morality, that contains a strict Test of Virtue, an infallible touchstone to distinguish the real from the counterfeit, and shews many Actions to be faulty that are palmed upon the World for Good ones. It describes the Nature and Symptoms of Human Passions detects their Force and Disguises and traces Selflove in its darkest Recesses. I might safely add beyond any other system of Ethics.

z samozaparciem (Self-Denial). Nie jego wina, że nikt nie chce wyrzec się ziemskich dóbr i zapłacić ceny, za którą jedynie osiągnąć można ideał cnót chrześcijańskich. Nie on jest odpowiedzialny, że ludzie wolą dla wygody wejść w kompromis z sumieniem i że dbają więcej o doczesne uciechy, niż o zbawienie duszy.

Przyznaje, że zwalczał obłudników: »qui Curios simulant et Bacchanalia vivunt«, że zdziera maskę bohaterstwa i aureolę męczeństwa z głów bigotów i tchórzy i że pod tym względem nie oszczędza ani świeckich ani zakonnych. Przyznaje, że obserwacja życia i stosunków międzyludzkich doprowadziły go do przekonania, że religja nie ma tego wpływu na moralność, jak sobie to przesadnie wyobraża Berkeley, że warunki, w jakich żyje społeczeństwo, egzekutywa i sankcja jego władz odgrywają o wiele znaczniejszą rolę¹. Wracając do tezy »Private Vices Publick Benefits«, jeszcze raz tłumaczy znaczenie tego paradoksu i broni jego trafności z punktu widzenia gospodarczych dążeń ówczesnego społeczeństwa.

Mandeville zwraca uwagę na fakt, że krytycy, ograniczając swą znajomość jego pism tylko do tego paradoksu, zniekształcili sens jego poglądów, interpretując je dowolnie w miarę potrzeby doraźnej polityki. Wykorzystując zaś to do celów nieszlachetnej polemiki, przypisywali mu intencje złe i niskie, jak obronę domów publicznych, popieranie alkoholizmu, nakłanianie do pożarów i zbrodni. Zastrzega się z dużą racją, że wielokrotnie potępiał występki², że domagał się od rządu ukroczenia samowoli, że nigdzie nie sprzeniewierzył się głębokiej i zdaniem jego słusznej zasadzie Bayle'a: *Les utilités du vice n'empêchent pas qu'il ne soit mauvais*.

Mandeville sam nie przywiązywał wagi do podtytułu, ale do treści »Bajki o pszczołach«. Paradoks umieścił jako

¹ Por. Letter to Dion p. 55:

But I am of Opinion that the morals of a People in general, I mean the Virtues and Vices of a whole Nation, are not so much influenced by the Religion, that is profess'd among them, as they are by the Laws of the Country the Administration of Justice, the Politicks of the Rulers and the Circumstances of the People.

² Por.: On the Frequent Executions at Tyburn, p. 10.

podtytuł tylko w tym celu, by ściągnąć uwagę czytelników na dzieło. Nie omylił się. Dziennikarze, goniąc za sensacją, chcąc mu szkodzić, obrzucali go wyzwiskami, ale zrobili olbrzymią reklamę jego pismom, nadając im posmak skandalu, przyczynili się tylko do ich większej popularności i dużego nakładu.

Gdyby Berkeley był zadał sobie nieco trudu i przeczytał choćby tylko *»Bajkę o pszczołach«*, byłby napewno niejedno sprostował, byłby może zrozumiał, że broń swą skierował w fałszywym kierunku; może, przypatrzwszy się lepiej swemu własnemu obozowi, byłby znalazł odpowiedniejszy i wdzięczniejszy przedmiot dla swej zgryźliwej krytyki.

Nie będziemy w dalszym ciągu streszczali tej polemiki. Na jeden jeszcze tylko rys chcemy zwrócić uwagę. Mandeville, odpowiadając Berkeley'owi, nie tylko odpierał zarzuty przeciw niemu skierowane w drugim dialogu *»Alciphrona«*. Stanął także po męsku i bezinteresownie w obronie lorda Shaftesbury. Wiemy, że tych dwóch myślicieli nic nie łączyło. Przeciwnie, Mandeville ostro walczył poglądy Shaftesbury'ego, ale wierząc w szlachetność jego pobudek, nie mógł przejść do porządku nad niesprawiedliwą i krzywdzącą oceną jego poglądów, zawartą w trzecim dialogu.

Zwracając się do Berkeley'a, powiada, że Shaftesbury nie zasłużył nawet na dziesiątą część tej pogardy i poniżenia, któremi uraczył go Berkeley dlatego tylko, że nie znalazł go w szeregach ortodoksyjnych anglikanów. Ta śmiała i bezinteresowna obrona przeciwnika była jednym jeszcze świadectwem niezwyklej uczciwości i siły charakteru Mandeville'a.

Polemika Berkeley'a z Mandevillem była niezmiernie symptomatyczną dla nastrojów epoki. Była wyrazem tej nieprzebiegającej w środkach walki kleru, która tłumiała każdą żywszą myśl, każdy odruch niezależności. Brali w niej udział nie tylko przygodni pisarze, ale, jak widzieliśmy, tej pokusie ulegli i wielcy myśliciele. Wszędzie węszone zamachy, wszędzie widziano wrogów. Słusznie powiada lord Harwey¹, że egzaltowana wyobraźnia konstruowała nieprzyjaciół i walczyła

¹ Some Remarks wyż. cyt. p. 42.

z majakami, że owa »Knight-Errantry against Free-Thinkers and Free-Writers« posunęła się tak daleko, że w niewinnych przechodniach widziała, jak Don Kichot, czarowników i wielkoludów. Trudno się temu dziwić, to był symptom rozkładu. Ta rozpaczliwa walka była wyrazem niemocy, odruchem bezsilności wobec zwycięskiego pochodu wolnej myśli.

VIII. Rola i znaczenie Mandeville'a.

»Human wisdom is the child of time«. Mądrość ludzka jest dzieckiem swego wieku, powiada Mandeville, zwracając się przeciw uroszczeniom metafizyków, którzy, wzięwszy w arendę absolutną prawdę, stali na straży nieomylności swoich wyroków i niezmienności swych kodeksów moralnych. Ale w pewnym sensie odnosi się to powiedzenie i do jego własnych poglądów. One nie narodziły się, jak Minerwa z głowy Jowisza. Mandeville miał poprzedników. Jego poglądy leżały na wielkim gościńcu myśli europejskiej i były produktem konsekwentnej walki wielu pokoleń. Montaigne, Charron, La Rochefoucauld, Bayle, Hobbes, Spinoza i Locke to etapy tych ciągle na nowo i w różnej formie podejmowanych wysiłków o naukowy pogląd na świat.

Echa poglądów wspomnianych myślicieli dadzą się bez trudności odnaleźć w pismach Mandeville'a. Słownik historyczno-filozoficzny Bayle'a był ewangelją jego młodości, od niego uczył się tolerancji, na jego pismach kształcił swój krytycyzm. Sam przyznaje, że od Gassendiego wziął formę dialogową swych pism, ale wziął znacznie więcej, bo epikurejską antropologję. Nie mówiąc już o Hobbesie, z którym łączyła go wspólna walka z teologją i przekonanie o pokrewieństwie etyki i polityki. Podobieństwo niektórych ich tez dało nawet pochop złośliwym krytykom XVIII wieku do nazywania pism Mandeville'a kawiarnianem wydaniem Hobbesa. (The pot-house edition of Hobbes).

Mimo wszystko, mimo te niewątpliwe wpływy Mandeville był oryginalnym i głębokim myślicielem, a poglądy jego nie były eklektycznym zlepkiem cudzych myśli, ale żywą i barwną całością.

W pismach jego, jak w pryzmacie, czytać można każdy przejaw, każde załamanie zdrowej myśli poprzedników i współczesnych.

Mandeville, podobnie jak Bayle, nie znosił martwych systemów. Może pod tym jednym względem siedł za głosem Shaftesbury'ego, który mniemał, że system prowadzi do ogłupienia (*the most ingenious way of becoming foolish is by a system*). Niema w jego pismach długich łańcuchów pojęciowych, martwych konstrukcyj, scholastycznych wywodów, akademickich dysput. Każda stronica tętni życiem, nasilona temperamentem i namiętnością myślenia. Jego zdania krótkie, nieraz urywane, są jak przysłowia jędrne i głębokie. Mandeville był wirtuozem języka. Obcokrajowiec imponował tubylcom stylem i formą. Nie była to kwiecistość sztuczna i nudna, ale niezwykle bogactwo wyrazu przepojone irracjonalnym elementem podsłuchanych rozmów targowych hal Londynu. Stąd też pewna rubasznosc, ale równocześnie prostota i ekonomja środków ekspresji. Nie mówiąc o »Bajce o pszczołach«, jego opisy więzienia w New Gate i stracenia w Tyburn mogą stanąć w rzędzie arcydzieł realizmu epiki.

Mandeville nie pozostawił potomności żadnych wskazań. Nie należał do typu namaszczonego proroków. Był przede wszystkim obserwatorem i krytykiem. Należał do rodziny myślicieli, którzy nie budują lecz torują drogę dla nowych syntez. Z niego czerpali Helvétius i Smith, Holbach i Rousseau, Kant i Nietzsche.

Mandeville być może zbyt pochopnie uogólniał niektóre obserwacje, może zbyt daleko idące wnioski wyciągnął ze znajomości stosunków swej epoki. Przy większej ostrożności może nie byłby nazwał natury ludzkiej niezmienną. Może byłby znalazł inne jeszcze drogi dla ludzkości niż samożarcie i cnotę, występki i bogactwo. Ale był dzieckiem swej epoki. Stąd pewien rys pesymistyczny, hamletowskie być albo nie być między cywilizacją a chrześcijaństwem, przy czem tylko pierwszy człon tego dylematu miał jakąś wartość dla epoki.

Mandeville widział determinantę swoich czasów, wyznacznik dalszego rozwoju kultury europejskiej. Jednostka sta-

wała się mikrokosmosem (each Individual is a World by itself), punktem centralnym gospodarczych wysiłków, apoteozowaną przez ekonomistów sprężyną postępu, źródłem poznania, prawodawcą przyrody, celem w sobie, idolem kantystów i podstawą nowego porządku rzeczy. Mandeville był jednym z tych myślicieli, którzy kładli podwaliny pod gmach indywidualistycznej kultury europejskiej, która w liberalizmie gospodarczym i transcendentalfilozofji osiągnęła szczyt swego rozwoju.

Historyk nie może robić wyrzutów Mandeville'owi, że nie przewidział biegu dziejów, nie może wartościować jego poglądów, przykładając do nich miernik współczesnych dążeń dzisiejszych. Nie może winić Mandeville'a, że nie przewidział, iż ta ideologia stanie się punktem wyjścia anarchji moralnej, wyzysku i samowoli. Przeciwnie, Mandeville niczego nie ukrywał, odsłonił nagą prawdę, nawet wskazał drogę wyjścia, ale sam w nią nie wierzył. Szczególnie dziś czyta się te stroniczki z niesłabnącem zainteresowaniem. Jest dużo tragizmu w tem dialektycznem rozdarciu i pobłażliwym uśmiechu niedowiarka, sceptyka i antyreformisty, który, widząc przepaść między teorią i praktyką, uogólnił ten rys swojej epoki po wszystkie czasy.

Jako filozof kultury był Mandeville niewątpliwie produktem swej epoki, ale jako pionier nauki daleko ją wyprzedził. Genjalna znajomość natury ludzkiej pozwoliła mu zostawić spuściznę nieocenionych dokumentów psychologii indywidualnej i społecznej o trwalej wartości. Jego pisma, które dziesiątki lat leżały w magazynach bibliotek, jak jałowy nieorany grunt, mogą dziś niejednego pobudzić i zapłodnić i stać się źródłem i bodźcem do dalszych poszukiwań na polu psychologii, etyki i socjologii.

Reasumując wyniki naszej analizy, pragniemy zaznaczyć, że nie zamierzaliśmy w szczupłych ramach naszej pracy przedstawić całokształtu poglądów, ani wyczerpać wszystkich cech bogatej indywidualności Mandeville'a. Nam chodziło w dwusetną rocznicę jego śmierci o szkic do portretu, o skrót sylwetki duchowej myśliciela, który uczciwością i szczerością, odwagą przekonań i miłością prawdy zasłużył sobie więcej niż na pogardę współczesnych i przemilczanie potomnych.

Adam Krokiewicz.

O tak zwanej indukcji stoickiej.

Sprawą indukcji i jej przystosowania do potrzeb dogmatycznych zajmowały się w starożytności dwie głównie szkoły filozoficzne, epikurejska i stoicka. Indukcję epikurejską, czyli t. zw. zabieg przez podobieństwo, opisał Filodemos w traktacie o sposobach znakowania¹. Ten traktat rzuca światło także na stanowisko stoików, ponieważ Filodemos przedstawia i dokładnie omawia ich zarzuty, broniąc stanowiska, jakie zajęła jego szkoła.

¹ Traktat Filodemosa wydal Th. Gomperz, *Herkulanische Studien I*, Leipzig 1865, pod tytułem *Φιλοδήμου περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*. R. Philippson zwraca uwagę w swych cennych przyczynkach do wydania Gomperz'a, że trzeci wyraz jest niepewny i że pierwotny tytuł brzmiał raczej *Φ. π. φαντασιῶν* (wzgl. *φαινομένων*; cf. W. Scott, *Frg. Herc. Oxford* 1885 p. 37). κ. c.; cf. R. Philippson, *Zur Wiederherstellung von Philodemos* sog. *Schrift περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, *Rhein. Mus.* LXIV 1909 p. 1 sq. (v. *Rh. Mus.* LXV 1910 p. 313 sq.). Według Philippson'a traktat Filodemosa dzielił się na dwie części: z pierwszej (scil. *π. φαντασιῶν*) pozostało osiem bardzo uszkodzonych fragmentów, z drugiej (scil. *π. σημειώσεων*) — ustępy, wydane przez Gomperz'a. Philippson radzi, by traktat w jego dzisiejszej postaci nazywać poprostu *περὶ σημειώσεων* (= *Π. C.*), co się wydaje słusznem.

Ważny ze wszech miar traktat Filodemosa posiada znaczną literaturę naukową; cf. F. Bahnsch, *Des Epikureers Philodemos Schrift περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, *Lyck* 1879, R. Philippson, *De Philodemi libro qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων et Epicureorum doctrina logica*, *Berolini* 1881, P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, *Berlin* 1884, p. 234 sq., A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, *Berlin* 1892, p. 298 sq., J. Stocks, *Epicurean induction*, *Mind* XXXIV 1925, p. 185 sq., A. Krokiewicz, *O tak zwanej indukcji epikurejskiej*, *Kwartalnik Filozoficzny I* 1923, p. 362 sq., — *Nauka Epikura*, *Kraków* 1929, p. 83 sq.

Traktat Filodemosa nie zachował się niestety w całości. Papirus doznał licznych uszkodzeń nie tylko na początku, ale także wewnątrz zachowanej reszty, skutkiem czego poszczególne rozumowania rwą się ustawicznie i pozostawiają szerokie pole do różnych domysłów. Niemniej przewodnie myśli traktatu rysują się wyraźnie, a to dzięki czterokrotnemu ich wyłuszczeniu przez Filodemosa. Filodemos przedstawia je mianowicie najpierw na podstawie wykładów Zenona ze Sidonu we własnym opracowaniu (I 1—XIX 9), potem na podstawie wykładów również Zenona, ale w opracowaniu swego przyjaciela, niejakiego Bromjosa¹ (XIX 9—XXVIII 13), trzecią część traktatu stanowi nader zwięzłe streszczenie poglądów Demetrjosa, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa Demetrjosa Lakona² (XXVIII 13—XXIX 15 sq.), czwarta zaś wreszcie i ostatnia polega, ile sądzić można, na wywodach Apollodorosa z Aten³, słynnego Sadodzierzcy (Κηποτύρανος; XXIX 21—XXXVIII 22 sq.).

O stoikach mówi Filodemos naogół bezimiennie jako o przeciwnikach znakowania przez podobieństwo — *ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος* — i zwolenników znakowania przez uchylenie — *ὁ κατὰ τὴν ἀνασκευὴν τρόπος*. Tylko w pierwszej części wymienia dwa razy Dionyzjosa (VII 5 sq., XI 13 sq.), zapewne Dionyzjosa z Kyreny, o którym wiemy, że był uczniem znanego przywódcy stoików, Antipatra z Tarsos, i że uchodził za wybitnego matematyka⁴. Ze słów Filodemosa wynika, że epikurejczycy już się bronili przed stoikami i że Dionyzjos

¹ Cf. Philod. Rhet. II 34; cf. E. Zeller — E. Wellmann, Die Philosophie der Griechen III 1 (Leipzig 1923) p. 387.

² Cf. P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems p. 238, W. Crönert, Kolotes und Menedemos, Leipzig 1906, p. 100 sq.

³ Cf. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa p. 339, 346; cf. Kwart. Filoz. I 1923 p. 375 sq. R. Philippson (Rh. Mus. LXIV 1909 p. 37 sq.) przypuszcza, że czwarta część zachowanego traktatu polega na ustnej rozmowie Filodemos z Demetrjosem, ale to przypuszczenie napotyka na wielkie trudności.

⁴ Cf. Ind. Stoic. Herc. LII; prawdopodobnie słuchał jeszcze Diogenesa Babyłończyka i Panajtjosa; cf. W. Crönert, Kolotes und Menedemos p. 102 sq., A. Schmekel l. l. p. 16 sq., E. Zeller — E. Wellmann, Die Philosophie der Griechen III 1 p. 48 sq., 590.

wykazywał słabość ich obrony, podtrzymując dawne zarzuty¹. W każdym razie Zenon podzielił odprawę, jaką dał Dionyzjosowi, na trzy części: w pierwszej wyliczał stare zarzuty, które Dionyzjos prawdopodobnie odświeżył (I 1—VII 5), w drugiej wymieniał jego właściwe zarzuty i zaraz je obalał (VII 5—XI 13), a w trzeciej tłumaczył zasady epikurejskiego zabiegu przez podobieństwo, zwalczając równocześnie zarzuty, przytoczone w pierwszej części swej odpowiedzi (XI 13—XIX 9). Ten krótki przegląd treści poucza, że czołowy wykład Zenona ma szczególne znaczenie dla nauki stoików i że zasługuje na dokładne poznanie.

Zaznaczyć trzeba przedewszystkiem, że ów wykład zachował się dopiero od czwartego argumentu stoickiego. Trzy pierwsze zaginęły. Ponieważ jednak Zenon odpowiedział na nie w ostatniej części wykładu, przeto można je odtworzyć w ogólnych zarysach. Pierwszy i drugi argument polegał według późniejszych słów Sidończyka (XI 29 sq.) na stwierdzeniu, że przejście od rzeczy jawnej do rzeczy niejawnej jest tylko wtedy dostatecznie pewne, kiedy uchylenie danej rzeczy niejawnej uchylało logicznie daną rzecz jawną, innemi słowy, że znak musiał być swoisty (*ἴδιον σημεῖον*), czyli jednoznaczny, i że jedyną ostoją rzetelnego znakowania był stoicki zabieg przez uchylenie. Zdaje się, że Dionyzjos rozróżnił dwa sposoby znakowania, względnie przejścia od rzeczy jawnych, czyli podpadających pod zmysły, do rzeczy niejawnych, czyli pod zmysły — spowodu bądź okolicznościowych tylko, bądź też zasadniczych przeszkód przyrodzonych — nie podpadających (*ἡ ἀπὸ τῶν ἐναργῶν ἐπὶ τὰ ἄδηλα μετάβασις*; v. i.), a mianowicie przejście, oparte na zgodnych przymiotach, i przejście, oparte na ontycznym sprzęgu jawnych członów z niejawnymi. Pierwsze przypisał epikurejczykom i napiętnował jako dowolne, drugie przypisał stoikom i uznał za jedynie naukowe. Dionyzjos zwracał uwagę, że o rzeczywistości przejścia stanowi ontyczny sprzęg podmiotowy, do którego sprawdzenia nie wystarcza epikurejski zabieg przez podobieństwo. Przejście na podstawie li tylko zgodności przymiotów, stwierdzonej na szeregu zbadanych rzeczy jawnych, może

¹ Cf. Philod. Π. C. VII 5 sq. ...πειράται τε Διονύσιος πρὸς ἃς φέρουσιν ἀντιρήσεις οἱ παρ' ἡμῶν φιλοτεχνεῖν κ. τ. λ.

być rzeczywiste, ale epikurejczycy nie będą nigdy wiedzieć, czy też nie jest urojone, bo owa podstawa jest zbyt chwiejna, by mogła uwarować byt nieznanej rzeczy niejawnej¹. Rzeczy najbardziej do siebie podobne są równocześnie najmniej do siebie niepodobnymi rzeczami: w każdym podobieństwie tkwi obok zbieżnego znaczenia znaczenie rozbieżne. Więc znak epikurejski ma charakter wieloznacznego znaku wspólnego (*κοινὸν σημεῖον*). Zgoda przymiotów nie przekracza zakresu zbadanych podmiotów, nie posiada niezawodnej doniosłości ontycznej, ponieważ oprócz przymiotów istotnych znachodzą się także nieistotne². Ontyczny sprzęg podmiotowy rzeczy jawnej z rzeczą niejawną sprawdza tylko i jedynie stoicki zabieg przez uchylenie, oparty na rozumowaniu i zapewniający stoickiemu znakowi charakter jednoznacznego znaku swoistego (v. s.). Każde przejście od rzeczy jawnej do rzeczy niejawnej musiało wytrzymać próbę uchylenia i, wyrażone we właściwej mu postaci (scil. *εἰ μὴ τὸ δεύτερον — οὐδὲ τὸ πρῶτον*), nie budzić wątpliwości³. Indukcja stoicka nosiła wybitnie logiczne piętno⁴. Dionyzjos zarzucał epikurejczykom,

¹ Dionyzjos twierdził, że indukcja epikurejska musi spełnić warunek zupełności (*enumeratio perfecta, inductio completa*), by była pewna. Nie znaczy to jednak, jakoby odrzucał indukcję niezupełną. Wprost przeciwnie! Przyznawał jej wartość sprawnego zabiegu, atoli pod warunkiem, że się oprze na stoickim zabiegu przez uchylenie; v. i.

² Epikurejczycy i stoicy uznawali fundamentalny związek podmiotu i jego istotnego przymiotu, czy też istotnych przymiotów, tak iż rzecz niejawną można było równie dobrze ująć od strony jej istotnej własności, jak i od strony jej bytu. Spór toczył się o to, czy zabieg przez podobieństwo wystarcza do rozróżnienia przymiotów istotnych od nieistotnych, czemu stoicy stanowczo przeczyli, wprowadzając zabieg przez uchylenie jako jedynie miarodajny dla owego rozróżnienia. Zwycięstwo epikurejczyków zależało od dowodu, że w ramach swego zabiegu przez podobieństwo mogą rozpoznać i ustalić przymioty istotne; v. i.

³ P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems* p. 243, 246, niesłusznie oskarża stoików, jakoby nie rozróżniali spowodu formalnego podobieństwa pomiędzy wnioskiem na podstawie związku bytu rzeczy jawnej z bytem rzeczy niejawnej i wnioskiem na podstawie cechy rodzajowej, obowiązującej rzecz niejawną narówni z rzeczą jawną (cf. A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa* p. 302): stoicy stosowali schemat *ἀνακινῆ* w drugim przypadku w celu »sprawdzenia«, zali owa cecha jest »istotnym« przymiotem.

⁴ Cf. e. c., Philod. Π. C. VI 33 sq. *...ἢ μὴν τοῦτο* (scil. *τὸ ἢ τὸδε τοιοῦτ' ἐστίν*) γὰρ διὰ λόγου κατασκευασθήσεται καὶ διὰ σημειώσεως κτλ.

że się upierają przy pierwotnem i nieudolnem znakowaniu przez podobieństwo, zwalczając ulepszony sposób w postaci zabiegu przez uchylenie, którym się zresztą pocichu sami posługują (v. i.)¹. Po ogólnem omówieniu epikurejskiej zasady indukcyjnej przechodził Dionyzjos od trzeciego argumentu włącznie, jak świadczą późniejsze wywody Zenona (XII 36 sq.), do szczegółowych przypadków jej zastosowania i wykazywał na różnych przykładach dowolność opartych na niej wniosków. Ze stanowiska zabiegu przez podobieństwo jako takiego powiedzenie »skoro ludzie u nas umierają po odcięciu głowy i nie mają głów odrastających, to będzie tak z nimi i wszędzie po odcięciu głowy«, tudzież powiedzenie »skoro u nas rosną jabłka granatu czy też figi, to i wszędzie one rosną« (cf. XIII 8 sq.) posiadają jednaką moc dowodową, choć drugie z nich jest fałszem, dającym się stwierdzić doświadczalnie.

Przystępujemy skolei do następnych argumentów szczegółowych, od których się zaczyna zachowany traktat Filodemosia. I tak, Dionyzjos pouczał dalej epikurejczyków, że ich »wspólny« znak jest niesprawny, gdyż, kiedy on zachodzi, rzecz niejawna, na którą ma rzekomo wskazywać, może równie dobrze istnieć, jak i nie istnieć. Wnioskując naprzykład, że ten oto człowiek jest uczciwy, ponieważ jest bogaty, wnioskowalibyśmy fałszywie, albowiem pośród ludzi bogatych znajduje się obok wielu uczciwych także wielu nieuczciwych, tak iż jawne bogactwo nie stanowi sprawnego znaku niejawnej uczciwości². Sprawnym znakiem może być tylko jedno-

¹ Cf. e. c. Philod. II. C. IV 10 sq. ...*δυνάμενοι δὲ κατ' ἀνασκευὴν τοῦτο* (scil. *τοὺς ἀνθρώπους ἢ καὶ καθ' εἰς αὐθροποὶ θνητοὺς ὑπάρχειν*) *δεικνύειν τὸν κατὰ τὴν ὁμοιότητα παρήσομεν τρόπον κτλ.*

² Cf. Sext. Adv. math. VIII 183 sq.; Sextus powiada nawet l. l. 201 sq., że znak »wspólny« nie jest znakiem we właściwym znaczeniu tego wyrazu; cf. Diog. Laert. IX 96 sq.

Dionyzjos zwracał uwagę, podobnie jak przy pomocy poprzedniego przykładu jabłek granatu i fig, że kto rozporządza doświadczalnie stwierdzeniem podobieństwem w zakresie pewnej liczby przedmiotów (tu połączeń ludzkiego bogactwa z ludzką uczciwością), ten nie może jeszcze uogólniać danej obserwacji na nieznaną mu resztę owych przedmiotów, bo jeden przypadek przeciwny (tu połączenie ludzkiego bogactwa z ludzką nieuczciwością), który może się taić właśnie w nieznanej reszcie (por. następny argument Dionyzjosa w związku z osobliwymi własnościami

znaczny znak swoisty, czyli taka rzecz jawna, jaka nie może istnieć w razie nieistnienia związanej z nią rzeczy niejawnej (I 1—16 sq.). Wśród rozmaitych znanych nam kamieni jedno kamienie magnezyjskie przyciągają żelazo i jeden bursztyn przyciąga otręby, a wśród wszystkich liczb tylko kwadraty liczby cztery mają obwód równy powierzchni. Jak więc można twierdzić właśnie na podstawie podobieństwa, że »skoro wszyscy ludzie u nas umierają po ranie w serce, to po ranie w serce umierają wszyscy ludzie wogóle«, że w nieznaney nam reszcie ludzkiej niema ludzi jedynych w swoim rodzaju, a mianowicie nieumierających po zranieniu ich w serce? Wszak i wśród znanych nam ludzi zdarzają się osobliwe okazy, na przykład ów karzeł aleksandryjski, który posiadał tak olbrzymią głowę, iż służyła za stolik do gry w kości, owa dziewczica epidauryjska, która wyszła zamąż i później przemieniła się w mężczyznę, lub ów wielkolud kreteński, którego wzrost obliczono według zachowanych kości na 48 łokci, i t. d. Poprostu zasada podobieństwa nie tylko nie wyklucza, ale nawet zakłada nieznanne własności wśród znanych nam częściowo rodzajów, tak iż zabieg przez podobieństwo raczej oddala, niż doprowadza do rzeczy niejawnych (I 21—II 25)¹. Znakując przez podobieństwo ze śmiertelności ludzi

pewnych działów przedmiotowych i z t. zw. wybrykami natury), unicestwia całą dowodową wartość stwierdzonego podobieństwa dla przejścia od znanej części przedmiotów do ich nieznaney reszty. Innemi słowy Dionyzjos przyznawał zabiegowi epikurejskiemu znaczenie t. zw. indukcji naiwnej (per enumerationem simplicem; v. s.), z czem się zgodziło wielu uczonych (np. R. Philippson, *De Philodemi libro cett.* p. 41; cf. P. Natorp, *Forschungen cett.* p. 242, 246, A. Schmekel, *Die Philosophie der mitt. Stoa* p. 303). Nie można dość silnie zaznaczyć, że indukcją epikurejską bynajmniej nią nie była.

¹ Wiersze II 18 sq. doznały uszkodzenia; zdaje się, że Dionyzjos potraçał w piątym argumencie o epikurejską zasadę izonomji (cf. *Lucr.* II 532 sq., 1077 sq., A. Krokiewicz, *Nauka Epikura* p. 202. sq.); w każdym razie Zenon odpowiadał mu z tego stanowiska (v. i.)

Zarzut Dionyzjosa, oparty na jedynych w swoim rodzaju własnościach pewnych przedmiotów (*μοναχά*) i na rzadkich okazach (*σπάνια*, cf. VII 27 ...*τεραιώδη*), przypomina bardzo żywo sprawę słynnego już w czasach Arystotelesa krokodyla: wszystkie zwierzęta mają ruchomą dolną szczękę a górną nieruchomą z wyjątkiem jednych tylko krokodyli; ktoby tych zwierząt nie znał, temu nie przyszłoby nigdy na myśl, że twierdzenie

u nas na śmiertelność wszystkich ludzi wogóle, musimy założyć zgóry albo zupełne, albo też niezupełne podobieństwo ludzi nam nieznanym do ludzi nam znanych. W pierwszym przypadku wnioskujemy: skoro ludzie u nas są śmiertelni, to i jeżeli gdzieś wogóle są ludzie, podobni pod każdym względem, a więc także pod względem śmiertelności do ludzi u nas (=są śmiertelni) są oni śmiertelni. W drugim przypadku musimy założyć, że ludzie nam nieznanym są albo podobni pod pewnymi względami oraz pod względem właśnie śmiertelności do ludzi nam znanych, albo też, że są wprawdzie pod pewnymi względami do nich podobni, ale pod względem śmiertelności są właśnie od nich różni. W razie dwóch pierwszych założeń przejście przez podobieństwo będzie formalnie poprawne, atoli nieważne rzeczowo, bo obydwa założenia mają najwyraźniej dowolny charakter (II 25 — III 26). Ażeby było ważne wnioskowanie »skoro ludzie u nas są śmiertelni, to i jeżeli gdzieś wogóle są ludzie, są oni śmiertelni«, trzeba udowodnić, że ludzie u nas są »jako ludzie« (*ἢ ἄνθρωποι καὶ καθὸ ἄνθρωποι εἰσι*) śmiertelni, że śmiertelność jest istotnym przymiotem ludzkim, czyli przymiotem człowieka jako takiego. Wtedy dopiero można wyrokować, że ludzie nam nieznanym i wogóle wszyscy ludzie są śmiertelni. Wszak nikt nie będzie utrzymywać, że krótko żyją Akrotoici¹, ponieważ wcześniej umierają ludzie u nas! Że dany przymiot jest istotny, wskazuje tylko i jedynie zabieg przez uchylenie. Jenon rozstrzyga o ważności przejścia od rzeczy jawnej do niejawnej. Rozporządzając przeto zabiegiem przez uchylenie, należy porzucić dowolny i niepewny zabieg przez podobieństwo (III 26 — IV 15 sq.; por. str. 29, uw. 1). Sprzeniewierzają się mu zresztą nawet jego epikurejscy rzecznicy, bo przecież uczą, że niejawne naprzykład ciała, a mianowicie atomy, są bezbarwne i niezniszczalne, choć wszystkie ciała

»wszystkie zwierzęta mają ruchomą szczękę dolną«, poparte niezliczoną ilością poszczególnych doświadczeń, jest fałszywe; więc ilość zgodnych przypadków nie ma dowodowego znaczenia; cf. Aristot. *De animal. hist.* I 11 p. 492 b 23 sq., III 7 p. 516 a 23 sq., *De part. animal.* IV 11 p. 691 b 4 sq., Sext. P. H. II 195.

¹ Mieszkańcy miejscowości Akrotoon, położonej na górze Atos, żyli pono o połowę dłużej niż mieszkańcy innych miejscowości; cf. Pomp. Mel. *De chorogr.* II 2, 32; cf. Th. Gomperz, *Herkulanische Studien* I p. XIX.

u nas są barwne i zniszczalne. Gdyby go wiernie przestrzegali, to musieliby uczyć o barwnych również i zniszczalnych atomach. I od jakiego podobieństwa do jakiego trzeba przechodzić, czy, dajmy na to, od ludzi do ludzi, a w takim razie dla czego raczej od nich do nich niż od zwierząt do zwierząt lub od ciał do ciał i t. d.? Wszak znakowanie »skoro ludzie u nas są śmiertelni, to śmiertelni są także ludzie w Libji« nie będzie pewniejsze niż znakowanie »skoro śmiertelne są stworzenia (= zwierzęta) u nas, to śmiertelne są one także w Brytanji«. Czy następnie ostoja znakowania ma być zupełne podobieństwo, wykluczające wszelką różnicę, czy też podobieństwo niezupełne, a wtedy w jakim stopniu niezupełne? Podobieństwo, wykluczające wszelką różnicę, nie wchodzi w rachubę, bo wówczas nie byłoby różnicy pomiędzy rzeczą jawną i niejawną, względnie rzecz niejawna byłaby równie dobrze »znakiem« rzeczy jawnej, jak jawna niejawnej. W razie niezupełnego znowu podobieństwa nie możemy być nigdy pewni, że dopuszczona różnica nie wywaha właśnie owej jakości czy też owego przymiotu, jaki przyznajemy rzeczy niejawnej. Od tego niepokoju zbawia nas tylko rozumowe znakowanie (por. str. 28, uw. 4), czyli zabieg przez uchylenie. Chcąc natomiast udowodnić przez podobieństwo, że dany przymiot jest istotny, popadamy w otchłań nieskończoności, tak iż zabieg przez podobieństwo chybia swego celu (V 1—VII 5).

Przechodzimy do drugiej części wykładu, czyli do zarzutów, które Dionyzjos wytaczał przeciwko obronie epikurejskiej i z którymi Zenon natychmiast się rozprawiał:

Epikurejczycy wyjaśniali stoikom, że zabieg przez uchylenie nie tylko polega na zabiegu przez podobieństwo, ale także w nim się mieści. Według Dionyzjosa wyjaśnienie było fałszywe, ponieważ epikurejczycy nie zdali sobie należyte sprawy z wieloznaczności wyrazu »podobieństwo«. Papiirus doznał w tem miejscu poważnego uszkodzenia, tak iż dalszych wywodów Dionyzjosa i odpowiedzi Zenona możemy się jeno domyślać¹. Przypuszczalnie Dionyzjos stanął

¹ R. Philippson zrekonstruował VII 13—21 sq. w myśl następującego przypuszczenia (Rh. Mus. LXIV 1909 p. 23): ...Der Stoiker wirft den Epikureern vor: Sie nennen Aehnlichkeit erstens das Verhältniss des

na stanowisku, że epikurejczycy nie rozróżniają pomiędzy podobieństwem, polegającym na wspólnocie znanych rzeczy jawnych, która może być przypadkowa i którą przerzucają na rzecz niejawną, przyczem nie nie ręczy, czy nie przerzucają jej w próżnię, a podobieństwem, polegającym na wspólnocie rzeczy jawnej z rzeczą niejawną, którąto wspólnotę waruje wyłącznie zabieg przez uchYLENIE. Zenon stwierdzał zapewne, że stanowisko Dionyzjosa jest niesłuszne, ponieważ znakowanie epikurejskie dokonywa się na mocy istotnej wspólnoty (v. s.), jaka obowiązuje nie tylko rzeczy jawne, ale także »podobne« do nich rzeczy niejawne (VII 5—VII 26; v. i.). Na zarzut, ukuty z wyjątkowych własności i z niezwykłych okazji (v. s.), odpowiadali epikurejczycy, zwracając uwagę, że nawet największe dziwadła są podobne do innych rzeczy. »Więc i ich (mian. epikurejczyków!)« — szydził Dionyzjos — »jeżeli rzeczy u nas nie są podobne do nich (= jeżeli nasza nauka nie jest podobna do ich nauki), usuniemy z bytu, i to usuniemy na mocy zabiegu przez uchYLENIE¹«. Zenon

Unbekannten zum Bekannten, zweitens den Schluss von diesem auf jenes. Ersteres erkennt er an, letzteren ersetzt er durch die *ἀνακένυσις*. Zeno erwidert: Wir benutzen beide Schlussverfahren nach den Verhältnissen. Rekonstrukcja grecka jest zręczna, ale nie stanowi dowodu, że domysł Philippson'a jest prawdziwy, ponieważ tekst Filodemosa uległ prawie zupełnemu zniszczeniu, a wątek wywodów uzasadnia lepiej inne przypuszczenia. Wogóle trzeba się zastrzec przed takimi dowodami — rekonstrukcjami, które polegają na mniej i więcej dowolnych pomysłach, a robią wrażenie, jakoby miały wartość oryginalnych świadectw. Nieznany autor Filodemosa wyłuszcza, że epikurejczycy rozróżniają pomiędzy znakiem-znakowaniem, o którym stanowi podobieństwo danych rzeczy jawnych, i znakiem-fenomenem, czyli pierwszym członem sprzęgu, który może być podobny lub nie być podobny do drugiego, niejawnego członu sprzęgu, tak iż stoicy niesłusznie żądają, by człon niejawny był koniecznie podobny do jawnego członu (cf. Philod. II. C. XXXI 1 sq., XXXIII 33 sq., XXXVI 24 sq.). W takim jednak razie — pytał prawdopodobnie Dionyzjos — co uzasadnia sprzęg rzeczy jawnej z rzeczą niejawną, skoro podobieństwo ogranicza się tylko do sprzęgów jawnych? Zenon musiał, jak się zdaje, wyjaśnić, że jawna wspólnota okazuje się dzięki epikurejskiemu zabiegowi przez podobieństwo wspólnotą istotną, t. z. rodzajową, obowiązującą także rzeczy niejawne. Por. str. 40, uw. 1, str. 43, uw. 1.

¹ Tekst grecki, odczytany przez Gomperz'a i głównie przez Crönert'a (stwierdzony przez Bassi'ego; listownie!) brzmi: ...ἐτι δὲ λε- || γόν < τω > ν, ὡς

paraliżował owe szyderstwo i uwydatniał okoliczność, że epikurejczycy nie wydają szczegółowych sądów o niejawnych niezwykłościach, lecz tylko o rzeczach zwyczajnych; z nieznanymi niezwykłościami liczą się ze względu na doświadczenie w dziedzinie rzeczy jawnych, wszelako w granicach zdrowego rozsądku i w sposób jeno ogólny, tak jak ktoś przypuszcza, wsiadając na okręt w porze letniej, że szczęśliwie dopłygnie do celu, albowiem wie z doświadczenia, że wtedy panują zazwyczaj pomyślne wiatry¹. (VII 26 – VII 37 sq.). Epikurejczycy przypominali wreszcie, że używają przejścia przez podobieństwo tylko wtedy, »kiedy nic nie stoi na przeszkodzie« (ὅταν μὴδὲν ἀντιπίπτῃ). Dionyzjos piętnował ten warunek jako gołosłowny i przeczył, by kiedykolwiek mogli wiedzieć, że ich doraźnemu znakowaniu istotnie się nie sprzeciwia żadna z rzeczy jawnych, ani też z rzeczy już wyzna-

καὶ τὰ τερατώδη || πρὸς <τιν' ὁ>μοία, „καὶ αὐτοὺς, εἰ || μὴ τ<ὰ π>αρ' ἡμῖν ὅμοια τοῖς τοῖς, || οὐχ ὁ<πρ>αχὲν ἀποκόφομεν“ τῇ || τε κ<ατ' ἃ>νασκεύην ἀποκό<πτ Gomp., Crön., Phil.; ψ?>εἰν φησ<ὶν κτλ. Crönert tłumaczy: „Die Entgegnung ist ironisch, denn aus τὰ τερατώδη ist zu αὐτοῖς: τοὺς τερατώδεις hinzudenken. Dionysios dreht um: »Nun, dann werden diese seltsamen Käuze, wenn bei uns gewöhnlichen Menschen nichts ihnen ähnlich ist, überhaupt nicht existieren«. Philippson tłumaczy za Crönert'em: „Wenn diese Sonderlinge überhaupt existieren, so müssen sie nach ihrer eignen Behauptung ähnliche Ansichten wie wir gewöhnlichen Sterblichen haben; denn wenn dies nicht der Fall ist, wie es in der Tat nach ihrer merkwürdigen Behauptung über die τερατώδη scheint, so existieren sie — immer nach ihrer eignen Ansicht — nicht einmal als Sonderlinge«. (cf. Rh. Mus. LXV 1910 p. 313). Przytoczyłem obydwie tłumaczenia, bo nie rozumiem dokładnie ich myślowego wątku. Osobiście mam wrażenie, że Dionyzjos szydzi z epikurejskich dziwaków, względnie z dziwacznej nauki epikurejczyków, którzy chcą włączyć zabieg przez uchYLENIE do zabiegu przez podobieństwo, i że mamy tu do czynienia z jedną ze stoickich »sztuczek dialektycznych«, na które nas przygotował Zenon — Filodemos (VII 5 sq., por. str. 27, nw. 1).

¹ Na podobnem stanowisku stał Karneades i wogóle probabiliści; cf. e. c. Cic. Luc. 31, 99 sq. ...sic, quicquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens ac sic omnis ratio vitae gubernabitur. ...quid enim? conscendens navem sapiens num comprehensum animo habet atque perceptum se ex sententia navigaturum? qui potest? sed si iam ex hoc loco proficiscatur Puteolos stadia triginta, probo navigio, bono gubernatore, hac tranquillitate, probabile videatur se illuc venturum esse saluum cett.

kowanych. Znakowanie dokonywa się albo przy pomocy zabiegu przez podobieństwo, albo przy pomocy zabiegu przez uchylenie. Znakowanie przez podobieństwo sprowadza—właśnie spowodu powyższego warunku epikurejskiego—na bezdroża nieskończoności¹, bo każdy doraźny zabieg będzie wciąż potrzebował innego, uzasadniającego go zabiegu przez podobieństwo. Pozostaje tylko zabieg przez uchylenie, którego nie należy odrzucać, czy też mieszać z zabiegiem przez podobieństwo. Zenon odpowiadał Dionyzjosowi, że jeżeli przejście przez podobieństwo nie wymusza wiary, to nie wymusi jej także przejście przez uchylenie. Oto ważny na mocy zabiegu przez uchylenie wniosek »jeżeli jest ruch, to jest próżnia« opiera się na przeświadczeniu, że bez próżni nie może być ruchu. Do owego przeświadczenia dochodzimy jednak drogą zabiegu przez podobieństwo, tak iż zabieg przez uchylenie na nim polega. Zważywszy mianowicie wszystkie okoliczności, jakie towarzyszą rzeczom u nas się poruszającym, uświadamiamy sobie, że każdej z nich towarzyszy stale okoliczność »próżnej przestrzeni« i że bez tej okoliczności nic się nie porusza, zaczęliśmy znakujemy na podstawie podobieństwa, że tak poruszają się wszystkie rzeczy, gdziekolwiek się poruszają; innemi słowy stwierdzony na wielu poszczególnych przykładach w dziedzinie rzeczy jawnych stały sprząg ruchu i próżni uogólniamy, czyli przenosimy w dziedzinę rzeczy niejawnych, i rozumujemy ostatecznie, że »jeżeli jest ruch, to jest próżnia, bo gdyby nie było próżni, toby nie było ruchu«². Zenon wytykał następnie Dionyzjosowi,

¹ Polemika Dionyzjosa z epikurejczykami nosi wyraźnie sceptyczne znamiona: cf. Philod. Π. C. I 2 sq., II 25 sq., V 11, 14, VI 6, VIII 4 sq.; cf. W. Crönert, Kolotes und Menedemos p. 104.

² Cf. Epic. Epist. I 40: ...εἰ δὲ μὴ ἦν ὁ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναψῆ φύςιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα κτλ.; cf. Sext. Adv. math. VII 213 sq., VIII 329 sq.; cf. Philod. Π. C. XXXV 35 sq. Epikur i jego wyznawcy zdawali sobie sprawę, że t. zw. próżna przestrzeń w dziedzinie rzeczy jawnych (np. w pustym naczyniu) nie jest identyczna z absolutnie bezoporną próżnią, o jakiej głośiło powiedzenie »jeżeli jest ruch, to jest próżnia«. To powiedzenie było oparte 1) na wniosku, że rzeczy jawne poruszają się wszędzie podobnie do rzeczy u nas, 2) na wyrozumowanym pojęciu absolutnego ruchu

że się zgola nie wahał użyć zabiegu przez podobieństwo, kiedy zwalczał Epikura. Według słynnego poglądu ateńskiego mędrca słońce musiało mieć mniej więcej takie rozmiary, w jakich się jawi oczom ludzkim, ponieważ jego tarcza rysuje się nader wyraziście¹. Dionyzjos przeczył i twierdził, że słońce dzięki swej wyjątkowej własności, którą przyrównywał do wyjątkowej własności kamieni magnezyjskich (v. s.), nie traci w przeciwieństwie do wszystkich zjawisk u nas wyrazistego wyglądu, choć spowodu ogromnego oddalenia traci swój ogrom. Że słońce jest bardzo wielkie, dowodził w następujący sposób: wszystkie rzeczy u nas, jakie się zwolna ukazują, ukazują się tak albo dlatego, że się rzeczywiście wolno poruszają, albo dlatego, że się wprawdzie szybko poruszają, ale są bardzo duże; słońce musi poruszać się bardzo szybko, skoro w ciągu dwunastu godzin², odbywa swą olbrzymią drogę od wschodu do zachodu. Zenon zwracał uwagę, że powyższy dowód nosi piętno zabiegu przez podobieństwo, a więc zawodzi, jeżeli ów zabieg nie jest celny, i że Dionyzjos używa zabiegu przez podobieństwo mniej ostrożnie od epikurejczyków, którzy dopuszczają istnienie jeszcze innej, nieznaney nam bliżej przyczyny, powodującej powolny świt słońca³. (VII 38—XI 13).

W ostatniej wreszcie części swego wykładu powracał Zenon do zarzutów stoickich, wyszczególnionych w części pierwszej. Dwa pierwsze argumenty ogólne zwalczał ze stanowiska, że zabieg przez podobieństwo i zabieg przez uchylenie pozostają w ścisłym związku wzajemnym, przyczem jednak dla sprawy przejścia od rzeczy jawnej do rzeczy nie-

(mian. atomów) i absolutnej próżni, czyli na rozumowem przekształceniu jawnego sprzęgu, zachodzącego pomiędzy ruchem i próżnią, na niejawnym sprzęgu absolutnego ruchu z absolutną próżnią: cf. Lucr. I 329 sq.; v. i.

¹ Cf. Epic. Epist. II 91 sq., Lucr. V 564 sq., Diog. Oenoand. frg. VIII; cf. A. Krokiewicz, Nanka Epikura, str. 140 sq.

² Starożytni dzielili dzień na dwaauście godzin i tak samo noc; w lecie były godzinyienne znacznie dłuższe od nocnych, w zimie zaś nocne od dziennych.

³ Cf. e. c. Lucr. V 663 sq., Diod. Sic. XVII 7, 4, Cleom. II 1 p. 107 sq. (Usener Epic. p. 354 sq.). Pomp. Mel. De chorogr. I 18, 94 sq.; cf. H. Diels, Lukrezstudien I—V Berl. Akad. Sitz.-Ber. 1918—1922 (rec. Eos XXV 1921—1922 p. 143).

jawnej ma miarodajne znaczenie zabieg pierwszy. Osnowę przejścia przez podobieństwo stanowi »niemoc pomyślenia«¹, by jawny człon sprzęgu był, albo był taki, a człon niejawny nie był, albo nie był taki². Epikurejski zabieg przez podobieństwo waruje obydwu rodzaje sprzęgów z jednaką siłą. W pierwszym przypadku, naprzykład w przypadku powiedzenia »jeżeli jest ruch, to jest próżnia«, można zastosować zabieg stoicki, bo w razie uchylenia ruchu uchyla się próżnię. Ten zabieg polega wszelako na doświadczeniu, że sprzęg ruchu i próżni powtarza się stale w dziedzinie rzeczy jawnych, i na wynikającym z tego doświadczenia przeświadczeniu, że musi się tak powtarzać także w dziedzinie rzeczy niejawnych. Innemi słowy polega na zabiegu przez podobieństwo. W drugim przypadku, jak wskazuje naprzykład powiedzenie »jeżeli Platon jest człowiekiem, to człowiekiem jest i Sokrates«, nie można zastosować zabiegu stoickiego, bo uchylenie Sokratesa wcale nie uchyla Platona. Sprzęg Platona i Sokratesa zasadza się nie na ich współbycie, lecz na ich współczłowieczeństwie, czyli na istotnych, wspólnych im obu przymiotach ludzkich. skutkiem czego nie możemy pomyśleć, by Sokrates nie był człowiekiem, a człowiekiem

¹ Sci¹ τὸ ἀδιανόητον, ἀδιανόησία (cf. Philod. fl. C. XII. 15 sq., 27, XIV 17 sq., 7 sq., XXI 29, XXIV 7 sq., XXVIII 22, XXXVII 21 sq., XXXVII). 1. Tą instancją posługiwał się już sam Epikur, naprzykład w listach do Herodota i do Pitoklesa (cf. e. c. Diog. Laert. X 47, 97). Zenon poucza, że niemoc innego pomyślenia, na której się opiera stoicki zabieg przez uchylenie, polega na doświadczeniu, z jakim epikurejski zabieg przez podobieństwo pozostaje w najściślejszym związku, tak iż zabieg stoicki polega ostatecznie na zabiegu epikurejskim i jeżeli zabieg epikurejski jest nieważny, to nieważny jest także zabieg stoicki.

Zenon chwytą się tej samej metody dowodzenia, jakiej przedtem używał Dionyzjos. Dionyzjos zwracał uwagę, że ktoś — dajmy na to — zna dziesięć zagród, gdzie rosną tylko jabłka granatu, względnie figi, i na tej podstawie »znakuje przez podobieństwo«, że jabłka granatu, względnie figi rosną wszędzie; wystarczy mu wszelako pokazać jedną taką zagrodę, gdzie rosną inne owoce, a właśnie jabłka granatu, względnie figi nie rosną, by się przekonał naocznie, że »one nie rosną wszędzie« i że wnioskował fałszywie. Podobnie wykazuje Zenon na doświadczalnym sprzęgu Platona i Sokratesa, że zabieg przez uchylenie nie uzasadnia wszystkich ważnych sprzęgów, a mianowicie sprzęgów, zasadzających się na wspólnych cechach rodzajowych (v. i.).

² Cf. Philod. fl. C. XIV 17 sq.

był Platon, skoro obydwaj mają tę samą naturę ludzką¹. Więc zabieg przez podobieństwo nie tylko stanowi podstawę zabiegu przez uchylenie, ale także jest od niego szerszy (XI 13 — XII 36). Po wyjaśnieniach ogólnych przystępował Zenon do wyjaśnień szczegółowych. Powiedzenie »skoro ludzie u nas umierają po odcięciu głowy i nie mają głów odrastających, to będzie tak z nimi i wszędzie po odcięciu głowy«, tudzież powiedzenie »skoro u nas rosną jabłka granatu czy też figi, to i wszędzie one rosną« nie posiadają jednakiej mocy dowodowej, albowiem pierwsze opiera się na niewzruszonej, a drugie na chwiejnej wspólnotcie danych rzeczy jawnych. Ostoję pierwszego znakowania tworzy okoliczność, że sprzęg odcięcia głowy i śmierci ludzkiej stale się u nas powtarza, tak iż pozostaje w zupełnej zgodzie z całym naszym doświadczeniem i, nie nastroczając żadnych odchyłeń, nie pozostawia żadnego pola do przypuszczeń, by mogło być inaczej. Owe natomiast jabłka granatu czy też owe figi mogą u nas, jak poucza doświadczenie, rósć lub nie rósć, a następnie jeżeli rosną, to różnią się bardzo w barwie, kształcie, rozmiarze i innych swoistościach indy-

¹ Według nauki Epikura każda rzecz samoistna była czemś (τι), co posiadało stale i przygodne przymioty. O przymiotach (χαρακτήρες), czyli t. zw. przynależnościach pisze Epikur w liście do Herodota (88 sq.):... »Nie należy mniemać, jakoby... przynależności... były samoistnemi naturami, nie da się to bowiem pomyśleć, ani jakoby zgoła nie istniały, ani jakoby istniały przy danem cielem (scil. podmiocie) niby inne niecielesne wartości, ani jakoby były jego częściami. Oto całość danego ciała ma z nich wszystkich pospolu złożoną swoją wieczystą naturę... Mają one wszystkie swoiste wyobrażenia doraźne i ujęcia, przyczem jednak zespół stale im towarzyszy; nie odłącza się on nigdy i właśnie skutkiem jego wspólnego uświadomienia orzeka się o nim jako o cielem« cett. Cf. Lucr. I 449 sq.; cf. A. Krokiewicz, Nauka Epikura p. 111 sq.

Podmioty tworzą wraz ze swemi stałemi przymiotami nierozdzielne całości, które przy przechodzeniu od rzeczy jawnych do niejawnych można sprzęgać bądź od ich podmiotowej strony, czyli od strony bytu, bądź od strony ich stałych, czyli istotnych przymiotów; v. s. Pierwszy sposób sprzęgu uwzględniał stoicki zabieg przez nchylenie, a drugi znowu epikurejski zabieg przez podobieństwo. Zabieg epikurejski uzasadniał wszystkie sprzęgi, a zabieg stoicki wszystkie je sprawdzał, ale »uzasadnić« mógł tylko te, które »sprzęgały« od strony bytu.

widualnych¹, tak iż ich wspólnota jest nader luźna. Przy przejściu epikurejskiem trzeba pilnie baczyć także na różnice, bo ważkie znaczenie ma tylko podobieństwo zbieżne. Widzimy, że wypadają i odrastają włosy, że odrastają ucięte paznokcie, ale z tego powodu nie będziemy chyba się zastanawiać wbrew oczywistemu doświadczeniu, czy »podobnie« nie wypadają i nie odrastają oczy lub czy nie odrastają ucięte głowy!² Do znakowania przez podobieństwo nie upoważnia bylejaką wspólnota, lecz jedynie całkowita, czyli wspólnota, nienastępująca żadnego oparcia dla domysłów przeciwnych i niewyłaniająca niczego, co by przeczyło doświadczeniu rzeczy jawnych³. (XII 36—XIV 2). Jest prawdą, że »wspólny«

¹ Przy tej sposobności można zwrócić uwagę, że stoicy uznawali przede wszystkim cechy indywidualne. Zgodnie ze swoją zasadniczą nauką, że istnieją tylko cielesne przedmioty i że na świecie, który jest skończony i jedyny, niema w danej chwili dwóch identycznych przedmiotów (*principium individuationis*), uwydatniali znaczenie odrębnej jakości jednostkowej *τὸ ἰδίως ποίον* (cf. *Simpl. in Arist. de anima* p. 217, *Stoic. Vet. Fr. II* 395 sq., cf. E. Bréhier, *Chrysippe*, Paris 1910, p. 109 sq., 153 sq.; cf. *Sext. P. H. II* 227, *Cic. Luc. 17*, 54 sq.... *singularum rerum singulas proprietates esse!*... 26, 84 sq., *Sext. Adv. math. VII* 408 sq.), co pozostaje w najściślejszym związku ze stoickiem »wyobrażeniem chwytmem« (v. i.). Epikurejczycy zgadzali się ze stoikami, że na jednym świecie niema zapewne dwóch identycznych przedmiotów naturalnych (cf. e. c. *Lucr. II* 333 sq.), ale twierdzili równocześnie, że w nieskończonym mnóstwie światów, podobnych i niepodobnych do naszego świata (cf. e. c. *Epic. Epist. I* 45), istnieje w danej chwili niezliczona ilość naturalnych sobowtórów, zaczętem uznawali przede wszystkim cechy wspólne i uwydatniali znaczenie wspólnej jakości *τὸ κοινῶς ποίον*, czy też raczej *τ. κ. ὅν* (cf. *Philod. Π. C. XIX* 3 sq.; v. i.), co pozostaje w najściślejszym związku ze znamieną dla nich nanką o t. zw. *isonomji* (v. i.). Ażeby należycie ocenić teorię stoików, trzeba pamiętać, że według ich poglądu świat zawsze powtarza się po swem »zgorzeniu« tak samo, innemi słowy, że w projekcji przeszło-przyszłej istnieje nieskończona ilość naturalnych sobowtórów (cf. e. c. *Stoic. Vet. Fr. I* 109).

² Podobnie fałszywe byłyby wnioski, że wszyscy ludzie są biali, względnie czarni, lub że zegary słoneczne »wszędzie« nie rzucają cienia w południe *ἐν ταῖς θερμαῖς τροπαῖς*; cf. *Philod. Π. C. XXX* 20 sq., *Th. Gomperz*, *Herkulanische Studien I* p. XIX sq.

³ Ten warunek sformułował w sposób ogólny już Epikur jako warunek t. zw. *nieprzeciwzaświadczenia*—*ἡ οὐκ ἀντιμαρτύρησις*; cf. e. c. *Diog.*

znak istnieje i wtedy, kiedy rzecz niejawna istnieje, i wtedy, kiedy ona nie istnieje, a znak »swoisty« tylko wtedy, kiedy istnieje rzecz niejawna, atoli z tego wcale nie wynika, by znakiem swoistym rozporządzał wyłącznie zabieg przez uchylenie: rozporządza nim również zabieg przez podobieństwo, jak szczególnie wyraźnie wskazuje okoliczność, że nie możemy pomyśleć, by naprzykład Epikur był człowiekiem, a nie był człowiekiem Metrodor¹ (XIV 2 — XIV 27). Epikurejczycy uznają dalej jedyne w swoim rodzaju własności pewnych przedmiotów, które zresztą zgola nie wyważają zasady podobieństwa, bo po pierwsze takich jedynych własno-

Laert. X 34, Epic. Epist. I 39 sq., 47 sq., 50 sq., 55, II 88, 92, Lucr. I 334 sq., 426 sq., Sext. Adv. math. VII 211 sq. Sextus l. l. 214 mówi wyraźnie... ἡ μέντοι ἀντιμαρτύρησι μαχόμενόν τί ἐστι τῇ οὐκ ἀντιμαρτυρίᾳ ἢ γὰρ ἀνασκευῇ (cod.!) τοῦ φαινομένου τῷ ὑποταθέντι ἀδιῶν κτλ. a VIII 329 nadają nawet wnioskowi Epikura kształt stoicki... εἰ ἐστι κίνησις, ἐστι κενόν ἀλλὰ μὴν ἐστι κίνησις ἐστιν ἄρα κενόν κτλ. Zaznacza się tu dobitnie styczność, ale nie tożsamość epikurejskiego zabiegu przez podobieństwo i stoickiego zabiegu przez uchylenie; cf. P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems p. 244, cf. Philod. fl. C. XXVIII 37 sq., XXXII 21 sq., XXXIII 9 sq., XXXV 22 sq., XXXVI 7 sq.

¹ Stoicy oraz Dionyzjos zarzucali epikurejczykom, że fenomen, względnie sprzęg fenomenów, z którego znakują, staje się znakiem dzięki wspólności zbadanych rzeczy jawnych, czyli że zyskuje charakter »znaku« jeszcze w dziedzinie rzeczy jawnych, przyczem nie się nie zmieni zarówno w razie istnienia, jak i w razie nieistnienia rzeczy niejawnej, na którą »znakują«, innemi słowy, że mieszają wspólnotę znanych rzeczy jawnych ze wspólnotą (sprzęgiem) danej rzeczy jawnej i rzeczy niejawnej (v. s.). Zenon uwydatniał okoliczność, że w przypadku sprzęgu epikurejskiego znajduje zastosowanie nie tylko schemat »εἰ μὴ τὸ δεύτερον — οὐδὲ τὸ πρῶτον (uchylenie!), ale także schemat εἰ μὴ τὸ πρῶτον — οὐδὲ τὸ δεύτερον (cf. e. c. Philod. fl. C. XII 1 sq.; »poprawka« Bahnsch'a i Philippson'a jest fałszywa), bo uchylając ludzką naturę Epikura, uchylamy równocześnie ludzką naturę Metrodora i odwrotnie. Nie możemy zaiste pomyśleć, by ludzie nam znani mieli ludzką naturę (= istotne przymioty ludzkie), a nie mieli jej ludzie nam nieznani. Owa natura dopuszcza pewną, wszelako zamkniętą skalę różnicowości indywidualnej; nie wątpimy naprzykład, że niema nigdzie ludzi, którzyby posiadali naturę żelaza i przechodzili przez ściany tak, jak my przez powietrze, lub którzyby żywili się sianem (cf. Philod. l. l. XXI 35 sq., XXVI 6 sq.). Cowięcej: »znak« epikurejski stanowi nie tylko, jaka jest dana rzecz niejawna, ale także, jaka ona nie może być, naprzykład że niema ani centaurów, ani panów, ani żadnych takowych dziwotworów (cf. Philod. l. l. XXXI 30 sq., Lucr. V 878 sq.).

ści, a nawet jedynych wogóle przedmiotów jest wiele, tak iż pod tym przynajmniej względem są one do siebie podobne: jedno jest na przykład słońce i również jeden tylko księżyc na świecie¹. Po drugie jedyne w swoim rodzaju własności powtarzają się niezmiennie w szeregu swoich przedmiotów, przyczem te przedmioty różnią się pomiędzy sobą pod innemi względami. I tak, gdyby wszystkie kamienie magnetyzyczne były jednakie i jedne z nich przyciągały, a inne nie przyciągały żelaza, to przejście przez podobieństwo byłoby zachwiane. Ponieważ jednak, różniąc się indywidualnie, nie różnią się pod względem przyciągania żelaza, przeto owa własność jest istotna, czyli znamienne dla natury kamieni magnetyzycznych jako takich, i przejście przez podobieństwo pozostaje w mocy. Nie burzy go następnie okoliczność, że tylko kwadrat liczby cztery ma obwód równy powierzchni, bo ten swój wyjątek wydały właśnie wszystkie doświadczalnie zbadane liczby kwadratowe, tak iż zaprzeczalibyśmy rzeczom jawnym, gdybyśmy go nie uznawali, a przecież nikt nie może zaprzeczać rzeczom jawnym, skoro

¹ Według P. Natorpa (*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems* p. 242) Zenon mówi o słońcu i o księżycu jako o rzeczach, które »wogóle tylko raz istnieją«. Tak mówić mogliby stoicy, atoli nie epikurejczycy, bo — według ich nauki o izonomji — w nieskończonym wszechświecie musiało być nieskończenie wiele słońc i księżyców (por. str. 39, uw. 1); Lukrecjusz obwieszcza z wielką siłą, że we wszechrzeczywistości niema żadnej jedynej w swoim rodzaju rzeczy (cf. *Lucr.* II 1077 sq., al.). Zenon tłumaczy raczej, że »jedyne« rzeczy jawne nie obalają epikurejskiego znakowania, ponieważ po pierwsze (pomijając już ich ściśle rodzajowe podobieństwo) są podobne do innych rzeczy (np. słońce do ognia; cf. *Philod.* II. C. VII 26 sq., v. s.), a po drugie stoicy do nich właśnie »upodobnili« swoje »jedyne« rzeczy niejawne (cf. *Philod.* I. I. XXIX 24 sq.). Epikurejczycy uznają rodzajowo swoiste, t. zn. jedyne pod pewnym względem, ale pod innemi względami podobne do rzeczy jawnych rzeczy niejawne, np. duszę, nie uznają natomiast pozbawionych wszelkiego podobieństwa do rzeczy jawnych niejawnych rzeczy stoickich. Wszystkie owe rzeczy jedyne, jak słońce, księżyc, dusza lub czas (cf. *Philod.* I. I. XXV 3 sq.; inaczej P. Natorp I. I. p. 242, 254) utwierdzają epikurejski sposób znakowania. Cf. *Philod.* I. I. XXI 27 sq. . . . τὸ πάσης κοινότητος ἐστερημένον τῆς πρὸς τὸ φαινόμενον ἀδιανόητον (scil. ἐστίν),

z nich znakuje na rzeczy niejawne¹. »Skoro więc doświadczenie raz uprzytomniło, że liczba kwadratowa jest taka oto, to kto znakuje z takich oto liczb u nas na liczby w nieskończonych światach, a mianowicie że i każdy kwadrat liczby cztery ma obwód równy powierzchni, będzie znakować poprawnie, zamykając w granicach niepodobieństwa myślowego, by liczby u nas były takie oto, a nie takie oto gdzieindziej«. Razem z argumentem odrębnych własności pada argument, wysnuty z rzadkich okazów, zwłaszcza że czai się w nim wiele kłamstw² (XIV 28 — XVI 4). Epikurejczycy nie zakładają dalej, kiedy znakują o śmiertelności ludzi nam nieznanych, ani jakoby owi ludzie byli podobni do ludzi u nas także pod względem śmiertelności, ani też jakoby byli podobni pod wszystkimi innymi względami, pod względem zaś śmiertelności właśnie różni, lecz poprostu z tego, że wszyscy ludzie u nas są do siebie podobni także pod względem śmiertelności, znakują, że wogóle wszyscy ludzie są śmiertelni, gdyż doświadczenie w niczem nie zaprzecza takiemu wnioskowi i nic z drugiej strony nie upoważnia do przypuszczenia, by ludzie nam nieznani mogli być nie-

¹ P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems* p. 250 sq., słusznie zwraca uwagę, że epikurejczycy wbrew ogólnemu pogładowi uczonych (cf. e. c. E. Zeller — E. Wellmann, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p. 399 sq., 406) nie uważali prawd matematycznych za prawdy, wysnute li tylko z doświadczenia: ...Er (scil. Zenon) brauchte übrigens kein grosser Mathematiker zu sein, um zu begreifen, dass der Umfang eines Quadrats dem Vierfachen der Basis, die Fläche dem Producte der Basis in sich selbst, also gerade nur bei der Basis 4 dem Umfange gleich ist. Ich glaube daher, dass Zenon sich der Induction in der Mathematik nicht anders bedient, als jeder Mathematiker es mit Recht thut. cett. Niemniej Zenon mógł się zgodzić z tokiem swoich wywodów powołać na zmysłowe doświadczenie, a mianowicie, że dzieląc bok jakiegokolwiek kwadratu na cztery równe części i stosując tę część jako jednostkę mierniczą, uzyskujemy zawsze jednaką liczbę jego obwodu i powierzchni, podczas gdy żaden inny podział (np. na 2, 8, 16, 40 i t. d.) tego nie uskutecznia. Cf. Procl. In Eucl. p. 199 sq., 216 sq., Fried., Usener *Epic.* p. 172 sq.

² Filodemos pomija wywody Zenona przeciwko argumentom, opartym na wybrkach natury (v. s.), stwierdzając tylko tyle, że Zenon znalazł w tych argumentach dużo fałszów; cf. Philod. *fl.* C. XVI l. sq., XXVI 9 sq., XXXVIII 8 sq. Zenon zwalczał nie tylko fałszerstwa, ale także fałszerzy; cf. W. Crönert, *Kolotes und Menedemos* p. 22 sq.

śmiertelni. Znakowanie epikurejskie opiera się na wspólnocie, jaka zachodzi pomiędzy śmiertelnością i innymi stałymi cechami wszystkich ludzi u nas, cechami, które stanowią o ludziach-śmiertelnikach jako takich (XVI 4 — XVI 29). Kto przechodzi przez podobieństwo, czyli wnioskuje (*συλλογιζόμενοι!*) w opisany sposób na podstawie własnego (*πείρα*) i cudzego (*ἱστορία*) doświadczenia, że wszyscy ludzie u nas są śmiertelni, uzasadnia równocześnie, że ludzie są śmiertelni właśnie jako ludzie, innymi słowy, że z tym przymiotem ludzie są ludźmi¹, czego nie potrafi

¹ Cf. Philod. Π. C. XVI 31 sq. ... ὁ γὰρ μεταβαίνων ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῶν καὶ συλλογιζόμενος περὶ τῶν ὁπουδήποτε ἀνθρώπων, ὅτι εἰσὶν θνητοί, τῷ καὶ τοὺς καθ' ἱστορίαν γεγονότας καὶ τοὺς ὑπὸ τὴν πείραν πεπτωκότας ἀνθρώπους πάντας εἶναι θνητούς, εἰς τοῖναντίον μηδενὸς ἀνθέλκοντος κατὰ τὴν ὁμοιοτητα σημειοῦται καὶ τὸ τοὺς παρ' ἡμῶν ἀνθρώπους ἢ ἀνθρωποὶ εἰσὶν εἶναι θνητούς, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τῷ ἐν τούτῳ τοὺς ἀνθρώπους ἀνθρώπους ὑπάρχειν, αὐτῷ τούτῳ διαβεβαιοῦται κτλ.; cf. ibd. XXIV 38 sq. ... (ἐν δὲ τούτῳ) (λέγ)ετα(ί)τις ἀνθρω(πος ἐν) τῷ φθαρτὸς εἶναι καθάπερ ἀριθμὸς ἐν τῷ ἐκ μονάδων συνεστηκέναι κτλ. Stoicy uważali sprzęg za ważny, jeżeli negacja jego drugiego członu negowała logicznie człon pierwszy. Sam sprzęg tworzyło dalej połączenie albo podmiotu z jego przymiotem, np. »jeżeli człowiek jest, to jest śmiertelny, bo gdyby nie był śmiertelny, toby nie był człowiekiem« (cf. e. c. Philod. l. l. III 30 sq., v. s.), albo też połączenie dwóch odrębnych wartości, np. w słynnym i często później wyśmiewanym twierdzeniu Chryzypa »jeżeli są ołtarze, to są bogowie, bo gdyby nie było bogów, toby nie było ołtarzy« (cf. e. c. Themist. In anal. post. p. 79 Sp., Stoic. Vet. Fr. II 1019, cf. Luc. Iup. Trag. 51, 699). W obu przypadkach sprzęg polegał na definicji wartości, zawartej w pierwszym członie podstawowym. Stoicy zwracali uwagę, że ewentualne podobieństwo rzeczy niejawnej do rzeczy jawnej jest dla ich znakowania najzupełniej obojętne, i z tego stanowiska zwalczali znakowanie epikurejskie, wprowadzające, jak twierdzili, konieczność podobieństwa rzeczy niejawnej (!) do jawnej (v. s.). Takby się tłumaczyła ich mglista koncepcja »wyjątkowych i jedyńnych« własności i rzeczy nieznanych. Epikurejczycy znowu opierali się nie na definicjach i logice, lecz na nazwach, reprezentujących wyobrażenia typowe (*προλήψεις*) oraz pojęcia (*ἐπίνοαι*) przedmiotów, i doświadczeniu. Wyjaśniali, że, badając na swój sposób poszczególne przedmioty jawne, ustalają ich wspólne cechy rodzajowe, czyli ich naturę, która obowiązuje wszystkie poszczególne przedmioty danego rodzaju, zarówno jawne, jak i niejawne. Epikurejczycy rozróżniali cztery znaczenia terminu ἡ (*καθό, παρό*) i cztery przypadki ważnych sprzęgów, uwarowanych na doświadczeniu, a mianowicie połączenie podmiotu i jego rodzajowych przymiotów wogóle, np. »ludzie, jako że (ἡ) są ludźmi, mają miękkie ciało (*σάρκινος*) i podlegają chorobie tudzież starości«, połączenie podmiotu z jego

dokazać żaden z filozofów, uznających wyłącznie zabieg przez uchYLENIE. I nikt zaiste, kto poprawnie używa zabiegu przez podobieństwo, nie będzie twierdził, że krótko żyją Akrotoici, ponieważ krótko żyją ludzie u nas: wszak ludzie u nas wielce się różnią okresami długiego i krótkiego życia stosownie do miejsc i krajów, tak iż można dorzecznie przypuszczać, że istnieją ludzie, żyjący bodajże nawet dłużej od Akrotoitów (XVI 29 — XVII 28). Przejście epikurejskie nie chybia swego celu i nie gubi się w nieskończoności, albowiem epikurejczycy badają podobieństwa dokładnie i uzyskane wspólnoty istotne uogólniają tylko w przy-sługujących im granicach rodzajowych, które górują nad nieskończonością i tworzą jakgdyby skończony układ coraz dalszych, coraz ogólniejszych szczebli, tak iż przejście epikurejskie ma swój zbieżny kres. Nie można naprzykład znakować ze zniszczalności znanych nam ciał, że zniszczalne są wszystkie ciała wogóle, bo znane nam ciała jawne są zniszczalne nie jako ciała, lecz jako że posiadają obok cielesnej i nieustępliwej natury naturę przeciwną cielesnej i ustępliwą. Podobnie barwa naszych ciał zmysłowych nie stanowi powszechnej własności cielesnej, ponieważ ciała są

swoistym przymiotem, czy też swoistymi przymiotami rodzajowemi, np. »ciało, jako że jest ciałem (*cōma*), ma rozmiar i opór«, człowiek, jako że jest człowiekiem, jest stworzeniem myśłomownem, połączenie przygodnego przymiotu z przygodnym przymiotem tego samego podmiotu, np. »nóż tnie, jako że jest naostrzony«, i wreszcie połączenie swoistego przymiotu rodzajowego z przygodnym przymiotem tego samego podmiotu, np. »atomy, jako że są lite, są niezniszczalne«, »ciało, jako że ma ciężar, spada w dół« (cf. Philod. l. l. XXXIII 33 sq., cf. A. Krokiewicz, *Nauka Epikura* p. 126 sq.). Przy sprzęgu stoickim tylko negacja drugiego członu negowała człon pierwszy, przy sprzęgu epikurejskim mogła także negacja pierwszego członu negować człon drugi (np. w trzech ostatnich wyżej wymienionych przypadkach), na co zwraca wyraźnie uwagę nieznaną autor Filodemos (cf. Philod. l. l. XXXII 31 sq.; por. str. 40, uw. 1). Epikurejczycy uwydatniali okoliczność, że ewentualny węzeł logiczny jest dla ich znakowania, opartego na doświadczeniu, zgoła obojętny. Stoicy przeprowadzali zasadniczą granicę pomiędzy jawnymi, czyli zmysłowymi rzeczami i niedostępnymi dla zmysłów, dostępnymi zaś dla umysłu rzeczami niejawnymi, podczas gdy epikurejczycy byli zwolennikami raczej jednoplanowej rzeczywistości i nadawali dostępnym dla umysłu rzeczom niejawnym charakter rzeczy podpadających pod zmysły. Zdaje się, że tu tkwiło sedno sporu; v. i.

ciałami ze względu na wyczuwalny dotykem opór, a barwa wcale nie musi mu towarzyszyć, jak wskazuje doświadczenie, że w ciemnościach wyczuwa się dotykem ciała bezbarwne¹. Z tego natomiast, że wszystkie znane nam ciała mają oporność, rozmiar, kształt i ciężar, chociaż pod innymi względami wielce się różnią pomiędzy sobą, można i należy wnioskować, że wymienione własności są istotnymi przymiotami ciał jako takich, czyli że cechują wszystkie ciała wogóle. Nie wolno więc na podstawie stwierdzonej wspólnoty ogólniać lekkomyślnie każdego przymiotu danych przedmiotów narówni, gdyż jedne przymioty sięgają dalej, a inne znowu kończą się bliżej. Przejście epikurejskie jest zwarte i ciągłe. Jego zaczątkowe podobieństwo winno być możliwie nasycone przymiotami, zazębiającymi się wzajemnie². Nie wolno sięgać do wyższych i ogólniejszych wspólności, dopóki się nie zbada niższych i cieśniejszych. W przypadku ludzi trzeba naprzykład przechodzić »od jednostek ludzkich do jednostek im najpodobniejszych, od rodzaju ludzi do ich rodzajowości (= cech rodzajowych), która

¹ Lukrecjusz zwraca specjalnie uwagę, że istnieją niewidoczne nawet w dziennym świetle a wyczuwalne dotykem ciała, np. wichry; cf. *Lucr.* I 271 sq.

² Stanowisko epikurejskie przypomina nader żywo znaną zasadę *praedicatum praedicati est praedicatum subiecti* (= *nota notae est nota rei ipsius*, cf. *Arist. Cat.* 3 p. 1 b 10 sq.; cf. *Sext. P. H.* I 33). Już *Aristoteles* uczył, że każdej jednostce ludzkiej przysługuje orzeczenie »człowieka wogóle«, a ponieważ »człowiekowi wogóle« przysługuje orzeczenie »stworzenia« (i t. d.), przeto orzeczenie »stworzenia« (i t. d.) przysługuje także każdej jednostce ludzkiej. Więc np. powiedzenie »człowiek jest stworzeniem« znaczy nie tylko »człowiek stanowi część rodzaju-stworzenia«, ale także, »rodzajowe przymioty stworzenia stanowią część przymiotów rodzajowych człowieka«; innymi słowami rozumowanie sylogistyczne dopuszcza dwa kierunki, nie tylko od szczytowego rodzaju do niższych i wkońcu od człowieka do jednostki ludzkiej, ale także od jednostki ludzkiej do człowieka i wkońcu do szczytowego rodzaju. Epikurejczycy uprzytomnili sobie, że w każdej jednostce znajduje się *maximum* przymiotów, a mianowicie oprócz wszystkich, coraz to ogólniejszych przymiotów rodzajowych jeszcze jej indywidualne przymioty, i usiłowali wydobyć z tego kłębowiska przy pomocy porównania jednostek wspólnie im przymioty rodzajowe, odrzucając ich przymioty indywidualne (cf. *Philod.* *fl. C.* XXXIII 35 sq., XXXV 25 sq.). Indukcyjny kierunek sylogizmu odkrył w XIX w. powtórnie W. Hamilton.

towarzyszy nieodłącznie całemu rodzajowi, przyczem nie może ani na włos pociągać w stronę przeciwną, od takich oto stworzeń (= zwierząt) do stworzeń im najpodobniejszych, od rodzaju do jego rodzajowości, od takiego oto ciała do takiego oto, od rodzajowego do rodzajowego, od tego, co jest czemś takim oto, do jestestw najpodobniejszych, od rodzajowego wreszcie i towarzyszącego największej ilości jestestwa, bez którego nie możemy nawet pomyśleć wspólnego jestestwa, do rodzajowego ¹ (XVII 28 — XIX 9).

¹ Rozporządzając typowem wyobrażeniem (*πρόληψις*) danego przedmiotu, ustalają epikurejczycy przy pomocy swego zabiegu przez podobieństwo (który posiadał cztery stopnie *περίπτωσις, ἀναλογία, ὁμοιότης, σύνθεσις*; cf. A. Krokiewicz, *Nauka Epikura* p. 10⁹ sq.) i porównywania jednostek np. ludzkich ich swoistą cechą rodzajową i pojęcie (*ἐπίνοια*) człowieka jako takiego, a mianowicie, że „człowiek jest stworzeniem, posiadającym dar mowy i rozumu“ (*ζῶον λογικόν*); następnie porównywali poszczególne „stworzenia, posiadające dar mowy i rozumu“ (= jednostki ludzkie) ze stworzeniami, nieposiadającymi owego daru (np. poszczególne woły, konie, psy i t. d.), i ustalali swoistą cechą rodzajową oraz pojęcie stworzenia jako takiego, a mianowicie, że „stworzenie jest ciałem z duszą“ (*σῶμα μετ' ἐμψυχίας*); następnie porównywali poszczególne „ciała, posiadające dar rozumnej mowy tudzież duszę“ (= jednostki ludzkie) z ciałami, nieposiadającymi owych własności (np. poszczególne zwierzęta i martwe przedmioty, jak oliwki, krzemienie i t. d.), i ustalali swoiste cechy rodzajowe oraz pojęcie ciała jako takiego, a mianowicie, że „ciało jest czemś, co ma oporność, ciężar, rozmiar i kształt“. Wydobyte w ten sposób stałe przymioty rodzajowe, czyli „przynależności“ (v. s.) człowieka tworzyły jego „wieczystą“, skończoną w sobie naturę dynamiczną, która dopuszczała wielką, ale również w sobie skończoną ilość przejawów energetycznych, czyli t. zw. przypadłości, względnie przygodnych przymiotów (cf. *Epic. Epist.* I 68 sq., *Lucr.* I 449 sq.). Przymioty stałe miały charakter koniecznych, a przygodne charakter możliwych przymiotów, przyczem jednak przypadłości rodzajowe obowiązywały wszystkie jednostki. Zabieg epikurejski wydobywał je w swem końcowem zastosowaniu, to znaczy przy przejściu od tego, co jest czemś takim oto (= czemś, posiadającym dar rozumnej mowy, duszę, oporność, ciężar, rozmiar i kształt), do jestestw najpodobniejszych, innemi słowy od jednostki ludzkiej do innych jednostek po wyłączeniu ich cech rodzajowych. Pozostawała obowiązująca je wszystkie przypadłość rodzajowa, a mianowicie śmierć, jako że zagarnęła już „największą ilość“ ludzi i nie możemy sobie bez niej „nawet pomyśleć“ wspólnoty człowieczej (cf. *Lucr.* III 472 sq.). Ze śmiercią (i narodzinami) kojarzą się jeszcze inne przypadłości, np. starcza niemoc, rany i choroby, atoli nie mają tak powszechnego znaczenia. Opisaną naturę rodzajową należy

Z powyższych wywodów wynika, że tak epikurejczycy, jak i stoicy uznawali umiejętne znakowanie, w którym udoskonali i którym zastępowali zwyczajną, dowolną i zawodną indukcję przez podobieństwo. Spór ogniskował się około zagadnienia, czy epikurejczycy mogą uzasadnić sprzęg rzeczy jawnej i rzeczy niejawnej, opierając się li tylko na doświadczeniu zmysłowem. Epikurejczycy tłumaczyli, że dzięki »wyobrażeniom typowym« mogą porównywać poszczególne przedmioty danego rodzaju, że uwzględniają ich swoiste różnice obok wspólnych własności, że zabieg przez podobieństwo służy do wydobywania istotnych przymiotów rodzajowych. Ponieważ owe przymioty znajdują się w każdej jednostce danego rodzaju, przeto nie trzeba, aby je ustalić, znać wszystkich jednostek. Zabieg przez podobieństwo należy ponawiać tak długo, aż na tle dostatecznie zróżniczkowanej różnorodności

odróżnić od ściśle indywidualnej natury ludzkiej. Rodzajowa natura ludzka składa się z kilku stałych przymiotów każdego człowieka, atoli obejmuje wszystkie możliwe przypadłości wszystkich ludzi w ogóle. Człowiek jako człowiek podlega ranom, chorobom i starczej niemocy, chociaż byli, są i będą ludzie, którzy nie doznali ani ran, ani chorób, ani starczych utrapień, bo zawsze byli, są i będą także ranni, chorzy i zgrzybiali ludzie. Indywidualna natura ludzka składa się natomiast ze znacznie większej ilości stałych przymiotów, bo nie tylko ze wszystkich powszechnych przynależności ludzkich, ale także z przynależności częściowych (np. czarnej skóry w przypadku Etyjopów, a białej w przypadku Greków; v. s.) i wreszcie indywidualnych (np. osobiste znamiona Sokratesa), atoli jej przypadłości nie wyczerpią nigdy przypadłości wszystkich ludzi. Jest rzeczą jasną, że wszelkie przynależności o mniejszym zasięgu i przedewszystkiem swoistości indywidualne, które zabieg epikurejski może uprzytomnić na swej jakgdyby powrotnej drodze od najogólniejszego rodzaju ($\tau\acute{\iota}$) do jednostki, schodzą w porównaniu z powszechnymi oraz koniecznymi przynależnościami rodzajowymi na drugi plan i mają znaczenie przynależności przypadkowych. Natura rodzajowa ujmując podległe sobie natury indywidualne w niewzruszone karby, pozostawiając im w swych niezłomnych granicach szeroką skalę jednostkowej różnorodności (cf. Philod. II, C. XXI 35 sq., XXVI 6 sq., XXXI 26 sq.; v. s. Można jeszcze dodać, że »śmiertelność« stanowi rodzajową przypadłość, a nie przynależność człowieka, ponieważ bogowie posiadają na przykład naturę, złożoną z tych samych przymiotów rodzajowych, z jakich się składa ludzka natura, i są nieśmiertelni! Rzec pozostaje w związku ze znamioną dla filozofji epikurejskiej teorią izonomji; v. i.

rodzajowej zarysują się w przeciwieństwie do indywidualnych i wogóle zmiennych przymiotów niewzruszone wspólności rodzajowe *κοινότητες ἀκίνητοι* (cf. Philod. Π. C. XX 30 sq., XXIII 7 sq., XXIV 1 sq., XXV 11 sq., 20 sq., XXVI 19 sq., XXXIII 9 sq., XXXV 4 sq.). Czasem wystarcza zbadanie jednego przedmiotu, a czasem trzeba porównać i zbadać większą ich ilość, by orzec, że »to oto coś jest takie oto«, innemi słowy, że ma taki a taki, czy też takie a takie przymioty rodzajowe¹. Na podstawie wielokrotnie ponownego zabiegu przez podobieństwo stwierdzamy naprzykład w przypadku człowieka, że człowiek jest czemś, co posiada dar mowy oraz rozumu, duszę, oporność, ciężar, rozmiar i kształt, co musi narodzić się i umrzeć, co podlega wreszcie ranom, chorobom, starczej niemocy i innym przypadłościom (por. str. 46, uw. 1). Zespół rodzajowych przymiotów tworzył naturę *φύσις*, której dynamiczno-energetycznych granic nie mogły przekroczyć przymioty indywidualne. Każde zjawisko zmysłowe zyskiwało po zbadaniu w opisany sposób charakter znaku, stawało się, oczywiście w promieniu swej rodzajowości, jakgdyby symbolem wszystkich innych homogenicznych rzeczy niejawnych. Epikurejczycy uwydatniali okoliczność, że w ich znakowaniu umysł tylko wytyczał właściwy kierunek zabiegu, a zresztą ograniczał się do doświadczalnego stwierdzenia, że jedne zjawiska występują zawsze i wszędzie bądź razem, bądź w takiej a takiej kolei,

¹ Ze stanowiska Epikura było w każdym rodzaju nieskończenie wiele jednostek; v. s.

² Cf. Philod. Π. C. XXVI 34 sq. ... ἐφ' ὃν μὲν ἐνὶ προσπεσὼν ἐρεῖς τόδε τι τοιόνδ' εἶναι, πολλάκις δὲ δυνάμιν, ἔστιν δ' ὅτε πλείους, τὸ πολὺτροπον τῶν σημείων ἀναλογιζόμενος κτλ.; cf. ibd. XXV 34 sq. ... ὅτι γὰρ αὐτὸ πολὺ τὸ πρὸς τι ἔστιν ἔν τισιν, ἐπ' ἐνίων δ' εἰς κοινότητες ἀκίνητοι, τὰ φαινόμενα παρέστηκεν, καθάπερ τινὰ τῶν θανασιμῶν καὶ καθαρτικῶν καὶ τὰς ἄλλας ἐχόντων δυνάμεις κτλ. Jako przykład przypadków, kiedy wystarcza zbadanie jednego przedmiotu, służyć może przykład kwadratu liczby cztery; por. str. 42, uw. 1. Epikurejczycy zwracali uwagę, że ich praktyczne znakowanie spełnia wszystkie warunki, stawiane przez przeciwników. »Kto dobrze znakuje« — czytamy w traktacie Filodemosia XXIV 11 sq., — »i należycie sobie uprzytomni w umyśle wspólności (*κοινότητες*) oraz swoistości (*ιδιότητες*), ten będzie postępować w taki sposób, że uczyni zadość i wątkom (*οὐσίαι*) i siłom (*δυνάμεις*) i jakościom (*ποιότητες*) i przypadłościom (*συμπτώματα*) i stanom (*διαθέσεις*) i zbiorom (*πλήθη*) i liczbom (*ἀριθμοί*)«.

inne zaś nie posiadają stałego związku wzajemnego. Stoicy zwracali znowu uwagę, że do połączenia rzeczy jawnej z rzeczą niejawną potrzeba twórczego aktu umysłowego. Umysł musi mianowicie pomyśleć, i to tak pomyśleć rzecz niejawną, by w razie jej uchylenia doznawała go również dana rzecz jawna (*ἀνασκευή!*). Epikurejczycy powołują się wprawdzie, kiedy mówią o rzeczach niejawnych, na »niemoc innego pomysłenia« (v. s.), ale ta negatywna formuła nie zmienia zasadniczego faktu, że rzecz niejawną i jej połączenie z rzeczą jawną muszą sobie pomyśleć pozytywnie¹. Doświadczenie i podobieństwo nie wystarczają do połączenia rzeczy jawnej z rzeczą niejawną, jak zresztą świadczą nawet epikurejskie sprzęgi, złożone z członów zgola do siebie niepodobnych². Każda rzecz niejawną jest wartością umysłową — *νοητὸν* i nadaje owo noetyczne piętno także związanej z nią rzeczy jawnej, tak iż wartością umysłową staje się również pierwszy człon sprzęgu, czyli »znak«, który epikurejczycy mylnie uważają za wartość zmysłową — *αἰσθητὸν*³. Cowięcej! Epikurejczycy uczą o oderwanych własnościach rodzajowych i o układzie coraz ogólniejszych rodzajów tudzież ich przymiotów⁴, choć w dziedzinie zmysłowego doświadczenia mie-

¹ Ten stan rzeczy uznawał zresztą już sam Epikur: ... ὅθεν καὶ περὶ τῶν αἰδηλῶν ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι. καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαί πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γηγόναι κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ κτλ. (cf. Diog. Laert. X 32). Według Epikura rzecz niejawną uświadamiamy sobie za sprawą mniemania *δόξα*, które w przypadku rzeczy zasadniczo jawnych, a tylko w danej chwili niejawnych, jest prawdziwe w razie »przyświadczenia«, fałszywe zaś w razie »nieprzyświadczenia« zmysłowego; w przypadku rzeczy niejawnych z natury jest znowu owo mniemanie prawdziwe w razie »nieprzeciwzaświadczenia«, fałszywe zaś w razie »przeciwzaświadczenia« ze strony fenomenów; cf. W. Heinz, Studien zu Sextus Empiricus, Halle 1932, p. 103 sq.; v. i.

² Cf. e. c. Philod. Fl. C. XXXII 3 sq. ... ἐρωτῶσι γοῦν ἐπὶ τῶν κατ' ἀνασκευήν, ποῖον ὅμοιον ἔχουσιν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ὁμοίων οὐκ ἐρωτηθῆσόμενοι, πῶς ἀνασκευάζεται, μᾶλλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἐναντίων κτλ.; cf. P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems p. 241 sq., 246.

³ Cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 177... 'Ἐπίκουρος... καὶ οἱ προεστῶτες αὐτοῦ τῆς αἰρέσεως ἔλεξαν αἰσθητὸν εἶναι τὸ σημείον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς νοητὸν. μένει δ' ἡ τοιαύτη διάστασις σχεδὸν ἀνεπίκριτος δι' αἰῶνος κτλ.

⁴ Ponieważ atomy są według Epikura wieczne i niezmiennie, ponieważ mimo nieskończonej ich liczby ich rozmaitość jest ograniczona

szcza się tylko ciała wraz ze swemi indywidualnie odrębnemi przymiotami. Wyrzekając się twórczego aktu umysłowego, skazują się epikurejczycy na bezkreśną i jałową wędrówkę od jednej wartości zmysłowej do innej podobnej i na niemoc właściwego znakowania z rzeczy jawnych na rzeczy niejawne, względnie na ustawiczne gwałcenie swojej zasady. Wyłożone stanowisko stoików pozostaje w ścisłym związku z ich logiką, a raczej z ich dialektyką.

Logika stoików dzieliła się na dwie główne części, na retorykę, czyli naukę o wykładzie ciągłym, i na dialektykę, czyli naukę o sposobie właściwego rozprawiania (cf. Diog. Laert. VII 41 sq., Stoic. Vet. Fr. II 48, cf. Sen. Epist. 89, 17 Hense). Retorykę możemy pominąć, zwłaszcza że stoicy nie przypisywali jej w przeciwieństwie do dialektyki większego znaczenia filozoficznego. Dialektykę określali jako »wiedzę dobrego mówienia« — *ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν*, to znaczy »wiedzę mówienia rzeczy prawdziwych i odpowiednich« — *ἐ. τοῦ τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ προκείμενα λέγειν* (cf. Alex. In Arist. Top. 3). Z ostatnich słów wynika, że dialektyka obejmowała teorię poznania i naukę o definicjach, chociaż niektórzy stoicy podnosili je do rzędu trzeciej i czwartej części logicznej¹, zapewne z uwagi na ich szczególne znaczenie

i ponieważ wreszcie nie wszystkie atomy mogą się łączyć ze wszystkimi na wszelkie sposoby i wytwarzać skupienia organiczne, przeto powiedzieć można, że w ich nieskończonym mnóstwie tkwi dynamicznie skończona ilość raz na zawsze ustalonych schematów skupień ustrojowych. Ta skończona ilość generalnych schematów dynamicznych ziszcza się w nieskończonym wszechświecie w nieskończonym mnóstwie poszczególnych przypadków konkretnych zawsze w jednaki sposób. Na tem polega epikurejska zasada izonomji, o którą już kilkakrotnie potrąciliśmy (v. s.). Dodać trzeba, że atomy wymieniają się ustawicznie w ustrojowych skupieniach i że są dwa sposoby owej wymiany, doskonały, kiedy atomy „przybywające“ są równe co do liczby (i natury) atomom „ubywającym“, i niedoskonały, kiedy atomy „przybywające“ zrazu górują, potem są równe, a wkońcu coraz mniej liczne od „ubywających“. W pierwszym przypadku skupienia atomów są wieczne, w drugim znikome. Każdemu zatem schematowi dynamicznemu odpowiadają dwa nieskończone ilości jednostek liczące rodzaje energetycznych skupień ustrojowych we wszechświecie. Cf. A. Krokiewicz, Nauka Epikura p. 168 sq.

¹ Cf. E. Zeller — E. Wellmann, Die Philosophie der Griechen III 1 p. 65 sq.

dla fizyki i etyki. Właściwy przedmiot dialektyki stano w słowo i jego myśl, względnie myśl i jej słowo, »to, co oznacza« — τὸ σημαῖνον, i »to, co jest oznaczane« — τὸ σημαίνόμενον¹. »Tem, co oznacza« był głos słowa — φωνή, pojęty jako »uderzone powietrze« (ὁρρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς, cf. e. c. Diog. Laert. VII 55), czyli wartość cielesna. Tworzyła ona ognisko, około którego skupiały się rozmaite badania i teorje stoickie, związane z mową, gramatyką, poezją i nawet muzyką². »To, co jest oznaczane«, czyli treść danego wygłoszenia — λεκτόν³ była natomiast wartością niecielesną. Tworzyła ona drugie, i to główne ognisko dialektyki oraz całej logiki⁴ stoików, około którego ześrodkowywała się ich nauka o pojęciach, sądach i definicjach, o wnioskowaniu i wogóle o sprawie poznania jako takiego. Owe treści słowne dzieliły się na zupełne (λεκτὰ αὐτοτελῆ), na przykład »Sokrates pisze«, i niezupełne (λ. ἐλλιπῆ), na przykład »pisze«; przez pierwsze

¹ Cf. e. c. Diog. Laert. VII 43, 62. Grecy oznaczali myśl i słowo jednym wyrazem — λόγος, z czego skorzystali stoicy, rozróżniając pomiędzy myślą i słowem jako dwoma aspektami tej samej osnowy: dla stoików »myśl« była »słowem« wewnętrznem λ. ἐνδιάθετος, a »słowo« uzewnętnioną »myślą« λ. προφορικός; cf. Stoic. Vet. Fr. II 135, cf. E. Zeller — E. Wellmann, Die Philosophie der Griechen III 1 p. 63 sq. Podobnie uczyli już Platon (cf. Soph. 263 e, Theaet. 189 e sq.) i Arystoteles (cf. Anal. post. I 10 p. 76 b 24 sq.), a może nawet już Empedokles (cf. Sext. Adv. math. VIII 286 sq.). Stoikom sprawiały pewne trudności »gadające« zwierzęta, np. papugi; dlatego kładli nacisk nie tylko na łączność, ale także na zależność zewnętrznego »słowa« od wewnętrznej »myśli« (cf. Sext. l. I 275; A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890, p. 70 sq., sądzi, że Sextus, mówiąc o »dogmatykach«, ma na myśli nie stoików, lecz Empedoklesa, co się wydaje mylnem; w rachubę wchodzi oprócz stoików także epikurejczycy; cf. e. c. Lucr. V 1056 sq.).

² Diogenes Laercjusz (VII 44, 60 sq.) donosi, że niektórzy stoicy zaliczali tu jeszcze naukę o definicjach i działach (διαρέσεις), co się tłumaczy nader ścisłym związkiem »głosu« i wyrażonej w nim »treści«; v. i. Cf. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1927, I p. 412 sq.

³ Klemens z Aleksandrji (Strom. VIII 9, 26, Stoic. Vet. Fr. I 488) stwierdza, że terminu λεκτὰ (= σημαίνόμενα, κατηγορήματα: cf. Diog. Laert. VII 63 sq.) używał już Kleantes; ponieważ Kleantes nie należał do twórczych stoików, przeto przypisać należy, że tym terminem posługiwał się już jego nauczyciel, Zenon z Kitjon.

⁴ Cf. Diog. Laert. VII 57... διαφέρει δὲ καὶ τὸ λέγειν τοῦ προφέρεσθαι προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα, ἃ δὲ καὶ λεκτὰ τυγχάνει κτλ.

rozumieli stoicy przedewszystkiem sądy (*ἀξιώματα*), którym jedynie przysługiwało orzeczenie prawdziwości, względnie fałszywości, przez drugie rozumieli przedewszystkiem znaczenia pojedynczych wyrazów, które nie były ani prawdziwe, ani fałszywe, i z tego stanowiska określali dialektykę (= wiedzę treści słownych!) jako wiedzę rzeczy prawdziwych, fałszywych i nijakich — *ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων* (cf. e. c. Diog. Laert. VII 42, 63 sq., Sext. Adv. math. VIII 74). Niecielesna treść słowna, pochodząca od danej jednostki ludzkiej, mogła się dzięki związanemu z nią głosowi cielesnemu uświadomić innej jednostce w postaci »słownego wyobrażenia« (*λογικὴ φαντασία*), to znaczy takiego wyobrażenia, iżby »rzecz według niego wyobrażona dała się słownie przedstawić«¹. Stoicy zwracali uwagę, że wymaga ono twórczego aktu umysłu, że nie wystarcza sam bodziec głosowy, że daną treść słowną uświadamiamy sobie »przy nim« (*ἐφ' ᾧ*), a nie »za jego sprawą« (*ὕφ' οὗ*)². Podobnie jak od cielesnego głosu, różniła się owa treść niecielesna od również cielesnego przedmiotu zewnętrznego (*τυγχάνων*; cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 11 sq.), jaki mogła uświadamiać i jakim mógł być przedmiot bądź podpadający pod zmysły, bądź dostępny tylko dla rozumu. Trzeba z naciskiem zaznaczyć, że niekażda treść słowna musiała posiadać oparcie w zewnętrznej rzeczywistości. Stoicy uwydatniali okoliczność, że istnieje ogromne mnóstwo, i to bodaj że najważniejszych wyrazów, które nie oznaczają żadnych przedmiotów cielesnych, na przykład wszystkie wyrazy, oznaczające ogólne pojęcia. Według stoików był rzeczywisty

¹ Cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 70... *λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ* (scil. *Στωϊκοί*) *τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φανταστὴν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι*.

² Stoicy przyrównywali powodujące wyobrażenia przedmioty zewnętrzne (*φανταστά*) do nauczycieli, którzy bądź własnoręcznie kierują ruchami uczniów, bądź też im tylko pokazują z odległości, jak się mają poruszać. Pierwszy sposób obrazował działanie przedmiotów cielesnych, powodujących np. wrażenie białości lub czerni, drugi swoiste działanie posłyszanych wyrazów, wymagających dopełnienia doraźnych wyobrażeń głosowych ich niecielesną treścią myślową — ...*τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπ' αὐτοῖς φαντασιουμένου καὶ οὐχ ὑπ' αὐτῶν κτλ.*; cf. Sext. Adv. math. VIII 406—410.

mają tylko ciała, i to ciała jednostkowe¹. »Istnieje więc taki a taki człowiek, taki a taki koń lub takie a takie drzewo, atoli »niema« żadnego »rodzajowego« człowieka (*γενικὸς ἄνθρωπος*; cf. e. c. Sext. Adv. math. IV 17, VII 221 sq., VIII 338 sq., X 291 sq.), konia lub drzewa. Pojęcia rodzajowe posiadały jedynie byt słowny. Na tem polega nominalizm stoików i formalny charakter ich logiki w przeciwieństwie do symbolicznej czy też ontologicznej logiki Platona i Arystotelesa. Stoicy zwalczali idealistyczny realizm platoński nawet w jego umiarkowanej postaci perypatetycznej. Niemniej owe słowne pojęcia grały ogromną rolę w ich filozofji. Wogóle, mówiąc o nominalizmie stoickim, trzeba pamiętać, że wbrew powszechnemu mniemaniu² różnił się on zasadniczo od sceptycznego nominalizmu Antistenesa, że był, aby użyć takiego wyrażenia, dogmatyczny. Stoicy przeciwstawiali cielesny przedmiot

¹ Cf. e. c. Plut. De comm. not. 30, 1073, Stoic. Vet. Fr. II 525 ..ὄντα... μὴνὰ τὰ σώματα καλοῦσιν; por. str. 39, uw. 1. Stoicy uważali za najwyższą wartość rodzajową »to, co istnieje«, czyli ciało (cf. e. c. Diog. Laert. VII 61 ...γενικώτατον δὲ ἐστὶν ὃ γένος ὃν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν· εἰδικώτατον δὲ ἐστὶν ὃ εἶδος οὐκ ἔχει, ὥσπερ ὁ Σωκράτης κτλ.; cf. ibd. 60 ...γένος δὲ ἐστὶ πλείονων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων σύλληψις, οἷον „ζῶον“· τοῦτο γὰρ περιείληφε τὰ κατὰ μέρος ζῶα κτλ. Ponieważ jednak oprócz ciał uznawali jeszcze wartości niecielesne, a mianowicie wszystkie „treści słowne“ oraz szczególnie próżnię, miejsce i czas (cf. e. c. Sext. Adv. math. X 218), przeto ze względów czysto formalnych poszli dalej i za najwyższy rodzaj uznali „coś, co jest wogóle“ — τὸ τί; cf. Sen. Epist. 58, 15...primum genus Stoicis quibusdam videtur „quid“: quare videatur subiciam. in rerum, inquit, natura quaedam sunt, quaedam non sunt. et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam cett.; cf. Stoic. Vet. Fr. II 329 sq.

² Cf. e. c. P. Janet — G. Séailles, Histoire de la philosophie, Paris 1925, p. 488 ...Leur (scil. des Stoïciens) théorie du concept est un retour au nominalisme d'Antisthène. Mais après Platon et Aristote l'éristique des Sophistes n'était plus possible. Les Stoïciens profitent des vérités désormais acquises; on peut toutefois leur reprocher d'avoir amoindri la logique, en lui enlevant le caractère métaphysique que lui avaient donné Platon et Aristote cett.; cf. E. Zeller (— E. Hoffmann), Die Philosophie der Griechen II 1, Leipzig 1922, p. 292 sq., (— E. Wellmann) III 1 p. 80 sq.

i cielesny głos niecielesnej treści słownej¹ i, wyodrębniwszy ją w ten sposób, połączyli ją następnie z cielesnym głosem, tak iż razem z nim utworzyła swoistą całość w postaci żywego słowa, które można było utrwalić przy pomocy pisma i które krążyło, czy też przebywało poniekąd samodzielnie pomiędzy cielesnym podmiotem ludzkim i cielesnymi przedmiotami zewnętrznymi. Naprawdę jednak krążyło tylko pomiędzy »rozumiejącymi« się wzajemnie ludźmi, względnie wychodziło oraz wracało do tego samego człowieka, i zależało od twórczych aktów umysłu, jak wskazuje omówione wyżej, swoiste »wyobrażenie słowne«. Nie można mianowicie zapominać, że umysł był źródłem głosu i jego rozumowej treści, poprostu słowa jako takiego — *διάνοια* (= *ἡγεμονικόν, νοῦς*) .. *λόγου πηγὴ*². Treści słowne pokrywały się z poszczególnymi myślami³ cielesnego umysłu, który pod naciskiem zewnętrznej, również cielesnej rzeczywistości »wypowiadał się« w sposób, odpowiadający jego i jej naturze⁴. Starożytni pojmowali naogół myślenie

¹ Stoicy uczyli, że są trzy rzeczy z sobą sprzężone, dwie cielesne τὸ σωμαῖον (= φωνή) i τὸ τυγχάνον (= ἐκτὸς ὑποκείμενον) tudzież znajdująca się pomiędzy nimi niejako trzecia rzecz niecielesna — τὸ σωμαίνόμενον (= *πῶμα δηλούμενον, λεκτόν*); cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 11 sq. Należy uwzględnić jeszcze wyobrażenie słowne (v. s.) i wogóle umysł wraz z jego myśłowymi ruchami (v. i.). Stoicy przeciwstawiali treść głosowi wyrazu, zwracając uwagę, że chociaż niema żadnego wyrazu (λέξις) bez głosu, to jednak są wyrazy, pozbawione treści, np. *βλῆτιρι*; zrozumiałe dalej dla Greków wyrazy greckie są dla barbarzyńców pustymi dźwiękami; cf. Sext. I. I., Diog. Laert. VII 57, cf. Stoic. Vet. Fr. II 149.

² Cf. Stob. Flor. 3, 66; cf. Stoic. Vet. Fr. I 148, II 836, 840, 894, 903, III 29.

³ Stoicy zwali te myśli jako takie *ἐννοήματα* (*νοήματα, φαντάσματα διανοίας*); cf. Diog. Laert. VII 61 .. *ἐννόημα δὲ ἐστὶ φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὥσπερ δὲ τι ὄν καὶ ὥσπερ ποιόν, οἷον γίνεταί ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος κτλ.*; cf. Stoic. Vet. Fr. I 65, II 54 sq., 83 sq., 164, 168, 378. Nazywali je także *νοητά*, przyczem jednak użycie tego terminu zacieśniało się zazwyczaj do oznaczania pojęć rodzajowych (cf. e. c. Aet. Plac. IV 9, 13 .. *Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἢ δὲ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προσπίπτον ἢ δὲ αἰσθητόν κτλ.*) i przedmiotów niejawnych, szczególnie niejawnych z natury (= *λόγῳ θεωρητά*: v. i.), podczas gdy powyższe terminy mogły oznaczać także urojenia w rodzaju Centaurów.

⁴ Cf. Diog. Laert. VII 49 .. *προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἴθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα ὁ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ*

jako rozmowę człowieka z sobą samym (cf. e. c. Plat. Theaet. 189 e sq. Burnet). Stoicy usiłowali określić prawa owej rozmowy na jej własnej podstawie, określając równocześnie prawa rozmowy z innymi ludźmi z wyłącznie formalnego stanowiska. Właściwą ostoję ich logiki tworzyło wszelako przekonanie, że umysł w stanie doskonałym jest samą prawdą i, wypowiadając się zgodnie ze swą naturą, staje się źródłem prawdziwości, a mianowicie prawdziwych sądów, i to prawdziwych nie tylko formalnie, ale także symbolicznie, czyli sądów, uprzytamniających rzeczywistość jako taką¹. Kiedy uczyli na przykład o duszy ludzkiej i o jej

κτλ. Nie można dość silnie zaznaczyć, że ruchy umysłu, będące naturalną reakcją na zewnętrzne bodźce cielesne i powodujące ze swej strony głosowe ruchy powietrzne (v. s.), odtwarzają niejako w dźwięcznem tworzywie wyrazów owe bodźce wraz z zewnętrznymi przedmiotami. W związku z tem pozostaje etymologia stoików, pojęta jako jedno z narzędzi poznawczych, tudzież włączone do ich logiki badania gramatyczne: cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 146.

¹ Prawda (ἀλήθεια) była według stoików ciałem (σῶμα), a mianowicie „naczelną częścią duszy w pewnym stanie“ — πῶς ἔχον ἡγεμονικόν; orzeczenie prawdziwości (ἀληθές) było niecielesną treścią słowną (λεκτόν) i ograniczało się do sądów (pojęcia rodzajowe były np. nijakie — οὐδέτερα, to znaczy ani prawdziwe, ani fałszywe); cf. e. c. Sext. P. H. II 81 sq., Adv. math. VII 38 sq., v. s. Umysł mógł być w stanie doskonałym i wtedy stanowił źródło prawdziwości, ale mógł być także w stanie niedoskonałym (διατροφής; cf. Stoic. Vet. Fr. III 228 sq., 383, 412) i wtedy stanowił oczywiście źródło fałszu (ψεῦδος). Doskonały stan umysłu polegał na szczytowem w warunkach ludzkich napięciu (τόνος) boskiego tchnienia — πνεῦμα, będącego tworzywem duszy; v. i. Według stoików logika upodabnia człowieka do bóstwa. Uważali ją za cnotę, charakteryzującą mędrca, podobnie jak fizykę oraz etykę; cf. e. c. Aet. Plac. I pr. 2, Diog. Laert. VII 92. Logika stoików nosi piętno religijne.

Według Epikura „prawdziwe jest to, co jest tak, jak się o niem mówi, a fałszywe, co nie jest tak, jak się o niem mówi“ (cf. Sext. Adv. math. VIII 9). Symboliczne znaczenie ma również znana definicja stoicka: „ἀληθές ... ἐστὶ ... τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τι, καὶ ψεύδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τι“ (cf. Sext. l. l. 10, 85, 87 sq.). W myśl nauki stoików wszystkie sądy symbolicznie prawdziwe są także formalnie prawdziwe, ale niewszystkie sądy formalnie prawdziwe są prawdziwe także symbolicznie; cf. e. c. Sext. l. l. 411 sq., Stoic. Vet. Fr. II 239. Z tego stanowiska można, jak się zdaje, wyjaśnić rzekomy sprzecz w pomiedzy sensualizmem a racjonalizmem stoików, o który się ich powszechnie

ośmiu częściach (cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 827 Arnim, v. i.), uczyli o duszy rzeczywistej, a nie o głośłownym tworze umysłu na podobieństwo ogólnych pojęć rodzajowych. Aristoteles opracował sztukę dowodzenia lub raczej dochodzenia rzeczywistego bytu w swoich Analitykach i oddzielił ją od sztuki przekonywania, którą przedstawił w swoich Topikach: stoicy zjednoczyli obydwie umiejętności, przyczem sztuka przekonywania wysunęła się na czoło i przysłoniła poniekąd drugą, bodaj że ważniejszą część ich logiki. Zgodnie ze znaczeniem, jakie posiadały wyrazy i ich niecielesne treści, zdobyła logika w filozofji stoików znacznie samodzielniejsze stanowisko niż w filozofji Platona lub Arystotelesa. Wyodrębnili ją jako bądź pierwszą, bądź ostatnią część swego trójsystemu, ponieważ służyła nietylko do udostępnienia, ale także do obrony fizycznych i etycznych dogmatów szkolnych przed zarzutami przeciwników¹. Naogół powiedzieć można, że logika stoicka była sztuką podobną do sztuki malarskiej. Posiadała własne prawa techniczne i odtwarzała rzeczywistość przy pomocy słów lub raczej treści słownych, które w pojęciu stoików odgradzały niejako świadomą jaźń od rzeczywistych przedmiotów jej świadomości², atoli w taki

oskarża (cf. e. c. E. Zeller — E. Wellmann, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p. 80 sq., P. Janet — G. Séailles, *Histoire de la philosophie* p. 488 sq., 677); v. i.

¹ Już Zenon z Kitjon stawiał logikę raz na początku, innym razem na końcu podziału; cf. Diog. Laert. VII 39 sq. Na uwagę zasługuje okoliczność, że Chryzyp radził uczyć młodzież najpierw logiki, potem etyki, a wkońcu fizyki; cf. Plut. de Stoic. rep. 9, 1035 a sq. Obronny i utwierdzający fizyczne oraz etyczne dogmaty charakter logiki, która w dziedzinie właściwej fizyki i etyki pełniła funkcje narzędzia poznawczego, występuje szczególnie wyraźnie w porównaniu jej z murem ogrodu (drzewa ~ fizyka; owoce ~ etyka) i ze skorupą jaja (białko ~ fizyka, względnie etyka; żółtko ~ etyka, względnie fizyka); istniały jeszcze inne porównania, np. ze ścięgniemi i kośćmi żywego stworzenia (ciało i krew ~ fizyka, względnie etyka; dusza ~ etyka, względnie fizyka), któreto porównanie (Pozydonjusza) miało na celu uprzytomnić ścisły związek wzajemny trzech części filozofji; cf.: Stoic. Vet. Fr. II 35 sq., cf. K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums* p. 416.

² Cf. e. c. Ammon. In Aristot. De interp. p. 17, Stoic. Vet. Fr. II 168 ...ὁ Ἀριστοτέλης διδάσκει διὰ τούτων, τίνα ἐστὶ τὰ προηγουμένως καὶ προεχῶς ὑπ' αὐτῶν σημαζόμενα (scil. ὑπὸ τῶν φωνῶν), καὶ ὅτι τὰ νοήματα, διὰ δὲ τούτων μέσων τὰ πράγματα, καὶ οὐδὲν ἕτερον δεῖ παρὰ ταῦτα ἐπισοεῖν μέσων τοῦ

sposób, że te przedmioty uświadamiały się tylko w nich danej jaźni należycie (cf. e. c. Diog. Laert. VII 83). Stoicy kładli nacisk raczej na słowne obrazy rzeczy niż na rzeczy jako takie. Ich logika, będąc narzędziem poznania, była przede wszystkim narzędziem czy też sztuką filozoficznego uświadamiania poznanej rzeczy w istocie. Epikur odrzucił treści słowne i razem z nimi potępił formalną logikę jako »zbyteczny ciężar«, gdyż fizykom, a więc miarodajnym badaczom rzeczywistości, »wystarczają zwyczajne nazwy« (οἱ τῶν πραγμάτων φθόγγοι)¹. Mógł tak uczynić, ponieważ pojęcia rodzajowe nie były w jego filozofii głośnym wytworem umysłu. Jak w filozofii stoików, lecz posiadały istotne oparcie w niezmiennych i wiecznych atomach (v. s.); stanowisko Epikura pośredniczyło pomiędzy realizmem Platona i realizmem Arystotelesa. Epikur uznawał w przeciwieństwie do stoików obok umysłu i jego twórczych ruchów tylko dwie wartości, a mianowicie nazwę, czyli głos oznaczający (σημαῖον) i przedmiot jako taki (τυγχάνον), innemi słowy uświadamiał sobie rzeczywistość wzorem Arystotelesa, a w przeciwieństwie do stoików nie w zawartościach słownych, lecz jakgdyby bezpośrednio (por. str. 56, uw. 2; cf. Sext.

τὸ νοήματος καὶ τοῦ πράγματος (= scil. τυγχάνοντος; v. s.), ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἡξίου ὀνομάζειν κτλ. Naczelną część duszy była według nauki stoików świadomą (συνείδησις!) jaźnią (ἐγώ!); cf. Diog. Laert. VII 85, Cic. Luc. 10, 30, Sen. Epist. 121, 5 sq., Galen. de Hipp. et Plat. plac. II 2.

¹ Cf. Diog. Laert. X 31; cf. Cic. De fin. I 7, 22 ...iam in ...philosophiae parte, ...quae λογική dicitur, iste vester plane ...inermis ac nudus est. tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit, non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur ostendit: iudicia rerum in sensibus ponit cett.; cf. Usener Epic. p. 176 sq. Epikur odrzucił, jak wyraźnie zwracano uwagę w starożytności, »nie logikę wogóle, lecz tylko logikę stoików« (cf. e. c. Sext. Adv. math. VII 15), w szczególności zaś ich sylogistykę i naukę o definicjach. Jego teoria poznania, czyli kanonika, kończyła się, żeby tak powiedzieć, na pojęciach, których treść zasilala i uzupełniała bezpośrednio jasną, proleptyczną treść wyrazów (cf. e. c. Diog. Laert. X 33, 37 sq.), mając miarodajne znaczenie dla właściwego ich łączenia, względnie rozdzielania (cf. A. Krokiewicz, Nauka Epikura p. 162 sq.). Teoria tworzenia pojęć, jaką spotykamy w logice stoików, szczególnie zaś jej trzon ontologiczny różni się stosunkowo nieznacznie od kanoniki epikurejskiej; v. i.

P. H. II 107, Adv. math. VIII 13, 258). Nie lekceważąc »mniemanie«¹, nadał mu wszelako charakter poniekąd »bierny«, ograniczył do niejawnych przedmiotów rzeczywistych i wyrzekł się wszelkich gołosłownych »urojeń«. Zenon z Kitjon, od którego niewątpliwie pochodzą główne zręby rozbudowanej później przez Chryzypa logiki stoickiej, miał większe zaufanie do twórczej sprawności umysłu², otworzył przed

¹ Epikur cenil »mniemanie« jako istotne tworzywo rozumowego poznania rzeczy niejawnych. Skutecznem rozumowaniem stawało się owo twórcze w sensie prawdy i fałszu mniemanie wtedy, kiedy wiernie zachowywało kierunek, jaki mu wytyczyła natura przy pomocy wrażeń zmysłowych i typowych wyobrażeń; w razie przeciwnym stawało się źródłem fałszywych urojeń; cf. A. Krokiewicz, Nauka Epikura p. 144 sq., al.

² Zaznacza się to wyraźnie w wielkiej różnorodności »pojęć« stoickich. Jakoż słyszymy o pojęciach, które powstają na mocy doświadczenia zmysłowego (*περίπτωσις*), np. pojęcie słodczy, na mocy podobieństwa (*ὁμοιότης*), np. pojęcie Sokratesa za sprawą jego obrazu, na mocy analogji (*ἀναλογία*), np. pojęcia olbrzymów i karłów, na mocy przedstawienia (*μετάθεσις*), np. pojęcia ludzi z oczyma na piersiach, na mocy połączenia (*ἐπι-σύνθεσις*), np. pojęcie Centaura, na mocy przeciwstawienia (*ἐναντίωσις*), np. pojęcie śmierci w przeciwstawieniu do życia, na mocy przejścia (*μετάβασις*), np. pojęcia »treści słownych« i miejsca (rzeczy niecielesnych; por. str. 53, uw. 1), na mocy natury (*φυσικὸς*), np. pojęcia sprawiedliwości i dobra, i wreszcie na mocy pozbawienia (*στέρησις*), np. pojęcie (= wyobrażenie!) bezrękiego kaleki; cf. Diog. Laert. VII 52 sq. Wśród tych licznych pojęć, czy też raczej treści uświadomionych, wartość poznawczą mają tylko pojęcia oparte na doświadczeniu zmysłowym, na podobieństwie, na analogji i na połączeniu (cf. Cic. De fin. III 10, 33 sq., Luc. 7, 21 sq., 10, 30, Sext. Adv. math. III 40 sq., VIII 56 sq., IX 393 sq., XI 250 sq.), czyli te same pojęcia, co u Epikura (cf. Diog. Laert. X 32). Kiedy jednak u Epikura tworzyły owe pojęcia znamienne dla jego kanoniki układ czwórstopniowy (v. s.), to stoicy rozróżniali dwa sposoby uchwytu (*κατάληψις*), peryptotyczny i metabatyczny, zaliczając do drugiego sposobu pojęcia homojotyczne, analogiczne i syntetyczne (cf. Cic. l. l., Sext. l. l.), tak iż sposób metabatyczny polegał na podobieństwie w szerokiem tego słowa znaczeniu.

Dopiero na tle powyższych stwierdzeń nabierają właściwego znaczenia z jednej strony zarzuty epikurejskie, że stoicy są bezbronni wobec Centaurów i innych bajecznych dziwotworów (cf. e. c. Philod. II. C. XXXI 30 sq.; v. s.), a z drugiej zarzuty stoickie, że epikurejczycy nie uwzględniają należyte możliwości nieznanych wyjątków (cf. e. c. Philod. l. l. I 33 sq.): ze stanowiska formalnej logiki stoickiej pojęcie (nierzeczywistego) Centaura ważyło tyle, ile ważyło pojęcie (rzeczywistego) człowieka.

nią szeroką dziedzinę wyrazów i, uwolniwszy ją od ciasnych szranek przedmiotowego bytu rzeczywistego, nie wahał się korzystać z pewnych, tylko na słowach, jak sądził, opartych wyobrażeń, na przykład ze wspomnianych już kilkakrotnie pojęć ogólnych. Tę zasadniczą różnicę wyjaskrawili późniejsi wyznawcy obu filozofów. Ona leży na dnie sporu, jaki przedstawia w swym traktacie Filodemos. Z drugiej strony wywody Filodemosa wskazują, że rzeczowy trzon stoickiego znakowania niewiele się różnił od epikurejskiego. Ażeby jednak ów trzon wydobyć z formalnych osłon logiki stoickiej i należycie oświecić, trzeba uwzględnić prócz epikurejskiego zabiegu jeszcze teorię znakowania wogóle.

(C. d. n.)

Marjan Heltzman.

Studja nad akademją platońską we Florencji.

Część I.

(Początki — Plethon — Ficino).

(Ciąg dalszy).

Powyższe tłumaczenie i interpretacja cytowanych tekstów pozwala jednocześnie na rozstrzygnięcie spornej dotychczas kwestji wpływu Plethona i roli, jaką odegrał on w powstaniu i rozwoju platonizmu florenckiego w XV wieku. W tej kwestji zdania są bardzo podzielone, a Schultze i Della Torre reprezentują dwa skrajne, a wręcz ze sobą sprzeczne poglądy. Pierwszy z nich całą zasługę zarówno odrodzenia platonizmu, jak i specjalnie powstania akademji florenckiej przypisuje Plethonowi, drugi natomiast, ograniczając akademję florencką jedynie do czasów i do działalności Marsilia Ficina, uważa ją za wyłączone dzieło tego ostatniego i Medyceuszów, odmawiając wszelkiego znaczenia Plethonowi, nad którego wyżej stawia Argyropula. Prawda leży jak zwykle w pośrodku. Odrodzenie platonizmu i stworzenie akademji florenckiej nie jest wyłącznem dziełem Plethona, bo, jak widzieliśmy, ruch ku platonizmowi istniał już przed nim, i widzieliśmy, z jakich płynął źródeł, ale też w historii platonizmu włoskiego Plethona pominąć nie można. Plethon oddziałł zarówno na współczesnych podczas pobytu swego we Florencji, oddziałł, jeśli chodzi o środowisko florenckie, przede wszystkim na starego Kuźmę, jak i na późniejszych, przede wszystkim na Ficina. Nie oddziałł jednak na niego

przez osobisty kontakt, ale przez swoje pisma i zawarte w nich idee. Ficino bowiem, i to będzie dalszym dowodem na naszą powyższą tezę, nie tylko tłumaczy dzieła autorów, na których powoływał się Plethon, ale przejmuje początkowo całkowicie jego kierunek, zdąża do tego samego celu, do którego dążył stary poganin z Misithry.

Już sam Ficino wyróżniał w swem życiu dwa okresy, z których pierwszy kończy się, a drugi zaczyna z rokiem 1469. Trzeba zaś zaznaczyć, że Ficino w pierwszym okresie jest zupełnie niepodobny do Ficina drugiego okresu. Filozofja Ficina między r. 1459 a 1469 stoi pod znakiem Platona i Plethona, filozofja jego po r. 1469 to filozofja Platona, ale i ś. Augustyna. W pierwszym okresie Ficino jest poganinem, w drugim chrześcijaninem. Ficino umiera jako kapłan katolicki, którym był od r. 1474, ale w pierwszym okresie chce być kapłanem nowej religji, wzorowanej podobnie jak u Plethona na starożytnem pogaństwie. Jeśli koroną działalności filozoficznej Ficina była *Theologia Platonica*, która miała ateistów sprowadzić na łono prawdziwego Kościoła, na łono katolicyzmu, to trzeba pamiętać, że początkowo dzieło to było pomyślane i zamierzone jako kanon religji, oparty na neoplatonizmie, bez żadnych modyfikacyj chrześcijańskich.

O ewolucji Ficina mówi zresztą już sam Corsi, który wprost powiada, że *ex Pagano Christi miles factus est*¹, i który twierdzi, że w tym czasie zamierzał Ficino napisać dzieło, które miało odnowić religję pogańską wraz z kultem opartym na hymnach orfickich². Że istotnie Ficino nie ograniczył się do robienia planów, ale że je częściowo próbował wprowadzić w życie, to widzimy już z jego listu do Kuźmy z r. 1462, w którym, posyłając mu tłumaczenie hymnu Orfeusza do wszechświata pisze: *eundem quoque hymnum cum paucis ante diebus ritu Orphico ad Cosmum celebrassem*...³. Wspomina o tem także i Corsi, który po-

¹ O. c. str. 312.

² Cogitavit hoc tempore Marsilius Platonicae Theologiae volumen facire instar prope Gentilium Religionis, nec minus etiam Orphei hymnos ac sacrificia evulgare. Str. 306—309.

³ List ten z rękopisu Laur. Plut. LIV, cod. 10, fol. 81 ro przytacza Della Torre o. c. str. 538.

wiada, że Ficino *Orphei hymnos exposuit miraque ut ferunt dulcedine ad lyram antiquo more cecinit*¹, a także i Kuźma w jednym ze swych listów². Zupełnie wyraźnie mówi też o tem i Ioannes Pannonius w cytowanym wyżej liście. Wspomina tam mianowicie o horoskopie Ficina, ułożonym przez dwóch astrologów florenckich, według których przeznaczeniem naszego filozofa miało być odnowienie dawnej religji i kultu (*quod fatali quodam tempore antiquum cytharae sonum et cantum et carmina Orphica oblivioni prius tradita luci restituisse*), a sam Pannonius od siebie dodaje: *quod... antiquum quendam Philosophum sive poetam, utpote adhuc adolescens leviter propagasti*³.

Pogański okres u Ficina trwał okragło 10 lat, od r. 1459 do 1469, jednak zwrot ku chrześcijaństwu rozpoczyna się już od r. 1467. W ciągu tych dwu lat (1467—1469) przechodzi Ficino przez okres ciężkich walk wewnętrznych, o których wspomina Corsi⁴. Bliższych jednak wiadomości, jak stwierdza Della Torre, o tych wewnętrznych walkach nie posiadamy⁵. Wiemy tylko, że w tym czasie i w związku z temi przeżyciami Ficina powstał jego komentarz do »Uczty« platońskiej⁶. Mianowicie Giovanni Cavalcanti, serdeczny przyjaciel naszego filozofa, widząc jego upadek duchowy, a chcąc oderwać jego uwagę od dręczących go myśli, zachęcił go do zajęcia się tym przedmiotem. Większego jednak znaczenia komentarz ten dla rozwoju duchowego Ficina nie po-

¹ O. c. str. 294.

² Vale et veni non absque Orphica hymn. Opera I. 608.

³ Opera I. 871.

⁴ ...in dies magis impediabatur, quadam (ut aiebat) spiritus amaritudine distractus. O. c. str. 309.

⁵ Del resto poco o nulla sappiamo anche circa alle lotte interne, che si combatterono in questo tempo nell'animo del nostro, ed ai tentativi che egli fece per sedarle e comporle. O. c. str. 591.

⁶ Sopra lo amore o ver'Convito di Platone, Firenze 1544. Opera II. 1320—1363. Należy jednak zaznaczyć, że we wszystkich wydaniach został pomieszczony nie tekst pierwotny komentarza z r. 1467, ale redakcja późniejsza, dokonana przez Ficina w r. 1474 na życzenie Wawrzyńca Medici. Tekst pierwotny, który uważano za bezpowrotnie stracony, został odnaleziony niedawno w Cod. Vindob. lat. 2427; ob. Huszti G. La prima redazione del Convito di Marsilio Ficino. Giorn. Crit. della Filos. Italiana, 1927, str. 68—71.

siada, jakkolwiek jest bardzo ważny z innego względu, mianowicie dla rozwoju pojęcia miłości, a to przez zaznajomienie szerszego ogółu z problemem miłości, pojętym jako problem metafizyczny¹. Nie Platon jednak pozwolił Ficinowi przewyciężyć gnębiące go wątpliwości, ale, jak dowodzi Della Torre, ś. Augustyn². Ś. Augustyn zresztą nie był dla naszego filozofa autorem nieznanym. Corsi, mówiąc o wczesnych studjach Ficina, twierdzi, że kiedy tenże pod wpływem Cycerona zwrócił się do Platona, tak się zapalił do tej filozofji, że chciał ją dokładnie poznać, *proptereaue latinus omnes platonicos, Ciceronem, Macrobiū, Apuleiū, Boëtium, Augustinū, Calcidium et alios id generis nunquam e manibus dimittere*³. Ś. Augustyn, jak słusznie podnosi Della Torre, mógł tem większy wywrzeć wpływ na Ficina, że sam był najpierw neoplatonikiem, zanim został jednym z filarów Kościoła. On również zdecydował się przystąpić do Kościoła dopiero wtedy, kiedy spostrzegł, że Numenius, Ammonius, Plotinus, Amelius, Jamblichus. Proklos zaczerpnęli pewne doktryny, stanowiące część integralną ich systemu, od pisarzy chrześcijańskich, co pozwoliło mu przyjąć szczerze chrześcijaństwo, bez odrzucania tem samem poglądów filozoficznych systemu, który dotąd wyznawał⁴. Stąd też, w miarę jak pogłębia się kryzys duchowy Ficina i jak równocześnie Ficino zaczyna przechylać się ku chrześcijaństwu, autorytet ś. Augustyna wysuwa się coraz bardziej na plan pierwszy, a nazwisko jego znajdujemy coraz częściej w pismach naszego filozofa. W *De Amore* cytuje go Ficino

¹ Ob. Savino L. Di alcuni trattati e trattatisti d'amore della prima metà del sec. XVI. Studi di Letteratura Italiana diretti da Erasmo Pèrcopo, t. IX i X. Napoli 1912, str. 228.

² O. c. str. 592 i nast.

³ O. c. str. 288—289.

⁴ O. c. str. 592, przyczem autor powołuje się na słowa Ficina, zamieszczone w liście do Jakóba Rondoni. W liście tym pisze Ficino, że Numenius, Ammonius, Plotinus, Amelius, Jamblichus, Proklus... omnes Ioannis Evangelium legissent. Et quidam insuper Dionysii Areopagitae libros... Quamobrem Aurelius Augustinus quondam Platonicus, et iam de Christiana professione deliberans cum in hos Platoniorum libros incidisset, cognovissetque Christiana per imitationem ab his probata, Deo gratias egit, redditusque iam est ad Christiana recipienda propensior. Opera I. 956.

tylko jeden raz¹, w powstałym również w tym czasie komentarzu do Filebosa już cztery razy, jakkolwiek jako autorytet drugorzędny², a w *De Christiana Religione* i w *Theologia Platonica* spotykamy się już z nazwiskiem biskupa z Hippony bardzo często, i to jako z autorytetem pierwszorzędnym. I tak w pierwszym z tych traktatów powołuje Ficino ś. Augustyna na poparcie swego twierdzenia, że platonicy czerpali z ewangelji ś. Jana³. Zaś w *Theologia Platonica* wyraźnie powiada, że zdecydował się na napisanie tego dzieła, którego celem miało być oparcie religji chrześcijańskiej na podstawie rozumowej, zaczerpniętej od Platona, ufny w powagę ś. Augustyna⁴, którego Ficino tutaj naśladuje; podobne zresztą wyrażenie znajdujemy w liście Ficina do Jana Nicolina arcybiskupa Amalfi⁵.

Najciekawszym jednak dla naszych rozważań jest list Ficina do Cavalcantiego⁶. Jest on zamieszczony w III ks. *Epistolarium* Ficina i nie ma niestety daty, w każdym razie datacja listów po nim w *Epistolarium* umieszczonych wskazuje, że został napisany przed rokiem 1476. Bliżej jednak czas jego napisania pozwala nam określić kryterja wewnętrzne, mianowicie jego treść i ton. Przedewszystkiem trzeba zwrócić uwagę na to, że adresatem jego jest ten sam Cavalcanti, który jako *amicus unicus* pocieszał Ficina w okresie zwątpienia i walki duchowej, w okresie szukania prawdy,

¹ Op. II. 1331.

² Della Torre o. c. str. 592.

³ Hinc est quod magnus Basilius et Augustinus probant, Platonicos Ioannis Evangelistae mysteria sibi usurpavisse. Opera I. 25.

⁴ Ego vero cum iam pridem Aureliana autoritate fretus, summaque in genus humanum charitate adductus, Platonis ipsius simulachrum quoddam Christianae veritati simillimum exprimere statuissem... Opera I. 78.

⁵ Ego igitur divi Augustini primum autoritate adductus, deinde multorum apud Christianos sanctorum hominum testimonio confirmatus operae pretium fere censui quandoquidem mihi philosophandum esset, ut in academia praecipue philosopharer, verum ut doctrina Platonica, quae ad divinam legem, id est, Mosaycam Christianamque tanquam Luna quaedam se habet ad Solem latius refulgeret, libros Platonis omnes e Graeca lingua transtuli in Latinam. Opera I. 85b.

⁶ List ten znany był oczywiście także i Della Torre, który wspomina o nim (o. c. str. 593), ale który go prawie zupełnie nie wyzyskał.

i który go skłonił do zajęcia się problemem miłości i do napisania *De Amore*. Otóż do tego Cavalcantiego pisze Ficino list, opatrzoney zdaniem zaczerpniętem z Wyznań ś. Augustyna: *Nemo felix nisi qui vere gaudet, nemo vere gaudet nisi qui veritate gaudet*¹, poczem następuje tytuł: *Marsilius Ficinus Ioanni Cavalcanti amico unico verum gaudium*. W liście tym, który sprawia wrażenie, jakgdyby był pisany w chwili wielkiego podniecenia duchowego, komunikuje Ficino swemu przyjacielowi definicję szczęścia, którą wyczytał w Wyznaniach ś. Augustyna. Szczęście mianowicie polega na posiadaniu prawdy, która jest identyczna z samym Bogiem. Poza tem list zawiera zdanie, w którym Ficino mówi, iż wedle możliwości wiernie kroczy śladami ś. Augustyna². Wszystkie te momenty razem wzięte, t. zn. osoba adresata, przedmiot, o którym mowa w liście, powołanie się specjalnie na *Confessiones* ś. Augustyna i wreszcie łatwo dający się wyczuć nastrój entuzjazmu pozwalają na przypuszczenie, że list ten pochodzi właśnie z roku 1469, a w każdym razie niezbyt jest odległy od chwili, w której Ficino znalazł prawdę, t. zn. używając obrazowych słów Corsiego, *ex pagano Christi miles factus est*. Odpowiednio też należy rozumieć słowa naszego filozofa, kiedy mówi o kroczeniu śladami wielkiego biskupa z Hippony. Prawdopodobnie miał Ficino na myśli nie tylko zależność i podobieństwo w poglądach filozoficznych,

¹ Opera I. 730.

² List ten brzmi: Cum hoc momento frater meus istac se diceret transiturum, neque quod ad te darem huic invenirem, cogitavi subito id ipsum dare praeter quod neque inveniendum est aliud neque quaerendum. Quod et si omnes mortales quaerunt, nullus tamen qui quaerit mortaliter invenit. Legebam modo hanc felicitatis definitionem in confessionibus Augustini nostri, cuius divina vestigia quoad possum frequentissime sequor. Beate vivere nihil est aliud quam veritate gaudere. Atque hoc ipsum circa veritatem gaudium est ipsa felicitas. Vive felix optime mi Ioannes, sed ut felix vivas vere gaude, ut autem vere gaudeas, veritate gaude. Absoluta veritas lux Dei est in se ipsa. Rerum veritas est Dei splendor in ipsis. Ergo si vis veritate gaudere, ama, quaere, considera Deum propter se ipsum et caetera propter Deum. L. c. Cf. »Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te qui veritas es (Joan. XIV, b), Deus illuminatio mea, salus faciei meae (Psal. XXVI. 1), Deus meus«. ś. Augustyn: Confess. X, 23, 33, Migne s. 1. t. 32. col. 793.

ale także, przynajmniej w tym liście, podobieństwo, jakie zachodziło w kolejach jego życia, z życiem wielkiego konwertyty.

Konwertytą jest i Ficino, a jak szczerem i zupełnem było jego nawrócenie, o tem świadczy nie tylko cała jego późniejsza działalność, ale i późniejsze ustosunkowanie się do tego wczesnego okresu i dzieł w nim napisanych. Świadczy o tem między innemi list do jego niemieckiego przyjaciela, którego z łacińska nazywa Ficino Uraniusem. Donosi mu w nim Ficino, że posyła mu pieśni orfickie, o które go Uranius prosił, ale nie wszystkie, lecz tylko *tutiora*. Co do innych hymnów Orfeusza, Homera, i Proklosa, oraz Teologii Hezjoda, które jako młodzieniec, sam nie wie poco, przetłumaczył, tych nigdy nie zamierzał wydawać, *ne forte*, jak pisze, *lectores ad priscum deorum daemonumque cultum iamdiu merito reprobatum, revocare viderer...* *Maturior enim aetas exquisitiusque examen, (ut inquit Plato) saepe damnat que levitas iuvenilis vel temere credidit, vel sultem, (ut par erat) reprobare nescivit*¹. Wprawdzie list ten pochodzi mniej więcej z roku 1492, ale zupełnie tak samo oceniał Ficino swój pierwszy okres filozoficzny bezpośrednio po wyjściu z niego, w czasie pisania traktatu *De Christiana Religione*, t. zn. w r. 1474. Mianowicie na samym początku w rozdziale III zatytułowanym: *Caveant adolescentes, ne facile de religione sententiam ferant*², zamieszcza Ficino uwagi, które noszą na sobie wybitne piętno osobistych przeżyć i wspomnień. Rozróżnia tam mianowicie Ficino trzy epoki w życiu człowieka *pueritia*, *adolescentia*, i *senectus*. W pierwszej i trzeciej człowiek jest religijny; skłonna do niereligijności jest jedynie młodość, w której budzi się umysł, szukający wszędzie racyj rozumowych. Jeśli zaś w tym wieku ludzie, *aut ea studia capessant, aut in eos sermones incidant, quibus diligenter rerum causae perquirantur, incipiunt quasi nihil velle asse verare, nisi cuius ipsi rationem perspexerint. Tunc primum religionem magna ex parte post tergum abiiciunt...*³. Z tych zaś, którzy wpadną w ten

¹ Opera I. 933.

² Opera I. 3.

³ L. c.

stan, jedni *Aristippicis voluptatibus sese dedunt, nihil amplius de religione, nisi tanquam de anilibus fabulis cogitantes*¹, inni natomiast *Pythagoreo ritu*, oczyszczając się z rzeczy zmysłowych, poprzez nauki moralne, fizyczne, matematyczne i metafizyczne dochodzą do prawdy. Siebie najoczywiściej miał na myśli Ficino, kiedy mówił o tym drugim typie ludzi, boć przecie w tych kilku słowach zawarta jest historia jego własnego życia.

W ten sposób Ficino wychodzi z okresu trudności i wątpliwości duchowych. Kończy jeden okres, a zaczyna drugi, okres właściwej swej działalności, dzięki której stanął na czele prądu platońskiego we Florencji, równocześnie kierunek jego nurtu znacznie zmieniając. Aż do tej chwili bowiem Ficino nie odgrywał większej, bardziej kierowniczej roli w życiu duchowym Florencji. Nie mógł zresztą odgrywać najpierw jako początkujący, później z racji swego pogańskiego nastawienia, które nie pozwalało mu w ówczesnych warunkach florenckich, podobnie jak niegdyś Plethonowi, na śmiałe i otwarte wystąpienie, wreszcie w okresie wątpliwości z racji rozterki duchowej, która musiała paraliżować jego działalność. To też w tym okresie Ficino czynnie z inicjatywą nie występuje i idzie z prądem platońskim, który płynie w tym samym kierunku, w jakim płynął od początku XV w. Kierunek ten zaś, jak wiemy, wyznaczony był przez zainteresowanie problemem polityczno-społecznym.

Wiemy, że po opanowaniu języka greckiego tłumaczy Ficino na życzenie Kuźmy wymienione wyżej hymny i traktaty, później zaś dialogi Platona. Otóż jest rzeczą charakterystyczną, że jednym z pierwszych, jeśli nie pierwszym dziełem Platona, które Ficino przyswoił łacińskiemu Zachodowi, były *Nóμοι*. Datę tego tłumaczenia ustala Della Torre², popierając swoje dowodzenie zupełnie przekonującymi argumentami, na r. 1463 lub 1464, a Caponsacchi, mówiąc o tem dziele, zaznacza, że tłumaczenia tego dokonał Ficino na prośbę dwóch znakomych prawników, Ottona Niccolini

¹ L. c.

² O. c. str. 535 i 546.

i Benedetto Accolti¹. Nie ze swojej również inicjatywy przystępuje Ficino do tłumaczenia Danta traktatu *De Monarchia* z języka łacińskiego na *volgare*. Tłumaczenie to zostało spisane pod dyktandem Ficina przez Manettiego i zostało ukończone 21 marca 1468². We wstępie do tego tłumaczenia, skierowanym do Bernardo del Nero i do Manettiego, mówi Ficino, że przekład ten sporządził na ich życzenie, dla udostępnienia dzieła Danta szerszym masom, w imię przyjaźni, wiążącej ich, i na pamiątkę dysput, toczonych często wspólnie na podobne tematy³.

Della Torre, który również cytuje przytoczony przez nas ustęp z przedmowy Ficina, wnioskuje z niego, że w kole, gromadzącem się dokoła Ficina, oprócz problemów filozoficznych dyskutowano i na inne tematy, mianowicie na temat dzieł Danta⁴. Widocznie Della Torre słowa *disputatione di simili cose* rozumie jako aluzję do innych zagadnień związanych z dziełami Danta, popełniając przez to ten sam błąd, który robi Voigt⁵. Tymczasem, naszym zdaniem, Ficinowi i towarzyszom nie chodziło o dzieła Danta specjalnie, ale o problem polityczny i społeczny, na co wskazuje wybór tego właśnie traktatu, który należy do mniej dojrzałych dzieł autora Boskiej komedji⁶, jak również i zawód osób, które Ficina do tego właśnie tłumaczenia zachęciły. Trzeba

¹ (Ficino) . . . tradusse i libri delle leggi del medesimo Platone à preghi di Otto Niccolini e Benedetto Accolti Giureconsulti celebri. O. c. str. 29.

² Operette istoriche editte ed inedite di Antonio Manetti, ed Gaetano Milanesi, Firenze 1887 str. XIX, cf. Della Torre o. c. str. 577.

³ Questo libro composto da Dante in lingua latina, acciò che sia à più de'leggenti commune, Marsilio vostro, diletteissimi miei, da voi esortato, di lingua latina in toscana tradotto a voi dirige, poichè l'antica nostra amicizia e disputatione di simili cose intra noi frequentata richiède, che prima a voi questa traduzione comunichi, e voi agli altri di poi, se vi pare, ne facciate parte. Opere minori di Dante Alighieri vol. II. ed Fraticelli, Firenze 1861 str. 277.

⁴ Ma di altri soggetti si disputava nell'Accademia fui da questi tempi, ossia di Dante. O. c. str. 576.

⁵ Ob. wyż.

⁶ »Generalmente parlando la Monarchia ci fa impressione di scritto meno maturo«. In qual tempo fu scritto da Dante il trattato della Monarchia, Nota del prof. Carlo Witte. Ed. cit. str. 272.

również podkreślić, że nietylko sam problem, ale i sposób, w jaki Dante go rozwiązywał, mógł mieć i miał prawdopodobnie swe znaczenie. Jak wiadomo bowiem, Dante był gibellinem, podobnie jak Petrarca był gwelfem, a wiadomo również, że Florencja znajdowała się najczęściej nie w obozie papieskim, ale po drugiej stronie. Są to jednak kwestje dalsze, w każdym razie należy stwierdzić, że jest to ten sam rodzaj zainteresowania, który przyjaciółom Ficina pięć lat wcześniej kazał zagłębiać się w platońskie *Νόμοι*. Zresztą łączy te rzeczy i sam Ficino we wspomnianej przedmowie, wiążąc Danta poprzez Wergilego z Platonem¹. Nawijając zaś do naszych rozważań, przedstawionych w poprzednich rozdziałach, powiemy, że jest to ten sam prąd myślowy, którego źródłem są zmienione stosunki polityczne i społeczne, a który śledziliśmy od początku XV w. W ten prąd wchodzi Ficino, ale nie samodzielnie, nie z własnej inicjatywy, zostaje doń wciągnięty i wyzyskany przede wszystkim jako tłumacz, posiadający język grecki. Jest rzeczą znamioną, że na początku, w środku i na końcu pierwszego okresu filozoficznego Ficina stoją trzy dzieła względnie grupy dzieł, które zostały przezeń uprzystępnione szerszym kołom inteligencji, ale żadnego z nich nie zawdzięczamy jego własnej inicjatywie. *Primitiae studiorum* to pisma hermetyczne i orfickie, przetłumaczone na życzenie Kuźmy (1462), drugie to *Νόμοι*, przełożone na prośby przyjaciół, określanych jako *giureconsulti celebri*, trzecie wreszcie to przekład na język włoski *De Monarchia* Danta, dokonany znowu na prośby przyjaciół, z których Bernardo del Nero był czynnym politykiem i który występuje jako jedna z osób w dialogu w Guicciardiniego *Reggimento di Firenze*².

Nie twierdzimy przez to oczywiście, że te kwestje Ficina nie interesowały, że mu te problemy wbrew jego woli narzucano. Nic podobnego. Filozof nasz żywo się temi zagadnieniami zajmował, a najlepszym tego dowodem jest pisanie między r. 1464 a 1469 list do Uraniusa, w którym, donosząc mu o przysłaniu Piotrowi Medyceuszowi nowych rę-

¹ Questo ordine platonico prima seguiti Virgilio, questo seguiti Dante dipoi, col vaso di Virgilio beendo alle platoniche fonti. Ed. cit. str. 277.

² Della Torre o. c. str. 729.

kopisów greckich, pisze: *Ego autem inter multa (ut soleo) semper in primis legi Platonica, primumque inter haec commentaria Procli in sex Platonis de Republ. libros principumque septimi*¹. I później zresztą Ficino zachowa zainteresowanie dla tych kwestyj, jakkolwiek podkreśli, że jest filozofem, a nie prawnikiem², a na pytanie o stosunek prawa do filozofji odpowie, przyrównywując go do stosunku dziecka do ojca³. W każdym razie jednak w tym, t. zn. polityczno-społecznym kierunku Ficino inicjatywy nie wykaże. Wchodzi w istniejący już prąd, przyłącza się do istniejącego już kierunku, a wtedy, kiedy sam inicjatywę ujmie w swe ręce, zwróci się sam, a równocześnie zwróci nurt platonizmu florenckiego w innym nieco kierunku.

W tym jednak czasie Ficino w gronie osób, interesujących się nauką, roli kierowniczej zupełnie jeszcze nie odgrywa, a najlepszym tego dowodem *Disputationes Camaldulenses* Landina⁴. Te rozmowy, jakie nam opisuje Landino nie miały rzecz prosta nigdy miejsca w tej postaci, w jakiej nam je autor przedstawia, niemniej jednak nie są czystą fantazją. Zresztą gdyby nawet były istotnie czystym jego wymysłem, byłyby dla nas i tak ważnym dokumentem, gdyż występują w nich osoby historyczne, jak sam autor Christophoro Landino, Petro Landino, Lorenzo de' Medici i jego brat Giuliano, Alamanno Rinuccini, Piero i Donato Acciaiuoli, Marco Parenti, Antonio Canigiani, Leone Battista Alberti, Marsilio Ficino i kameduła Mariotto. Jest rzeczą jasną, że mimo wszelkich dowolności, jakich dopuścił się Landino, nie mógł on wkładać w usta swych bohaterów innych poglądów niż te, które oni istotnie wyznawali, nie mógł także całkiem dowolnie zmieniać ciężaru gatunkowego ich znaczenia i roli, jaką w ówczesnym świecie umysłowym odgrywali, boć przecież chodziło o osoby przeważnie jeszcze

¹ Opera I. str. 937.

² Philosophanti quidem mihi semper, numquam vero legibus incumbenti... List do Uraniusa. Opera I. 947.

³ Dixit ergo quispiam. Quanam legibus cum Philosophia cognatio? Quae videlicet Iovi legum auctori cum Saturno philosophiae duce, id est filio cum patre necessitudo. L. c.

⁴ Landinus (Christophorus): *Disputationum Camaldulensium* libr. IV. B. m. r. druku, Hain 9851.

żyjące¹. Akcja *Disputationes* rozgrywa się w Camaldoli, klasztorze, leżącym w okolicy Florencji, a czas jej przypada na lato r. 1468², czyli właśnie na sam prawie koniec pierwszego okresu filozoficznego Ficina, i stąd świadectwo *Disputationes* jest dla nas podwójnie cenne. Rozpatrzmy tutaj jedynie pierwszą księgę. Autor nie dał jej osobnego tytułu, ale mowa w niej jest o życiu praktycznym i teoretycznym oraz o ich ocenie ze stanowiska państwowego. Rozpoczyna się rozmowa apostrofą, zwróconą do Lorenza przez Albertiego, który przypomina zdanie Platona, iż te państwa będą szczęśliwe, gdzie panują filozofowie, albo gdzie władcy filozofują. Filozofowanie bowiem ma być przygotowaniem do rządów³. Ponieważ zaś Lorenzo pyta, co mogą państwu, względnie jego rządcy dać ci, którzy *in veri investigatione verrentur*⁴, przeto postanawia Alberti rozważyć zasadniczą sprawę życia teoretycznego i praktycznego, *de utroque vitae genere disputandum censeo*⁵. Aby jednak ustalić ich wzajemny stosunek i relatywną wartość, trzeba zastanowić się wogóle nad celem życia ludzkiego na ziemi, i tutaj Alberti staje zdecydowanie na gruncie społecznym. Mówi bowiem: *Non nobis solum nati simus, sed multo etiam magis ut humanae societati inserviamus. Quid enim aliud quaerimus, cum agendi rationem quaerimus, nisi quales hominis in vita sociali degenda actiones esse oportet, quae nisi iuste, nisi fortiter, nisi temperate fiant, quae esse possunt non intelligo*⁶. Tę platformę społeczną przyjmuje również i Lorenzo, ale właśnie ona skłania go do podtrzymywania jego wątpliwości, które przedstawia, posługując się obrazem bardzo plastycznym. Wyobraźmy sobie, powiada on, miasto, w którego bramie siedzi *investigator*, mający decydować, komu z wchodzących należy udzielić obywatelstwa. Przychodzą rzemieślnicy, kupcy, artyści, prawnicy, ludzie

¹ Ficino w jednym ze swoich listów (Opera I. 667) pisze, że czytał dziełko Landina: »Legi quaestiones Christophori Landini Camaldulenses«.

² Della Torre o. c. str. 579.

³ O. c. fol. A. IV vo.

⁴ O. c. fol. A. IV vo.

⁵ O. c. fol. A. V vo.

⁶ O. c. fol. B vo.

różnych zawodów, ale zawsze przydatni dla społeczeństwa. Wreszcie przychodzi i mędrzec, ale nie widać, jaki pożytek może odnieść społeczność z człowieka, który z nikim się nie styka i nie wychodzi poza obręb swej biblioteki. Nawet jeśli zastanawia się on nad tem, jaka jest najlepsza forma rządów, jak powinny wyglądać prawa, to te jego myśli, jakkolwiek bardzo cenne, są dla społeczeństwa równie bezwartościowe, jak dla chorego lekarstwo zamknięte w aptece¹. Rozmowa na ten temat toczy się dalej i wreszcie kończy się wyjaśnieniem nieporozumienia przez Albertiego, który zapytanemu w bramie miasta mędrcewi radzi odpowiedzieć, *se eum esse cui quidem in animo sit a negotiis omnibus cessare ut neque privatim, neque publicam curam attingat. Sed ita in rerum excelsarum investigatione versari, ut quae utilia, quae honesta, quae secundum naturam sint optime investiget, investigataque litteris tradat*².

Dyskusja ta, bardzo charakterystyczna, potwierdza nam nasz pogląd na tę epokę. Cel zarówno człowieka, jak i jego filozofji zgodnie wtedy we Florencji upatruje się na terenie, względnie w problemie polityczno-społecznym. Najdobitniej zaś to credo całej grupy wyraża młody Lorenzo w słowach: *...omnes qui unquam fuerunt philosophi ad socialem communemque vitam nos natos esse velint, nec homo is appellandus est, qui non civis sit, nec civis, qui eius in qua natus est civitatis curam negligat*³. Pod tym względem jako świadectwo zainteresowań i tendencji epoki *Disputationes* Landina przypominają zupełnie omówiony na początku tej pracy *Paradiso degli Alberti* i, mówiąc obrazowo, oba te dzieła stanowią dwie jednorodne i harmonijne części klamry, spinającej cały ten okres.

Takie, jak nam przedstawia Landino, panowały nastroje, tendencje i zainteresowania w r. 1468 we Florencji. Jakąż jednak rolę w tem środowisku odgrywał Ficino? Odpowiedź na to pytanie daje nam również Landino w tych samych *Disputationes*. Mianowicie w drugiej księdze, zatytułowanej: *De Summo Bono* dochodzi do następującego incydentu. Al-

¹ O. c. fol. B III vo.

² O. c. fol. C vo.

³ O. c. fol. B IV vo.

berti przedstawia perypatetyczną naukę *de summo bono*, poczem, zwracając się do Lorenza, radzi mu po dalsze szczegóły zwrócić się do obecnych arystotelików, przyczem wymienienia ich po nazwisku. W odpowiedzi na to zabiera głos najwybitniejszy z pośród wymienionych, Donato Acciaiuoli, i wyraża zdziwienie z tego powodu, że Alberti, wyliczając perypatetyków, pominął Ficina. Na to z uśmiechem odpowiada Alberti, iż jakkolwiek nie wątpi, że Marsilio *haec quoque, quae e Lycii fonte fluxerunt, illum abunde hausisse*,... to jednak uważa go za najlepszego rzecznika *eorum enigmatum, quae ex Academiae oraculo solvenda sunt*¹. W dalszym zaś ciągu, kiedy prosi Ficina o przedstawienie nauki platoników *de summo bono*, przeciwstawia go pozostałym obecnym w następujących słowach: *Nam, etsi neque his Academia, neque tibi Lycio interdictum sit, hos tamen aristotelicos, te vero platonicum appellare malo*². Ponieważ jednego tylko Marsilia tu widzi (*quem cum solum hic astantem videam*), przeto prosi właśnie jego o przedstawienie doktryny Platona. Na podstawie tego tekstu Della Torre, któremu również znane są *Disputationes* Landina, twierdzi, że w dziele tem uwydatnia się wyraźna różnica między uczniami Argyropula a Ficina, którzy stoją na czele dwóch grup odrębnych, choć nie wrogich³. Co do tego ostatniego punktu należy Della Torre przyznać zupełną rację, istotnie mimo wysiłków, czynionych swego czasu przez Plethona, platonizm florencki, podobnie jak i arystotelizm, nie był ekskluzywny, ale zawsze miał charakter synkretystyczny. Natomiast niepodobna zgodzić się z wymienionym autorem co do punktu pierwszego. Niewiadomo doprawdy, gdzie dopatrzyl się on dwu grup, Argyropula i Ficina. Pomijam już fakt, że nazwisko Argyropula nie jest tu wogóle wspomniane, ale przecież Alberti wyraźnie arystotelikom (nazwijmy ich, jak chce Della Torre, uczniami Argyropula) przeciwstawia

¹ O. c. fol. C VI vo.

² L. c.

³ Ma queste parole nel tempo stesso che ci provano la netta distinzione fra argyropuliani e ficiniani, oltre che nella realtà, anche nella coscienza dei contemporanei, ci rivelano che con quei due gruppi di studiosi non si tratta di due sette filosofiche intransigenti... O. c. str. 582.

nie grupę, ale samego Ficina, wyraźnie jego osamotnienie podkreślając (*quem cum solum hic astantem videam*). Ficino jest tu jeszcze wodzem bez wojska, stoi samotnie, a nawet jego odrębność nie jest dla wszystkich widoczna, odgrywa zaś rolę dosyć podrzędną jako *interpreter*, rzecznik-tłumacz, *verissimus* wprawdzie, ale tylko rzecznik, do głównych zaś osób dialogu nie należy.

Wkrótce jednak po roku 1469 sytuacja ta zmienia się radykalnie. Ficino odzyskuje spokój wewnętrzny, a niehamowany wewnętrznymi trudnościami rozwija coraz żywszą działalność. Przyczynia się do tego i fakt, że Ficino znajduje teraz właściwy cel swego życia. Cel ten to zreformowanie, uleczenie społeczeństwa. Wprawdzie już przedtem przyświecał on Ficinowi, ale miała to być reformacja pogańska. Teraz natomiast, jak powiada Corsi, Ficino z poganina stał się rycerzem Chrystusa, a reformacja, którą zamierza, ma iść w duchu chrześcijańskim. Idea zatem zasadniczo ta sama, a wyrazem tej jedności jest choćby fakt, że *Theologia Platonica*, która wedle założenia jej autora ma prowadzić niewierzących do prawdziwego Boga po drodze rozumowej, miała początkowo w swej pogańskiej postaci być narzędziem propagandy religii pogańskiej.

Ficino zatem odnajduje swoją właściwą ideę, a z nią odnajduje i siłę. Stawia sobie pewien program, a że jego idea jest żywa, przeto posiada dużą siłę atrakcyjną, i w krótkim czasie dokoła Marsilia gromadzi się pokaźna garstka ludzi, którzy uważają go za swego duchowego wodza. Ficino wysuwa się teraz na czoło ruchu umysłowego Florencji, co dokonało się tem łatwiej, że dotychczas przodujący Argyropulos usuwa się, wyjeżdżając w r. 1472 do Rzymu, dokąd ściągnął go »rywal Medyceuszów« papież Sykstus IV, co jest równocześnie miarą znaczenia i powagi, jakiej zażywał uczony Grek ¹.

¹ Wzmiankę o stosunkach Sykstusa IV z Argyropulem podał w formie przypuszczenia Pastor, *Gesch. d. Päpste* t. II. (z r. 1889, str. 569), szerzej tą sprawą zajął się Fijałek (Jan Argyropul i promocja jego doktorska w Padwie w lipcu 1444 roku, *Rozprawy Wydz. filolog.* t. XXXVI Ak. Um. w Krakowie), który zwrócił uwagę na fakt, że Argyropul i Sykstus byli kolegami z ławy szkolnej w Padwie.

W związku z przełomem duchowym Ficina i odnalezieniem przezeń właściwej linii działalności musimy poruszyć jeszcze jedną rzecz, a mianowicie kwestję wpływu Bessariona. Mohler w swem cytowanym przez nas kilkakrotnie dziele twierdzi, że główne dzieło Ficina zawdzięcza swe powstanie wpływowi Bessariona. Impuls mianowicie do napisania *Theologia Platonica* miało dać główne dzieło Bessariona *In Calumniatorem Platonis*, które ukazało się w r. 1469, a którego egzemplarz wraz z listem datowanym z 13 września 1469 przesłał autor Ficinowi. W odpowiedzi na to Ficino dziękuje, a w liście wysłanym z tej okazji pisze: *Sed tu, Bessario, academie lumen medicamentum confestim saluberrimum hebetibus et caligantibus oculis adhibuisti*¹. Opierając się na tych faktach, stawia Mohler śmiało twierdzenie, że Ficino nawiązuje do Bessariona². Twierdzenie to jest jednak tylko w pewnej mierze słuszne. Bez wątpienia musiał Bessarion na Ficina oddziaływać³, a jego dzieło istotnie dostało się w ręce Ficina w odpowiedniej chwili, jak słusznie podkreśla Mohler, ale, jak widzieliśmy, już dawno przed ukazaniem się *In Calumniatorem Platonis* rozwój i tendencja Ficina szły w tym samym kierunku. Wskutek tego wpływ Bessariona mógł być tylko ostatnim ciężarkiem, który przechylił szalę decyzji Ficina, lub przyczynił się tylko do przyśpieszenia tego procesu, jaki od dwu lat dokonywał się w duszy naszego filozofa. Mohler jednak przypisuje w ewolucji Ficina zbyt dużą rolę Bessarionowi, przyjmując także, że z jego impulsu powstało Ficina tłumaczenie dzieł Pla-

¹ O. c. t. I. str. 385.

² So hat denn auch Ficino an Bessarion wieder angeknüpft. L. c.

³ Na pewien wpływ Bessariona mógłby wskazywać jeden ustęp z Proemium do *Theologia Platonica*: Reor autem (nec vana fides) hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, qui soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonice saltem rationibus religioni admodum suffragantibus aequiescant... Opera I. 82. Cf. Bessarionis in calumniatorem Platoni, ed Mohler o. c. t. II, Paderbornae 1927, str. 81. ...si quis ex auctoritate quoque gentilium philosophorum veritatem nostrae religionis corroborare voluerit, Platonis potius libris quam Aristotelis id effici posse demonstramus.

tona¹. Mohler jest tutaj jednak źle poinformowany. Wprawdzie *editio princeps* tłumaczenia dzieł Platona ukazała się w r. 1483, ale jak wiadomo z przedmowy Ficina do komentarza do Platona, już przed r. 1464, t. zn. przed śmiercią Kuźmy, a więc pięć lat przed ukazaniem się *In Calumniatorem Platonis* przełożył on 10 dialogów². Mohler opiera się tutaj na słusznym poglądzie, że r. 1453, jaki Huit³ podaje jako datę rozpoczęcia przez Ficina tłumaczenia Platona, nie da się utrzymać, ale też, dodajmy, nie da się utrzymać podany przez Mohlera jako *terminus a quo* r. 1469. Della Torre bowiem, co uszło uwagi Mohlera (?), ustala w sposób niezbyt datę rozpoczęcia tłumaczenia Platona na r. 1463⁴.

Tak wygląda zmiana sytuacji oglądana od strony Ficina i jego losów. Określmy ją z kolei od strony zewnętrznej, od strony istniejących prądów umysłowych. Widzieliśmy, że Ficino, który w skrytości ducha myślał o przewrocie czy reformie pogańskiej, zostaje uniesiony przez prąd, którego źródłem były zainteresowania polityczno-społeczne. W prądzie tym większej roli nie odgrywa, służąc mu swoją znajomością języka greckiego. Teraz jednak, dzięki powziętemu przez się planowi, nabiera większego ciężaru gatunkowego, teraz już nie prąd decyduje o kierunku, ale Ficino, który bierze inicjatywę w swoje ręce i zwraca ogólne zainteresowanie ku innym nieco zagadnieniom, otwierając tem samem nowy okres w historii platonizmu florenckiego. Aby jednak zrozumieć ten platonizm w jego zmienionej postaci, musimy zapoznać się z jego ewangelją, t. zn. z głównem dziełem Ficina, wspominanem już kilkakrotnie *Theologia Platonica sive de immortalitate animorum libri XVIII*.

¹ Im allgemeinen wurde Bessarions *In Calumniatorem Platonis* demnach mit Begeisterung aufgenommen... Mit seinem nachdrücklichen Hinweis auf die bis dahin herrschende Unzugänglichkeit der platonischen Schriften hat er auch Ficinus die Anregung zu seiner Platon-Übersetzung gegeben... O. c. t. I. str. 389.

² »...Decemque... Platonis nostri dialogos, Cosmo priusquam naturae concederet, latinos feci«. Opera II. 1129.

³ Huit, *Le Platonisme pendant la Renaissance*, *Annales de Philos. Chrétienne*, t. XXXIII, 1895, str. 279.

⁴ O. c. str. 545 i nast.

Rozdział czwarty.

Stanowisko filozoficzne Ficina.

Po przebyciu wielkiego kryzysu zakończonogo w r. 1469 istota duchowa Ficina większym zmianom nie podlega. Cały czas i energję pochłania mu teraz, obok tłumaczenia i komentowania Platona, Plotyna, Proklosa i Jamblicha oraz innych późniejszych autorów, jego główne samodzielne i oryginalne dzieło *Theologia Platonica*. Jak wspominaliśmy, opierając się na Corsim, dzieło to przeszło tę samą ewolucję od pogaństwa do chrześcijaństwa, jak i jego autor. Ewolucja ta jednak nie skończyła się na uzgodnieniu jego treści ze światopoglądem chrześcijańskim, ale trwała dalej. Jakkolwiek w tej zasadniczej postaci, w jakiej do nas doszło, było to dzieło gotowe już w r. 1474 ¹, a Ficino już między 1474 a 77 tłumaczy zawarte w niem poglądy swym przyjaciółom, to trzeba było jeszcze dalszych pięciu lat poprawek, przeróbek i uzupełnień, zanim Ficino uznał je za dojrzałe do opublikowania w r. 1482 ². Z tego też względu, że tak długo nad niem Ficino pracował, że ukończył je w późnym stosunkowo wieku (niespełna 50 lat), i że, jak wiemy, po ogłoszeniu *Theologia* niczego oryginalnego nie stworzył, ograniczając swoją działalność do nauczania i do tłumaczenia oraz komentowania »platoników«, możemy dzieło to i stanowisko filozoficzne, jakie ono wyraża, uznać za *terminus ad quem* rozwoju Ficina, za punkt końcowy, do którego on w swym rozwoju doszedł. Równocześnie *Theologia* Ficina jest wykładniczką poglądów i stanowiska filozoficznego nie tylko jego samego, ale i całej akademji florenckiej w tym okresie, kiedy na jej czele stoi Marsilio, t. zn. do r. 1499, i dlatego musimy się z celem, jaki sobie to dzieło zakłada, oraz z jego treścią dokładniej zaznajomić.

We wstępie do *Theologia Platonica* określa Ficino cel i charakter swego dzieła. Przedewszystkiem tłumaczy się przed Wawrzyńcem Medyceuszem, do którego zwrócona jest przedmowa, dlaczego taki właśnie tytuł wybrał dla swych

¹ Della Torre o. c. str. 598.

² *Platonica Theologia de animorum immortalitate*, Florentiae per Antonium Miscominum 1482. Hain 7075.

rozważań. Jakkolwiek mają one dać całokształt poglądu filozoficznego, to jednak są według Ficina rozważaniami teologicznymi, gdyż filozofja naszego myśliciela, podobnie jak filozofja ś. Augustyna, jest teocentryczna¹. To stanowisko, powiada nasz autor, pierwszy zajął Plato, któremu też słusznie należy się przydomek »boskiego«, *cum nihil usquam sive morale, sive dialecticum, aut Mathematicum, aut Physicum tractet, quin mox ad contemplationem cultumque Dei summa cum pietate reducat*². Śladami Platona kroczy ś. Augustyn, twierdząc, że po przeprowadzeniu małych zmian można zwolenników Platona zmienić w chrześcijan³. Do nich przyłącza się Ficino, a swemu przekonaniu daje wyraz w tytule, określając swoją teologję-filozofję mianem platońskiej.

Pozostaje mu jeszcze wyjaśnić drugą część tytułu, w której zaznacza, że filozoficzno-teologiczne rozważania są dla niego równoznaczne z rozważaniami o nieśmiertelności duszy. Dusza może poznawać jedynie, oglądając wszystko w blasku Boga, który dla niej jest tem, czem światło słońca dla wzroku⁴. Gdzież jednak ma szukać dusza tego materiału, który dopiero prześwietlony blaskiem Boga ma stać się poznaniem, dokąd ma się zwrócić? Odpowiedź na to pytanie widzi Ficino w słowach wyroczni delfickiej, zachęcającej człowieka do poznania siebie samego. Z siebie samego powinien on czerpać poznanie, gdyż jest on (t. zn. jego dusza) zwierciadłem, w którym odbija się oblicze Boga⁵.

¹ ...mens humana sicut a Deo habet omnia, sic ad Deum omnia referat. Igitur sive circa mores philosophemur, animum esse purgandum, ut tandem factus serenior, divinum percipiat lumen, Deumque colat. Sive rerum causas perscrutemur, causas esse quaerendas ut ipsam denique causarum causam inveniamus. inventamque veneremur. Opera I. 76.

² L. c.

³ »Platonicos mutatis paucis Christianos fore«. L. c. Cf. ś. Augustyn: De civit. Dei, VIII, 9 i 10. Migne s. l. t. 41, col. 233—235.

⁴ ...quemadmodum se habet visus ad Solis lumen, ita se habere mentes omnes ad Deum, ideoque eas nihil unquam sine Dei lumine posse cognoscere... L. c.

⁵ ...animum esse tanquam speculum arbitratur (Plato), in quo facile divini vultus imago reluceat: idcirco... quicumque Deum optat agnoscere, seipsum ante cognoscat. L. c.

Myśli swoje spisuje Ficino nie dla siebie samego, nie chodzi mu też, jak np. Witelonowi¹, o przyszły postęp nauki. Do napisania tego dzieła skłoniła naszego filozofa miłość dla rodzaju ludzkiego². Jest on przekonany, że opatrzność boska postanowiła posłużyć się filozofją platońską do zawrócenia z błędnej drogi tych, których nie przekonały słowa Pisma ś., a którzy bądźto oddzielają filozofję od religji, bądź też grzęzną w materjalizmie³.

Ficino występuje tu w roli proroka, który ma do spełnienia misję, i to ważną, bo społeczną: *hoc omnino humana res postulat*. Chce on spełnić to posłannictwo, które mu w młodości wskazał Kuźma, przepowiadając mu, iż będzie lekarzem dusz⁴. Zresztą Ficino był głęboko przekonany, że sam Bóg tego od niego żąda, a w jednym ze swych listów twierdzi, że jakiś głos wewnętrzny, tak jak demon Sokratesa, każe mu myśli swe przelewać na papier.

Mamy tu zebrane w krótkości główne zarysy filozofji Ficina. Ma ona nawiązać ścisły kontakt z teologją. Opiera się będzie nasz autor na Platonie, na jego uczniach i kontynuatorach, do których zalicza także neoplatoników, oraz na ś. Augustynie. Celem całego dzieła będzie dobro ludzkości i podźwignięcie jej z upadku, w jakim się znalazła.

¹ Baumker Cl., Witelon, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts; Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. III. Münster 1908, str. 1.

² ...summa... in genus humanum charitate adductus. L. c. Opera I. 76.

³ Reor autem (nec vana fides) hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonice saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant: et quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare, quam si quis vel amore sapientiae a sapientiae ipsius honore, vel intelligentiam veram a recta voluntate disiunxerit. Denique, ut qui ea solum cogitant, quae circa corpora sentiuntur, rerumque ipsarum umbras rebus veris infelicitur praeferunt, platonica tandem ratione commoiti, et praeter sensum sublimia contemplantur. et res ipsas umbris feliciter anteponant. Hoc omnino humana res postulat. L. c.

⁴ »Tu — inquit (Cosimo) — Ficine corporibus, at Marsilius huius animis medendis coelitus nobis demissus est«. Corsi o. c. str. 291—292.

Zasadniczo zatem filozofja jego jest zorientowana nie w sferę czystej myśli, teorii, ale w sferę czynu, działania, co zresztą jest tylko konsekwencją tak teocentrycznego, jak i energetyczno-woluntarystycznego jej charakteru, a historycznie rzecz biorąc, jest dalszym ciągiem tego samego prądu, o którym mówiliśmy w poprzednich rozdziałach, jeśli zaś cofniemy się dalej wstecz, to trzeba zaznaczyć, że nawiązuje ona do ś. Augustyna. Jest to filozofja tego samego typu, którego prototypem był platonizm, mianowicie typu, dla którego spekulacja nie jest celem, bo ten leży w dziedzinie praktycznej. U podstawy tego typu filozofowania leży zawsze eudajmonizm, choćby najczyściej pojęty.

Architektura »Teologii platońskiej« nie jest oryginalnym tworem Ficina. Jest ona typowa i wspólna wszystkim, a przynajmniej przeważnej części systemów platonizujących. Zaczynały one zawsze od rozważenia świata zewnętrznego, materialnego. Rozważania te były jednak krótkie; niema tu mowy o jakiejś szerokiej podstawie doświadczałnej i o stopniowej indukcji. Prawie że jednym skokiem, jednym ruchem skrzydeł autor wznosi się odrazu do Boga. Dopiero wtedy zaczyna wykład i, posługując się już metodą dedukcyjną, zstępuje coraz niżej, przechodząc pokolei wszystkie stopnie hierarchji kosmicznej i dochodząc wreszcie do świata materialnego, od którego wyszedł. Taki właśnie jest również zasadniczy schemat dzieła Ficina, składającego się, jak wiadomo, z ośmnastu ksiąg. Księga pierwsza »wznosi się aż do Boga«¹, którym zajmuje się autor w księdze drugiej, by w księdze trzeciej naszkicować całokształt hierarchji kosmicznej, której środkowym (trzecim) członem jest dusza. Księga czwarta rozważa różne rodzaje dusz, a księgi piąta do czternastej zawierają dowody nieśmiertelności duszy. Księgi piętnasta, szesnasta i siedemnasta zawierają polemikę z awerroistami, epikurejczykami, oraz z niektórymi nieprzyjemnymi przez Ficina twierdzeniami platoników, wreszcie księga ośmnasta *sententiam fert de anima ex communi theologorum omnium consensu*². Na tem kończy się, a właściwie

¹ ...ascendit usque ad Deum. Platonica theologia... Venetiis 1524, Tabula capitulorum.

² L. c.

urywa się dzieło Ficina. W dalszym bowiem ciągu powinienby autor zająć się niższymi od duszy członami hierarchji kosmicznej; nie robi tego zaś, rzecz jasna, dlatego, że mu to do jego celu reformatorskiego nie jest potrzebne.

Tak wygląda architektonika dzieła Ficina; my jednak, podając myśli w dziele tem zawarte, nie będziemy trzymali się tego samego porządku, ale oświecimy system naszego filozofa, zastanawiając się nad dwoma punktami, mianowicie nad problemem metafizyczno-kosmologicznym i problemem poznawczym.

Problem metafizyczno-kosmologiczny.

Wszechświat jest dla Ficina »kosmosem«, t. zn. organiczną i uporządkowaną całością. To twierdzenie nie ulega dlań najmniejszej wątpliwości, jest samo przez się zrozumiałe do tego stopnia, że nigdy go nie udowadnia, nie widzi poprostu potrzeby tego. Również nie ulega dla niego żadnej wątpliwości, że wszechświat nie jest całością jednorodną, niezróżnicowaną, ale że przeciwnie panuje w nim różnorodność, tylko że różnorodność ta jest ciągła i na tej ciągłości właśnie polega harmonijność świata. Tej tezy również Ficino nie udowadnia, ale się na nią powołuje jako na twierdzenie samo przez się oczywiste¹. Występuje u niego to samo dążenie do ciągłości, które u późniejszych neoplatoników i gnostyków uwydatniało się w pomnażaniu ilości sfer. Trzeba jednak odrazu zauważyć, że jakkolwiek Ficino przyjmuje we wszechświecie ciągłość, to jednak tę ciągłość pojmuje dość prosto i grubo. Postulatowi ciągłości czyni w swem przekonaniu zadość, jeśli między bytem zupełnie zmiennym i zupełnie niezmiennym umieści jako człon pośredni substancję, która *partim stat, partim vero movetur*.

¹ Si ab extremo ad extremum omnia per media transeunt, ut ab hyeme per ver in aestatem, ab aestate in hyemem per autumnum, certe inter qualitatem penitus mobilem, atque essentiam prorsus immobilem, necessario ponendum est aliquid quod partim immobile sit, partim etiam mobile. Opera I. 85. Cf. Ideo non potest angelus esse immobilis unitas, ne duo extrema sine medio coniungantur. Opera I. 89. Należy tu zaznaczyć, że wskazanie na ciągłość między porami roku nie ma tu charakteru argumentu, dowodu, ale jest podane tylko przykładowo.

Można powiedzieć, że ciągłość,² do której zachowania dąży w swym systemie Ficino, jest tylko ciągłością pojęciową, metafizyczną, a nie ciągłością fizyczno-matematyczną. Wprawdzie Ficino, jakby czując sam ten brak swej konstrukcji, stara mu się zaradzić, układając byty w szereg ciągły w obrębie poszczególnych stopni hierarchicznych, ale tego nie można nazwać rozwiązaniem problemu ciągłości. Cóż z tego, że np. pewne sfery ognia upodabniają się do powietrza, a to znowu do wody, stając się w dolnych swych warstwach mglistem i wilgotnem, skoro powietrze zawsze powietrzem pozostaje i granica pomiędzy elementami przez to wcale się nie zaciera, co najwyżej trudniej ją tylko w praktyce pociągnąć¹. Podobnie jak w sferze czterech elementów, tak i w świecie nieorganicznym, a nawet organicznym łącznie z człowiekiem usiłuje Ficino wykazać tę samą ciągłość². Obok jednak postulatu ciągłości przyjmuje Ficino i hierarchję w świecie, który w jego przekonaniu składa się z pięciu, wyraźnie od siebie oddzielonych stopni, czyli klas bytów, zachowując przytem dualizm ducha i materji oraz Boga i świata.

Przyczyną, dzięki której Ficino mógł pojąć wszechświat jako całość ciągłą, zatrzymując równocześnie stopnie hierarchiczne oraz dualizm, było to, że w jego umyśle współlistniały dwa szeregi myślowe, dwa zasadnicze spojrzenia na świat.

¹ Idem ostendit et ipsa inter se naturalis elementorum quatuor dispositio, ubi pars infima ignis tumidior est, et quasi tepescit ut aer. Suprema regio aeris tenuatur et quasi fervet ut ignis... Idem infima plaga aeris et aquae suprema faciunt... Terra rursus altior, pinguis et lubrica fit instar aquae. Aquae imum turgescit in terram, et saepe glaciatur, ut terra. Opera I. 222.

² Ex metallis ferrum plumbumque sunt propinqua lapidibus, argentum et aurum propinquiora sunt plantis... Nobilissimae arbores propinquae sunt brutis... Sunt et simiae... hominibus... persimiles... Sunt stolidi homines... his quoque quam proximi. L. c.

Konsekwencyj matematycznych postulatu ciągłości Ficino nietylko nie widział, ale nawet nie przeczuwał. Matematyka bowiem nietylko że była mu obcą, ale posiadała w jego oczach bardzo małą wartość. Tak np. mówi: Neque vero in hoc libro (De lumine) vel in praecedente (De sole) consilium fuit minutiores mathematicorum de Sole vel lumine quaestiones curiose prosequi, saepe non tam utiles quam certe difficiles. Opera I. 976.

Pierwsze można określić jako statyczno-logiczne, drugie możemy nazwać dynamiczno-woluntarystycznym.

Zgodnie z pierwszym stanowiskiem świat jest dla Ficina jedną całością, niejako piramidą, na której szczycie znajduje się bezwzględna jedność — Bóg, a którego podstawę tworzy bezwzględna wielość — materja. Tak pojęty wszechświat mógł się wydawać całością ciągłą, tak jak ciągły jest naturalny szereg liczb. Ilekroć też ten szereg myślowy występuje na plan pierwszy, tylekroć ginie w przedstawieniu Ficina wszelki ruch; wszelką czynność staje się czynnością logiczną, zależność fizyczna czy metafizyczna przekształca się w zależność logiczną, przyczyna staje się racją.

Obok tego szeregu myślowego przewija się przez karty dzieł Ficina szereg drugi, któryśmy określili powyżej jako dynamiczno-woluntarystyczny. W tem ujęciu świat nie jest martwą całością zlogizowaną, jest w nim ruch i życie. W tym świecie Bóg jest aktem, a materja potencją, zależność zaś tak świata od Boga, jak i poszczególnych części świata od siebie jest zależnością skutków od przyczyn.

Źródła obu tych szeregów myślowych dociec nietrudno. Pierwszy wywodzi się od Platona i neoplatoników, Plotyna, Proklosa i Jamblicha, których Ficino nazywa uczniami i kontynuatorami Platona, zaliczając ich do »piątej« i »szóstej« akademji. Drugi natomiast tkwi swemi korzeniami w poglądach Arystotelesa, oraz »boskiego«, jak go nazywa Ficino, Tomasza z Akwinu, jak również w teologii chrześcijańskiej, której dogmaty były wyrażone w terminach filozofji perypatetycznej. Nie wspomnieliśmy jeszcze o jednym autorytecie, na który często powołuje się nasz autor. Jest nim ś. Augustyn, którego do żadnej z powyższych dwóch grup zaliczyć nie można, gdyż należy w pewnej mierze do obu, zajmując niejako stanowisko nadrzędne. Z jednej strony jego łączność z platonizmem jest oczywista, z drugiej zaś jako Ojciec Kościoła, od którego i sam ś. Tomasz dużo zaczerpnął, wiąże się z drugą grupą autorytetów, arystotelesowsko teologiczną.

Już tutaj należy stwierdzić, że Ficino nie potrafił stworzyć z obu wymienionych elementów swej myśli filozoficznej poglądu syntetycznego, t. zn. logicznie poprawnego i zawar-

tego. Są w jego filozofji punkty ciemne i wątpliwe, co więcej są sprzeczności, jakkolwiek niema ich tyle, ileby się mogło wydawać na pierwszy rzut oka. Skutkiem tego i określenie systemu Ficina, przyklepienie mu etykiety staje się nadzwyczaj trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe, i pod tym względem filozofja Ficina jest typowym tworem epoki renesansu. Tutaj też należy szukać przyczyny wszystkich tych jednostronnych, a przez to błędnych sądów o Ficinie, jakie tak często można napotkać nie tylko w podręcznikach, ale i specjalnych pracach z historii filozofji. Zwykle bowiem określa się stanowisko filozoficzne Ficina, uwzględniając pewne tylko elementy jego myśli. Jest to oczywiście niesłuszne, ale nawet wyszczególnienie wszystkich składników jego poglądu filozoficznego kwestji nie tłumaczy, trzeba bowiem następnie oznaczyć wagę każdego z tych elementów.

To zaś można zrobić tylko pod tym warunkiem, że wyjdziemy poza ramy dzieła Ficina i zbadamy, jaki był kierunek jego życia i działalności, kierunek wyznaczony nie tylko przez niego samego, ale i przez okoliczności, w jakich żył, i ludzi, z którymi się stykał. Filozofja bowiem Ficina jest typowym przykładem myśli, która nie rozwijała się zdala i w oderwaniu od otoczenia. Jakkolwiek nasz filozof formułował swe poglądy w ciszy swego wiejskiego domku w Careggi, to przecież żył nie wyłącznie w Careggi, ale we Florencji, która wtedy pod rządami Medyceuszów była jednym z ognisk życia tak kulturalnego, jak i politycznego.

Łącznie z tą kwestją należytej oceny systemu, który, jak powiedzieliśmy, nie tworzy całości zwartej i logicznej, nasuwa się kwestja inna. Nasuwa się pytanie, jak było możliwe współistnienie tych różnych elementów w jednym, i to niepoślednim umyśle, innemi słowy jak mogła myśl, która obiektywnie nie stanowiła zwartej całości, przedstawić się naszemu filozofowi subiektywnie jako jeden spoisty system. Nie jest to, jakby się mogło wydawać, kwestja błaża, bo nie jest to kwestja osobista, dotycząca jedynie Ficina. Jest to wprawdzie kwestja psychologiczna, kwestja psychiki, ale psychika, z którą tu się spotkamy, to psychika nie tylko jednostki, ale jeśli nie epoki, to w każdym razie grupy, która na charakter tej epoki wpłynęła w sposób znakomity.

Dopiero gruntowne rozważenie tych pytań i ich rozstrzygnięcie pozwoli nam na określenie wartości i znaczenia filozofji Ficina dla późniejszych dziejów myśli ludzkiej. Rozważania te jednak musimy oprzeć na materiale faktycznym, t. zn. na szczegółowej analizie myśli Ficina.

Cały wszechświat składa się według Ficina z pięciu stopni hierarchicznych. Są to: Bóg, aniołowie, dusze, jakości i ciała. W ustępach, w których Ficino mówi o Bogu, uwidoczni się podwójna tendencja. Z jednej strony autor sili się na to, by, podobnie jak neoplatonicy, dać jaknajbardziej czyste pojęcie Boga, by wywyżżyć go nadewszystko, z drugiej zaś strony tego abstrakcyjnego Boga stara się związać jaknajsilniej z całym światem, a szczególnie z trzecim członem hierarchji kosmicznej, t. zn. z duszami. I można powiedzieć, że ta druga tendencja jest dominująca. Bóg Ficina jest Bogiem chrześcijańskim, Bogiem Ojców Kościoła i całego średniowiecza, jest mianowicie Bogiem-Stwórcą. Zgodnie z pierwszą tendencją wyklucza nasz filozof z pojęcia Boga wszelką niedoskonałość, a zatem nietylko wszelką zmianę, ale i wszelką wielość. Bóg nietylko jest jeden, ale jest samą jednością¹, a wskutek tego jest źródłem wszelkiej względnej jedności². Jego jedność jest podstawą, z której wypływają wszystkie jego atrybuty³. Dlatego też Bóg, będąc bezwzględną jednością, nie jest mimo to martwą abstrakcją, pojęciem tylko, bo, dodaje zaraz Ficino, jest tem samem najpotężniejszy. Jedność bowiem jest podstawą potęgi⁴. Określiwszy Boga jako jedność, nie może Ficino nazwać Boga umysłem (*mens*); w umyśle bowiem mamy wielość pojęć. Dlatego też możemy mówić o Bogu jako o umyśle tylko w swoistem znaczeniu, mianowicie jako o przyczynie, sprawcy umysłów. Bóg bowiem jest ponad umysłem⁵. Raczej należałoby *more*

¹ Denique Deus ipsa unitas est. Opera I. 115.

² ...unitas naturalis est Deo, ... Fons unitatis Deus. Opera I. 117.

³ Unitas autem status ipsius est fundamentum. Opera I. 115.

⁴ Ille quidem est Deus, tanto rerum potentissimus omnium, quanto est omnium simplicissimus. Siquidem in simplicitate consistit unio, in unitate potestas. Opera I. 89.

⁵ Cum Deo intellectus et intelligentiae nomen tribuimus, sic accipiendum est, ut huiusmodi appellationes secundum causam potius, quam per formam intelligantur. Proprie namque angelum mentem esse puta-

Plotini powiedzieć, że Bóg *ipsa intellectio est*. Gdy bowiem mówimy o umyśle, nawet kiedy przedmiotem jego poznania jest on sam, to jednak zawsze inteligibilność umysłu jest w pewien sposób (*quodammodo*) wcześniejsza od samego aktu poznania. Oczywiście, że rozróżnienie, jakie tu Ficino wprowadza, jest rozróżnieniem czysto logicznym, jakby powiedzieli tomiści *distinctio rationis sine fundamento in re*; ale i tego nie chce Ficino przyjąć. Raczej odpowiadałby mu terminy *intelligibile* lub *intellectio*, jakkolwiek nawet i tych nie można odnieść do Boga w znaczeniu ścisłym¹.

Wykluczenie z Boga wszelkiej wielości, różnicy nawet logicznej, musiało rzecz prosta doprowadzić do wywyższenia Boga ponad wszelki ruch i zmianę, a tem samem ponad czas i przestrzeń. Samo oczywiście twierdzenie o wieczności i nieprzestrzenności Boga przy równoczesnej Jego wszechobecności nie jest niczem oryginalnem. Jeśli zaś mimo to o tej kwestji wspominamy, to dlatego, że dała ona Ficinowi sposobność do wypowiedzenia kilku ciekawych uwag o przestrzeni. Zaczniemy jednak od wieczności Boga. Możemy pomyśleć sobie proste trwanie bez początku i końca, czyli innemi słowy samą wieczność, która, jak mówi Ficino, jest identyczna z Bogiem. Myśl ta jednak jest ciemna, gdyż zawsze wkracza wyobraźnia, która wyobraża sobie nawet samą wieczność w formie czegoś zmiennego i płynnego². Skutkiem tego, jak również wskutek tego, że dusza jest względną

mus. Deum vero supra mentium genus, ita ut mens sit mentium... Opera I. 103.

¹ Ubicumque enim intellectus, quasi intelligendi potentia ponitur, etiam si intelligat semetipsum, tamen qua ratione intelligibilis est, prior quodammodo seipso dicitur, qua ratione intellectualis consideratur. Intelligibile enim tamquam prius atque praestantius, intellectualem virtutem quasi posteriorem inferioremque movet, et format et perficit. Idcirco quidam Deum potius sive intelligibilis, sive intellectionis quam intellectus nomine nuncupant... Opera I. 90.

² Cogitamus saepenumero mente durationem quandam simplicem absque principio atque fine, appellamusque eam (ut ita loquar) sempiternitatem, quae quidem ipse Deus est, etiam si minime discernamus... Discernere autem tunc prohibet phantasia, quae mox sempiternitatem ipsam simplicem atque consistentem fluxu quodam multiplici induit et confundit... Opera I. 99.

wielością, *unum et multa*, jak ją nazywa Ficino, *Deus... aeternus tunc se nobis offert sed tempore involutus*¹.

Wogóle czas jest dla Ficina czemś pochodnem w stosunku do ruchu, którego jest własnością i trwaniem². Z drugiej strony sam ruch jest określony przez Ficina jako akt przebiegający w czasie³. Ponieważ zaś ruch cielesny pochodzi od ruchu duchowego⁴, który ostatecznie pochodzi od Boga, choć go w Bogu niema, przeto możnaby powiedzieć, że czas jest w Bogu. Wprawdzie Ficino, który tę kwestję traktuje, tego wyraźnie nie mówi, ale zupełnie zdecydowanie ujmuje w ten sposób stosunek Boga do przestrzeni. Jak Bóg, będąc samą wiecznością, jest poza czasem, tak też, będąc wszechobecnością, jest poza przestrzenią⁵. Podobnie jak nieraz myślimy bezgraniczne trwanie, tak samo myślimy często czystą pojemność, w której mieści się wszystko. Ta czy sta nieskończona pojemność jest samym Bogiem, a jeśli tego jasno nie widzimy, to dlatego, że podobnie jak przy myśleniu wieczności wkracza tu wyobraźnia, dodając element zmysłowy i przekształcając niezmysłową pojemność w rozciągłą przestrzeń. Wtedy oczywiście wszechobecność Boga staje się równoznaczna z umiejscowieniem Boga w rzeczach. Jest to jednak pogląd błędny, bo podyktowany przez same zmysły⁶. Przedewszystkiem, jak na innem miejscu mówi Ficino, rozciągłość jest *passio* materji, i tylko materja może

¹ L. c.

² *Ipsum quoque tempus... est proprietas quaedam et perduratio motionis...* Opera I, 254.

³ *Motus enim est actus per temporis momenta discurrens.* Opera I. 118. Tę samą definicję z odniesieniem do tego samego miejsca Teol. plat. podaje Saitta fałszywie jako definicję życia (?), o. c. str. 135.

⁴ *...a spiritali motu corporalis motus efficiatur.* Opera I. 118.

⁵ *Aeterna res quemadmodum extra tempus est semper, ita extra locum esse videtur ubique.* Opera I. 99.

⁶ *Cogitamus saepe purissimam quandam capacitatem quam nulli usquam limites capiant, quae capiat quaecunque possunt esse vel fingi... quando illam cogitamus capacitatem, tunc Deum ipsum excogitamus, etsi minus animadvertimus. Fallit enim mōx suis nos praestigiis phantasia, subito pro divinis radiis adducens tractum aliquem linearum in longum, latum, atque profundum, atque ita compellens dimensionem nobis aliquam vel inane videri, quod divinum est lumen. Fallit nos iterum quando consideramus Deum omnia prorsus implere, tunc enim illa persuadet eum in rebus quodammodo collocari.* Opera I. 98.

być rozciągała ¹. Wskutek tego oczywiście nie może być mowy o przestrzeni pustej i w istocie Ficino nigdy o niej nie wspomina. Absolutna przestrzeń, jakby powiedział Newton, a jak się wyraża nasz autor *ipsum ubique*, nie jest czemś materialnem, ale pojęciowem, jest powszechną naturą rzeczy, a ta jest Bogiem ². Tę właściwą, absolutną przestrzeń przeciwstawia Ficino przestrzeni zmysłowej, rozciąglej, identycznej z rozciągłością całego świata materialnego, który jest tylko słabym cieniem Boga. Wskutek tego nie Bóg jest w całej przestrzeni zmysłowej, ale naodwrot cała przestrzeń zmysłowa jest w Bogu, i nie Bóg w świecie, ale naodwrot świat rozciąga się w Bogu ³. Kiedy wskutek tego mówimy, że Bóg jest wszędzie, to znaczy to tylko, że Bóg jest sam w sobie ⁴.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej przy tej części doktryny Ficina dlatego, że jest to jeden z punktów, który przyczynił się do wytworzenia się legendy o panteizmie Ficina. Tymczasem panteizmu niema tu ani śladu, owszem podkreślana jest transcendentność Boga, oraz przepaść, jaka jest między nim a światem, t. zn. między nieskończonością a skończonością, światłem i cieniem. Jest to zresztą zgodne z innemi wypowiedziami Ficina, podkreślającemi bardzo silnie zarówno transcendentność Boga, jak i kreacjonizm świata. Jeśli jaka tendencja przebija z cytowanych ustępów Ficina, to nie panteistyczna, ale spirytualistyczna, i wobec tego staje się zupełnie zrozumiałym fakt, że nazwisko Ficino znajdujemy u Berkeley'ego, i to w tem dziele, w którym Berkeley przekształca swój fenomenalizm w platonizującą metafizykę, mianowicie w *Sirís* ⁵.

(C. d. n.)

¹ ...ad materiam extendi et affici pertinet solum, et ipsa extensio affectioque passiones quaedam sint. Opera I. 77.

² Ratio dictat id quod ubique nominatur, nihil esse aliud quam universam naturam rerum, eamque esse Deum... Opera I. 98. (Termin »natura« oznacza tu oczywiście istotę, to co pojęciowo wyraża się w definicji).

³ Nec per mundum Deus, sed mundus per Deum, quatenus potest, extenditur. Opera I. 93. Sed revera ille sic ubique est, ut in eo sit illud quod ubique appellatur, immo ut ipse sit ipsum ubique, quod capit se ipsum et reliqua. L. c.

⁴ Ideoque quando dicimus Deum ubique esse, intelligi debere eum in se ipso esse... L. c.

⁵ § 206 i nast.

Sprawozdania.

Dr Stanisław Gościcki. Zagadnienia metafizyki; studjum filozoficzno-psychologiczne. Część pierwsza: O wniosku pojęć natury, bóstwa i jaźni. Część druga: O czynnościach duchowych niepamiętalnych. Poznań, nakładem autora, 1932, str. 349.

Jak tytuł wskazuje, treść książki p. Gościckiego leży na pograniczu między filozofią a psychologią i składa się z dwu zgoła odrębnych grup zagadnień. Sam autor mówi, że »jest to zbiór — niestety jeszcze luźny i nieusystematyzowany — dociekań w dwojakim kierunku: historyczno-filozoficznym i psychologicznym«. Wiąże je z jednej strony chęć wyszukania racij, przemawiających za aktywnością ducha, z drugiej — znalezienia wskazówek do zrozumienia najważniejszego, moim zdaniem, problemu teorii poznania: zagadnienia intuicji.

W części pierwszej autor — świetnie obeznany z tradycją filozoficzną — wykazuje, że trzy kapitalne pojęcia metafizyki, mianowicie pojęcia natury, bóstwa i jaźni są I^o w swej genezie psychicznej blisko ze sobą spokrewnione, że II^o w systemach filozoficznych przybierają cechy identyczne, że III^o spełniają wzajemnie funkcje zastępcze i że IV^o dzięki temu wzajemnie wypierają się w ramach konkretnego systemu metafizycznego. Np. jaźń Plotyna i Kanta jest blisko spokrewniona z bóstwem, bóstwo Spinozy jest identyczne z naturą i t. p. Które z tych trzech pojęć jest i zajmuje w danym systemie stanowisko czołowe, zależy to, jak już wykazywał Fichte, od konstytucji psychicznej danego filozofa. W odwiecznym zagadnieniu, wyrażonem w sentencji Pascala: »przestrzenia ogarnia mnie wszechświat i zatapia w sobie niby jeden punkt, świadomością ja ogarniam świat«, jedni metafizycy skłonni są do uznania prymatu przestrzeni, drudzy zaś świadomości; atoli jedni i drudzy rozumują zawsze temi samemi trzema kategorjami metafizyki: bóstwa, natury, jaźni, i mimo przeciwnych dróg wyjścia ostatecznie zawsze jakoś schodzą się w jednym punkcie; jest nim tożsamość pojęć powyższych, sprowadzalnych psychologicznie do pojęcia jaźni.

Po wnikliwych i w niejednym przekonujących analizach części pierwszej druga część jest już konstrukcyjnie słabsza i nastrocza sporo wątpliwości. Myślą przewodnią autora w tej części »Zagadnień« jest wykazanie samodzielności, spontaniczności i twórczości ducha w obrębie wrażeń (głównie wzrokowych i słuchowych), a też zasadniczą przekonanie, że większość nieporozumień między filozofami zawiniona jest przez t. zw. (przez autora) »ejdetyzm«. Ejdetyzmem nazywa (w przeciwstawieniu do teorii Jaenschów) autor skłonność-chęć umysłu do wyobrażenia sobie czynności świadomości na sposób spostrzeżeń (głównie wzrokowych), t. j. naksztalt i podobieństwo przedmiotów doświadczenia »zewnętrznego«, przestrzennego. »Nasza władza poznawcza zasadniczo służy celom życia praktycznego«, zabiegom samozachowawczym. Najważniejszym jej

zadaniem wobec każdego przedmiotu spostrzegania jest doraźna odpowiedź na dwa pytania: jaki i gdzie? Na oba te pytania daje nam odpowiedź przedewszystkiem rozpoznanie wzrokowe i ono to wyznacza nasze ruchowe zachowanie się wobec rzeczy i zdarzeń. Nic więc dziwnego, że to nastawienie poznawcze, tak stale potrzebne, tak niemal bez przerwy stosowane w naszej działalności praktycznej, posiada wprost charakter nawyku i nastęrcza się nam mimowoli nawet i wówczas, gdy nie jest potrzebne, gdy przedmiotem naszego poznawania już nie jest rzecz widzialna (lub wyobraźalna wzrokowo), ale przedmiot wyłącznie myślny (o. c. str. 19).

Ejdetyzm, o którym mowa, skłania filozofów do beznadziejnych, bo fałszywych w założeniu prób wyrozumowania całokształtu życia duchowego ze składników wrażeniowych i do wiązania tychże składników na wzór mechanizmu (sensualizm i asocjacionizm). Konsekwencją tychto prób jest wybitnie pasywistyczne pojmowanie duszy. I tę konsekwencję i założenia myślowe tejże uważa autor za fałszywą interpretację życia duchowego. Atoli jeśli ma ona być fałszywą, musi okazać się taką nie tylko w zagadnieniu woli, z któremto zagadnieniem sensualiści (w szerokim znaczeniu) nie mogą sobie dać rady, lecz już na terenie najprostszych zjawisk duchowych, t. j. wrażeń. Słusznie autor twierdzi, że albo w całości życia duchowego da się utrzymać pasywizm (odpowiednio także asocjacionizm i sensualizm), albo przeciwnie w całości tegoż życia znajdziemy dowody spontaniczności ducha; przedewszystkiem więc w problemie wrażeń, któremu poświęcona jest druga część »Zagadnień«.

Nawiązując do teorii znaków miejsca Helmholtza, autor stara się wykazać, że w przypominaniu i rozpoznawaniu wzrokowem (a więc i w wyobraźni wzrokowej) rolę decydującą gra bynajmniej nie upodobnianie się pamięciowej »odbitki« wzrokowej z aktualnem spostrzeżeniem wzrokowem, lecz pamięć układów (relacyj) znaków przestrzennych; pamięć układów tych wytłumaczyć można zaś jedynie przypuszczeniem twórczości i aktywności naszej świadomości już w tych najprostszych przeżyciach.

Analogicznie przeprowadza autor swe tezy o aktywności, ejdetyzmie i relacjonalizmie odnośnie do wrażeń, spostrzeżeń przypominania i rozpoznawania słuchowego, a na podstawie tych rozważań stara się uzasadnić aktywistyczną teorię genezy pojęć i stosunku tychże do symbolu-słowa.

Z całości książki widoczna jest tendencja idealistyczna, nawiązująca do Kanta. Z psychologicznego punktu widzenia badania i rozważania autora idą po tej samej linii, co współczesne — od szkoły würcburskiej wywodzące się — usiłowania aktywistyczne w zakresie teorii i psychologii myślenia. Dziwne jest tylko, że autor z tego pokrewieństwa nie zdaje sobie sprawy, względnie że się oden odżegnywuje (np. w końcowych uwagach o Selzu). Książka cała jest mimo to wysoce oryginalna i ciekawa i w niejednym punkcie rzuca nowe światło na stare zagadnienia. Konstrukcyjnie wszakże jest dość niejednolita, miejscami mało spójna.

J. Pieter,

Książki i czasopisma nadesłane do Redakcji.

Bogdan Suchodolski. Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii
Warszawa 1933.

J. Wł. Dawid. Psychologia religii. Warszawa 1933.

Encyklopedia wychowania. Redaktor naczelny prof. dr
S. Łempicki. Tom I, zeszyt I. Warszawa 1933.

Przegląd Filozoficzny, wydawany przez Warszawskie T-wo
Filozoficzne.

— Rocznik 36, zeszyt I i II. — S. Szayer. Anitytā. —
W. Tatarkiewicz. Trzy etyki Arystotelesa. — B. Kieszkowski.
Georgios Genistos Pleton. — T. Gościcki. Zagadnienie bezpośredniego
poznania świata zewnętrznego. — D. Sztejnberg. Zagadnienie inde-
terminizmu na terenie nauk humanistycznych. — W. Auerbach.
O przypomnieniach. — Studja krytyczne. — Sprawozdania.

Revue Philosophique. Paris.

— 58 année, N° 1 et 2. — E. Claparède. La psychologie
fonctionnelle. — L. Chestov. Dans le taureau de Phalaris. — J. La-
porte. Le scepticisme de Hume. Notes et documents — Analyses et
Comptes rendus.

— 58 année, N° 3 et 4. — E. Souriau. Art et Vérité. —
A. Rey. La jeunesse de la science hellène et la formation des gran-
des méthodes de la science. — P. Landsberg. L'homme et le
langage. — L. Chestov. Dans le taureau de Phalaris (*suite*). Analy-
ses et Comptes-rendus. — Revue des périodiques.

Rivista di Filosofia. Milano. Anno XXIV, N° 1. — G. Ta-
rozzi. Ricerche sull'infinito temporale. — P. Martinetti. Le me-
morie di Alfredo Loisy. — F. Federici. Vittorio Cousin prigioniero
a Berlino. — Recensioni.

Scientia. Milano.

1. I. 1933. — G. Castelnuovo. Determinismo e probabilità. —
T. Terada. Image of Physical World in Cinematography. — Nölke.
Gibt es eine geologische Universaltheorie? — J. Verne. Culture de
tissus et spécificité cellulaire — T. Zieliński. Science grecque et science
romaine. — Recensioni.

1. II. 1933. — H. W. Newton. Sunspots and the Earth's
Magnetism. — R. Goldschmidt. Protoplasmatische Vererbung. —

A. Pugliese. Enzimi, Ormoni, Vitamine. — M. I. Rostovtzeff. L'Hellénisme en Mésopotamie.

Psychotechnika. Kwartalnik. Warszawa. Rok VI, nr 4.

Sprawy Szkolne. Kwartalnik, Warszawa. Rok VIII, nr 3 i 4.

Wiedza i Życie. Miesięcznik. Warszawa 1933. nr 1, 2, 3.

Przegląd Humanistyczny. Lwów. Rok VII, zeszyt IV — V.

Rok VIII, zeszyt I.

Przegląd Polityczny. Warszawa. Tom XVII, zeszyt 5—6.

Przegląd Współczesny. Miesięcznik, Kraków. nr. 129. 130.
131, 132.

Ateneum Kapłańskie. Miesięcznik. Włocławek. Zeszyt 181,
182, 183, 184.

Marjan Heitzman.

Studja nad akademją platońską we Florencji.

Część I.

(Początki — Plethon — Ficino).

(Ciąg dalszy).

Hierarchiczność świata wraz z założeniem ciągłości w świecie decyduje w filozofji Ficina o ujęciu dalszych stopni. Na stopniu bezpośrednio niższym po Bogu umieszcza Ficino aniołów. Są to istoty stworzone najpierw przez Boga i najbliższe mu. Ponieważ zaś skutek nigdy nie dorównuje przyczynie, jakkolwiek jest do niej tem podobniejszy, im jest jej bliższy, przeto i aniołowie muszą zachować pewne, chociaż nie wszystkie cechy istoty boskiej. Boga określił Ficino jako nieporuszoną jedność. Obu tych cech nie może zachować anioł, gdyż nie byłby sobą, ale Bogiem. Nie może też być jednością, bo jedność jest podstawą niewzruszonego trwania, musimy więc pozostawić aniołowi niewzruszoność, odejmując mu jedność; będzie on zatem niewzruszoną wielością i źródłem wielości, tak jak źródłem jedności jest Bóg¹. Wielość ta nie jest oczywiście wielością części ani wielością formy i materji. Jest to wielość taka, jaka przystoi intelektowi, jakim jest anioł, mianowicie wielość pojęć. Bóg był

¹ Quoniam vero omnis effectus extra causam suam productus, aliquid causae servat et inferior etiam evadit quam causa, ideo angelus proxime Deo creatus, aliquid Dei servat, amittit et aliquid. Deus quidem unitatem habet et statum, retinere utrumque non potest angelus. Esset enim Deus ipse, non angelus. Neque etiam amittit utrumque, ne proximum ac primum Dei opus evadat opifici dissimilimum. Quid ergo? Unitatem ne solam retinebit? an statum? Solam unitatem nequit sine statu. Unitas enim ipsa est prorsus immobilis. Itaque retinebit statum, sed a simplici decidet unitate, ut angelus sit immobilis multitudo. Opera I. 115.

samem rozumieniem, w aniołach obok aktu pojmowania jest wielość pojęć ujmowanych naraz w jednym akcie. W Bogu istnienie należy do Jego istoty, w aniołach, którzy są stworzeni przez Boga, niema tej tożsamości¹. Wskutek tego oczywiście anioł nie jest, tak jak Bóg, czystym aktem, ale obok aktu jest w nim i potencia. W chwili bowiem stworzenia go przez Boga istnieje tylko, a dopiero w następnym momencie to istnienie zostaje przez Boga uformowane w pewną istotę².

Jakkolwiek jednak anioł jest źródłem wielości, nie jest wielością bezwzględną. Będąc bowiem najbliższy Bogu, musi i pod względem jedności być do niego podobny. Rzecz prosta, że jedność ta nie może być jednością bezwzględną, ale względną, taką jaka możliwa jest w istotach stworzonych. Jedność może w stworzeniach przejawiać się w trojaki sposób: jako jedność istoty, wykluczająca wielość substancyj, jedność przestrzeni, wykluczająca wielość części, a tem samem rozciągłość, wreszcie jedność czasowa, wykluczająca jakiekolwiek zmiany w czasie. Anioł posiada w pełni tę trojaką jedność, wskutek czego nie jest złożony z wielu substancyj, ale jest indywiduum, jest nierozciągly, nieprzestrzenny, a zatem niematerjalny, wreszcie jakkolwiek jest umysłem, mieszczącym w sobie wielość pojęć, to jednak myślenie jego nie odbywa się przez przechodzenie od pojęcia do pojęcia. Anioł w przeciwieństwie do duszy rozumnej nie myśli dyskursywnie; wszystkie jego pojęcia są naraz mu świadome, żadne nie przechodzi dopiero z potencji w akt, ale wszystkie są zawsze aktualne³.

¹ Multitudinem certo aliquam ponere in angelo cogimur. At qualem? Qualis convenit intellectui hoc est, ut essentiam habeant, atque esse, vim intelligendi, intellectionis actum, rerumque intellectarum species plurimas. Opera I. 89.

² ...angelus quoque ex actu componitur et potentia... potentia quidem angeli in essentia sua est, quae prius quodammodo fit a Deo quam ab ipso formetur. In primo namque creationis suae momento angelus est solummodo, in alio ab authore illustratur ut sit intelligens atque formatur. Opera I. 116.

³ Idcirco eatenus unitum esse (angelum) necessarium est, quatenus fieri potest, cum ipsi unitati simillimum. Esse vero potest aliquid tribus modis unitum, essentia, puncto, atque momento... illud omne quod statim ex Deo est, ipsi similis omnibus his modis est unitum. Is est angelus... Opera I. 131,

O jeden stopień niżej od aniołów w hierarchji kosmicznej znajduje się dusza rozumna, lub jak ją nazywa Ficino *tertia essentia*. Jak Bóg jest źródłem jedności, a aniołowie źródłem wielości, tak dusza, która stoi niżej od aniołów, nie posiada jego niewzruszoności i jest źródłem ruchu ¹.

Ruch ten, ponieważ jest pierwszym ruchem, jest też najdoskonalszy ², t. zn. taki, który poza swój podmiot nie wychodzi ³. Takim ruchem jest ruch kolisty. Oczywiście nie ma tu Ficino na myśli ruchu kolistego w przestrzeni, bo dusza jest nieprzestrzenna, nierozciąglą. Ruchem kolistym nazywa tu nasz autor ruch wsobny, niewychodzący poza granice podmiotu, ale zamknięty w nim. Ruch kolisty przestrzenny jest cieniem materjalnym tego ruchu, i dlatego w sferze materji jest najdoskonalszy. Taki sam ruch znajdujemy we wszystkich istotach niższych, bo też nie jest on niczem innym, jak samem życiem, które Ficino określa jako pierwszy i wewnętrzny ruch samego bytu ⁴. Wskutek tego dusza, będąc źródłem ruchu, jest też źródłem życia i samem życiem, a dzięki temu i sama jest nieśmiertelna i ożywia wszystko z czemkolwiek jest złączona ⁵. Tutaj jednak, powiada Ficino, rodzi się wątpliwość. Jeśli Bóg i aniołowie wprawiają wszystko w ruch, to i dusza jest im podległa. Jakżeż to pogodzić z twierdzeniem, że dusza jest źródłem ruchu i porusza się sama? ⁶.

Ficino rozwiązuje tę trudność i wyjaśnia swój pogląd na przykładzie. Kiedy Apelles spogląda na łąkę, budzi się w nim chęć odmalowania ujrzanego krajobrazu. Przyczyną

¹ Sicut igitur unitas naturalis est Deo, et angelo multitudo, ita motus naturalis est animae... Fons unitatis Deus, fons multitudinis angelus, fons motionis est anima. Opera I. 117.

² ...si motus alicubi perfectus est, perfectissimus certe est, ubi primus. Opera I. 121.

³ Is est autem qui a fonte suo discedit quam minimum... qui figuram perfectissimam imitatur. Talis autem est circuitus... qui etiam solus omnium motionum est sempiternus. Opera I. 121.

⁴ ...vita est primus et intimus ipsius esse motus. Opera I. 275. ...vita enim est interior operatio... Opera I. 200.

⁵ Ex omnibus his colligitur talis quaedam essentiae tertiae definitio, scilicet vita quae corpora per naturam vivificat. Opera I. 121. Ergo anima quae tota est vita... per se est vita. Opera I. 150.

⁶ Si Deus et angelus movent aliquid, atque anima illis subiicitur, ab illis utique agitur, quomodo igitur a se movetur? Opera I. 118.

działającą jest tu krajobraz, który popycha malarza do czynu, ale działania tego, chociaż jest aktem, nie można nazwać ruchem. Ruch bowiem to akt przebiegający w czasie, podczas gdy ukazanie się krajobrazu i wzbudzenie w Apellesie pragnienia odmalowania go dokonało się w jednym momencie. Natomiast ruchem jest akt, w którym artysta rozważa swój przedmiot i odtwarza go, ponieważ dokonuje się w czasie¹. Będąc życiem, lub jak gdzieindziej mówi Ficino formą ożywczą, *forma vivifica*, jest dusza temsamem pewną energją, względnie posiada pewną energję. Dusza jest aktem, podobnie jak anioł, nie jest bowiem materialna, jakkolwiek nie jest czystym aktem, ponieważ jest zmienna². Skoro zaś źródłem mocy i energii jest, jak widzieliśmy, jedność, przeto i dusza w pewien sposób tę jedność posiada. U aniołów widzieliśmy jedność substancjalną, przestrzenną i czasową. *Tertia essentia*, stojąc na niższym stopniu hierarchji, ustępuje oczywiście pod tym względem aniołom, zatrzymując jedność substancjalną i przestrzenną, a tracąc czasową. Pozostając jedną i tą samą, jest różna w różnych momentach czasu³. Tak więc jedność, w miarę jak zstępujemy po szczeblach hierarchji kosmicznej, słabnie coraz bardziej, aż wreszcie jedynie cień jej zostaje w materji, która zatrzymuje tylko jedność substancjalną, a traci jedność przestrzenną, stając się wskutek tego rozciąglą.

Z kwestją jedności związana jest kwestja zmienności, ponieważ, jak widzieliśmy wyżej, *unitas... status est fundamentum*. Skoro zatem jest w duszy jedność, musi być i pewna stałość. Nie będzie to jednak stałość bezwzględna,

¹ Cum suspiceret pratum Apelles, conatus est ipsum coloribus in tabula pingere. Pratum quidem totum subito se monstravit, et subito appetitum Apellis accendit. Demonstratio huiusmodi et accensio, actus quidem dici potest, quoniam agid aliquid, motus vero nequaquam, quia non peragitur paulatim. Motus enim est actus per temporis momenta discurrens. Actus vero considerandi atque pingendi qui in Apelle fit, motus ideo dicitur, quoniam transigitur paulatim... Opera I. 118.

² Anima autem licet sit a materia separabilis, atque ob id actus dicatur... tamen nondum merus est actus, est enim mobilis. Opera I. 116

³ ...unum iam modum unitatis amittit, retinet duos, unum quidem restat essentia atque puncto, sed momentis sit varium. Talis est anima Opera I. 132.

ponieważ dusza nie posiada i jedności bezwzględnej, ale tylko względną. Stąd też względna będzie i stałość duszy, w której Ficino odróżnia *essentia*, *virtus* i *operatio*. Z tych trzech składników metafizycznych istota jest podstawą dwóch dalszych, wskutek czego, jeśli dusza wogóle ma posiadać jaką stałość, musi ona tkwić właśnie w istocie, podczas gdy władza będzie częściowo, a działanie zupełnie zmienne ¹.

Ciekawe są tu uwagi, jakie Ficino robi o czasie i przestrzeni. Jak widzimy czas i przestrzeń nie stoją narówni, nie mają równej wartości, ani równego zasięgu. Czas towarzyszy czynności duchowej, przestrzenność ciała. Gdzie mamy do czynienia z rozciągłością spotykamy się tem samem i z następstwem, ale nie naodwrot ². Wynika to zresztą z samej definicji czasu, który, jak widzieliśmy, Ficino określa jako *proprietas et perduratio motionis* ³, podczas gdy rozciągłość jest własnością ciała. W żadnym jednak razie nie można z tego wnioskować o podmiotowości czasu i uważać Ficina za subiektywistę, jak to robi Saitta ⁴.

Rozpatrzmy później różnice, jakie istnieją w obrębie sfery dusz rozumnych, dzieląc je na różne rodzaje, a zajmujemy się obecnie dalszemi stopniami hierarchji kosmicznej:

Na czwartym stopniu tej hierarchji umieszcza Ficino jakość, *qualitas*. Ponieważ nie jest ona stopniem najniższym, przeto nie może być czystą biernością, nie jest materją, ale składa się z aktu i potencji. Zgodnie z zasadą, że źródłem aktywności jest jedność, przyznając aktywność jakości, musi jej Ficino przyznać i pewną jedność. Jest ona *per se quodammodo individua*, ale *in corporis dimensione dividitur* ⁵. Podział ten jest tylko ilościowy, gdyż natura jakości, t. zn. jakość jako taka, jest niepodzielna i cała znajduje się w naj-

¹ Anima rationalis per substantiam immobilis est, per operationem est mobilis, per virtutem est partim immobilis, partim mobilis. Opera I. 84.

² Sed cur in hoc descensu tempus reperitur priusquam locus? ...quia tempus spiritalis actionis alicuius comes est, locus comes est corporis, ideoque tempus ad spiritum, efficaciamque propius quam locus accedit. Opera I. 132.

³ Opera I. 254.

⁴ O. c.

⁵ Opera I. 81.

drobniejszej części danego ciała, tak, że właściwie nie można mówić o części jakości (*pars qualitatis*), ale o jakości części (*qualitas partis*)¹. Pozornie sprzeczne z tym poglądem Ficino są słowa wypowiedziane przez niego na innym miejscu *Theologia Platonica*. Na stronie bowiem 120 powiada wyraźnie: *Albedo ita in tota est carne, ut cum ea aequaliter in partes plurimas extendatur et dividatur, et pars albedinis secundum Physicos in parte sit carnis et in maiori carnis parte pars maior albedinis, in minore sit minor. Sic albedo facta est corporalis*. Sprzeczność ta jednak, jak powiedzieliśmy, jest pozorna. Wyrażenie np. *pars maior albedinis* należy rozumieć jedynie ilościowo, a nie jakościowo, a zbyt jaskrawe podkreślenie ilościowej podzielności białości tłumaczy się kontekstem, w którym Ficino przeciwstawia jakości, związanej z materją, duszę zupełnie od niej niezależną. Ilościowo jednak jakość jest podzielna, i dlatego też określa ją Ficino jako *forma divisa in corpore*². W ten sposób jakość jest związana z materją, a ponieważ ta jest biernością, przeto związek ten odbija się na jakości pozbawieniem jej wszelkiej stałości³. Dusza, jak widzieliśmy, tracąc stałość działania, zatrzymała stałość istoty. Natomiast przy jakości również i istota jest zmienna⁴ i podległa zniszczeniu.

Moc jedności, powiada Ficino, jest tak wielka, że ginie dopiero na najniższym szczeblu hierarchji kosmicznej, wskutek czego tak jak Bóg jest bezwzględna jednością, tak ciało jest bezwzględna wielością⁵. W rezultacie ciało będzie bezwzględna biernością, źródłem bowiem działania jest jedność⁶.

¹ L. c.

² L. c.

³ Merito autem qualitas claudicat, quoniam eo ipso momento quo nascitur, spargitur per materiae latitudinem profunditatemque, et quasi Letheo flumine mergitur. Quo fit, ut antequam ipsa agat quicquam a materia quasi inefficiente quodammodo superetur. Opera I. 82.

⁴ Nam tria in qualitate sunt, essentia, virtus, et actio, haec omnia versantur in motu. Opera I. 84.

⁵ Tam potens est unitatis ipsius statusque munus, ut in infimo solum universi gradu excedi ab oppositis videatur. Opera I. 115.

⁶ Ac si in summa infinitaque unitate infinita est agendi virtus, in multitudine infinita nulla est virtus agendi, sed infinita patiendi natura. Opera I. 78.

Ponieważ zaś bezwzględne znaczy u Ficina tyle co nieskończone, wskutek tego bezwzględna wielość będzie nieskończoną wielością, ciało będzie podzielne w nieskończoność, jakkolwiek liczba części aktualnie istniejących nigdy nie jest nieskończona¹. Trzeba tutaj zauważyć, że ciało u Ficina nie jest tem samem co materja, która jest jego składnikiem. Ciało bowiem według Platona, powiada Ficino, składa się z materji i ilości². Materja jest czystą biernością, istnieje tylko, ale nie ma żadnej istotności, wskutek czego nie jest też podległa zepsuciu ani zniszczeniu. Zepsucie dokonuje się albo przez odłączenie się formy, a tej materja nie posiada, albo przez rozłożenie na części, których również w materji niema. Części bowiem *quantitate fiunt*, a materja jest od ilości wcześniejsza i jest podłożem ilości i jakości³. Ilość natomiast nie jest niczem innym jak rozciągłością⁴. Szerzej niestety nie zastanawia się Ficino nad powyższym stosunkiem materji, rozciągłości i jakości.

Przedstawiony wyżej brak jedności w ciele jest przyczyną jego bierności. Stąd, podczas gdy dusza, w istocie swej niezmienna, jest źródłem ruchu i zmiany (*non movetur-movet*), a jakość, ulegając duszy, sama również działa na ciała i porusza je, ciało ulega tylko ruchowi, samo jednak niczego poruszać nie jest w stanie⁵. Ciało nie działa samo z siebie, ale jest tylko niejako narzędziem, środkiem, zapomocą którego działają dusze i przez który czynność przechodzi⁶. Jakiz jest rezultat takiego ujęcia materji i ciała?

¹ ...igitur nequeunt esse corporis partes actu infinitae... Opera I. 168.

² ...corpus apud Platonem ex materia quadam constat et quantitate... Opera I. 77,

³ (Materia)... cum sit informis, non habet quicquam... Materia vero haec ideo nunquam corrumpitur, quia totius naturae corporalis est fundamentum, quo diruto omnis mundi machina corruet. Neque in partes dissolvitur unquam, quia non est per naturam suam ex partibus constituta. *Partes enim per quantitatem fiunt*, materia vero quantitati praecedit. Est enim quantitatis qualitatisque subiectum... Materia ergo non interit. Opera I. 137.

⁴ Quantitas autem... nihil est aliud quam extensio ipsa materiae... Opera I. 77.

⁵ Qualitate inferius corpus. Qualitas enim movetur et movet, movet enim corpora. Corpus movetur quidem, movet nihil. Opera I. 117.

⁶ Nullius corporis actio in ipsam actionem proprie desinit, sed in exteriorem transit materiam... quia si corpus non agit ex se, etiam

Rezultatem będzie ostre przeciwstawienie ciała życiu, a w konsekwencji ujęcie całej natury, nie tylko nieorganicznej, ale i organicznej, jako samej z siebie martwej. Ponieważ zaś faktu istnienia ruchu i życia w naturze zaprzeczyć nie można, przeto dla wytłumaczenia go będzie musiał Ficino świat ożywić, wprowadzając doń różne rodzaje dusz, przyczem oprze się w pierwszym rzędzie na neoplatonikach i na angelologii chrześcijańskiej. Kartezjusz, którego ujęcie materji przypomina w uderzający sposób ujęcie Ficina, rozwiąże tę kwestję w inny sposób. Życie organiczne sprowadzi do ruchu czysto przestrzennego, a rośliny i zwierzęta uzna za mechanizmy. Wyniknie to oczywiście z ujęcia duszy jako substancji jedynie myślącej, ujęcia, do którego w całej jego czystości Ficino dojść nie mógł, będąc przy całym swym platonizmie obciążony w dużej mierze arystotelizmem.

Tak w krótkim szkicu przedstawia się hierarchja kosmiczna w ujęciu Ficina. Dominującym w tem ujęciu jest pojęcie jedności, która w stopniu bezwzględny jest samym Bógiem. W miarę jak jedność zanika, przechodząc coraz bardziej w wielość, powstają cztery niższe stopnie hierarchji, a mianowicie aniołowie, dusze rozumne, jakości i ciała, które są bezwzględną wielością. Tutaj bez żadnej wątpliwości kroczy Ficino po śladach Platona, a raczej neoplatoników. Obok tych jednak śladów spotykamy się również z wyraźnymi akcentami, znanymi nam skądinąd. Jedność jest dla Ficina tem samym, co moc, potęga, a w konsekwencji Bóg, będąc bezwzględną jednością, jest najpotężniejszy i najdoskońalszy, jest czystym aktem. Akt ten, tracąc na czystości, przechodzi stopniowo w niższe stopnie, aż wreszcie na najniższym szczeblu widzimy materję, która, będąc bezwzględną wielością, jest też czystą potencją i biernością. Jeśli zaś ta materja nie pozostaje w stanie bezkształtnym, ale tworzy ciała, które ze swej strony tworzą uporządkowany zespół, jeśli dalej ten porządek panuje nie tylko na stopniu najniższym, ale i na wyższych szczeblach hierarchji świata, jeśli jednym słowem cały wszechświat jest harmonijnie urządzonym kosmosem, to dlatego, że Bóg, będąc czystym aktem,

non agit in se. Opera I. 199. ...corpus ipsum quatenus corpus, agit quidem nihil, sed soli passioni subiiciatur. Opera I. 78.

jest też czystą formą, która kształtuje i porządkuje wszystko Formami będą wskutek tego i te istoty, które, nie będąc czystym aktem, nie są też czystą potencją. Będziemy zatem mieli hierarchję form od Boga poprzez aniołów i dusze aż po jakości. Tutaj, jak widzimy, kroczy Ficino po śladach Stagiryty, przyjmując jego dwie pary pojęć: materji i formy, oraz aktu i potencji. Ten dualizm wzmocniony jest pierwiastkiem chrześcijańskim, mianowicie dualizmem materji i duszy utożsamionej z formą, oraz dualizmu stworzenia i Stwórcy, Boga i świata.

Jeśli bowiem wspomnieliśmy wyżej o przechodzeniu jedności w wielość, aktu w potencję, to nie należy procesu tego pojmować jako proces realny, dokonujący się w kosmosie. Nie Bóg bowiem przechodzi w świat, ale my myślowo zstępujemy i wstępujemy po szczeblach hierarchji kosmicznej. Tylko w ten sposób można i należy pojmować Ficina, jeśli się nie chce pomijać tych niezliczonych wprost miejsc w jego dziełach, gdzie mówi on wyraźnie o Bogu-Stwórcy. Szerzej jednak omówimy tę stronę doktryny Ficina, przechodząc obecnie do rozważania przedstawionej wyżej hierarchji kosmicznej, nie w jej statyce, ale w jej dynamice, w jej stawaniu się.

Przystępując do tego punktu naszych rozważań, postawimy sobie dwa pytania i postaramy się na nie odpowiedzieć zgodnie z Ficinem. Pierwsze z nich brzmi dlaczego świat powstaje, drugie w jaki sposób powstaje.

Kiedy przypatrzymy się bliżej tej części doktryny Ficina, zobaczymy, że tutaj porzuca on ślady neoplatoników, a idzie za innym autorytetem, mianowicie za ś. Augustynem. Istotnie nie było dla niego innego wyjścia. Zlogizowany Bóg Plotyna nie mógł świata stworzyć, mógł się tylko w świat rozwijać, mógł być tylko Bogiem panteistycznym, wskutek czego ta droga dla Ficina chrześcijanina, Ficina, który panteistą nie był, była zamknięta. Trzeba było szukać innego wyjścia; znajduje je Ficino, utożsamiając boską jedność z dobrocią. *Unitas, veritas, bonitas idem sunt et super ea nihil est*, brzmi naczelna teza drugiej księgi, traktującej o Bogu. Z tą zaś chwilą, z utożsamieniem Boga z dobrocią, otwiera się wolna droga do powstania świata. Tak

bowiem jak jedność z natury swej jednoczy, tak dobroć z natury swej udziela się i rozprzestrzenia¹. Podstawą działania jest jedność, która umożliwia działanie; ona jest warunkiem koniecznym, bez którego niema działania, ale sama jedność nie wystarcza. Motorem, który jedność skłania do działania, jest dobroć. Wszelkie bowiem działanie dokonuje się przez dobro i dla dobra. Również i najwyższa dobroć, t.j. Bóg, działa dlatego, że jest dobrocią, a ponieważ jest najwyższą dobrocią, działa zawsze². Bóg, który jest jednością jest też pełnią bytu, *amplitudo et plenitudo ipsa est*³ a udziela się dzięki dobroci. Zachodzi tutaj jednak jedno niebezpieczeństwo. Gdyby jedyną racją działalności Boga była dobroć, utożsamiona zresztą z jego jednością, to w takim razie trzeba by przyznać, że Bóg stwarza świat z konieczności. Dobroć bowiem z natury swej, a zatem niejako z konieczności, dąży do udzielania się nazewnątrz. W takim zaś razie świat musiałby być odwieczny, czemu Ficino w przeciwieństwie do arystotelików stanowczo przeczy. W dalszej konsekwencji nie tylko przejście od bytu do niebytu, ale i wszelkie stawanie się w świecie miałyby charakter konieczności. Takie stanowisko bezwzględного determinizmu zajął Plethon w swoim dziełku *De Fato*; dla Ficina jednak jest ono niemożliwe do przyjęcia. W takim świecie bowiem nie byłoby miejsca na wolną wolę, podstawowy dogmat chrześcijaństwa, dogmat, który Ficino w całej pełni uznaje⁴. Dlatego też niema dla niego innego rozwiązania tej kwestji

¹ Quippe si natura boni est seipsum amplificare, infinitum bonum amplificat infinite seipsum. Opera I. 98. Cf. Ś. Augustyn, *De civ. Dei*, XI. 24. In eo vero quod dicitur, *Vidit Deus quia bonum est*; satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, ... Migne s. l. 41. 338. Confess. XIII. 2. 2. Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit... Ed. cit. 32. 845.

² Quapropter a bono per bonum ad bonum fit omnis in rebus quibuslibet actio. Igitur summa bonitas, quia bonitas est, agit, quia summa, agit semper... Opera I. 100.

³ Opera I. 98.

⁴ Nam si necessitate vel naturae, vel intelligentiae ageret, ageret simul omnia atque infinita simul, singula quoque cogeret, et momento raptaret. Opera I. 108.

jak utożsamić dobroć z wolą. Przytoczyliśmy powyżej słowa Ficina, w których rację działania Boga widzi w jego dobroci. Gdzieindziej jednak, mówiąc o przyczynie powstania świata, wymienia wyraźnie wolę boską jako źródło stworzenia¹. Wola boska łączy się tutaj, gdyż inaczej Bóg, niejako popchnięty swoją dobrocią, działałby *per meram intelligentiam*, co znowu prowadziłoby do konsekwencji deterministycznych².

Z drugiej strony jednak tak silne podkreślenie pierwiastka woluntaryzmu, dowolności, mogłoby komuś posłużyć za podstawę do twierdzenia, że świat jest dziełem przypadku. Jest to druga ostateczność, w którą często wpadają przeciwnicy determinizmu. Ficino to widzi, ale wszelka skrajność jest niezgodna z jego naturą, która chce wszystko godzić i idzie zawsze pośrednią drogą. Ficino wykluczy z działania Boga i przymus i przypadkowość, a robi to, utożsamiając w Bogu konieczność z wolnością.

Bóg, będąc najwyższym aktem, nie może działać z przypadku. Najwyższy akt bowiem jest najwyższym rozumem i źródłem rozumu, a przypadkowość, którą Ficino pojmuje jako coś irracjonalnego, zanika w miarę, jak zbliżamy się do pełni intelektu³. Można powiedzieć, że Bóg nie tylko nie działa z przypadku, ale nawet, że działa z konieczności. Nie jest to jednak jakaś konieczność zewnętrzna, której Bóg ulega. Bóg ulega jedynie sam sobie, bo on sam jest koniecznością⁴. Tem samym jednak Bóg działa z wolności.

¹ divina voluntas... creaturarum omnium est initium. Opera I. 108. Cf. Ś. Augustyn, De Gen. contra Man. I. 2.4. qui ergo dicit: quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei: quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae... Migne s. I. 34. 175.

² Probabimus... non operari eum externos effectus per meram intelligentiam, nisi accedat voluntatis assensus. Opera I. 107.

³ summo... enti naturale est ut sit, et summo actui naturale est ut agat, sequitur, Deum qui summum ens, et plus quam ens, et summus actus existit nullo modo secundum contingentiam esse vel agere. Si ubi plus est rationis, ibi sortis est minus, in Deo, qui summa ratio est, vel fons rationis nihil potest cogitari fortuitum. Opera I. 109.

⁴ Imo vero est, agiturque ut necesse est. Necesse inquam per ipsam necessitatem. Necessitas autem ipse est Deus, per quem et caetera necessaria sunt quaecumque sunt necessaria. Opera I. 109.

Najwyższa bowiem konieczność dlatego, że jest najwyższą, jest też najwyższą wolnością, *voluntas Dei necessaria simul et libera*¹. Możliwe to jest dzięki temu, że Bóg jest najwyższą jednością, której pojęcie znowu tutaj powraca jako logiczna podstawa, racja całej istoty boskiej i wszystkich jej przymiotów. W Bogu *esse, intelligere, velle* są jednym, natomiast w innych istotach zachodzi między nimi różnica realna, skutkiem czego istoty te nie posiadają bezwzględnej wolności².

W krótkości odpowiedź na pierwsze z dwóch postawionych przez nas pytań będzie brzmiała. Świat powstaje dzięki dobroci bożej. Bóg, który jest bezwzględną jednością, jest też dlatego pełnią bytu, a tem samem najwyższem dobrem, które z natury swej dąży do udzielania się. Udzielenie się jednak dobroci Bożej innym istotom przez powołanie ich do bytu nie dokonuje się dzięki samej naturze i identycznej z nią dobroci; potrzebny tu jest akt woli boskiej, która, będąc wolą najwyższą, żadnej innej nieulegającą, a tą samą co inteligencja i byt Boga, jest wprawdzie najwyższą koniecznością, ale jest też najwyższą wolnością. Dlaczego jednak następuje ten akt woli? Racją jego jest znowu dobroć Boga. Bóg jako wola pożąda i miłuje swoją dobroć i pod tym względem akt Jego woli jest konieczny. O tyle zaś, o ile jest on stwórca, jest wolny, gdyż sam jest ostateczną racją, poza którą dalej w pytaniach iść nie można³. W rezultacie Bóg jest przyczyną sprawczą, formalną i celową świata. Sprawczą jako wola, formalną jako inteligencja, celową jako dobro. Te rozważania jednak należą raczej do odpowiedzi na drugie pytanie, którem się obecnie zajmujemy.

Pytanie, w jaki sposób świat powstaje, jest równoznaczne z pytaniem o stosunek świata do Boga. Tem samem jest to pytanie kapitalne, od którego rozwiązania w znacznej mierze zależy charakter każdego systemu metafizycznego, a więc

¹ Et quoniam necessitati nulla praeest necessitas, ideo ibi est summa libertas. L. c.

² In quibus tria haec scilicet, esse, intelligere, velle, re ipsa inter se discrepant, in iis non est absoluta libertas... L. c.

³ At vero ille divinae voluntatis actus, qui prout divinam respicit bonitatem, absolute necessarius est... prout respicit creaturas, a quibusdam non absolute necessarius appellatur. Opera I. 110.

także i filozofja Ficina. W tej kwestji panuje w dotychczasowej literaturze filozoficznej ogromne zamieszanie i nieporozumienie, którego przyczynę istotnie bardzo trudno zrozumieć. Jednogłośnie mniej lub więcej silnie akcentuje się panteizm Ficina. Dotychczasowi historycy sugestjonowali się zbytnio nazwiskami klasycznych przedstawicieli panteizmu jak Plotyn, Proklos, Jamblichos, na których powołuje się Ficino, a zaniedbali sprawdzić, czy istotnie w jego dziełach oprócz nazwisk panteistów znajduje się i duch panteizmu, Klasycznym autorem pod tym względem jest Saitta, autor jedynej właściwie większej monografji o Ficinie, mającej pretensje do tego, by ująć całokształt jego filozofji¹. Dla Saitty Ficino jest zdecydowanym panteistą, w którym odnajduje on całego Giobertiego i neohegeljanizm włoski, któremu według tego autora nasz filozof jest nawet bliższy niż neoplatonizmowi². Stosunek między Bogiem a światem w filozofji Ficina jest dla Saitty zupełnie jasny. Bóg staje się rzekomo duszą świata, ponieważ nie styka się ze światem zewnątrz, ale wewnątrz go porusza³. Natura jest podobno, według Ficina, wcieleniem ducha i obiektywizacją Boga⁴. W tem też panteistycznym jakoby stanowisku Ficina upatruje Saitta całą jego nowoczesność i tu widzi całą jego zasługę dla rozwoju myśli filozoficznej⁵. Jest to jednak już kwestja inna. Nie możemy tutaj polemizować z autorem na temat, w jakim kierunku idzie rozwój filozofji, jaka powinna być nowoczesna filozofja i który z kierunków filozoficznych w przeszłości, zbliżając się do tej doskonałej filozofji jest tem samem wyższy od innych. Od wszelkiego tego rodzaju wartościowania musimy się powstrzymać, jeśli chcemy pozostać w dziedzinie historii filozofji. Jedyne, co nas tutaj obchodzi, to *quaestio facti*, pytanie, czy istotnie jest tak, jak to utrzymuje Saitta, t. zn. czy istotnie Ficino jest panteistą

¹ G. Saitta, La filosofia di Marsilio Ficino, Messina 1923.

² O. c. str. 101.

³ Dio diventa l'anima del mondo, perche egli non attingit extrinsecus, sed intrinsecus agit. L. c.

⁴ O. c. str. 104.

⁵ O. c. str. 101—102.

z rodzaju neohegeljanistów, czy jest, jak to twierdzi autor włoski, poprzednikiem Giobertiego ¹.

Na tym punkcie nie można się żadną miarą zgodzić z Saittą, którego cała interpretacja Ficina opiera się na pojedynczych, wyrwanych z kontekstu zdaniach. Przytoczyliśmy wyżej twierdzenie tego autora, według którego Bóg staje się duszą świata. Jest to twierdzenie zupełnie nieuzasadnione i sprzeczne z wielu wypowiedziami Ficina, który np. w księdze IV wyraźnie odrzuca twierdzenie, że Bóg jest duszą świata ², a jeśli elementy żyją, to nie Bóg jest ich życiem ³. Dlatego też, powiada Ficino, »głupia« jest opinia zwolenników Amalryka, według których Bóg wraz z materią tworzy jedną istotę żywą ⁴. Również stanowczo przeciwstawia się Ficino panteizmowi Dawida z Dinant i manichejczyków, którzy duszę ludzką uważali za część Boga. Na uwagę przy tym ostatnim punkcie zasługuje umotywowanie, jakie Ficino podaje na poparcie swego stanowiska. Nie odrzuca on tej tezy z motywów religijnych, ale filozoficznych, wskazując na to, że jest ona niezgodna z całokształtem jego systemu metafizycznego ⁵. Pozostaje to znowu w rażącej sprzeczności z opinią Saitty, który twierdzi, że tam, gdzie u Ficina są ślady dualizmu, tam zostały się one częściowo pod wpływem motywów religijnych, a częściowo z pobudek czysto zewnętrznych, podyktowane względami ostrożności.

Trzecia wreszcie doktryna panteistyczna, z którą rozprawia się Ficino, to doktryna Awerroesa. Temu filozofowi poświęcił nasz myśliciel najwięcej miejsca i uwagi. Nie ogranicza się tylko do okolicznościowej wzmianki, jak w wypadku Amalryka z Bené i Dawida z Dinant, ale poświęca mu całą obszerną księgę (XV) swego dzieła, gdzie referuje

¹ O. c. str. 104.

² Deus igitur non est globi alicuius anima... Opera I. 124.

³ Quamobrem si aquae terraeque vita insita est, neque tamen, haec est Deus, ne immensus actus vilissimae potentiae sit addictus... Opera I. 125.

⁴ In Deo autem nulla est ad ulteriorem actum potentia. Non ergo ex ipso et materia fit animal unum, ut stulte putant Almariani. Opera I. 124

⁵ Ridere quoque licet barbarum quendam Dinantem et Manicheos, qui Dei portiones quasdam esse nostras animas voluerunt, sive Deum. Nam hoc esse non posse satis ex quinque illis rerum gradibus in primo libro dispositis declaratur. Opera I. 367.

naprzód teorię filozofa arabskiego, poddając ją dokładnej analizie, a następnie przechodzi do bardzo szczegółowej polemiki. I nie w tem dziwnego. Jak zaznaczyliśmy na początku, dzieło Ficina powstało z pobudek praktycznych, reformatorskich, skutkiem czego jego autor musiał przede wszystkim zając się współczesnymi mu przeciwnikami, którzy, jak sam wyraził się w przedmowie do tłumaczenia Plotyna, opanowali prawie cały świat. Otóż z tymi przedewszystkiem przeciwnikami rozprawia się Ficino, i to bardzo ostro, nie ustępując im ani piędzi. Fakt jednak, że Ficino nie poszedł ani za panteizmem Amalryka z Bené, czy Dawida z Dinant, czy wreszcie Awerroesa, nie obala jeszcze tezy Saitty o panteizmie Ficina. Panteizm bowiem nie jest jeden, można tylko mówić o jednej tendencji panteistycznej, wyrażającej się w różnych formach. Możliwe jest zatem zasadniczo, że Ficino, występując przeciw trzem wyżej wymienionym filozofom panteistycznym, był również panteistą, ale innego typu. Aby tę kwestję rozstrzygnąć, musimy zwrócić się do samego Ficina.

Odpowiedź, jaką nam on daje, jest niewątpliwa i stanowcza, jakkolwiek, i to trzeba podkreślić na usprawiedliwienie Saitty, uzyskać ją i sformułować nie jest łatwo. Znajdują się istotnie w pismach Ficina zdania i wyrażenia brzmiące panteistycznie. Obok nich jednak nierównie liczniejsze są ustępy wprost przeciwne. Wobec takiego stanu rzeczy można albo zając stanowisko takie, jakie zajął Saitta, który jednostronnie uwzględnił tylko ustępy tracące panteizmem, albo też można fakt rozbieżności uznać i postarać się ją wytłumaczyć. Tłumaczenie znowu może być dwojakie; można, idąc po linii najmniejszego oporu, przyjąć, że zdania te są z sobą sprzeczne i nie dadzą się pogodzić, a w konsekwencji trzeba przyjąć współistnienie zdań sprzecznych w umyśle Ficina. Można jednak próbować zdania te niezgodne niewątpliwie, jeśli je wyrwiemy z kontekstu i uwzględnimy tylko zewnętrzne ich brzmienie, próbować z sobą pogodzić, interpretując je tak, by razem ułożyły harmonijną o ile możności całość. Mileczaco przyjętem założeniem będzie przytem twierdzenie, iż nieprawdopodobną, jeśli wręcz nie niemożliwą jest rzeczą, aby Ficino, który zgórą 12 lat praco-

wał nad swoim głównem dziełem i który je kilkakrotnie redagował, nie spostrzegł tych sprzeczności, lub, by spostrzegłszy je, pozostawił je w dziele, do którego przykładał największą wagę. Widocznie w rozumieniu Ficina zdania te sprzecznymi nie były dlatego, że inaczej je rozumiał i interpretował. Zadaniem zatem naszym będzie tę interpretację odtworzyć, znaleźć klucz, który nam pozwoli tę zagadkę rozwiązać. Jest to, rzecz jasna, przedsięwzięcie niebezpieczne, ponieważ otwiera się tu szeroka droga dla dowolności, jest to jednak również jedyna droga do zrozumienia umysłowości Ficina i jego dzieła.

Powstanie świata i stosunek świata do Boga wyraża Ficino różnymi terminami. Raz powiada, że świat został przez Boga stworzony (*creatus, productus*), to znów, że z Boga emanuje lub wypływa. Wszystkie te jednak terminy są dla niego jednoznaczne. Tak np. powiada, że materja zostaje przez Boga stworzona, czyli z niego emanuje¹. Oczywiście, że tę jednoznaczność można osiągnąć albo zmieniając znaczenie terminu *creatio*, albo też *emanatio*, boć przecież i wielu panteistów mówi o stworzeniu świata przez Boga, nadając jednak temu terminowi znaczenie zupełnie różne od tego, jakie wykształcone zostało w formie najczystszej, przez filozofję scholastyczną.

U Ficina natomiast jest wręcz odwrotnie, emanowanie bowiem czy wypływanie świata z Boga jest dla niego tylko innym terminem na określenie tego procesu, który scholastyka określa jako stwarzanie. Akt zaś stworzenia nie jest dla Ficina niczem innym, jak *productio ex nihilo*. Podstawą, na której jest zbudowany cały świat cielesny, jest, jak widzieliśmy, materja, a ta, jak to wyrażnie na wielu miejscach powtarza nasz autor, powstaje z niczego. Bóg powiada Ficino, nie jest tylko artystą, który formuje jedynie istniejącą już, daną mu materję, ale, czego nie potrafi zrobić artysta, stwarza swoją materję. Jest ona kompletnem, w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, Jego dziełem, i dlatego Bóg miłuje świat bardziej, niż artysta swe dzieło². Bóg stwarza materję

¹ Materia... a solo creatur sive manat Deo. Opera I. 221.

² Dilligit faber opera sua, quae ex materia fecit externa. Amat multo magis filium genitor, quem ex materia intrinseca generavit, quam-

z niczego, a nie wyprowadza jej z istniejącego podmiotu¹. Dlatego też jedynie Bóg może być stwórcą materji. Przepaść bowiem między niebytem a bytem jest nieskończona, wskutek czego do przebycia jej potrzeba nieskończonej potęgi, a tę potęgę posiada tylko Bóg².

W tem miejscu nie możemy pominąć milczeniem niesłychanie ciekawego ustępu, zamieszczonego w XI ks. *Theologia Platonica*. Ustęp ten zaczerpnął Ficino z Proklosa i wprawdzie określa teorię tam wyłożoną jako *paradoxon*, niemniej jednak zaznacza, że jest ona zgodna z całemi jego (Ficina) rozważaniami. We wspomnianym ustępie zastanawia się Proklos nad wyłanianiem się świata z Boga w związku z jego zmiennością w czasie. Świat cielesny jest nawskróś czasowy *penitus temporalis*, t. zn. jest z czasem zupełnie związany. Zmienna w czasie jest nie tylko jego *virtus* i *operatio*, ale także i istota (*essentia*). Posługując się nowoczesnemi terminami, powiemy, że wskutek tego, jeśli uwzględnimy parametr czasu, świat cielesny rozpadnie się nam w nieskończonym czasie na nieskończoną ilość światów, z których każdy trwa tylko jeden moment; moglibyśmy je nazwać momento-światami. Ponieważ zaś czas jest podzielny, w sensie wykluczającym ciągłość, przeto jego poszczególne mo-

vis eam prius acceperit... Amat Deus ardentius sua qualibet opera, cum non acceperit aliunde materiam, sed ipse idem materiam creaverit, qui et formavit, quo fit ut et salus, et totius operis causa fuerit. Opera I. 111. Cf. Ś. Augustyn, Confess. XI. 5. 7. Quomodo autem fecisti coelum et terram, et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore, arbitratu animae valentis imponere utcumque speciem quam cernit in semetipsa interno oculo. Ed unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam? Et imponit speciem iam existenti et habenti ut esset, veluti terrae, aut lapidi, aut ligno, aut auro, aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam unde facit aliquid, tu ingenium..., tu sensum... Migne s. I. 32. 811—812

¹ Deus autem solus materiam primam corporum, et essentias mentium animorumque quam plurimas absque medio subiectoque procreat... Opera I. 106.

² Materia haec, quia ex nulla antecedente materia fit, unde creatore indiget infinito, idcirco a solo creatur sive manat Deo. Opera I. 221.

Distantia vero inter nihil et esse est infinita, ...Soluta itaque Deus aliquid ex nihilo in esse producit. Opera I. 148.

menty, a w rezultacie i związane z niemi, jak je nazwa-
liśmy, momento-światy są od siebie oddzielone przepaścią
niebytu. Do przebycia zaś jej potrzebna jest także sama
moc, jak do powołania świata po raz pierwszy do bytu, t. zn.
moc boska. Byt świata polega zatem na ciągłym stwarzaniu
go przez Boga, a w powyższej teorii Proklosa widzi Ficino
interpretację i wy tłumaczenie podkreślonej przez Platona
w Timajosie zmienności świata zmysłowego¹. Ficino nie za-
stanawia się głębiej nad tą kwestją, co tłumaczy się ponie-
kąd tem, że rozważanie powyższe jest dygresją od problemu
poznawczego, którym właściwie zajmuje się nasz filozof
w podanym rozdziale. Inny jednak ustęp zamieszczony w ks.
II wskazuje na to, że mimo określenia tej teorii jako *pa-
radoxon* Ficino ją przyjmował i łączył ją z problemem
opatrności².

Nietylko jednak świat cielesny jest stworzony przez
Boga. W ten sam zasadniczo sposób powstają z niebytu
dusze rozumne i aniołowie, przyczem nawet tutaj *creatio ex
nihilo* jest jeszcze silniej i częściej przez Ficina podkreślana
zgodnie z zasadniczym celem jego dzieła, które przecież trak-
tuje *de immortalitate animorum*.

¹ His consonat illud Proculi nostri paradoxon... Universa denique
corporei mundi machina, tanquam per essentiam operatione virtuteque
animarum inferior, essentiam quoque ita mutabilem nacta est, ut tota
undique sit temporalis... Quod ergo divisibilem habet essentiam tum
ex partibus, tum ex naturis pluribus constitutam, qualis est mundi ma-
china, cum individua aeternitate non congruit, sed cum tempore potius
divisibili, quo mensuratur, quo cum perpetuo labitur. Praeterea divisi-
bilem motu virtutem actionemque sortitur, quapropter mundi moles
momentis singulis tota simul ex non esse incipit esse, atque desinit
iterumque renascitur, quemadmodum in motu et tempore (quibus omnino
subiecta est) momenta profluunt tota singulatim simul et refluunt...
Hinc illud Timaei. Mundum intelligibilem semper quidem esse, nunquam
vero fieri dicimus, sensibilem vero fieri certe semper, esse nunquam...
Opera I. 260.

² Denique summa causa rerum sic rebus penitus dominatur, si
res non semel modo ab illa manaverint, sed et assidue pendeant...
Opera I. 101. Jeszcze silniej podkreśli tę łączność pomiędzy conser-
vatio a creatio w półtora wieku później Kartezjusz, dla którego con-
servatio będzie ciągłym stwarzaniem.

Przedewszystkiem, powiada Ficino, dusza jest substancją wbrew twierdzeniu Arystoksena i innych, którzy uważali ją za harmonję¹. Substancja ta zaś nie powstaje z materji wprzód istniejącej, ale z niczego, wskutek czego jedyną jej przyczyną sprawczą może być Bóg². Tutaj Ficino zupełnie świadomie odstępkuje od stanowiska Plotyna i Proklosa, którzy byli zdania, że dusza pochodzi od aniołów³. Dusza, powiada nasz filozof, została stworzona przez Boga bez pośrednictwa jakiegoś narzędzia⁴; na określenie tego procesu, podobnie jak wtedy, gdy była mowa o stworzeniu materji, używa Ficino terminu *creare* równoznacznie z terminem *manare*⁵. Że jednak niema tutaj Ficino na myśli jakiejś emanacji w sensie panteistycznym, o tem świadczy zupełnie zdecydowanie twierdzenie Ficina, że dusza nie powstaje z Boga jako z podmiotu. Jak wiadomo, klasyczna definicja aktu stworzenia, przyjęta w średniowieczu przez wszystkich ortodoksyjnych, t. zn. stojących na gruncie ścisłego dualizmu Boga i świata filozofów brzmi: *creatio est productio ex nihilo sui et subiecti*. Wyżej widzieliśmy, że Ficino stanowczo twierdzi, iż świat nie powstał z istniejącej materji, co odpowiada w klasycznej definicji wyrażeniu *ex nihilo subiecti*. Na innem natomiast miejscu w sposób niemniej stanowczy utrzymuje, że tym substratem, z którego powstał świat, nie mógł być również i sam Bóg, pierwszy bowiem akt nie może grać roli materji⁶. Za naszą tezę świadczy dalej cytowany wyżej ustęp, zawierający polemikę z Dawidem z Dinant.

¹ Opera I. 179.

² Anima est forma ita simplex. atque ita libera, ut neque ex pluribus partibus componatur, neque ex materiae visceribus eruatur... Igitur fit ex nihilo. Ex nihilo autem aliquid facere, Dei solius est proprium. Opera I. 147, cf. 237.

³ Quanquam Plotinus et Proculus alique nonnulli platoniorum animam fieri arbitrantur ab angelo, tamen Dionysium Areopagitam, Origenem et Aurelium Augustinum platonicos excellentissimos sequor libentius, qui animam putant a Deo unico procreari. Opera I. 147. cf. 149.

⁴ Animam vero rationalem fieri a Deo sine instrumentis ullis ex eo potissimum coniectamur... Opera I. 234.

⁵ Sic enim ab ipso Deo manans (anima) adest corpori (ut ita dixerim) sicut a solis lumine radius oculo. Opera I. 404.

⁶ Non enim gerit unquam materiae vicem, qui primus est actus. Opera I. 145.

W ustępie tym wskazuje Ficino na to, że Bóg jako najwyższa jedność nie może ulec rozdrobnieniu czy podziałowi na wiele dusz¹. Nawet wtedy, kiedy po śmierci ciała dusza, mówiąc językiem ojców Kościoła, wraca do Boga, nie traci swej odrębności i indywidualności. Podobnie jak odcisk woskowy, gdy go zbliżymy do tłoku, nie przestaje być odrębnym odciskiem, tak dusza, zbliżając się do Boga, a tem samem do tej idei boskiej, na wzór której została stworzona, nie traci indywidualności². Dusza zatem nie roztopia się w Bogu, tak jak z drugiej strony nie przechodzi na niższe stopnie hierarchji kosmicznej. Nie zmienia się dusza ani w ciało, ani w duszę nierozumną, ale pozostaje zawsze sobą, tak jak ciało zawsze pozostaje ciałem³. Niema tu zatem mowy o jakiejś płynności w obrębie wszechświata, o abso-lucie, przybierającym corazto nowe formy. Jednem słowem niema tego wszystkiego, co stanowi nieodłączny atrybut stanowiska filozoficznego, które się określa zwykle jako pan-teizm dynamiczny. Toteż trudno istotnie zrozumieć, w jaki sposób Saitta dochodzi do zdania wręcz przeciwnego, twierdząc, że u Ficina znajdują się »pierwsze zarysy pojęcia ruchu kolistego Ducha, pojęcia rozwiniętego przez Giobertiego w znanej formule: *L'Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente*⁴. Wprawdzie znajdują się u Ficina ustępy, które uprawniają do takiego twierdzenia, ale tylko pod wa-

¹ Ridere quoque licet barbarum quendam Dinantem et Manicheos, qui dei portiones quasdam esse nostras animas voluerunt, sive Deum... Neque potest Deus aut in animas multas discerpi, cum summa unitas dividi nequeat, aut materia fieri plurium animarum, ne sit vilior animabus... Opera I. 367.

² Atqui sicut figura cerea a sigillo impressa, quando sigillo penitus adaequatur, non destruitur, sed in speciem suam redintegratur, sic essentia animi quando ideae per quam Deus eam in certa essendi specie disposuerat, admovetur, in esse pristino confirmatur. Maxime enim sequens actus roboratur a primo. Opera I. 145.

³ ...converti autem in corpus forsitan possit... Sed hoc fieri non potest... Hoc et de irrationali anima vel vita, quod nec in eam rationalis anima convertitur, dici potest. Opera I. 154—155. Corpus quamvis in varias vertatur qualitates... nunquam tamen desinit esse corpus. Opera I. 152.

⁴ ...è la prima delinazione dell concetto della circolarità dello Spirito, sviluppato dal Gioberti con la nota formula: *L'Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente*. O. c. str. 104 i passim.

runkiem, że je wyrwiemy z kontekstu i że pewne terminy będziemy interpretować dowolnie, nie oglądając się na intencje Ficina i nie biorąc pod uwagę charakterystycznych właściwości jego stylu. W ten zaś właśnie sposób postępuje Saitta, kiedy na przykład mówi, że wstępowanie i zstępowanie we wszechświecie odbywa się po pięciu stopniach, mając tu na myśli wyliczone przez nas powyżej pięć sfer hierarchicznych¹. Otóż jest rzeczą jasną, iż kiedy Ficino mówi: *ascendimus hactenus a corpore in qualitate*² i t. d., nie ma na myśli procesu metafizycznego, ale tylko nasz proces psychiczno-poznawczy. Podobnie w księdze IX *Th. Pl.*, kiedy mówi: *Subtrahe quaeso materiam lumine, relinque caetera. Subito habes animam... Deme rursus luminis huic animali mutationem. Es iam intellectum angelicum consecuta...*³ ma na myśli jedynie proces pojęciowy, jak to wynika choćby ze słów *es consecuta*. Koroną jednak błędnej i niehistorycznej interpretacji Ficina przez Saittę jest ustęp, w którym omawia on definicję stworzenia, jaką daje nasz filozof. Ficino mianowicie wbrew twierdzeniu Saitty nie mówi nic oryginalnego, ale zgodnie z tradycją scholastyczną twierdzi, że *creatio non exigit subiectum, neque fit motu vel tempore*. Otóż ten klasyczny pogląd na stworzenie, pogląd, który jest podstawą całego dualizmu scholastycznego, Saitta interpretuje w duchu neohegeljanizmu włoskiego⁴.

Streszczając ten punkt naszych rozważań, stwierdzamy, że w kwestji powstania świata Ficino stoi na stanowisku kreacjonizmu, a w konsekwencji na stanowisku dualizmu Boga i świata. Pewną mglistość i niejasność, wywołaną używaniem wyrażen i określeń trącających panteizmem, należy tłumaczyć poczęści błędną interpretacją przez Ficina czołowych przedstawicieli panteizmu neoplatońskiego, co wpływa znowu ze swoistego Ficinowi poglądu na ciągłość rozwoju historycznego, poczęści zaś jego mistycyzmem, oraz

¹ Cinque sono i gradi, secondo il Ficino, per i quali avviene la discesa e la salita. O. c. 104.

² Opera I. 119.

³ Opera I. 204.

⁴ O. c. str. 102 i nast.

alegorycznym sposobem wyrażania się, jak i ujmowania i tłumaczenia przekazanych ze starożytności tekstów ¹.

Mówiąc o hierarchji kosmicznej Ficina w jej dynamice, należy odróżnić dwie kwestje. Jedna to omówiona wyżej sprawa powstania świata, sprawa rozstrzygnięta przez Ficina w duchu kreacjonizmu, druga to kwestja ruchu i stawania się w świecie już raz wyprowadzonym z niebytu.

Stanowisko, jakie Ficino zajmował w kwestji pierwszej, nie budzi żadnych wątpliwości, jak to wyżej wykazaliśmy. Ficino stoi na stanowisku ortodoksyjnego dualizmu. Natomiast w kwestji drugiej, niezwiązanej ściśle z dogmatami chrześcijaństwa, poglądy naszego filozofa wykazują o wiele więcej pierwiastków neoplatońskich.

Jedną z cech charakterystycznych neoplatonizmu jest hierarchiczne ujęcie wszechświata. W rozwiniętej powyżej kwestji powstania świata Ficino, jak widzieliśmy, odstąpił od tej ścisłej hierarchiczności. Tylko Bóg jest stwórcą bezpośrednim, zarówno materji pierwszej jak i duszy. Uderzająca zwłaszcza jest różnica stanowiska Ficina w porównaniu z neoplatonizmem odnośnie do kwestji powstania duszy. Nazywa ją Ficino *tertia essentia*, ponieważ w hierarchji pięciu stopni kosmicznych zajmuje stanowisko pośrednie; nazywa ją *copula mundi*, ponieważ łączy ze sobą świat cielesny i duchowy, a jednak nie wyprowadza jej od aniołów jako bezpośrednio wyższego stopnia hierarchicznego, ale wprost przez bezpośredni akt stworzenia z Boga.

Tutaj natomiast, gdzie chodzi o stawanie się w stworzonym już świecie, widzimy u Ficina nawrót do ścisłej hierarchiczności. Jakkolwiek Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy, i to zarówno ich istnienia jak i istoty, to przecie nie jest przyczyną bezpośrednią wszystkiego, co się dzieje. Materję wprawdzie stwarza Bóg, ale przygotowują ją aniołowie, a wprawiają ją w ruch i formują dusze ².

Dusza zaś, jakkolwiek jest stworzona bezpośrednio i jedynie przez Boga, przecież zależna jest w swem działa-

¹ Jak daleko posuwano w owym czasie dowolność przy alegorycznem tłumaczeniu, widać najlepiej w Disp. Camald. Landina.

² *Materiam quidem producit unitque Deus, firmat (ut Platonice placet) et ordinat angelus, movet formatque anima immortalis.* Opera I. 138.

niu nietylko od Boga, ale także i od aniołów. Jako duch najniższy dusza ulega wpływowi wszystkich wyższych duchów i od nich wszystkich coś przejmuje¹. Bóg jest wprawdzie przyczyną wszechrzeczy i w nim są zawarte formy wszystkich skutków², ale Bóg działa właśnie przez zawarte w nim formy, które jednak nie oddziałują na przedmioty materialne bezpośrednio, ale poprzez hierarchję kosmiczną. To twierdzenie jest dla Ficina prawie że oczywiste, tak, że jedynym jego poparciem, najzupełniej według Ficina wystarczającym, jest uwaga, że w przeciwnym razie zasada hierarchiczności byłaby złamana³.

Drugim punktem bardzo ważnym przy ocenie w tym punkcie stosunku Ficina do neoplatonizmu jest kwestja substancji duchowej i jej roli we wszechświecie. Ujmując tę sprawę ogólnie, trzeba zaznaczyć, że neoplatonizm zdąża w kierunku spirytualizmu, nie dochodząc jednak do wyraźnego sformułowania go. Droga do spirytualizmu jest oczywiście dla Ficina zamknięta, a to wskutek jego zdecydowanego, z pobudek religijnych wypływającego dualizmu. To też dążenie do spirytualizmu modyfikuje się w pismach Ficina i występuje jako panpsychizm, który uwydatnia się

¹ *Infima denique mens talis debet esse, ut primo illorum principio sit opposita, capiat ab omnibus, tribuat nulli.* Opera I. 221.

² *Omnis causa per aliquam agit formam, et agit effectum ipsius in forma quodammodo similem, ideoque oportet effectus formam a causa comprehendendi. Cum vero Deus sit omnium causa, necessarium est in eo omnium formas esse.* Opera I. 103.

³ *Placet ergo Platoniceis, Deum per seipsum formare angelos, per angelos animas (mowa tu o duszach nierozumnych), per has postremo materiam, formasque a summa vita et actu gradatim degenerare usque adeo, ut in materia iam neque revera vivae, neque efficaces appareant. Nempe a Deo in angelum, ex una essentia transeunt in multiplices qualitates, ab hoc in animam, ex statu in motum aliquem efficacem. Ab hac in corpus ex vitali activoque motu in mutationem mortalis naturae passivam. Quamobrem si aquae terraeque vita insita est, neque tamen, haec est Deus, ne immensus actus vilissimae potentiae sit addictus, neque angelus ne clarissima mens obscurissimae naturae sit proxima. Consequens est ergo ut aqua et terra animas habeant, quarum artificio hae sphaerae rebus pretiosissimis exornentur, quemadmodum et animulae quaeque animalium aquaticorum et terrenorum, videlicet duce sphaerae suae anima, corpuscula sua per insita semina gratissime pingunt atque figurant.* Opera I. 125.

zwłaszcza wtedy, gdy Ficino mówi o stawaniu się w świecie. Wszelkie bowiem stawanie się i zmiana w świecie cielesnym sprowadza się do ruchu, a początkiem i źródłem ruchu jest, jak widzieliśmy, dusza. Początkiem wszechrzeczy jest czysty akt trwały, niezmienny i jeden; poniżej znajdujemy trwałą i niezmienną wielość, która na trzecim stopniu hierarchji kosmicznej traci swą stałość. Tutaj dopiero, t. zn. w duszy rozumnej, zjawia się zmiana, a wraz z nią ruch i czas, który jest własnością ruchu¹, tak jak znowu ruch nie jest niczem innym, jak aktem lub działaniem przebiegającym w czasie². Wskutek tego dusza rozumna jest źródłem ruchu, a jakości (*qualitates*) są tylko jej narzędziami, któremi posługuje się przy poruszaniu ciał³. W rezultacie stosunek pomiędzy ciałem a duszą jest stosunkiem zależności jednostronnej. Dusza nie zależy zupełnie od ciała ani w swym istnieniu, ani w działaniu⁴, podczas gdy ciało samo przez się poruszać się nie może i jest w swym ruchu całkowicie zależne od duszy⁵, gdyż ruch cielesny powstaje pod wpływem ruchu duchowego⁶.

Oczywiście, że wskutek tego rola pierwiastka duchowego i niecielesnego w świecie staje się pierwszorzędną, a w konsekwencji i nauka o duszy musiała być w systemie Ficina szeroko rozbudowaną.

Powiedzieliśmy, że system Ficina jest panpsychizmem. Wszędzie gdzie istnieje ruch, musi istnieć i dusza, która jest tego ruchu źródłem. Ruch bowiem nie jest niczem innym, jak życiem. Nie każdy oczywiście ruch zasługuje na nazwę życia, ale tylko ruch wsobny⁷, natomiast ruch przechodni

¹ ... tempus... est proprietas quaedam et perduratio motionis. Opera I. 244.

² Actio temporalis motus ab omnibus nominatur... Opera I. 84. Motus enim est actus per temporis momenta discurrens. Opera I. 118.

³ Fons motionis est anima rationalis, cui qualitates ad movendam materiam serviunt. Opera I. 147.

⁴ Itaque rationalis anima nullo modo pendet ex corpore in essendo, sicut neque in movendo et operando. Opera I. 203.

⁵ corpus non posse vere primoque per se mobile esse.... Opera I. 168.

⁶ sicut a spiritali substantia, sit substantia corporalis, sic a spiritali motu corporalis motus efficiatur. Opera I. 118.

⁷ vita enim est interior operatio... Opera I. 200.

bierze swój początek z życia, ale samem życiem nie jest. Ponieważ zaś życie nietylko nie jest wszędzie to samo numerycznie, ale nie jest i takie samo, przeto w rezultacie nietylko będzie istniała we wszechświecie więcej niż jedna dusza, ale nadto dusze te nie będą sobie równe. Będą między niemi panowały stosunki nadrzędności i podrzędności, jednym słowem panuje wśród nich porządek hierarchiczny, tak jak w kosmosie. Jak widzieliśmy jednak, w hierarchizmie Ficina wpleciony jest dualizm ducha i materji. Z analogicznym faktem spotykamy się też w hierarchji dusz, które, jakkolwiek zasadniczo uporządkowane są w ciągły zstępujący szereg, dzielą się jednak mimo to na dwie wielkie grupy dusz rozumnych i nierozumnych. Podział ten pokrywa się z podziałem na dusze nieśmiertelne i śmiertelne. Właściwie, ściśle biorąc, dusze nierozumne nie są duszami we właściwym tego słowa znaczeniu. Ani bowiem istnieć, ani działać nie mogą same przez się, ale zarówno pod jednym, jak i pod drugim względem są związane z ciałem, a wskutek tego są śmiertelne. Będąc związane z ciałem, są tem samem pozbawione wolności, działanie ich nie jest spontaniczne, ale jest skutkiem działań rzeczy zewnętrznych¹. W rezultacie Ficino uważa t. zw. dusze nierozumne za *idola et simulachra animarum*². Racja tego poglądu jest zupełnie jasna, a mieści się ona w poglądzie na genezę dusz. Dusze we właściwym tego słowa znaczeniu powstają, jak to wyżej widzieliśmy, *ex nihilo* jedynie dzięki stwórczemu aktowi Boga, wskutek czego są niematerjalne. Natomiast t. zw. dusze nierozumne powstają dzięki działaniu sfer niebieskich, oczy-

¹ Irrationalis autem non vera est anima, quia neque essentia vera est, neque vera vita. Non vera essentia est, quia non existit per semetipsum, siquidem per se non operatur, quando quidem nihil agit absque corporis instrumentis. Non vera vita est, quoniam motionis libertate privatur. Non enim ducitur a se ipsa, sed vi trahitur ab iis rebus quae sensibus offeruntur. Ideo Platonici multi aiunt animam rationalem esse et animam et vitam subsistentem, atque ex se corpus vivificantem. Sed irrationalem formam potius animationem vivificationemque corporis esse putant... Opera I. 151.

² Quando animam nominamus rationalium animarum genus intelligi volumus nam irrationales vitas non animas proprie appellamus, sed idola et simulachra animarum. Opera I. 135.

wiecie przy kooperacji Boga, z materji pierwszej, jeszcze nierozciąglej¹. Nasuwa się tu pytanie, w jaki sposób Ficino godzi ten swój pogląd o materialności duszy nierozumnej, która mimo swej irracjonalności jest przecież zasadą ruchu i życia w zwierzętach i roślinach, z poglądem na bierność materji.

Tutaj, na co już na początku zwracaliśmy uwagę, należy odróżnić materję od ciała. Bezruch, bezwład, martwota są związane nie tyle z materją, ile z ciałem. Bezwład bowiem jest wynikiem wielości, tak jak siła, energia i działanie pochodzą z jedności, a właśnie nie materja, ale ciało jest wielością. Materja bowiem nie posiada części, na które rozpada się dopiero po złęczeniu jej z ilością, która nie jest niczem innym jak rozciągłością². Wskutek tego pod wpływem działania boskiego i działania sfer niebieskich możliwe jest wyprowadzenie, jak powiada Ficino, z łona materji jeszcze nierozciąglej dusz nierozumnych. W tej chwili jednak podział dusz na rozumne i nierozumne jest dla nas kwestją drugorzędną, omawiamy bowiem obecnie problem stawania się w świecie, a zatem zajmujemy się duszą, nie jako istotą myślącą, ale jako zasadą i źródłem ruchu i działania. Jeśli zaś pod tym kątem widzenia będziemy sprawę rozpatrywali, to po pominięciu narazie powyższego podziału otrzymamy trzy klasy istot, od których bezpośrednio wychodzi ruch i działanie; pośrednio bowiem wszelki ruch pochodzi z Boga, choć w nim samym ruchu nie ma. Trzy te klasy tworzy Ficino stosownie do swego obrazu kosmologicznego świata. Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z jakąś całością żywą, tam też musimy spotkać się z jedną zasadą życia, czyli duszą. Całością zaś może być albo cały wszechświat, albo poszczególne jego sfery, albo wreszcie poszczególne twory w poszczególnych sferach. Wszystkie te całości są niemi w prawdziwem tego słowa znaczeniu, są indywiduami,

¹ *Animae rationales per solum purumque Dei radium super puram indivisibilis materiae faciem accenduntur. Animae irrationales per coelestem quoque animalemque influxum radio illo divino adhibitum e sinu materiae nondum extenso exprimuntur in lucem. Opera I. 234.*

² *Materia... neque in partes dissolvitur unquam, quia non est per naturam suam ex partibus constituta. Partes enim per quantitatem fiunt, materia vero quantitatem praecedit. Opera I. 137.*

żyją jednym życiem, czyli mają jedną duszę. Będziemy zatem mieli trzy rodzaje dusz: dusza największej, wszystko obejmującej całości, t. zn. dusza świata, dusze dwunastu sfer i wreszcie liczne zastępy dusz, mieszkających w poszczególnych sferach¹. Zarówno dusza świata, jak i dusze poszczególnych sfer są duszami rozumnymi; nie należy ich jednak mieszać, ani duszy świata z Bogiem, ani dusz poszczególnych sfer z aniołami, bo sprzeciwia się temu stałość zarówno Boga, jak i aniołów².

Zarówno pomiędzy grupami dusz, jak i w obrębie grup panuje ścisła hierarchja. Najwyżej stoi dusza świata, której ulegają dusze corazto niższych sfer, znowu między sobą zależne, aż do najniższej sfery ziemi. Od tych dusz są zależne dusze mieszkające w poszczególnych sferach, przyczem i te również dusze nie są wszystkie równe, ale podobnie jak i tamte tworzą hierarchję. Tutaj znowu najwyżej stoją dusze demonów, poniżej których umieszcza Ficino dusze ludzi jako ostatnie w szeregu dusz rozumnych; poniżej nich bowiem znajdują się już tylko dusze nierozumne, t. zn. dusze zwierząt i roślin.

Oczywiście nasuwa się tutaj pytanie, jak te wszystkie dusze działają, czy zupełnie spontanicznie, czy też jest w ich działaniu jakaś prawidłowość i jaka. Dla Ficina kwestja ta jest tem bardziej skomplikowana, że z jednej strony wchodzi tutaj w grę astrologja, z drugiej zaś problem wolności woli ludzkiej. Dyskusja, jaką nasz filozof na ten temat przeprowadza, jest bardzo ciekawa. Wyróżnia on w stawianiu się wszechświata trzy szeregi porządkowe, określając je terminami: *providentia*, *fatum*, *natura*. Opatrzność jest kompleksem umysłów, los zespołem dusz, wreszcie natura zespołem ciał³. Kompleks pierwszy polega na tem, że Bóg promie-

¹ Quamobrem tres rationalium animarum gradus colligimus. In primo sit anima mundi una. In secundo duodecim Sphaerarum animae duodecim. In tertio animae multae, quae in Sphaeris singulis continentur. Opera I. 131.

² Opera I. 128.

³ Tres rerum ordines ad humanam animam pertinere videntur, providentia, fatum, natura. Providentia est series mentium, fatum series animarum, natura series corporum. Opera I. 288.

niem swego światła intelektualnego, w którym zawarte są idee (*rationes*) wszystkich rzeczy, jakie mają być stworzone oświeca, a przez to równocześnie formuje aniołów, a poprzez nich stopniowo corazto niższe duchy. Wskutek tego każdy z nich jest swoistym wyrazem czy obrazem całego wszechświata. To harmonijne, zgodne nawzajem z sobą ukształtowanie wszystkich duchów, ukształtowanie, które możemy także określić mianem prawa bożego, wypisanego w duchach nazywa Ficino opatrznością ¹.

Poniżej dziedziny opatrzności znajduje się dziedzina *fatum*. Dziedziny te częściowo na siebie zachodzą, niższe bowiem duchy, t. zn. nie czyste duchy, jakimi są aniołowie, ale dusze rozumne, posiadają oprócz zdolności myślenia, także zdolność ożywiania i poruszania ciał. Tę siłę życiodajną nazywa Ficino za platonikami *idolum i. e. simulachrum rationalis animae*. W niej zawarte są zarodki ruchów i jakości, rozwijane przez duszę w ciele, którego życie i działanie jest tym sposobem tylko konieczną konsekwencją życia duszy. Zespół ciał tworzy naturę. Obok tego kosmologicznego znaczenia terminu »natura« podaje Ficino i znaczenie drugie, moglibyśmy je nazwać fizycznym, określając ją jako pewną konstytucję, organizację, dzięki której ciało żyje i działa, a której udziela ciału dusza ².

W obrębie każdej z tych trzech dziedzin panuje ścisła łączność pomiędzy poszczególnymi członami, wchodzącymi w skład danej dziedziny. Łączność ta w pierwszej dziedzinie, t. zn. w dziedzinie opatrzności, polega na tem, że, począwszy od Boga, który jest szczytem i początkiem tej dziedziny, promień myślowy światła boskiego, rozszczepiając się stopniowo, dochodzi za pośrednictwem coraz to niższych duchów aż do najniższych kręgów tej dziedziny, do duchów, które nie są czystymi umysłami, ale które są równocześnie duszami, t. zn. są nie tylko myślą, ale i życiem dla swoich ciał ³.

¹ Huiusmodi rerum dispositio lexque divina inscripta mentibus providentia nuncupatur. L. c.

² ... in quolibet corpore animato est certa quaedam eius affectio sive complexio efficax atque vitalis, quam virtus animae suae vivifica corpori tribuit. Hanc volunt esse Platonici naturam corporum, quasi quoddam vestigium animae in corpore, sive umbram... Opera I. 289.

³ Omnes mentes, sive sublimes et super animas sint, sive infe-

Ten związek myślowy i wpromienianie myśli boskiej co-razto niższym duchom nazywa Ficino opatrnością,¹ zbliżając się w pierwszym rzędzie do klasycznego ujęcia opatrności. Według bowiem poglądu ogólnie przyjętego w chrześcijańskiej teologii opatrność to myśl i wola boska, opiekująca się światem i kierująca jego biegiem. To samo znajdujemy u Ficina. Trzeba bowiem pamiętać, że promień boski, dochodzący aż do najniższych duchów, odzwierciedla się w nich. W duchach czystych oraz w najwyższej części czy władzy (bo i tak i tak się Ficino wyraża) duchów niższych promień ten jest światłem intelektualnem. Ten sam jednak promień w niższej, życiodajnej części duszy jest zarodkiem i źródłem ruchu, jaki rozwija się w ciełe pod wpływem duszy, która w ten sposób pobudza je do działania i tem działaniem kieruje. W ten sposób dusza pozostaje w porządku opatrności, tworząc równocześnie jego część składową, czyli biorąc udział w rządach bożych nad światem².

Ścisłą tę łączność i związek duchów zarówno z Bogiem, jak i nawzajem ze sobą ilustruje Ficino następującem porównaniem. Jeśli będziemy uderzać w jeden koniec pnia drzewa, to rezonans poprzez całe drzewo dojdzie aż do drugiego jego końca, by potem do tego samego punktu powrócić. Podobnie i w związku dusz: impuls intelektualny, wychodząc od Boga, dochodzi stopniowo aż do duchów najniższych, by następnie również stopniowo powrócić do swego źródła³.

riores et inditae animabus, ita invicem connexe sunt, ut ab earum capite Deo incipientes, longa et continua serie procedant, ac superiores quaelibet inferioribus radios suos dispertiant. L. c.

¹ Harum connexionem hanc mutuum, scintillarumque infusionem a superioribus ad inferiores continue demanantem providentiam appellamus. L. c.

² Anima igitur per mentem est supra fatum, in solo providentiae ordine tanquam superna imitans, et inferiora una cum illis gubernans. L. c.

³ Quando quis caput summum recti ligni humi iacentis digito pulsatur ad alterum ligni extremum pulsatio vel levissima resonat... Quorsum haec? ut intelligamus hinc, ex omnium mentium mutua et invicem temperata connexionem idem fieri, ut scintillae primorum in medias, mediarum in infimas usque refulgeant, et a postremis per medias in sublimes iterum reflectantur. L. c.

Analogiczną łączność i związek znajdujemy w porządku drugim, t. j. w porządku dusz, który Ficino określa terminem *fatum*. Niższe, życiodajne władze dusz lub, jak je Ficino nazywa, *idola et simulachra animarum* są podporządkowane duszy świata, która tutaj w porządku dusz jest pierwsza, tak jak Bóg jest pierwszy w porządku duchów. Z duszą świata są związane dusze dwunastu sfer, którym znowu podległe są liczne dusze zamieszkujące każdą sferę. W ten sposób *idola* wszystkich dusz rozumnych tworzą jedną całość, zależną od naczelnego *idolum* duszy świata. Wskutek tego każdy impuls, zarodki rzeczy materialnych od których zależy bieg natury, wychodzi z *idolum* duszy świata i poprzez pośrednie dusze dochodzi do idolów najniższych dusz. Ten ścisły związek i wynikające z niego przenoszenia wspomnianych zarodków nazywa Ficino porządkiem przeznaczenia, *fatum*¹.

Taki sam stan rzeczy znajdujemy w trzecim porządku — natury. Jednej, wspólnej całemu światu naturze podlegają natury dwunastu sfer, od których znowu zależne są natury poszczególnych ciał, istniejących w danych sferach².

Oceniając jednak krytycznie powyższą koncepcję, musimy powiedzieć, że budzi ona poważne wątpliwości. Istnieją bowiem według niej trzy szeregi faktów, przebiegających równolegle, a są to: szereg opatrzości, szereg przeznaczenia i szereg natury. Nie są one równoważnościowe, gdyż zajmują różne miejsca w hierarchji kosmicznej, a tem samem

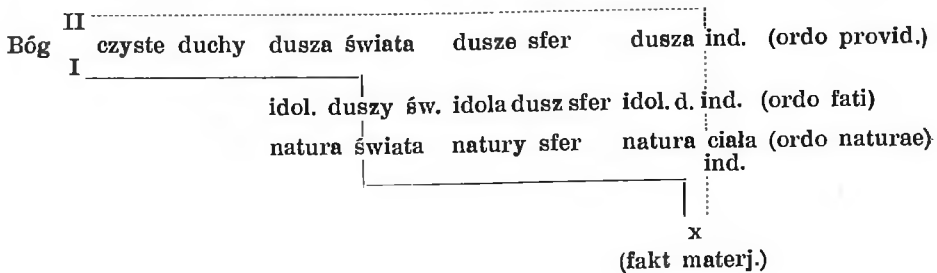
¹ Caput omnium sit idolum animae mundi, huic connectantur idola duodecim, animarum duodecim, sphaeres duodecim agitantium. Quoniam vero in qualibet sphaera plures sunt animae, harum idola ad unum idolum unius communisque animae, quae totam illam regit sphaeram, religuntur. Atque ita omnia animarum rationalium idola mutua quadam conspiratione ex uno pendunt idolo summo, ita ut nutus quilibet idoli primi in media, et mediorum in infima transeant, et semina rerum omnium corporalium a primis idolis, idolis sequentibus inserantur. Conspirationem huiusmodi, seminumque traductionem, fatum esse arbitrabamur. L. c.

² Complexiones sive affectiones sive naturae duodecim, sphaerarum duodecim, uni et summae naturae ipsius mundanae materiae copuluntur. Singulae vero naturae singulorum corpusculorum sphaerae cuilibet adhaerentium, ad naturam sphaerae suae universalem similiter referantur. Atque haec dependentia, series naturalis cognominatur... L. c.

w hierarchji wartości. Jaki jednak jest ich związek między sobą? W obrębie poszczególnych szeregów panuje ścisła zależność, powiedzielibyśmy determinizm. Duchy są zależne od Boga, *idola* poszczególne od *idolum* duszy świata, wreszcie natury poszczególnych ciał od natury całego świata. Z drugiej jednak strony, jeśli weźmiemy pod uwagę indywiduum, należące do wszystkich tych trzech szeregów, powiemy za Ficinem, że jego części wyższe kierują niższymi. Duch kieruje duszą, o ile ta występuje jako zasada życia, a dusza kieruje ciałem. Jak jednak te twierdzenia z sobą pogodzić? Weźmy bowiem pod uwagę jakiś fakt materialny x. Według pierwszego twierdzenia będzie on w ostatecznej instancji pochodził od Boga, ale poprzez czyste duchy, duszę świata, *idolum* duszy świata, naturę świata, natury poszczególnych sfer aż po naturę tej sfery, w której zaszedł.

Według drugiego natomiast twierdzenia fakt materialny x jest zależny od *idolum* swej duszy, to od swego ducha, a ten od ducha swej sfery, oraz duchów corazto wyższych sfer, duszy świata, czystych duchów i wreszcie Boga.

Łańcuchy zależności przyczynowych w obu wypadkach będą przebiegały różnie w swej środkowej części, jakkolwiek w obu wypadkach oba ich końce będą się spotykały. Możemy to przedstawić graficznie na poniższym schemacie:



Łańcuchy przyczynowe, jak widzimy, w obu wypadkach przebiegają odmiennie. W pierwszym wypadku pozostawia on naboku stosunek pomiędzy trzema dziedzinami (opatrności, przeznaczenia i natury). Ponieważ zaś między faktami w nich zachodzącymi istnieje odpowiedność, a łańcuch zależności przyczynowej przebiega inną drogą, pozostaje jako

jedyna teoria, tłumacząca tę zgodność, paralelizm, i to paralelizm podwójny, zarówno między porządkiem natury i porządkiem przeznaczenia, jak i między tym ostatnim a porządkiem opatrności. W drugim wypadku łańcuch przyczynowy wiąże z sobą poszczególne człony trzech sfer, a pomija resztę członów danej sfery, pomiędzy którymi panuje odpowiedniość, dająca się wobec tego wytłumaczyć jedynie teorią okazjonalistyczną.

W kwestji tej istnieje wprawdzie możliwość rozwiązania i uzgodnienia obu tłumaczeń, t. zn., odwołując się do naszego graficznego schematu, istnieje możliwość złączenia razem obu linii, ale droga ta jest dla Ficina zamknięta. Dwie te linie możnaby mianowicie złączyć razem, gdyby każda z trzech dziedzin tworzyła nie jedną całość, ale jedno niepodzielne indywiduum. Schemat wyglądałby wtedy następująco :

	sfera duchów (tworząca jedno indywiduum)			
	„ dusz	„	„	„
	„ natury	„	„	„
x				

Jak zaznaczyliśmy jednak, takie ujęcie jest niemożliwe dla Ficina, który zdecydowanie wypowiada się za indywidualnością elementów, wchodzących w skład każdej dziedziny. Pozatem takie ujęcie nie byłoby niczem innym, jak panteizmem, przekreślającym w pierwszym rzędzie indywidualność duszy ludzkiej, za którą Ficino opowiada się jak najbardziej stanowczo, poświęcając, jak wspomnieliśmy, całą księgę polemice z Awerroesem.

Należy tu zaznaczyć, że cała ta kwestja miała pewien posmak aktualności, łączyła się bowiem z dyskutowaną wówczas szeroko kwestją przeznaczenia oraz z astrologją. Oba zaś te problemy nabierały szczególnej wagi przez swój związek z problemem wolności woli i działania ludzkiego, a przezeń z problemem etyki w ogólności.

I tu, zdaniem naszym, leży dla Ficina punkt ciężkości. Obiektywnie rzecz biorąc, filozof nasz kwestji tej nie rozwiązał, gdyż to, co dał, było rozwiązaniem tylko pozornem, słownem, terminologicznem. Wprawdzie powiada on, że dusza *est supra fatum*, ale jest to zwykła sofistyka, gdyż mimo

to dusza podlega determinizmowi w obrębie swojej sfery, t. zn. sfery opatrzności. Otóż kwestja nazwy jest tu drugorzędna; zasadniczą zaś kwestją jest istnienie lub nieistnienie determinizmu, który Ficino chce wykluczyć, ale którego wykluczyć nie potrafi. Determinizm usunięty jednemi drzwiami powraca drugimi z tą tylko różnicą, że przybiera eufemiczną nazwę opatrzności.

Cała ta kwestja, jak zaznaczyliśmy powyżej, zaczyna o stosunek nie tylko wspomnianych trzech sfer, ale i trzech części człowieka, t. zn. ducha, duszy i ciała, co znowu prowadzi nas od problemu kosmologiczno-metafizycznego do problemu poznawczego, do którego obecnie przejdziemy.

C. d. n.

Adam Krokiewicz.

O tak zwanej indukcji stoickiej.

(Ciąg dalszy).

Starożytną teorię znakowania, czyli przechodzenia od rzeczy jawnych do niejawnych omawia Sextus w swych dziełach dwukrotnie, krótko w II ks. Zarysów pirrońskich (95—133) i znacznie obszerniej w VIII ks. Przeciwno uczeńcom (140—299). Jądro sprawy przedstawia się, jak następuje:

• Według dogmatyków jedne rzeczy są jawne (*πρόδηλα*), a inne niejawne, z rzeczy zaś niejawnych jedne są raz na zawsze niejawne (*τὰ καθάπαξ ἄδηλα*), inne niejawne do czasu (*τὰ πρὸς καιρὸν ἄδηλα*), a inne wreszcie niejawne z natury (*τὰ φύσει ἄδηλα*). Mówią oni, że jawne są te rzeczy, które same z siebie dostają się do naszej świadomości, na przykład to, że jest dzień, raz na zawsze niejawne te, które za sprawą swej istoty wymykają się naszemu uchwytowi, na przykład to, czy ilość gwiazd jest parzysta, niejawne do czasu te, które, mając zasadniczo jawną naturę, są spowodu pewnych zewnętrznych okoliczności dla nas w danej chwili niejawne, jak dla mnie jest na przykład teraz niejawne miasto Ateńczyków, niejawne wreszcie z natury te, które nie mają natury, podpadającej pod nasze zmysły, jak na przykład dostrzegalne tylko umysłem (*νοητοί*) pory cielesne, nigdy się bowiem one nie ukazują same z siebie, lecz jeśli się wogóle uświadamiają, to chyba tylko na podstawie innych rzeczy, jakoto kropel potu lub czegoś podobnego¹. Rzeczy jawne nie potrzebują znaku, albowiem uświadamiają

¹ Nieco inny podział rzeczy niejawnych występuje u Sextusa Adv. math. VIII 316 sq.

się same z siebie. Nie potrzebują go również rzeczy raz na zawsze niejawne, ponieważ są zasadniczo nieuchwytnie. Przy pomocy znaków chwyta się tylko rzeczy niejawne do czasu i niejawne z natury, wszelako nie przy pomocy tych samych, lecz rzeczy niejawne do czasu przy pomocy znaków pamięciowych, a rzeczy niejawne z natury przy pomocy znaków wyjawnych. Więc jedne ze znaków są według nich pamięciowe, inne zaś wyjawne. Znakiem pamięciowym (*ὑπομνηστικὸν σημείον*) nazywają to, co było jawnie postrzeżone razem z tem, czego jest znakiem, i dlatego, następując się w chwili, kiedy tamto się nie następuje, przywodzi nam na pamięć tamtą rzecz razem postrzeżoną, teraz zaś niejawną, jak to jest z dymem i ogniem. Wyjawnym znowu znakiem (*ἐνδεικτικὸν σημείον*) jest, jak mówią, to, co nie było jawnie postrzeżone razem z tem, czego jest znakiem, lecz na mocy własnej natury i uzdolnienia (*ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς*, cf. Adv. math. VIII 196... *ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ*) oznacza rzecz, której jest znakiem, jakto na przykład ruchy cielesne są znakami duszy. Dlatego też określają ów znak w sposób następujący: »znak jest sądem-wskaźnikiem, naczelnym członem w rzetelnym sprzęgu, odsłaniającym człon końcowy« (*σημείον ἐστὶν ἐνδεικτικὸν ἀξίωμα ἐν ὑγιεὶ συνημμένῳ προκαθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος*)¹. Wobec tego tedy, że

¹ R. Philippson, De Philodemi libro cett. p. 59 sq., zwrócił uwagę, że ta definicja jest stoicką definicją znaku w ogóle i że Sextus fałszywie ją zacieśnił do wyjawnego znaku jako takiego (cf. Sext. P. H. II 104, Adv. math. VIII 245). Philippson zarzuca dalej Sextusowi, że jego krótszy wykład (P. H. II 95—133) klóci się z dłuższym (Adv. math. VIII 140—299), ponieważ w krótszym wykładzie zwalcza stosownie do zapowiedzi tylko znak wyjawny, a w dłuższym nietylko znak wyjawny, ale także znak pamięciowy (cf. R. Philippson l. I. p. 57—70). P. Natorp, Forschungen cett. p. 127—163, uznaje i równocześnie uchyla pierwszy zarzut Philippsona, uważając zdanie, w jakim się mieści owa definicja (P. H. II 101), za interpolację. Stwierdza pozatem zasadniczą zgodę krótszego i dłuższego wykładu, albowiem Sextus obala w dłuższym wykładzie nie znak pamięciowy jako taki, lecz tylko fałszywy przesąd, jakoby znak pamięciowy był bądź zmysłową, bądź umysłową wartością.

Obydwa poglądy są wadliwe, bo ani Philippson, ani Natorp nie zastanowili się nad głównem zagadnieniem, a mianowicie czy i w jakim stosunku podany przez Sextusa, a więc sceptyczny podział znaku na znak pamięciowy i znak wyjawny obowiązuje dogmatyków; v. i.

są dwa różne, jak powiedzieliśmy, działy znaków, nie występujemy przeciwko wszelkiemu znakowi, lecz tylko przeciwko wyjawnemu, gdyż się wydaje bezpodstawnem urojeniem dogmatyków. Znakowi pamięciowemu świadczy natomiast samo życie, albowiem ten, kto zobaczy dym, znakuje z niego o ogniu, a ten, kto ujrzy bliznę, mówi o zadanej ranie¹. Nietylko więc nie walczymy z życiem, lecz mu nawet dopomagamy do zwycięstwa, kiedy z jednej strony uznajemy, nie stanowiąc zresztą o niczem, to, czemu ono świadczy, a z drugiej występujemy przeciwko samowolnym wymysłom dogmatyków» (cf. Sext. P. H. II 97—102).

Słowa Sextusa zasługują na wnikliwą rozwałę. Stwierdzić trzeba przedewszystkiem, że podział rzeczy niejawnych ma indukcyjne znaczenie. Jest on przeprowadzony ze stanowiska jednostkowego podmiotu ludzkiego, usiłującego rozszerzyć zakres doraźnej świadomości i zacierającego w tem wytycznem dążeniu różnicę, jaka zachodzi pomiędzy zasadniczo jawnymi i zasadniczo niejawnymi rzeczami. Ze stanowiska przedmiotowego przeprowadzali podział sceptycy, by wymienić na przykład Karneadesa. Karneades dzielił rzeczy na jawne, czyli podpadające pod zmysły, i niejawne, czyli pod zmysły niepodpadające. Pierwsze dzielił dalej na jawne

¹ Lekarze empiryczni — Sextus do nich należał — dzielili znak pamięciowy na trzy typy zależnie od tego, czy wskazywał na rzecz uprzednią (tak wskazywała np. blizna na dawną ranę), czy na rzecz współczesną (tak wskazywał np. dym na niewidzialny w danej chwili ogień), czy wreszcie na rzecz przyszłą (tak wskazywała np. rana w serce na rychłą śmierć; cf. Sext. Adv. math. VIII 152 sq., 157); cf. R. Philipson, *De Philodemi libro cett.* p. 67 sq., cf. Kwart. Filoz. VIII 1930 p. 391 sq. Zaczątki pamięciowego znaku wiążą się z praktycznymi kunsztami greckimi, jak uprawa roli, żegluga, medycyna lub mantyka, i sięgają bardzo dawnych czasów. Był on zapewne pierwotnym i aż do chwili, kiedy się pojawił znak wyjawny, jedynym znakiem wogóle. Z troistym podziałem tego pierwotnego znaku spotykamy się już u Platona (cf. e. c. Reip. VII 516 c sq.) i u Arystotelesa (cf. e. c. Rhet. Al. p. 1430 b 30 sq., cf. Rhet. I 2 p. 1357 b 15 sq.). P. Natorp, *Forschungen cett.* p. 149 sq., sądzi, że ów znak został wprowadzony do filozofji przez Protagorasa (może raczej przez Anaksimandra, Anaksagorasa i Demokryta, cf. Kwart. Filoz. I 1923 p. 385 sq.) i przez sofistów wogóle, od których go przejęli starzy sceptycy i — albo wprost, albo za pośrednictwem sceptyków — lekarze empiryczni.

w danej chwili i niejawne do czasu, drugie na raz na zawsze niejawne i niejawne z natury¹. Wystarcza chwila zastanowienia, by zrozumieć, że »rzeczy niejawne do czasu« mają inne znaczenie w podziale dogmatycznym, a inne w podziale sceptycznym. W podziale sceptycznym oznaczają znane bądź z własnego, bądź z cudzego doświadczenia zjawiska zmysłowe, w podziale dogmatycznym oznaczają nie tylko znane, ale także nieznanne i wogóle niedające się stwierdzić doświadczalnie zjawiska zmysłowe w rodzaju nieznanymi ludzi w niedostępnych światach epikurejskich (v. s.). W najściślejszym związku z tą różnicą pozostaje sprawa wyjawnego i pamięciowego znaku. Sextus i wogóle sceptycy zacisnęli znak pamięciowy i jego użycie do dziedziny »rzeczy niejawnych do czasu« w opisanem znaczeniu i z tego stanowiska przeciwstawili ów znak wyjawnemu znakowi. Sextus wciąż wyłuszcza, że znak pamięciowy nie wzbogaca świadomości żadną nową zdobyczą, bo tylko »przypomina« to, co znamy z uprzedniego doświadczenia (cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 152 sq., cf. P. H. II 100; v. s.). Sextusowi nie można zarzucić wyraźnego fałszu, niemniej jednak sposób przedstawienia nosi piętno tendencyjne. Dogmatycy nie mogli przeciwstawiać pamięciowego i wyjawnego znaku na jednej płaszczyźnie wzorem autora Zarysów pirrońskich, lecz conajwięcej jako niższy i wyższy szczebel poznawczego zabiegu. Dogmatycy rozszerzyli i równocześnie przekształcili dawny znak pamięciowy na znak wyjawny². Wątpić można, czy poza przy-

¹ Cf. Cic. Luc. 10, 32... alii autem elegantius (scil. Academici), qui etiam queruntur, quod eos insimulemus omnia incerta dicere, quantumque intersit inter incertum (= καθάπαξ ἄδηλον) et id, quod percipi non possit (= φύσει ἄδηλον), docere conantur eaque distinguere cett. Cf. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa p. 347 sq., cf. Kwart. Filoz. I 1923 p. 378 sq., VII 1929 p. 405 sq., VIII 1930 p. 391 sq. Podział »przedmiotowy« nie był obcy dogmatykom, jak dowodzą słowa nieznanego autora w traktacie Filodemosia Π. C. XXXVII 24 sq... καὶ τότε μὲν ἀπὸ αἰσθητῶν ἐπ' αἰσθητὰ τῆς μεταβάσεως γινομένης κατὰ τὴν ἀπαρallaξίαν τότε δ' ἐπὶ λόγῳ θεωρητὰ τοῖς φαινομένοις ἀναλογοῦντα κτλ.

² Cf. Sext. Adv. math. VIII 143 sq... λέγεται τοῖνυν τὸ σημεῖον διχῶς κοινῶς τε καὶ ἰδίως, κοινῶς μὲν τὸ δοκοῦν τι δηλοῦν, καθὼ καὶ τὸ πρὸς ἀνανέωσιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ πράγματος χρησιμεῖον εἰώθαμεν καλεῖν σημεῖον, ἰδίως

musiem polemicznym mówili o znaku pamięciowym jako takim, czy nie zastąpili poprostu starego »znaku« swoim »znakiem« ulepszonym. Wskazują na to liczne względy. I tak czytamy w Zarysach pirrońskich, że znak (wyjawny) »jest sądem wskaźnikiem, naczelnym członem w rzetelnym sprzęgu, odsłaniającym człon końcowy« (cf. Sext. P. H. II 101, v. s.). R. Philippson i inni uczeni połączyli wyraz *ἐνδεικτικόν*, wbrew jego formalnej przynależności do wyrazu *ἀξίωμα*, z wyrazem *σημείον* i czytali, że znak wyjawny »jest sądem, naczelnym członem w rzetelnym sprzęgu, odsłaniającym człon końcowy«, ponieważ zaś owa definicja występuje nieco dalej (cf. Sext. P. H. II 104) jako stoicka definicja znaku wogóle, przeto bodajże zbyt pochopnie uznali powyższą definicję znaku wyjawnego za fałsz Sextusa, względnie za interpolację tekstu¹. Należało stwierdzić zgodnie ze słowami Sextusa, że »znak wyjawny« był dla stoików (podobnie jak i dla epikurejczyków²) »znakiem wogóle«. Oskarżono dalej Sextusa, że, zwalczając w dłuższym wykładzie znak dogmatyków, obala razem z nim znak pamięciowy, choć wyraźnie zapowiedział na początku wywodów, że znak pa-

δὲ τὸ ἐνδεικτικὸν τοῦ ἀδηλουμένου πράγματος, περὶ οὗ καὶ πρόκειται ζητεῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος. εἰ δὲ τις τρανότερον ἐπιβάλλει αὐτοῦ τῇ φύσει, πάλιν προληπτέον ὅτι, ὡς ἀνώτερον ἐλέγομεν, τῶν πραγμάτων πρόδηλα μὲν ἐστὶ τὰ ἐξ αὐτῶν εἰς γνῶσιν ἡμῶν ἐρχόμενα, ὅσων ἦν ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸ ἡμέραν εἶναι καὶ τὸ ἐμὲ διαλέγεσθαι ἀδελὰ δὲ τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα κτλ. Na tle powyższych słów nabiera szczególnego znaczenia wzmianka Sextusa, że dogmatycy (mian. epikurejczycy) powoływali się na analogję wyjawnego znaku do znaku pamięciowego; cf. Sext. l. l. 193 sq.

¹ Por. str. 127, uw. 1. Za wywodami Philippsona, przeciwko zaś wywodom Natorpa oświadczyli się w zasadzie V. Brochard, *Les sceptiques grecs* p. 269 sq., i A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* p. 304. W ostatnich czasach W. Heintz, *Studien zu Sextus Empiricus* p. 46 sq., uznał powyższą definicję znaku wyjawnego (Sext. P. H. II 101) za interpolację zgodnie z Natorpem, chociaż naogół stanął po stronie Philippsona

² Filodemos mówi w swym traktacie tylko o jednym znaku zasadniczym i o jego trzech rodzajach; cf. e. c. Philod. Π. C. XXXII 8 sq. Tym znakiem zasadniczym był, jak wynika z doboru wyrazów i z wątku wywodów, znak, który Sextus nazywa znakiem wyjawnym; c. f. A. Krokiewicz, *Nauka Epikura* p. 139 sq., v. i.

mięciowy uznaje, a zwalczać będzie tylko znak wyjawny ¹. Należało stwierdzić przedewszystkiem, że znak dogmatyczny, który zwalcza Sextus jako znak wyjawny, obejmował przypadki, stanowiące według Sextusa swoistą dziedzinę pamięciowego znaku, a następnie trzeba było rozważyć, czy ów znak dogmatyczny w swej, żeby tak powiedzieć, pamięciowej części istotnie się nie różnił od uznawanego przez sceptyków znaku pamięciowego. Że dogmatycy nawiązywali do pamięciowego znaku, świadczy treść poświęconych im ustępów. I tak epikurejczycy głosili, że ich znak jest wartością zmysłową (*αἰσθητόν*), a kiedy im zarzucano, że wartość zmysłowa działa, czy też nastęrcza się wszystkim ludziom jednako i nie wymaga nauki, ich znak zaś nastęrcza się, czy też działa na różnych ludzi różnie i wymaga nauki, powoływali się na ogień, który topi воск, wysusza błoto, a drzewo spala, na znak pamięciowy w rodzaju zapalonych pochodni, które »jednym donoszą o najściu wrogów, a innym o przybyciu przyjaciół«, lub w rodzaju dźwięków dzwonu, które jednym ogłaszają porę targu, a innym porę polewania dróg, i na pamięciowe, wymagające nauki znaki żeglarzy, rolników i lekarzy empirycznych (cf. Sext. Adv. math.

¹ Przed tem oskarżeniem usiłował bronić Sextusa P. Natorp, atoli w sposób dziwnie nieprzemyślany. Według Natorpa (Forschungen cett. p. 136 sq., 138 sq.) Sextus zwalcza nie znak pamięciowy jako taki, lecz tylko przesąd, jakoby znak pamięciowy był bądź zmysłową, bądź umysłową wartością (v. s.). W takim jednak razie nie zwalczałby także wyjawnego znaku, ponieważ używa przeciwko niemu tego samego schematu. Sextus zapowiada zresztą wyraźnie, że jeżeli się okaże, że »znak« nie jest ani zmysłową, ani umysłową wartością, to znak jako taki okaże się urojeniem; cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 176, 275. Błąd Natorpa polega na tem, że nie rozróżnił pomiędzy pamięciowym znakiem, który Sextus uznaje, i dogmatycznym odpowiednikiem owego znaku w zakresie znaku wyjawnego, który Sextus obala. Niemniej w poglądzie Natorpa jest ziarno prawdy; v. i. Nadmienię jeszcze należy, że ślady walki z dogmatycznym (stoickim) odpowiednikiem pamięciowego znaku widnieją również w krótszym wykładzie (cf. e. c. P. H. II 106), chociaż Sextus ograniczył się w tym wykładzie do walki ze stoikami i do ogólnego omówienia sprawy. Okoliczność że Sextus występuje w Zarysach pirrońskich tylko przeciwko znakowaniu stoików, dowodzi, że ich przesiąknięta dialektyką indukcja zyskała w filozofji greckiej reprezentacyjne stanowisko; cf. Kwart. Filoz. VIII 1930 p. 431.

VIII 192—205)¹. Podobnie powoływali się na stary (cf. Arist. Rhet. I 2 p. 1357 b 15 sq; por. str. 128, uw. 1) znak pamięciowy stoicy, by przy jego pomocy uprzytomnić i uzasadnić swój nowy sposób znakowania, na przykład na sprząg »jeżeli ta oto kobieta ma mleko w brodawkach piersiowych, to ta oto kobieta zaszła w ciążę«. Niemniej zwracali uwagę, że ów znak ma w ich ujęciu, czyli w ramach znaku wyjawnego inne znaczenie, niż w ujęciu, powiedzmy, lekarzy empi-

¹ Wywody epikurejskie spotkały się z surową krytyką uczonych. W. Heintz, Studien zu Sextus Empiricus p. 169, przypuszcza nawet, że zostały poprostu »sfingowane«, co jest jednak nieprawdopodobne (śląd tych wywodów zachował się, ile można sądzić, w traktacie Filodemos; cf. Philod. Π. C. XXIII 37 sq., cf. Lucr. VI 959 sq.). Trzeba pamiętać, że zostały wywołane zarzutami przeciwników, które wywodziłyby z znaku epikurejskiego spowodu jego rzekomej wieloznaczności i które streszcza Sextus w poprzednich ustępach. Sextus kładzie nacisk na to, że fenomen-znak epikurejski jednym wydaje się tylko fenomenem, innym zaś »oznacza« różne rzeczy, choć, będąc fenomenem, powinien na podobieństwo ognia lub śniegu przedstawiać się wszystkim jednako, będąc zaś nadto fenomenem-znakiem, powinien mieć dla wszystkich jednakie znaczenie, gdy tymczasem jeden i ten sam »fenomen-znak« coś innego wskazuje Herofilosowi, coś innego Erazistratosowi, a coś innego znowu Asklepiadesowi (cf. Sext. Adv. math. VIII 183—191). Epikurejczycy starali się uprzytomnić, że rzekoma wieloznaczność nie eliminuje ich fenomenu-znaku, bo fenomenalny (i rzeczywisty) ogień działa rozmaicie na rozmaite rzeczy zależnie od ich natur (cf. Sext. IX 246 sq.), a nadto istnieją praktyczne, wieloznaczne fenomeny-znaki, jak zapalone pochodnie lub dźwięki dzwonu; wątek myślowy oraz ostatni przykład wskazują, że epikurejczycy tłumaczyli dalej, iż ich znakowania należy się uczyć (do tego celu służyła kanonika) na podobieństwo że-glarskiego, rolniczego i lekarskiego znakowania, o czym zresztą wspomina nieco niżej sam Sextus (cf. Sext. VIII 203 sq.). Sextus rozbił wywody epikurejskie na dwie części i najpierw wystąpił gwałtownie przeciwko »przejściu« (μετάβασις) od ognia tudzież od pamięciowego znaku do znaku wyjawnego: jeżeli dwóch lekarzy »rozeznaje« na podstawie tego samego fenomenu-znaku dwie różne choroby, to te dwie różne choroby nie mogą współistnieć rzeczywiście; wieloznaczne znaki w rodzaju zapalonych pochodni i t. d. polegają na układzie (θέσει), a znak wyjawny ma polegać na naturze (φύσει) i musi być jednoznaczny (cf. Sext. I. I. 194—202). Z drugiej części owych wywodów ukuł znowu Sextus argument, że fenomen-znak epikurejski nie może być fenomenem, skoro wymaga nauki (cf. Sext. I. I. 203—205). Epikurejczycy usiłowali wszelako wytłumaczyć pozorną wieloznaczność swojego nowego znaku przy pomocy indywidualnych różnic pomiędzy poprawnie i niepoprawnie

rycznych i lekarzy wogóle, z którymi się sprzymierzyli prawdopodobnie sceptycy, albowiem jest zawsze doraźny i zawsze wskazuje tylko na rzecz doraźną. Więc nie blizna obecna wskazuje na przeszłą ranę, ani też obecna rana w serce na przyszłą śmierć, lecz sąd, że ktoś ma teraz bliznę, albo że ma teraz ranne serce, wyjawia, czy też wskazuje na sąd również teraźniejszy, a mianowicie, że ten ktoś znajduje się obecnie w takim stanie, iż kiedyś miał ranę, albo, iż rychło umrze (cf. Sext. Adv. math. VIII 252—256). Ażeby uprzytomnić, że znak nie musi być wartością umysłową (*νοητόν*) po myśli stoików, przypomina Sextus, że znakowania używają nie tylko niewykształceni żeglarze i rolnicy, niemający żadnego

znakującymi ludźmi; przykład ognia i jego rozmaitego działania nie był zręczny, bo mieszał różnice indywidualne z rodzajowemi (wosk, drzewo i t. d.) i nie uwydatniał należycie jednoznaczności znakowania poprawnego, ale ów przykład narzucili poniekąd epikurejczykom ich przeciwnicy (cf. Sext. l. I. 189, v. s.). Fenomen-znak epikurejski był jednoznaczny w przypadku ludzi normalnych (o tę sprawę Sextus potrąca l. I. 187 sq.), względnie normalnie wnioskujących. Normalny nastrój i normalny, czy też poprawny sposób znakowania zapewniała właśnie kanonika epikurejska (cf. A. Krokiewicz, *Nauka Epikura* p. 293 sq., 297 sq., 374 sq., al.).

Widoczny po stronie epikurejskiej trud, by uprzystępnąć przy pomocy dość grubych przykładów nowy znak-fenomen, widoczna po stronie przeciwnej niechęć, z jaką się ten trud spotyka, a wreszcie imiona Herofilosa, Erazistratosa, Aratosa i Aleksandra Etolezyka (cf. Sext. l. I. 188, 204) uprawniają do przypuszczenia, że opisany spór sięga pierwszej połowy III w. przed nar. Chr. i przedstawia najdawniejszą fazę sporu o »znak wyjawny«. Zarzuty przeciwników noszą piętno sceptyczne, przyczem znachodzą się ślady argumentów stoickich, że »znak wyjawny« jest wartością nie zmysłową, lecz umysłową (cf. e. c. Sext. l. I. 206 sq.). Zdaje się, że przeciwko nowemu znakowi dogmatyków wystąpił pierwszy Timon z Flijuntu, który prócz filozofii interesował się medycyną (cf. Kwart. Filoz. V 1927 p. 392 sq., VIII 1930 p. 393) i mógł zwyczajem sceptyków korzystać ze sprzecznych wywodów dogmatycznych. Może od Timona pochodzą w głównej mierze argumenty przeciwko wyjawnemu znakowi dogmatyków (i lekarzy logicznych), jakie zamieszcza (z własnymi dodatkami!) Sextus l. I. 141—214 i jakie później ponawia i rozwija w bardziej naukowej postaci za Ajnezidemosem l. I. 215 sq. (według P. Natorpa, *Forschungen cett.* p. 130 sq., Ajnezidemos byłby twórcą także poprzednich argumentów Sextusa, co się wydaje nieprawdopodobnem). Z pierwotnych i późniejszych zarzutów sceptycznych przeciwko epikurejczykom korzystał stoik Dionyzjos; cf. Philod. *Π. C. I* 1 sq.; por. str. 29, uw. 2, str. 35, uw. 1.

pojęcia o sędzie i o dialektyce wogóle, ale nawet nierozumne zwierzęta, na przykład pies, kiedy tropi zwierzynę, lub koń, kiedy zrywa się do biegu na podniesienie bicia (cf. Sext. Adv. math. VIII 269—271), czyli przeciwstawia praktyczny znak pamięciowy wyjawnemu znakowi stoików, podobnie jak poprzednio w przypadku epikurejczyków (v. s.). Jest rzeczą znamioną, że opozycja « znaku pamięciowego » i « znaku wyjawnego » występuje tylko w przeciwnych wywodach Sextusa, tak iż ma znaczenie wyraźnie polemiczne. W streszczonych natomiast przez Sextusa wywodach epikurejskich i stoickich mamy do czynienia nie z opozycją, lecz z próbami powiązania owych znaków. Zdaje się więc, że dogmatycy rozumieli swój nowy znak jako ulepszenie dawnego znaku i że dopiero ich przeciwnicy przeciwstawili dogmatycznemu »znakowi wyjawnemu« praktyczny »znak pamięciowy«, który może dopiero wtedy uzyskać swoistą nazwę¹. W każdym razie pośród wszystkich znanych nam pisarzy starożytnych dopiero pierwszy Sextus mówi o przeciwieństwie znaku pamięciowego i znaku wyjawnego. Diogenes Laercjusz chwali dzieła Sextusa, ale kiedy potrąca o sprawę walki sceptyków ze znakowaniem dogmatycznym, wspomina tylko o jednym »znaku« wogóle, pojętym jako wartość bądź zmysłowa, bądź umysłowa, co wskazuje, że dogmatycy nie rozróżniali w swych pozytywnych wywodach pamięciowego i wyjawnego znaku². I sam zresztą Sextus, rozróż-

¹ Przebieg historyczny przedstawiał się prawdopodobnie w sposób następujący: na przelomie IV i III w. przed Chr. zastąpili Epikur i Zenon z Kitjon (v. i.) stary znak (v. s.) nowym znakiem dogmatycznym, który przejęli i przystosowali do swoich celów lekarze logiczni (cf. Sext. Adv. math. VIII 156, 327); przeciwko dogmatykom i ich nowemu znakowi oświadczył się, jak się zdaje, Timon i może od niego pochodzą nazwy wyjawnego znaku i znaku pamięciowego; lekarze empiryczni opracowali (zapewne pod wpływem Timona) swój znak pamięciowy (różnił się on od starego znaku zwyczajnego!) i przeciwstawili wyjawnemu znakowi lekarzy logicznych oraz dogmatyków. Cf. Galen. Subf. emp. p. 42, 20 sq. Deichgr.; cf. Philod. II. C. XXXVIII 25 sq., Cic. Luc. 39, 122.

² Cf. Diog. Laert. IX 96 sq., 116, cf. P. Natorp, Forschungen cett. p. 144 sq. Okoliczność, że Diogenes Laercjusz nie dzieli znaku na znak pamięciowy i znak wyjawny, choć chyba znał dzieła Sextusa, lecz stwierdza poprostu, że według sceptyków »znak« nie istnieje, ponieważ »nie jest

niwszy owe znaki w uwagach wstępnych i zacieśnwszy znak wyjawny do rzeczy niejawnych z natury¹, zwalcza jeno »znak« dogmatyków, i to w taki sposób, iż z przytoczonych przezeń przykładów wynika dowodnie, że »znak« dogmatyczny obejmował także rzeczy niejawne do czasu (v. s.). Ażeby zrozumieć postępowanie Sextusa, trzeba sobie uświadomić, że był lekarzem empirycznym i równocześnie sceptykiem. Jako lekarz empiryczny przeprowadził zasadniczą granicę pomiędzy praktyczną rutyną rzemieślnika i teorią myśliciela, poprzestawał na doświadczeniu zmysłowem i na wyrobionym przez swych towarzyszy znaku zwyczajnym, nie pogłębiając go filozoficznie (cf. e. c. Sext. VIII 143 sq., v. s.). Ten znak polegał na umiejętnej obserwacji i na pamięci (cf. Sext. Adv. math. VIII 288 ... τὸν ἀνθρωπὸν ... ἐν ... τοῖς φαινόμενοις τηρητικὴν τινὰ ἔχειν ἀκολουθίαν, καθ' ἣν μνημονεύων, τίνα μετὰ τίνων τεθεώρηται καὶ τίνα πρὸ τίνων καὶ

ani zmysłową, ani umysłową wartość», uprzytamnia jasno, że z milczenia autorów, piszących przed Sextusem, nie można wyprowadzać wniosku, jakoby ów podział był im nieznany. Nadmienić zresztą należy, że pamięciowy znak lekarzy empirycznych nie wchodził w rachubę w dyskusji, prowadzonej na płaszczyźnie ściśle filozoficznej, gdyż nosił piętno rzemieślnicze.

¹ Cf. Sext. P. H. II 99 sq., Adv. math. VIII 150 sq. Na uwagę zasługują słowa VIII 151 ... σημείον ... ὑπομνηστικόν, ὅπερ μάλιστα ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδῆλων φαίνεται χρησιμεῖον κτλ.; należy je prawdopodobnie tak rozumieć, że rzeczy niejawne do czasu tworzyły dziedzinę także wyjawnego znaku dogmatycznego. Sextus rozróżnia Adv. math. VIII 148 sq. rzeczy jawne, rzeczy raz na zawsze niejawne, rzeczy niejawne z natury i rzeczy niejawne do czasu. poczem powiada, że znak pamięciowy obejmuje czwartą, a znak wyjawny trzecią grupę. Pamięciowy znak Sextusa obejmuje jednak tylko znane rzeczy niejawne do czasu (v. s.), tak iż należy właściwie ostatnią grupę Sextusa rozdzielić i stwierdzić, że dogmatyczny znak wyjawny obejmował nie tylko znane, ale także nieznanne rzeczy niejawne do czasu (v. i.), tudzież rzeczy niejawne z natury. W ten sposób widoczną się staje tendencja Sextusa, który związał rzeczy niejawne do czasu z pamięciowym znakiem lekarzy empirycznych (v. i.), a wyjawny znak dogmatyków ograniczył »a potiori« do rzeczy niejawnych z natury, tak iż grupa nieznananych rzeczy do czasu niejawnych pozostała poza obrębem znakowania wogóle. Sextus przypisuje podział znaku na pamięciowy i wyjawny dogmatykom. Trudno go jednak z tego powodu obwiniać o wyraźny fałsz, bo dogmatycy mogli w wywodach polemicznych rzeczywiście przeciwstawiać swój »znak wyjawny« rzemieślniczemu znakowi pamięciowemu (v. s.).

τίνα μετὰ τίνα, ἐκ τῆς τῶν προτέρων ὑποπτώσεως ἀνανεοῦται τὰ λοιπά κτλ.; cf. Galen. Subf. emp. p. 58, 15 sq. ...utimur enim emperia observantibus et memorantibus nobis quid cum quo et quid post quod et quid ante quod vidimus vel semper vel ut plurimum vel secundum utrumlibet vel raro cett. Deichgräber). Podstawą był znany z doświadczenia zmysłowego sprzęg rzeczy jawnych. Sextus wyłuszcza wyraźnie, że dany fenomen staje się znakiem nie dlatego, jakoby sam przez się wyjawiał, czy też wskazywał na coś innego, lecz dlatego, że my pamiętamy sprzęg, tak iż w przypadkach, kiedy postrzegamy tylko jeden z jego członów, uświadamiamy sobie drugi ponieważ mechanicznie (cf. Sext. Adv. math. VIII 274). Ów znak pamięciowy mógł być stosowany ogólnie, wszelako nigdy nie dawał zupełnej pewności. Z tego stanowiska Sextus rozdziela, tudzież przeciwstawia praktyczny i bezpretensjonalny znak pamięciowy teoretycznemu i rzekomo pewnemu znakowi wyjawnemu, w czym się odzwierciedla zasadniczy przedział pomiędzy rzemieślniczą rutyną i spekulacją filozoficzną. Jako sceptyk wznosi się Sextus wyżej i staje jakgdyby na progu filozofji oraz jej swoistych zagadnień. Jednem z nich jest zagadnienie »znaku«, oczywiście nie rzemieślniczego, nad którym filozofja zasadniczo góruje, lecz spekulacyjnego, czyli, jak mówi Sextus, wyjawnego. Ten znak polega nietyle na obserwacji i pamięci, ile na twórczej myśli i wytworzonem przez nią wyobrażeniu (λόγος τε καὶ μεταβατική φαντασία) oraz na pojęciu »sprzężności« (ἔννοια ἀκολουθίας): podstawę filozoficznego znaku stanowi raczej umiejętność sprzęgania, niż sprzęg jako taki; innemi słowy fenomen staje się znakiem za sprawą ustrojowej natury ludzkiej (φύσις καὶ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου), dzięki której wyjawia, względnie wskazuje na rzeczy bądź podpadające pod zmysły, choć niejawne w danej chwili, bądź też dostępne tylko dla umysłu (cf. Sext. Adv. math. VIII 275 sq., 285 sq.). Ze stanowiska empirycznego zwalcza Sextus »znak wyjawny« jako pretensjonalne urojenie dogmatyków, przeciwstawiając mu skromny »znak pamięciowy«. Ze stanowiska sceptycznego natomiast tylko paraliżuje w myśl zasady równowagi (ισοχθένεια; cf. Sext. Adv. math. VIII 159 sq.) argumenty dogmatyków, że znak (mian. wyjawny) istnieje,

przeciwargumentami sceptycznymi, że znak nie istnieje, bo »gdyby istniał, to byłby albo zmysłową, albo umysłową wartością, nie jest zaś żadną z nich«, poczem stwierdza ostatecznie, że »znak o nic więcej istnieje, niż nie istnieje« (cf. Sext. Adv. math. VIII 298). Wywody Sextusa zbiegają się okolicznościowo, ale można je rozwikłać. Trzeba jeno pamiętać, że sprawa rzemieślniczego znaku praktycznego nie wchodziła w zakres ściśle filozoficznych zagadnień.

Z powyższych rozważań wynika, że znak filozoficzny lub, jak mówi Sextus, »znak wyjawny« ma charakter zmysłowo-umysłowy. Nawiązywał do obserwacji i pamięci, ale jego istota polegała na twórczości umysłu i umiejętnem mniemaniu¹, czy też wnioskowaniu z rzeczy jawnych na rzeczy niejawne. Charakterystycznym dla tego znaku sprzęgiem był mianowicie sprzęg wartości znanej z doświadczenia zmysłowego i wartości z doświadczenia zmysłowego nieznanej. Doświadczalna rzeczywistość zmysłowa dostarczała gotowych sprzęgów naturalnych w rodzaju porodu i pokarmu kobiecego, które można było zapamiętać i uogólnić i które dopuszczały znakowanie w rodzaju wniosku »ta oto kobieta ma mleko, a więc ta oto kobieta porodziła« (cf. Arist. Rhet. I 2 p. 1357 b 15 sq., Anal. pr. II 27 p. 70a 3 sq.; v. s.). Dogmatycy poszli dalej drogą, jaką im wskazało samorzutne uogólnianie ograniczonej ilości doświadczalnie znanych sprzęgów zmysłowych, i wyszli poza zakres zmysłowego doświadczenia. Ich wielki postęp zasadzał się na tem, że zaczęli badać gotowe sprzęgi doświadczalne i wypracowali teorię budowania sprzęgu jako takiego na podstawie jednego tylko członu doświadczalnie znanego, czyli »przejścia od rzeczy jawnej do niejawnej« (v. s.). Znamy ją w dwóch postaciach, epikurejskiej i stoickiej, a mianowicie w postaci omówionego już zabiegu przez podobieństwo i w postaci zabiegu przez uchylenie. Pochodzą one od Epikura i od Zenona z Kitjon, jak dowodzi obok innych względów ich spór, czy »znak« jest »zmysłową«, czy też

¹ Mniemanie (rozumowanie) pozostaje w ścisłym związku z pamięcią. Jakoż Lakydes, radykalny sceptyk, wyrzekłszy się mniemania, wyrzekł się także pamięci; cf. Euseb. Praep. eu. XIV 735 d, cf. Kwart Filoz. VI 1928 p. 166.

»umysłową« wartością¹. Późniejsi epikurejczycy, na przykład Apollodoros z Aten, Demetrios Lakon oraz Zenon ze Sidonu i późniejsi stoicy, by wymienić Chryzypa, Diogenesa tudzież Antipatra, mogli je rozbudować i uzupełnić w wielu szczegółach, ale zasadnicze zręby obu teoryj wytyczyli niewątpliwie dwaj wielcy założyciele hellenistycznego dogmatyzmu.

Hasło Epikura, że znak jest wartością zmysłową, wskazuje jasno, że kładł główny nacisk na jego zmysłową stronę. Epikur sądził, że zwyczajne wyobrażenie ludzkie składa się nie tylko z rzeczywistej treści doraźnego wrażenia zmysłowego, ale także z wypaczającego ją mniemania — *δόξα*, i dlatego żądał stanowczo, by ją przedewszystkiem oczyścić od owego mniemalnego fałszu początkowego². Innemi słowy Epikur uznawał konieczność ścisłej obserwacji. Oczyszczone i prawdziwe, odtwarzające dany fenomen w korzystnych warunkach obserwacyjnych (cf. e. c. Diog. Laert. X 34) wrażenie zmysłowe było równe fenomenowi jako takiemu. Ten fenomen stawał się znakiem dzięki porównaniu z innemi »podobnemi« fenomenami, albowiem »niewzruszone wspólności«, które tkwiły w każdym poszczególnym fenomenie i nadawały mu piętno znaku, uświadamiały się należycie, jak stwierdziliśmy w czasie omawiania wywodów Filodemos (v. s.), dopiero na tle różnic indywidualnych³. Filo-

¹ Cf. Sext. Adv. math. VIII 177, por. str. 49, uw. 3. Epikur uczyl o znakowaniu w Kanonie (cf. Diog. Laert. X 32, por. str. 49, uw. 1; cf. A. Krokiewicz, Nauka Epikura p. 109 sq.), zwalczał stoicką koncepcję niecielesnej treści słownej (cf. Sext. l. l. 13, v. s.) i pozostawił wiele przykładów praktycznego znakowania w swoich pismach (cf. e. c. Diog. Laert. l. l. 57 sq.). W wykazie dzieł Zenona stykamy znowu tytuł *περί σημείων* (cf. Diog. Laert. VII 4). Od niego popochodzi zapewne tak ważny dla znakowania stoickiego termin *λεκτόν* (por. str. 51, uw. 3). Wiemy wreszcie, że teorią znakowania zajmowali się dialektycy, Diodor, Kronos i Filon (cf. Sext. P. H. II 110 sq., Adv. math. I 310 sq., VIII 113 sq., 265, Diog. Laert. VII 16, 25, 191, 194, Cic. Luc. 47, 143; cf. P. Natorp, Forschungen cett. p. 141) i że do nich nawiązali stoicy. Wszystko to wskazuje, że sprawa »wyjawnego znaku« była bardzo aktualna na przelomie IV i III w. przed Chr.

² Cf. e. c. Diog. Laert. X 51 sq., 147, Luer. IV 462 sq., 816 sq., Sext. Adv. math. VII 203 sq.; cf. A. Krokiewicz, Nauka Epikura p. 91 sq.

³ Czasem wystarczało także dokładne zbadanie jednego fenomenu; cf. Philod. Π. C XXVI 34 sq.; v. s.

demos donosi, że epikurjczycy uznawali jeden sposób znakowania, a mianowicie »zabieg przez podobieństwo«, i trzy rodzaje znaków (cf. Philod. *fl. C.* XXXII 8 sq.). Ponieważ znakowanie epikurejskie obejmowało 1) rzeczy jawne, ale niedające się zbadać zbliska (*τὰ προσημειούμενα*), na przykład zjawiska niebieskie, 2) rzeczy zasadniczo jawne, ale nie-następujące się zmysłom (*τὰ πρὸς καιρὸν ἄδηλα*), na przykład ludzie na innych światach, 3) rzeczy niejawne z natury, czyli dostępne tylko dla umysłu (*τὰ φύσει ἄδηλα* = *λόγῳ θεωρητά*) na przykład atomy i próżnia, przeto wydaje się uzasadnionem przypuszczenie, że epikurjczycy rozumieli przez trzy rodzaje znaków trzy rodzaje podobieństwa i trzy sposoby wyzyskania dokładnie zbadanych fenomenów ziemskich jako »znaków« dla owych trzech grup rzeczy, które wymieniliśmy¹. I tak w przypadku zjawisk niebieskich uprawiał Epikur wieloznaczność tłumaczenia, albowiem podobne fenomeny mogły polegać na różnych przyczynach, o czym pouczało właśnie ziemskie doświadczenie; wyliczywszy wszystkie możliwe przyczyny danego zjawiska, nie przesądzał, jaka z nich rzeczywiście zachodzi, skoro nie mógł jej sprawdzić, lecz poprzestawał na stwierdzeniu, że ilość możliwych przyczyn jest skończona i że jedna z nich musi być rzeczywista (cf. e. c. Diog. Laert. X 78 sq., 85 sq., Lucr. V 509 sq., VI 703 sq. Diels). W przypadku rzeczy natomiast niejawnych do czasu i niejawnych z natury znak był jednoznaczny. »Przejście — powiada nieznany autor Filodemosa — dokonywa się od rzeczy zmysłowych bądź przez bezróżnicowość (*ἀπαρραλλαξία*) do rzeczy

¹ R. Philippson (*De Philodemi libro cett.* p. 67 sq., Rh. Mus. LXIV 1909 p. 35 sq., cf. P. Natorp, *Forschungen cett.* p. 146 sq., A. Schmekel, *Die Philosophie des mittleren Stoa* p. 349 sq.) utożsamiał trzy rodzaje znaków epikurejskich z trzema rodzajami »pamięciowego znaku« lekarzy empirycznych (v. s.), atoli później (cf. Rh. Mus. LXV 1910 p. 315 sq.) odwołał to przypuszczenie wraz z popierającą je rekonstrukcją uszkodzonego tekstu Filodemosa XXXVI 19 sq. Zaznaczyć należy z naciskiem, że znak epikurejski był »wyjawnym«, a nie »pamięciowym« znakiem; cf. A. Krokiewicz, *Nauka Epikura* p. 139. Występująca kilkakrotnie w traktacie Filodemosa (XXXI 1 sq., XXXII 1 sq., XXXVI 18 sq., 33 sq.) nazwa *τὰ προηγούμενα* (*προηγητικά*) *χημεία* oznacza prawdopodobnie znaki epikurejskie w przeciwieństwie do »uchylanych« znaków (cf. e. c. Philod. l. I. XXXVI 23 ... *τοῖς ἀνασκευαζομένοις* scil. *χημείοις*, cf. XXXV 30 sq.) stoickich; v. s.

zmysłowych, bądź też do rzeczy, które jawią się jeno rozumowi (λόγῳ θεωρητῇ), pozostając w odpowiednim stosunku do fenomenów (τοῖς φαινόμενοις ἀναλογούντα). Pomimo tej różnicy pomijają (scil. przeciwnicy) swoistości sprzęgów¹ (τῶν ἀκολουθιῶν τὰς ιδιότητας), jakgdyby w obu przypadkach jednakowo towarzyszył drugi człon pierwszemu i w razie uchylenia drugiego był uchylony także pierwszy². Lecz jak poprawne będzie powiedzenie: jeżeli jest ruch, to jest próżnia, oraz: jeżeli niema próżni, to niema ruchu, tak poprawne będzie także powiedzenie: jeżeli ludzie u nas podlegają ranom i śmierci, to podlegają im wszędzie, gdzie są, oraz: w przeciwnym razie mieliby wszystkie tak zwane różnice. W obydwu przypadkach i u nas niemożność pomyślenia (ἀδιανοησία) nie jest »jednaka« (cf. Philod. Π. C. XXXVII 24 sq.). W przypadku nieznanego ludzi znakiem był fenomenalny przymiot, rozpoznany jako rodzajowy atrybut wszystkich ludzi, a w przypadku próżni fenomenalny sprzęg ruchu i próżnej przestrzeni, przyczem względnie próżna przestrzeń zmysłowa przeistaczała się za sprawą twórczego umysłu w doskonałą próżnię bezwzględną³; w obydwu przypadkach znakowanie polegało na zabiegu przez podobieństwo, nadającym skończonej ilości znanych fenomenów poszczególnych znaczenie wszech-

¹ Epikurejczycy używali terminu ἀκολουθία w sensie uzależnienia rzeczy niejawnych od znanych fenomenów (cf. e. Sext. Adv. math. VII 213 ... οὐκ ἀντιμαρτύρησις ... ἐστὶν ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξαθέντος ἀδήλου τῷ φαινόμενῳ, ὅσον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἀδήλον, πιστεύεται δι' ἐναργεῖς πράγματα τοῦτο, τῆς κινήσεως κτλ.); ἀντιμαρτύρησις, uchylająca znany fenomen (ἀνασκευὴ τοῦ φαινομένου, cf. Sext. I. I. 214, v. s.), stanowiła dowód, że dane wyobrażenie rzeczy niejawnej było fałszywe. Należy rozróżniać pomiędzy owym »przeciwzaświadczeniem« (ze strony fenomenów!) epikurejskiem i »uchyleniem« stoickiem, które tworzyło formalny probierz sprzęgu rzeczy niejawnej z zależną od niej rzeczą jawną; v. s.

² Cf. e. c. Philod. Π. C. XII 1 sq.; v. s.

³ Cf. Philod. Π. C. VIII 26 sq. ... τὸ γὰρ ὅτι εἰ ἔστι κίνησις ἔστι κενόν, οὐκ ἄλλως καταλαμβάνομεν ἢ τῷ διὰ τῆς ὁμοιότητος τρόπῳ κατασκευάζοντες τὸ μὴ δυνατόν εἶναι χωρὶς κενοῦ κίνησιν συντελεῖσθαι. τὰ γοῦν παρακολουθοῦντα πάντα τοῖς παρ' ἡμῶν κινουμένοις, ὧν χωρὶς οὐδὲν ὁρώμεν κινούμενον, ἐπιλογισάμενοι, τοῦτ' ἀνθ' ὅσα κινεῖται κατὰ πᾶν πρὸς τὴν ὁμοίωσιν ἀξιοῦμεν κινεῖσθαι καὶ τῷ τρόπῳ τοῦτ' τὸ μὴ δυνατόν εἶναι κίνησιν ἀνευ κενοῦ γίνεσθαι σημειούμεθα κτλ.; cf. ibd. XXXV 35 sq., XXXVI 21 sq.; por. str. 35.

ogólne. Nasuwa się pytanie, na jakiej podstawie epikurejczycy uogólniali znane fenomeny. Zaznacza się tu moment »ustrojowej natury ludzkiej«, o którym wspomina Sextus w związku ze znakiem dogmatycznym (cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 276; v. s.). Epikur poddał wnikliwej analizie samorzutny, poniekad mimowiedny przebieg powstawania wyobrażeń typowych (*προλήψεις*), będących »pamięcią tego, co się często ukazało zzewnątrz« (cf. Diog. Laert. X 33), i doszedłszy do przeświadczenia, że powstają z doraźnych wrażeń zmysłowych za sprawą analogji, podobieństwa i syntezy, uczynił to naturalne łożysko łożyskiem świadomego urabiania pojęć (*ἐπίνοιαι*), które odsłaniały człowiekowi niejawną rzeczywistość i miały — podobnie do wyobrażeń typowych — generalny, przez samą niejako naturę uwarowany charakter¹. Wogóle znakowanie epikurejskie pozostaje w najściślejszym związku z kanoniką arcyministra i z tworzeniem pojęć (cf. e. c. Diog. Laert. X 32; por. str. 49, uw. 1). Drugi ważki moment stanowiła okoliczność, że generalizowano tylko wspólne, niezmiennie się powtarzające cechy indywidualnie różnych fenomenów (v. s.). Oddzieliwszy mniemanie w początkowym akcie umiejętnej obserwacji, wtłoczył je później Epikur w opisane łożysko, uzależnił od wrażeń zmysłowych i zużył jako naturalne tworzywo rozumowych pojęć. Rozumowanie epikurejskie, czyli umiejętne, ujęte w kanoniczne karby mniemanie było przeciwieństwem swobodnego i wadliwego mniemania zwyczajnego, które zaznaczało się właśnie w odstępstwach, jak mówi Lukrecjusz, od kierunku prawdziwego rozumowania (cf. Lucr. I 637 alibi). Epikur potępił wszelkie dowolne, nieodtwarzające rzeczywistości pomysły jako

¹ Wyobrażenia typowe polegały na ogólnej pamięci zewnętrznego wyglądu, na świadomości wspólnych, a więc »rodzajowych« cech danych fenomenów, któreto cechy — w przeciwieństwie do cech indywidualnych — wciąż się powtarzały i, utrwalwszy się w umyśle, umożliwiały komuś poznanie np. takiego a takiego konia jako właśnie konia, choćby owego właśnie takiego a takiego konia nigdy przedtem nie widział. Wyobrażenia typowe stanowiły ogólną, bezpośrednio jasną, fenomenalną treść wyrazów (cf. Epic. Epist. I 37 sq., 72). Epikur uzupełnił ogólną, proleptyczną i fenomenalną treść wyrazów pojęciową i rozumową (również ogólną) treścią; cf. A. Krokiewicz, Nauka Epikura p. 94 sq., 163.

kłamliwe urojenia. Z drugiej strony pamiętać trzeba, że nawiązał do wadliwego mniemania zwyczajnego i że je tylko oczyszczał od błędów i prostował w swej kanonice. Zależność rzeczy niejawnych od dokładnie zbadanych fenomenów ziemskich zaznacza się szczególnie jasno w haśle, że znak jest wartością zmysłową. Nadaje ona niejawnej rzeczywistości epikurejskiej osobiwą plastykę. Powiedzieć można z pewnemi zastrzeżeniami, że gdyby człowiek posiadał bystrzejsze zmysły lub rozporządzał pomocą narzędzi, powiększających dostatecznie przyrodzoną bystrość zmysłów, toby widział owe z natury niejawne atomy i próżnię tak wyraźnie, jak wyraźnie widzi zwyczajne zjawiska zmysłowe. Lukrecjusz zwraca uwagę, że ruch pyłków w promieniach słońca jest wiernym obrazem wiekuistego ruchu atomów, »o ile mała rzecz może dać przykład i tropy poznania rzeczy wielkich« (cf. *Lucr.* II 112—141). Można powiedzieć dalej, że rozumowanie kanoniczne staje się dla epikurejczyka naturalnem narzędziem, odsłaniającem wszechrzeczywistość zmysłowo-umysłową. Rdzenny materiał dokładnie zbadanych fenomenów ziemskich, czyli znaków w ścisłem znaczeniu tego słowa, przekształca się w ciąg poprawnego znakowania na wiedzę o nieskończonem mnóstwie ruchliwych i niezmiennych atomów, o bezkreśnym ogromie próżni, o ograniczonej różnaitości ustrojowych skupień atomicznych, o niezmierzonym mrowiu znikomych światów ludzkich i wiekuistych międzyświatów boskich. Indukcyjne piętno znakowania, czy też rozumowania epikurejskiego występuje z wielką siłą w pieśniach Lukrecjusza, na przykład kiedy poeta mówi z zachwytem o Epikurze, że »wyłamał ciasne wierzeje u bram przyrody i podążył daleko poza ogniste wały świata i przewędrował lotną myślą bezmiar całości i przyniósł stamtąd orędzie, co może powstać, a co nie może« (cf. *Lucr.* I 62 sq.), lub kiedy dzięki Epikurowi »widzi wskrósć całej próżni tworzenie się rzeczy«, ogląda świetlane siedziby bogów, stwierdza, że »nigdzie nie widać przybytków żałości«, i wyznaje wkońcu, że go »przejmuje jakaś rozkosz niebiańska i groza« spowodu podziwu dla cudownej nauki arcy mistrza, odsłaniającej najgłębsze tajemnice przyrody (cf. *Lucr.* III 14 sq.):

...his ibi me rebus quaedam divina voluptas
percipit atque horror, quod sic natura tua vi
tam manifesta patens ex omni parte relecta est.

Inaczej przedstawia się pozazmysłowa rzeczywistość stoicka. W nieskończonej i niecielesnej próżni istnieje naprawdę tylko skończony w sobie zasób cielesnego ognia, z którego powstają drogą częściowej przemiany trzy inne, poniekąd wtórne żywioły, powietrze, woda i ziemia. Ogień i powietrze należą do żywiołów czynnych, woda i ziemia do żywiołów biernych. Z żywiołów, czyli z ciał pierwotnych i jednokrotnych jakości powstają dalej jakości wielokrotne i ciała złożone, bądź posiadające duszę, jak ludzie i zwierzęta, bądź duszy nieposiadające, jak rośliny i kamienie. W ten sposób w okresie, kiedy twórczy ogień przetwarza się częściowo, powstaje świat i jego różnorodność. Po okresie różniczkowania następuje jednak okres przeciwny, aż wszystko staje się wkońcu tylko jednym ogniem. Wtedy świat jako taki ginie, atoli, padając ofiarą powszechnego zgorzenia odradza się później tak samo i znowu tak samo zanika. Świat wciąż się powtarza w najdrobniejszych szczegółach niezmienniej całości swych dziejów. Sokrates bronił się na przykład już nieskończoną ilość razy przed zarzutami przeciwników w Atenach i tak samo będzie się jeszcze nieskończoną ilość razy bronić przed nimi, bo na świecie niema żadnej zasadniczo nowej rzeczy¹. Ów świat był więc według stoików znikomy i równocześnie wieczny, znikomy ze względu na swój każdorazowy początek i koniec, a wieczny ze względu na niezłomny i jednoznaczny mus swego każdorazowego bytu. Ażeby wytłumaczyć różnorodność świata, rozróżniali stoicy pomiędzy nader subtelną materią czynną, pojętą jako pierwiastek działania (*τὸ ποιοῦν*), i biegunowo jej przeciwną materią bierną i grubą, pojętą jako pierwiastek doznawania (*τὸ πάσχειν*). Pierwszą nazywali technieniem — *πνεῦμα*, rozumem — *λόγος*, bogiem — *θεὸς* lub kunsztownym ogniem — *πῦρ τεχνικόν*² i kojarzyli z jakością — *ποιότης*, drugą nazywali

¹ Cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. I 109, M. Anton. Comm. XI 1; cf. Lucr. III 945 .. eadem sunt omnia semper.

² Cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 1027 (Aet. Plac. I 7, 33): οἱ Στωϊκοὶ νοερόν θεόν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὃδ' ἂν βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου, ἐμπεριελήφους

materją w ściślejszem znaczeniu tego słowa — ὕλη i kojarzyli z bezjakościowym tworzywem, czy też substancją — οὐσία; czynna materja jest wszędzie jednaka, atoli w przeciwieństwie do materji biernej ma znamionną dla siebie roz-maitość natężenia — τόνοc¹. Ten podział posiadał tylko teo-retyczne znaczenie, bo w rzeczywistości czynna materja przenikała materję bierną i tworzyła razem z nią nieroz-lączną, jedynie istniejącą całość cielesną². Działanie materji

πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεται· καὶ πνεῦμα μὲν διήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου κτλ. Ów kunsztowny ogień różnił się oczywiście od zwyczajnego, niszczycielskiego ognia fenomenalnego; cf. Stoic. Vet. Fr. I 120, 504, II 682. Zaznaczyć można, że o »technieniu« jako o wątku życia i rozumu uczył już Heraklit i inni filozofowie przed sto-ikami; cf. Sext. Adv. math. VII 129 sq., cf. E. Zeller — W. Nestle, Die Philosophie der Griechen (Leipzig 1920) I 2 p. 882 sq., H. Leisegang, Der heilige Geist, Leipzig — Berlin 1919, I 1 p. 44 sq.

¹ Owo natężenie polegało na natężeniu właściwego materji czynnej ruchu tonicznego; cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 451 sq. ... οἱ δὲ Στωϊκοὶ δύναμιν ἢ μάλλον κίνησιν τὴν μανωτικήν καὶ πυκνωτικήν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω· καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιεῖν εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν κτλ. (Simpl. In Aristot. cat. f. 68 E), cf. ibdm II 448, 864. Miało ono jakgdyby cztery stopnie zasadnicze, z których każdy posiadał jeszcze własną roz-maitość, a mianowicie stopień własności — ἔξιc (np. w przypadku ka-mieni), stopień natury — φύσιc (np. w przypadku roślin), stopień duszy — ψυχή (np. w przypadku ptaków) i stopień rozumu, czy też rozumnego ducha — λόγoc/νοῦc (np. w przypadku ludzi), przyczem każdy wyższy stopień zawierał w sobie także stopień niższy; cf. e. c. Sext. Adv. math. IX 81, Stoic. Vet. Fr. II 460, 1013, cf. E. Zeller — E. Wellmann, Die Philosophie der Griechen III 1 p. 196 sq., P. Janet — G. Séailles, Histoire de la Philosophie p. 360 sq. »Jakości« stoickie były materją czynną i jej »natężeniami«; cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 449, 458. Obok zwyczajnego ter-minu τόνοc (cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. I 497) występuje także czasem nazwa τάσιc (cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 456).

² Taką całością cielesną był naprzykład wiekuisty żywioł ognia, z którego powstawał i w którym zanikał świat trzech następnych żywiołów tudzież wielokrotnych ciał pochodnych (v. s.); cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 310 (Alex. Aphrod. De mix. p. 224 sq.) ... τὸ δύο ἀρχὰς τῶν πάντων λέγοντας (scil. Στωϊκοὺς) εἶναι, ὕλην τε καὶ θεόν, ὧν τὸν μὲν ποιοῦντα εἶναι, τὴν δὲ πάσχουσαν, μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν, διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντα καὶ σχηματίζοντα καὶ μορφοῦν-τα καὶ κοσμοποιοῦντα τοῦτ' ἐπὶ τῷ τρόπῳ κτλ. Według stoików »własność« (ἔξιc), »na-tura« (φύσιc), »dusza« (ψυχή) i »rozum« (λόγoc) przenikały i mieszały się z całą swoją materją bierną; cf. e. c. Alex. Aphrod. l. l. p. 222 sq. Br.; por. uw. 1. W podobny sposób mogły się mieszać i przenikać ciała jako takie, naprzykład ogień i żelazo w przypadku rozpalonego

czynnej na materję bierną tudzież odrębność ciał poszczególnych tłumaczyli stoicy przy pomocy nauki o tak zwanych rozumach załączkowych — *λόγοι σπερματικοί*, które dzieliły podzielną w nieskończoność materję bierną na skończoną ilość ciał jednostkowych¹ i stanowiły nietylko o ich cechach indywidualnych, ale także o niezłomnych prawach ich rozwoju i zaniku w ramach zarówno doraźnego świata, jak i wszelkich wogóle światów przeszłych i przyszłych. Wszystkie rozumy załączkowe pozostają w ścisłym związku wzajemnym, gdyż są częstkami jednego »rozumu załączkowego« — *λόγος*

żelaza, lub dusza i ciało w przypadku żywego stwórczenia, przyczem mniejszy zasób cielesny wyrównywał się z większym: każda mianowicie cząstka jednego ciała wyrównywała i przenikała się wzajemnie z każdą cząstką drugiego, zachowując wszelako poprzednie własności, tak iż ciała jako takie pozostawały dalej »odrębnemi« ciałami. Z tego sposobu mieszania — *ἀντιπαρέκτασις* (*μίξις, κρᾶσις*) δι' ὅλων natrząsał się już Arkezilaos i zwracał uwagę, że w takim razie cała flota Antigonosa znalazłaby pomieszczenie w jednej nodze ludzkiej, odciętej i rozpuszczonej w wodzie morskiej; cf. Plut. De comm. not. 37, 1078 c sq., cf. Kwart. Filoz. VI 1928 p. 158. Stoicy uznawali jeszcze sposób mechanicznego mieszania — *παράθεσις* (np. grochu i pszenicy, piasku i kamyków) i sposób mieszania chemicznego — *σύγχυσις* (np. składników danego lekarstwa), kiedy z ciał pomieszanych powstawało nowe ciało, posiadające własności różne od własności swoich składników; cf. Stoic. Vet. Fr. II 463 — 481, cf. E. Zeller — E. Wellmann, Die Philosophie der Griechen III 1 p. 128 sq.

¹ Materja bierna jest podzielna w nieskończoność, co wynika z jej »bezzakościowego« charakteru (v. s.); podzielne w nieskończoność są również ciała jako takie; cf. Stoic. Vet. Fr. II 482 sq. Stoicy nie uznawali w przeciwieństwie do epikurejczyków (cf. e. c. Diog. Laert. X 55 sq., Lucr. I 599 sq.) »minimalnej« wartości cielesnej, lecz twierdzili, że każde ciało przedstawia — bez względu na swoje doraźne rozmiary — jednaką, bo nieskończoną, ilość cząstek (np. świat i jednostka ludzka). Zdaje się, że na tej podstawie opierała się ich słynna *ἀντιπαρέκτασις* (v. s.).

Trzeba z naciskiem zaznaczyć, że podział w nieskończoność miał w fizyce stoickiej poza ewentualnem tłumaczeniem owej *ἀντιπαρέκτασις* jeno teoretyczne znaczenie. Podział materji bierniej przeprowadzały »rozumy załączkowe«, których ilość była skończona (twierdzenie M. Heinze'a, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872, p. 122, jakoby »rozumów załączkowych« było nieskończenie wiele, wydaje się błędnem), jak wynika z determinizmu stoickiego tudzież z nauki o skończonej ilości ciał poszczególnych, z których się składa świat skończony i z których żadne nie może być takie samo, jak drugie. Innemi słowy efektywny podział jest zawsze skończony.

σπερματικός, czyli całego zasobu materji czynnej, działającej i kształtującej jakościowo cały zasób materji biernej. Na tem polega słynna wzajemność, czy też poprostu sympatja (συμπάθεια)¹ wszystkich ciał istotnych i wogóle całego świata stoickiego. Obowiązywała ona nie tylko w znaczeniu współczesnej, ale także w znaczeniu przeszło-przyszłej wzajemności. Stoicy uważali świat za największe i najdoskonalsze,

¹ Cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 475, 534, 546, 1013, 1211. Zwrócono uwagę na ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy fizyką stoików i ich »kategorjami« — τὸ ὑποκείμενον, τὸ ποιόν (scil. ὑποκείμενον), τὸ πῶς ἔχον (scil. ποιόν ὑποκείμενον), τὸ πρὸς τι πῶς ἔχον (scil. πῶς ἔχον ποιόν ὑποκείμενον), przyczem pierwszą kategorię połączono z materją bierną — ὕλη, drugą z materją czynną — ποιότης, a trzecią i czwartą ze słownemi treściami — λεκτά; cf. e. c. M. Heinze, Die Lehre vom Logos p. 121 sq., C. Prantl, Geschichte der Logik I p. 426 sq., E. Zeller — E. Wellmann, Die Philosophie der Griechen III 1 p. 93 sq., E. Bréhier, Chrysippe p. 133 sq. Ten pogląd wymaga jednak, jak się zdaje, sprostowania i uzupełnienia w pewnych szczegółach. I tak należy zauważyć przedewszystkiem, że ze stanowiska fizyki stoickiej trzeciej kategorii odpowiada zespół rozumów zależkowych — λόγοι σπερματικοί, a czwartej wzajemność wszystkich ciał istniejących — συμπάθεια. Jest dalej rzeczą jasną, że pełne znaczenie ontyczne ma dopiero cały układ owych kategorii, czy też — jak mówili stoicy — »pierwszych rodzajów« (τὰ πρῶτα γένη, τὰ γενικώτατα), w którego ramach dochodziła do głosu całkowita treść, zmysłowa i umysłowa, każdego przedmiotu rzeczywistego. Polega on na analizie, przeprowadzonej najpierw ze zmysłowego, a potem z umysłowego stanowiska, czyli przeprowadzonej w odwrotnym porządku niż porządek samego układu. Najpierw określa się mianowicie atrybuty, jakie dane ciało posiada ze względu na inne ciała (τὰ πρὸς τι πῶς ἔχοντα), a więc na przykład to, że jest podobne, równe, większe, mniejsze i t. d. od innego ciała (cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 453 sq.), następnie zaś atrybuty, jakie dane ciało posiada ze względu na siebie samo, na przykład, że jest białe lub czarne, gorzkie lub słodkie, i to atrybuty w ich doraźnej, właśnie takiej a takiej postaci (τὰ πῶς ἔχοντα). Tu kończy się dziedzina zmysłowa, a zaczyna umysłowa. Po określeniu (i wyłączeniu) atrybutów względnych i doraźnych określa się atrybuty poniekąd dynamiczne, stanowiące o właściwym tworzywie danego ciała (τὰ ποιά), a wreszcie dochodzi się do jednakego, wspólnego wszystkim ciałom pojedynczym prątworkiwa — πρώτη ὕλη (τὸ ὑποκείμενον). Cf. Stoic. Vet. Fr. II 369 sq. Stoik, postrzegający dziesięć białych, podobnych do siebie wzajemnie koni, »postrzegając« prątworkiwo (1 kat.), ożywione duszą końską (2 kat.) i posiadające nadto takie atrybuty, jak dziesięciokrotność i biel taką a taką (3 kat.), tudzież takie, jak podobieństwo (4 kat.); cf. P. Barth, Die Stoa, Stuttgart 1908, p. 115.

żywe stworzenie cielesne, którego koniecznymi częściami ustrojowemi były wszystkie inne mniejsze ciała, tak żywe jak i martwe. Ogień, tworzący i trawiący doraźną rozmaitość świata, nazywali jego duszą, przeznaczeniem (*εἰσαρμένη, πεπρωμένη, ἀνάγκη*) oraz opatrnością (*πρόνοια*) i czcili pod nazwą Zeusa, jedynego Boga niezniszczalnego (cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. I 97—114, 152—177, II 1049—1056). Ten panteizm lub — w okresie istnienia świata — kosmoteizm posiadał żarliwych wyznawców, by wymienić Kleantesa. Jego silna wiara nie ustępowała wierze Lukrecjusza. Wypowiadała się w natchnionych wierszach, przypominających nastrojem i potęgą niezłomnego przekonania pieśni rzymskiego poety. Wystarczy wskazać na znany hymn wielkiego stoika i na modły, jakie zanosił do Zeusa, by zbawił ludzi od zgubnej głupoty i udzielił im swojej wiedzy, dzięki której kieruje światem sprawiedliwie* (cf. Stoic. Vet. Fr. I 537), lub na słowa, kiedy błaga Zeusa o łaskę ohotnego i odważnego posłuszeństwa (cf. ibdm I 527):

... ἄγρον δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ κύ γ' ἡ πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
ὥς εἴφομαι γ' ἀοκνος ἦν δέ γε μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἥττον εἴφομαι...

Niemniej w porównaniu z jasną i przejrzystą metafizyką epikurejską metafizyka stoicka robi wrażenie mrocznej i zawilej nauki. Wprowadza ona w dziedzinę swoich wartości umysłowych, którą udostępnia, ale do której nie przenika światło zmysłowych doświadczeń. Gdyby człowiek posiadał nawet najbystrzejsze zmysły, to i tak nie mógłby poznać przy ich pomocy metafizycznej rzeczywistości stoickiej!¹. W filozofii epikurejskiej umysł jest podporząd-

¹ Stoicy byli zadowoleni ze sprawności zmysłów ludzkich, które można było zaostriżyć przy pomocy ćwiczenia (*exercitatio et ars*); cf. e. c. Cic. Luc. 7, 19 sq., 25, 80 sq. Poznanie zmysłowe nie było jednak zupełne, lecz wymagało umysłowego dopełnienia; cf. Cic. Acad. I 11, 42 ... *sensibus etiam fide tribuebat* (scil. Zeno), *quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur, non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones*

kowany zmysłom: zwiększa ich sprawność niby mechanicznie, skupia i równocześnie upraszcza bezpośrednio jasną różnorodność fenomenalnego świata, tak iż ostatecznie istnieje tylko nieskończone mnóstwo cielesnych atomów w nieskończonym ogromie niecielesnej próżni (v. s.). W filozofji stoickiej ma natomiast umysł własną dziedzinę i własny charakter poznawczy. Rzeczywistość zmysłowa załamuje się w nim niejako i rozkłada, a raczej przetwarza na różną od zmysłowej rzeczywistości swoiście umysłową, rzeczywistość, dającą się pomyśleć i wysłowieć narównie ze zwyczajną rzeczywistością fenomenalną. Stoickie treści słowne — λεκτά (v. s.) służą im obu jednakowo i łączą je poniekąd na swojej płaszczyźnie. Rzeczywistość zmysłowa ma zasadnicze znaczenie. Z niej się wyłania rzeczywistość umysłowa na podobieństwo wyjawionej przez znak fenomenalny rzeczy niejawniej. Niemniej rzeczywistość umysłowa góruje w filozofji stoickiej i wyciska ostatecznie — w przeciwieństwie do filozofji epikurejskiej — swoje piętno na rzeczywistości zmysłowej. Kleantes, widząc słońce, »widział« w niem naczelną część duszy (ἡγεμονικόν) świata; podobnie »widział« ją Chryzyp w niebie, a Archedemos w ziemi (cf. Stoic. Vet. Fr. I 499, II 644, III Arch. 15). W różnych dalej mieszaninach, na przykład w mieszaninie wina i wody, dopatrywali się stoicy »mieszaniny całkowitej« (κράσις δι' ὅλων; por str. 144, uw. 2), polegającej na odsztywnieniu i wzajemnej przenikliwości odrębnych mimo owej przenikliwości wzajemnej składników cielesnych; powoływali się wprawdzie na doświadczenie zmysłowe w rodzaju doświadczenia, że wodę można oddzielić od wina przy pomocy naoliwionej gąbki, ale głównem źródłem dogmatu o »mieszaninie całkowitej« była, jak wskazują świadectwa starożytne, jej »wspólna« świadomość umysłowa — κοινὴ ἐννοια (cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 467, 471, 473). Podobnych przykładów można przytoczyć

rerum in animis inprimerentur, e quibus non principia solum, sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur cett. Zaznacza się tu różnica pomiędzy rolą umysłu w filozofji stoickiej i filozofji epikurejskiej: w filozofji stoickiej umysł nie zaostrza zmysłów, jak w filozofji epikurejskiej, lecz udostępnia człowiekowi swoją własną, odrębną dziedzinę poznania.

znacznie więcej. Zaznacza się w nich wszystkich przewaga samodzielnego poniekąd i twórczego umysłu nad zmysłami. Występuje ona również w haśle stoickiem, że znak jest wartością nie zmysłową, jak głosili epikurejczycy, lecz umysłową (v. s.).

Stoicy nazywali znak wartością umysłową, ponieważ uważali go za treść słowną (λεκτόν), która się uprzytamniała jeno umysłowi. Ich znak był, jak już stwierdziliśmy, »sądem, naczelnym członem w rzetelnym sprzęgu, odsłaniającym człon końcowy«. Trzeba odrazu zauważyć, że człon naczelnny wiązał się zasadniczo z rzeczami jawnymi, a człon końcowy z rzeczami niejawnymi bądź z natury, bądź do czasu (v. s.), przyczem jednak na płaszczyźnie treści słownych, gdzie rzeczy jawne i rzeczy niejawne wyrównywały się formalnie, owa różnica doznawała zatarcia. Przez rzetelny sprzęg (τὸ ὑγίειν συνημμένον) rozumieli stoicy taki sprzęg, który »się nie zaczyna prawdziwym i kończy fałszywym członem«. Innemi słowy, rzetelny sprzęg nie musiał się zaczynać i kończyć członem prawdziwym, lecz mógł się także zaczynać i kończyć członem fałszywym lub fałszywym zaczynać i prawdziwym kończyć, oczywiście prawdziwym w znaczeniu prawdy rzeczywistej, którą należy odróżnić od prawdy formalnej, czyli rzetelności sprzęgu jako takiego. Sextus — jemu zaś zawdzięczamy główne wiadomości o znakach i znakowaniu stoickiem¹ — donosi, że ważne były tylko rzeczywiście prawdziwe sprzęgi, co pozostaje w związku z tem, że stoicy podporządkowywali dowód rodzajowo znakowi (cf. e. c. Sext. P. H. II 122... ἡ ἀπόδειξις τῷ γένοιτο σμμεῖον εἶναι λέγεται) i że znakowali, czy też dowodzili na podstawie rzeczywiście prawdziwego członu naczelnego. Za przykład służyć może następujące powiedzenie: »Jeżeli krople potu przeciekają przez powierzchnię cielesną, to istnieją umysłowo uchwytnie pory — atoli krople potu przeciekają przez powierzchnię cielesną — więc istnieją umysłowo uchwytnie pory«². W przypadku do-

¹ Cf. Sext. P. H. II 97 sq., 104 sq., 134 sq., 144 sq., 193 sq., Adv. math. VIII 141 sq., 145 sq., 300 sq., 316 sq., 337 sq.

² Cf. Sext. P. H. 140 alibi; obok tego przykładu wymienia Sextus jeszcze inny, a mianowicie: »Jeżeli jest ruch, to jest próżnia — atoli

wodu »znakiem«, czy też członem naczelnym był spłot, przesłanek (*ἡ τῶν λημμάτων συμπλοκή*), a rzeczą oznaczaną czy też członem końcowym wynik (*ἐπιφορά* stoic., *συμπέρασμα* per.). Zastanówmy się pokrótce nad stoicką teorią dowodu.

Stoicy zajmowali się prawie wyłącznie warunkowemi (i rozłącznemi) sylogizmami, które uważali za formalnie poprawne w przeciwieństwie do uprawianych przez Arystotelesa sylogizmów kategoriycznych¹. Czołowe miejsce wśród tych poprawnych sylogizmów przyznali pięciu bezpośrednio pewnym, a więc »niepotrzebującym dowodu wypowiedziom« — *λόγοι ἀναπόδεικτοι*. Stanowiły one źródło dowodowej mocy wszystkich innych, przez nie niejako sprawdzanych wypowiedzi sylogistycznych. Sextus przedstawia je, jak następuje: ...»Pierwsza (scil. wypowiedź niepotrzebująca dowodu) wyłania ze sprzęgu i naczelnego członu człon końcowy, na przykład — jeżeli jest dzień, to jest światło, atoli dzień jest, więc jest światło. Druga wyłania ze sprzęgu i przeciwieństwa końcowego członu przeciwieństwo członu naczelnego, na przykład — jeżeli jest dzień, to jest światło, atoli niema światła, więc niema dnia. Trzecia wyłania z zaprzeczenia spłotu i z jednego jego członu przeciwieństwo drugiego członu, na przykład — nie jest dzień oraz jest noc, atoli jest dzień, więc nie jest noc. Czwarta wyłania z roz-

ruch jest — więc jest próżnia« (cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 314 al.). Obydwa te przykłady, dotyczące rzeczy niejawnych z natury, mają ośnowę epikurejską, a nie stoicką, ponieważ stoicy nie uznawali próżni wewnątrz świata (cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. I 95 sq.); już Arystoteles zarzucał Empedoklesowi, że uznawał pory, choć nie uznawał próżni (cf. e. c. Arist. De gen. et corr. I 8 p. 324 b 26 sq., cf. J. Burnet, Early Greek Philosophy, London 1892, p. 247 sq.). Rzeczy niejawnych czasowo dotyczy przykład: »Jeżeli ta oto kobieta ma mleko w brodawkach piersiowych, to ta oto kobieta zaszła w ciążę — atoli ta oto kobieta ma mleko w brodawkach piersiowych — więc ta oto kobieta zaszła w ciążę« (cf. Sext. Adv. math. VIII 423; v. s.).

¹ Arystoteles potrąca o sprawę sylogizmów hipotetycznych (cf. e. c. Aristot. Anal. pr. I 29 p. 45 b 16 sq., 44 p. 50 a 39 sq.), ale ich, ile wiemy, nie opracował. Zapewne z inicjatywy Arystotelesa opracowali sylogizmy hipotetyczne, do których zaliczyli także sylogizmy dysjunkttywne, Teofrast i Eudemos. Od nich przejęli je stoicy; cf. C. Prantl, Geschichte der Logik I p. 878 sq., E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 2 p. 818 sq., Leipzig 1921.

łączenia i jednego z członów przeciwieństwo drugiego, na przykład — albo jest dzień, albo jest noc, atoli jest dzień, więc noc nie jest. Piąta wyłania wreszcie z rozłączenia i przeciwieństwa jednego z członów człon pozostały, na przykład — albo jest dzień, albo jest noc, atoli noc nie jest, więc jest dzień (cf. Sext. P. H. II 157—158; cf. Sext. Adv. math. VIII 224—227, Diog. Laert. VII 79—81).¹ Sextus zarzuca stoikom, że ich »wzorowe« wypowiedzi powyższe są przeładowane i dlatego niesprawne²: wystarczy powiedzieć »dzień jest, więc jest światło«, »niema światła, więc niema dnia« i t. d., zwłaszcza że nawet tak wybitny stoik, jak Antipater, nie potępiał, co prawda wbrew orzeczeniu Chryzypa, wypowiedzi o jednej przesłance (cf. Sext. P. H. II 156, 159—167, Adv. math. VIII 440—443) Sylogizmy hipotetyczne są nadto, podobnie jak sylogizmy kategoryczne, wadliwe spowodu kołowaczyny. Kto dowodzi naprzykład

¹ Stoicy oznaczali wymienione wzory także przy pomocy liczebników porządkowych (lub za perypatetykami przy pomocy liter), a mianowicie: 1) — *εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· τὸ δὲ γὰρ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον*, 2) — *εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· οὐχὶ δὲ γὰρ τὸ δεύτερον· οὐκ ἄρα τὸ πρῶτον*, 3) — *οὐχὶ καὶ τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον· τὸ δὲ γὰρ πρῶτον· οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον*, 4) — *ἤτοι τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον*, 5) — *ἤτοι τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον· οὐχὶ δὲ τὸ δεύτερον· πρῶτον ἄρα ἐστίν*. Do tych t. zw. sylogizmów prostych — ἀπλοῖ sprowadzano sylogizmy złożone — οὐχ ἀπλοῖ (cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 234 sq., 281 sq.). I czytamy Cic. Top. 14, 57... ex eis modis conclusiones innumerabiles nascuntur, in quo est tota fere διαλεκτικὴ cett. Przypomina się wiadomość, że Chryzyp oceniał liczbę możliwych kombinacji z dziesięciu sądów prostych na przeszło miljon, atoli matematyk Hiparchos wyliczył, że może być ich tylko czterysta czternaście tysięcy i jedna (103.049 twierdzących i 310.952 przeczących); cf. Stoic. Vet. Fr. II 210.

² Według stoików sylogizmy były niesprawne spowodu: 1) — nieskładnego złożenia (διάρτησις), np. »jeżeli jest dzień, to jest światło, atoli pszenicę sprzedaje się na rynku, więc Dion się przechadza«, 2) — przeładowania (παροληΐ), np. »jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli dzień jest, atoli także Dion się przechadza, więc jest światło«, 3) — fałszywego schematu (μοχθηρὸν σχῆμα), np. »jeżeli dzień jest, to jest światło, atoli jest światło, więc jest dzień«, 4) — opuszczenia (ἐλλειψις), np. »bogactwo jest albo dobre, albo złe, atoli nie jest złe, więc jest dobre« (poprawna wypowiedź brzmiałaby — »bogactwo jest albo dobre, albo złe, albo obojętne, atoli nie jest złe, ani obojętne, więc jest dobre«); cf. Sext. P. H. II 146—150, Adv. math. XIII 429—434.

»każdy człowiek jest żywotworem (ζῳον) — Sokrates jest człowiekiem — więc Sokrates jest żywotworem«, ten zapomina, że aby dowieść prawdy powiedzenia »każdy człowiek jest żywotworem«, musi w pierw dowieść, iż »żywotworem jest Sokrates«. Szczegółowe wyniki w pięciu niepotrzebujących dowodu wypowiedziach stoickich wyprzedzają również i służą do uzasadnienia zasadniczych sprzęgów ogólnych, z których mają wynikać. Jakoż w przypadku pierwszej z owych wypowiedzi trzeba w pierw stwierdzić naocznie, że kiedy jest dzień, to zawsze jest także światło, aby złożyć sprzęg »jeżeli dzień jest, to jest światło«: innemi słowy współlistnienie tego, że jest dzień, i tego, że jest światło, ma wynikać ze sprzęgu »jeżeli dzień jest, to jest światło«, z drugiej zaś strony musi ono uzasadniać sprzęg powyższy. O tyle bowiem — by potrącić o drugą wypowiedź, pozostającą w ścisłym związku z pierwszą — na podstawie tego, że się nie widzi dnia bez światła, można uznać sprzęg »jeżeli jest dzień, to jest światło« za rzetelny, o ile w razie »gdyby się kiedyś« — powiada dosłownie Sextus — »zjawił dzień, a światło nie zjawiło, ów sprzęg zostałby nazwany fałszem; stosownie jednak do przytoczonej wypowiedzi bezdowodowej (scil. drugiej), to, że niema dnia, kiedy niema światła, waruje się przy pomocy tego, że jeżeli dzień jest, to jest światło, tak iż każdemu z nich potrzeba do własnego uzasadnienia zasadniczego uznania drugiego, by w ten sposób dzięki kołowaciznie stało się wierzytelnem przy jego pomocy«. Podobnie przedstawia się sprawa pozostałych wypowiedzi (cf. Sext. P. H. II 193—203). Zarzuty Sextusa polegają, jak się zdaje, na nieporozumieniu, na pewnej, może nawet umyślnej, konfuzji stoików z perypatetykami¹. Niemniej są wartościowe, ponieważ wskazują pośrednio, że w dedukcyjnie zbudowanych, wzorowych wypowiedziach stoickich należy się doszukiwać nie tylko dedukcyjnego, ale także indukcyjnego wątku². Ze względu na przedmiot tudzież cel naszych roz-

¹ Sextus mówi o stoikach (łącznie z perypatetykami) tylko na początku swoich wywodów (P. H. II 193), poczem wymienia tylko perypatetyków (cf. e. c. 198); por. str. 150, uw. 1.

² Na indukcyjny moment w logice stoików zwrócił uwagę V. Brochard w rozprawie *Sur la Logique des Stoïciens*, *Archiv für Geschichte*

ważań ograniczymy się do pierwszej i drugiej wypowiedzi jako istotnie ważnych dla znaku i znakowania wogóle, przyczem stwierdzimy odrazu, że owe wypowiedzi nie są dowodami w ścisłym znaczeniu tego słowa, albowiem dowód musiał być według stoików nietylko formalnie, ale także rzeczywiście prawdziwy i musiał nadto odsłaniać na mocy przesłanek swój niejawny człon końcowy.¹

Badając pierwszą wypowiedź stoicką ze stanowiska, z jakiego Sextus ją zwalcza, trudno nie zauważyć, że przedstawia się ona w sposób następujący:

der Philosophie V 1892 p.449 sq. Wywody Brocharda w części nieco powierzchowne, a w części wadliwe zostały naogół zlekceważone (cf. e. c. E. Bréhier, Chrysippe p. 72 sq.), atoli niesłusznie, bo ich zasadnicza intencja była niewątpliwie trafna.

¹ Cf. Sext. Adv. math. VIII 310... ἡ ἀπόδειξις πρὸ παντὸς ὀφείλει λόγος εἶναι· δεύτερον συνακτικὸς, τρίτον καὶ ἀληθής, τέταρτον καὶ ἄδηλον ἔχων συμπεράσμα, πέμπτον καὶ ἐκκαλυπτόμενον τοῦτο ἐκ τῆς δυνάμεως τῶν λημμάτων. »Niepotrzebujące dowodu« wypowiedzi stoików były wzorami jeno sprawnych, czyli formalnie prawdziwych wypowiedzi. Ich rzeczywista prawdziwość zależała od tego, czy druga przesłanka zgadzała się z do-
rażną rzeczywistością. Np. formalnie prawdziwa wypowiedź pierwsza stawiała się rzeczowo fałszywą, jeżeli się ją wygłaszało w nocy. W razie stwierdzenia fałszu, czyli zaprzeczenia wniosek się urywał, a to z tego powodu, że w przeciwieństwie do fałszu, który wynikał tylko z fałszu, prawda wynikała, względnie »to warzyszyła« nietylko prawdzie, ale także fałszowi. Innemi słowy, w razie zaprzeczenia wypowiedź przedstawiała być sprawna, choć mogła być rzeczywiście prawdziwa. Np. wypowiedź »jeżeli dzień jest, to jest światło — atoli dnia niema — więc niema światła« jest rzeczywiście prawdziwa, ale nie jest prawdziwa formalnie, ponieważ jej forma nie wyklucza fałszu, jak wskazuje taka, dajmy na to, wypowiedź analogiczna, »jeżeli ziemia lata, to ziemia jest — atoli ziemia nie lata, więc ziemi niema« (w przypadku pierwszej przesłanki pierwszej wypowiedzi prawda wynika z prawdy, w przypadku pierwszej przesłanki drugiej wypowiedzi prawda wynika z fałszu!). Wypowiedzi wreszcie, »odsłaniające człon końcowy«, dzieliłi stoicy na takie, które go odsłaniały za sprawą swoich przesłanek (np. wypowiedź o kroplach potu, odsłaniających niejawne pory skóry; v. s.), i takie, które go odsłaniały za sprawą »wiary i pamięci« (np. wypowiedź — »jeżeli jakiś bóg ci powiedział, że ten oto będzie bogaty, to ten oto będzie bogaty — atoli powiedział ci ów bóg, że ten oto będzie bogaty — więc ten oto będzie bogaty«); »dowodami« były wypowiedzi tylko pierwszego dzału; cf. Sext. P. H. II 135 sq., Adv. math. VIII 301 sq., 411 sq.

Jest formalną prawdą, że jeżeli jest dzień, to jest światło,

więc —

jeżeli jest rzeczywistą prawdą, że jest dzień, to jest rzeczywistą prawdą, że jest światło.

Innemi słowy, ażeby wniosek był ważny (= prawdziwy), pierwszy człon pierwszej, ogólnej przesłanki wymaga do-
rażnego potwierdzenia w postaci drugiej, szczegółowej prze-
słanki, która ma charakter kataleptyczny i zmysłowy, pod-
czas gdy pierwsza ma charakter hipotetyczny i umysłowy. Trzeba stwierdzić naocznie, że »dzień jest«, co się uskutecz-
nia za sprawą chwytneho wyobrażenia — *φαντασία καταληπτική*
(v. i.). W przeciwnym razie, czyli w razie zaprzeczenia wątek
wniosku pęka. Wartość drugiej, negatywnej wypowiedzi
polega znowu raczej na tem, że utwierdza pierwszą wypo-
wiedź pozytywną, niż na jej własnych walorach logicz-
nych. Na uwagę zasługuje okoliczność, że według powyż-
szego schematu sprzęg ogólny wyłania niejako sprzęg
szczegółowy. Ażeby rzecz wyjaśnić, musimy się przez chwilę
zatrzymać przy pierwszej przesłance, którą stoicy nazywali
»zwrotem« — *τροπικόν*¹.

Nasuwa się przedewszystkiem pytanie, na czem polega
zwartość sprzęgu jako takiego (*ἀκολουθία*), co sprawia, że
człon końcowy wynika (*ἀκολουθεῖ, ἔπεται*) z naczelnego członu.
Starożytni odpowiadali rozmaicie². I tak dialektyk Filon
głosił, że sprzęg jest rzetelny, kiedy »się nie zaczyna praw-
dziwym i kończy fałszywym członem«. Filon wyłuszczył
zasadniczą cechę wynikania, a mianowicie, że prawda wy-
nika bądź z prawdy, bądź z fałszu, fałsz zaś nie wynika
nigdy z prawdy, lecz tylko z fałszu (v. s.; cf. Arist. Anal.

¹ Cf. e. c. Philop. Ad anal. pr. p. 243 Wallies... *οἱ ... Σταῖκοι... ὠνόμασαν*
τὸ ... συνημμένον τροπικὸν διότι τρεπόμεθα ἐκ τοῦ ἡγουμένου εἰς τὸ ἐπόμενον, οἷον εἰ
ἡμέρα ἐστίν, ὁ ἥλιος ὑπὲρ γῆν ἐστι, τὴν μετάληψιν πρόσληψιν... τὸ δὲ συμπέρασμα
ἐπιφορὰν διότι τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ἐπιφερεται κτλ. Nazwę *τροπικόν* wyprowa-
dzano także od wyrazu *τρόπις* (*carina*) jako »ostoi« sylogizmu; cf.
C. Prantl, *Geschichte der Logik* I p. 470; cf. Stoic. Vet. Fr. II 236, 244, 254.

² Cf. Cic. Luc. 47, 143. »in hoc ipso, quod in elementis dialectici
docent, quo modo iudicare oporteat verum falsumne sit, si quid ita
conexum est, ut hoc »si dies est, lucet« quanta contentio est! aliter
Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet cett.

pr. II 2 sq. p. 53 b 4 sq.), wszelako nie oddzielił należycie i nie określił prawdy rzeczywistej, od której uzależnił, jak wynika z poniższych przykładów, przytoczonych przez Sextusa, formalną prawdę sprzęgu¹. Zwrócono mianowicie uwagę, że prawdziwe według Filona powiedzenie »jeżeli jest dzień, to ja rozmawiam«, prawdziwe dlatego, że odpowiada rzeczywistości, staje się fałszywym z chwilą, skoro przestaną rozmawiać. Fałszywe znowu powiedzenie »jeżeli jest noc, to jest dzień« staje się prawdziwym za dnia, bo kończy się prawdziwym członem. Diodoros Kronos poprawił definicję Filona, określając ściślej prawdę rzeczywistą, i twierdził, że tylko taki sprzęg jest rzetelny, który »nie mógł i nie może zaczynać się prawdziwym i kończyć się fałszywym członem«²: zarzucono mu jednak, że w takim razie prawdziwe byłoby powiedzenie »jeżeli niema becząstkowych ciałek pierwotnych, to są becząstkowe ciała pierwotne«, gdyż zaczyna się fałszem i kończy się prawdą według niego, innemi słowy zarzucono mu, że prawdy formalnej nie można uzasadniać przy pomocy prawdy rzeczywistej. Stoicy³ wreszcie ograniczyli się do prawdy formalnej i orzekli,

¹ Cf. Sext. P. H. II 110, Adv. math. VIII 113 sq. Sextus szydzi z Filona, że według niego fałszywe byłoby tylko powiedzenie »jeżeli dzień jest, to jest noc«, a prawdziwe nietylko powiedzenie »jeżeli jest dzień, to jest światło« (prawda — prawda), ale także powiedzenia »jeżeli ziemia lata, to ziemia ma skrzydła« (fałsz — fałsz) i »jeżeli ziemia lata, to ziemia jest« (fałsz — prawda). To szyderstwo, podobnie jak i dalsze zarzuty, wyszczególnione w tekście, pochodzi prawdopodobnie od Diodora Kronosa (cf. V. Brochard, Sur la Logique des Stoiciens p. 466 sq.). Należy dodać, że stoicy przyjęli określenie Filona, oddzielając prawdę rzeczywistą od prawdy formalnej i ograniczając się w swoim τροπικὸν do tej ostatniej; cf. Sext. P. H. II 104 sq., Adv. math. VIII 246 sq., Diog. Laert VII 81; v. s.

² Cf. Sext. P. H. 110, Adv. math. VIII 115 ...Διόδωρος δὲ ἀληθὲς εἶναι φησι συνημμένον ὅπερ μήτε ἐνδέχεται μήτε ἐνδέχεται ἀρχόμενον ἀπ' ἀληθοῦς λήγειν ἐπὶ ψεύδος κτλ. V. Brochard, Sur la Logique des Stoiciens p. 467 sq., słusznie zaznacza, że Diodoros zaprawił swą definicję fatalizmem (możliwość = rzeczywistość) i że z tego zapewne powodu zwalczał ją Chryzyp.

³ Wymieniwszy poglądy Filona i Diodora, wspomina Sextus P. H. II 111 sq. o rzeczownikach t. zw. συνάρτησις i ἔμφασις. V. Brochard l. l. p. 458 sq. słusznie zaznacza, że Sextus miał na myśli stoików, ale niesłusznie utożsamia znaczenie tych terminów; v. i.

że sprząg jest wtedy rzetelny, kiedy w razie zaprzeczenia końcowego członu doznaje go także człon naczelny (*ἀνακκευή*; cf. e. c. Sext. P. H. II 111, 189, Adv. math. VII 214, por. str. 26 n.): powiedzenie »jeżeli jest dzień, to jest światło« jest prawdziwe, bo prawdziwe jest powiedzenie »jeżeli nie ma światła, to nie ma dnia«. Pytamy się jednak dalej, co stanowi o prawdzie obu powiedzeń. Skoro rozważymy ich treść, przyznamy niewątpliwie, że mówi się w nich nie o bylejakim świetle, na przykład o świetle lampy, lecz o świetle słonecznym, o świetle właśnie dziennym! I warto przypomnieć w tym związku, że starożytni określali dzień jako powietrze, naświetlone przez słońce (cf. e. c. Sext. Adv. math. X 185, cf. ibdm. IX 184), tak iż na podstawie tego określenia można było wnioskować nie tylko »jeżeli jest dzień, to jest światło«, ale także »jeżeli jest dzień, to jest słońce nad ziemią« (por. str. 154, uw. 1) i t. d. Definicja i wogóle znaczenie pierwszego członu stanowiłyby zatem o jego sprzężności z członem drugim, który nie mógł przekraczać jego znaczenia, a więc musiał albo się w nim mieścić, albo też, conajwyżej, być mu równy. Jakoż stoicy uczyli o »oznaczaniu« — *ἐμφασις*, kiedy »człon końcowy mieści się znaczeniowo (*δυνάμει*) w naczelnym członie«, i o »spójni« — *συνάρτησις*, kiedy zaprzeczenie końcowego członu staje się logicznym przeciwieństwem (*μάχεται*) członu naczelnego, jako o sprawdzianach sprzęgu (cf. Sext. P. H. II 111 sq., Plut. De E ap. Delph. 6. 386 f sq.; por. str. 155, uw. 3). Za przykłady »oznaczania« służyć mogą powyższe powiedzenia, bo definicja dnia mieści w sobie światło, słońce, powietrze i t. d. Przykładów »spójni« dostarczają »powiedzenia rozróżnione« — *διαφορούμενοι λόγοι* w rodzaju wypowiedzi »jeżeli dzień jest, to dzień jest«¹.

¹ Cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 203, 216, 259, 261, 263; cf. Sext. Adv. math. VIII 281, 466. C. Prantl, Geschichte der Logik I p. 445 sq., 476 sq., omawia i potępia owe »powiedzenia rozróżnione« (Prantl nazywa je za Aleksandrem i Belkerem *διαφορούμενοι λόγοι*; wydaje się jednak, że ta nazwa jest wtórna i zastępcza) jako jałową tautologję. Ten pogląd panuje w kołach uczonych, ale trudno się z nim zgodzić, bo w powiedzeniu np. »jeżeli jest dzień, to dzień jest, atoli dzień jest, więc jest dzień« wyraz dzień ma w pierwszym użyciu znaczenie ogólne i syntetyczne, w drugim ogólne i analityczne, w trzecim szczegółowe i syntetyczne,

Ponieważ w obu razach negacja drugiego członu pociąga za sobą negację członu pierwszego, przeto wydaje się rzeczą jasną, że obydwa sprawdziany są przypadkami znanego już z poprzednich rozważań uchylenia — *ἀνακρουή* (v. s.). Przykłady, o jakich dotąd mówiliśmy, miały charakter wyłącznie zmysłowy i bezpośrednio oczywisty. Ich schemat obowiązywał jednak także dowody i znaki w ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc sprzęgi rzeczy jawnych z rzeczami niejawnymi¹ (por. str. 153, uw. 1). W przypadku rzeczy niejawnych z natury, na przykład niewidzialnych porów, rzetelność sprzęgu polegała wedle wszelkiego prawdopodobieństwa na tem, że rzecz niejawna wchodziła w zakres definicji rzeczy jawnej, na przykład że pory skórne wchodziły w zakres definicji potu jako takiego². Podobnie w przypadku rzeczy niejawnych do czasu, na przykład pokarmu kobiecego, który wskazywał na uprzednią ciężę, lub rany w serce, która wróżyła śmierć rychłą i niewątpliwą

a w czwartym wreszcie szczegółowe i analityczne. Wymienione znaczenia nadaje mu właśnie znaczenie schematu jako takiego. Stoicy uwzględniali jeszcze t. zw. *διαφόρων περιαινοντες λόγοι*, np. »albo jest dzień, albo jest noc, atoli jest dzień, więc jest dzień«.

¹ W przypadku sprzęgu rzeczy zasadniczo jawnych można było stwierdzić doświadczalnie jego prawdziwość i w ten sposób ustalić formalny schemat. Ponieważ owo stwierdzenie było niemożliwe w przypadku sprzęgu rzeczy jawnych z rzeczami niejawnymi z natury, przeto schemat formalny nabierał szczególnego znaczenia: stawał się poniekąd ostoją prawdziwości »dowodów«. Stoicy przywiązywali wielką wagę do poprawności schematów, by wspomnieć np. o ich wciąż powtarzanem hasle, że »sprząg nie zapowiada, jakoby człon naczelnny towarzyszył nierozzerwalnie końcowemu członowi, lecz to jedynie, że naczelnemu członowi towarzyszy człon końcowy«; cf. e. c. Sext. P. H. II 147 sq., Adv. math. VIII 432 sq., v. s. (to stanowisko tłumaczy się dobrze, skoro zważymy znaczenie, jakie ma dla wnioskowania stoików ich definicja; v. i.).

W sensie powyższego stwierdzenia należy, jak się zdaje, rozumieć wiadomość Sext. Adv. math. VIII 375 (cf. Stoic. Vet. Fr. II 267), że stoicy uzasadniali prawdziwość założenia i przesłanek przy pomocy prawdziwego wyniku.

² W zakres epikurejskiego pojęcia ruchu wchodziła np. próżnia, a więc rzecz niejawna, jak dowodzi Philod. II. C. VIII 32 sq., XXXV 35 sq., XXXVI 21 sq.; por. str. 35. Definicja stoicka pozostawała w ścisłym związku z pojęciem, czy też świadomością danej rzeczy (v. i.).

(v. s.). Zdaje się, że owa definicja stanowiła o różnicy pomiędzy filozoficznym znakowaniem stoików i niefilozoficznym znakowaniem lekarzy doświadczalnych w zakresie rzeczy zasadniczo jawnych, a tylko w danej chwili niepodpadających pod zmysły. Lekarze zadowalniaли się pamięcią, że takie a takie rzeczy jawne sobie towarzyszą, stoicy zaś żądali rozumowej znajomości sprzęgu¹. Lecz zbadajmy skolei sprawę definicji stoickiej, ponieważ wynik tego badania albo ostatecznie potwierdzi, albo też obali dotychczasowe wywody.

(C. d. n.).

¹ Cf. Sext. Adv. math. VIII 254 sq. ... ἐν τε ... τῇ "εἰ οὐλὴν ἔχει οὗτος, ἔλκος ἔσχηκεν οὗτος" τὸ μὲν ἔλκος γέγονεν ἤδη καὶ παρῴχηκεν, τὸ δὲ ἔλκος ἐσχικέναι τοῦτον, ἀξίωμα καθεστηκός, ἐνέστηκεν (περιέχεται!) περὶ γεγονότος τινὸς λεγόμενον· ἐν δὲ τῇ "εἰ καρδίαν τέτρωται οὗτος, ἀποθανεῖται οὗτος" ὁ μὲν θάνατος μέλλει, τὸ δὲ ἀποθανεῖσθαι τοῦτον ἀξίωμα ἐνέστηκεν, περὶ μέλλοντος λεγόμενον, παρὸ καὶ νῦν ἐστὶν ἀληθές κτλ.; v. s. Stoicy odrzucali »dowody«, oparte na wierze i pamięci, które tylko doprowadzały (ἐφοδευτικῶς) do wyniku, i żądali takich, które go rzeczywiście odślaniały (ἐκκαλυπτικῶς) na mocy przesłanek, to znaczy na mocy definicji w szerokiem tego słowa znaczeniu; por. str. 33, uw. 94; v. s.

J. Metallman.

Na marginesie »Wstępu do filozofji« A. Müllera¹.

I. Wstępy do filozofji to osobne zagadnienie pisarskie. Poco i dla kogo pisuje się je i kto je pisuje? — Oto pytania znacznie mniej łatwe, niż się wydaje. Nic prostszego, możnaby z pozoru sądzić: przeznaczone dla adeptów filozofji, mają ich »wprowadzić« (jak mówią nazwy Introduction, Einführung i t. p.) w gąszcz zagadnień filozoficznych i ich rozwiązań, w świat trochę cudacznej problematyki i wielce sztucznej terminologii. Nietrudno przekonać się, że pod tym kątem widzenia napisane »wstępy« chybiają zgoła celu. Można sprawdzić, że przy takiej interpretacji otrzymujemy w rezultacie mniej lub bardziej luźne zestawienie pytań i mało zrozumiałych powiedzeń, powiązanych zazwyczaj, poklasyfikowanych i pokratkowanych w sposób mniej lub bardziej dowolny. Mało tego; w zszeregowanych i uporządkowanych tak czy inaczej kwestjach i twierdzeniach spiętrzone są nieprzeliczone pojęcia, z których każde ma swoją długą historję i swoją zawilą, wcale nie jednoznaczną treść. Wszystko to wprowadzie podane jest stopniowo, systematycznie, ale racjonalizacja dawek dotyczy raczej tylko ilości: odmierzone są conajwyżej kwanta, odpowiadające przypuszczalnej zdolności chłonnej początkującego czytelnika. Jakościowo wszakże pierwszy krok jest równie ciężki, jak ostatni, równie w gruncie rzeczy niewykonalny. Każdy jest jednakowo nieprzygotowany, wymaga przełamania tej samej trudności. Dlaczego?

¹ Aloys Müller, Einleitung i d. Philosophie, II wyd. Berlin - Bonn 1931.

Zagadnienia filozoficzne muszą rodzić się samorzutnie, muszą być dostrzegane od wnętrza, i tylko wtedy nieuchronnie stają się motorem dalszej, samodzielnej pracy. Niepokój wewnętrzny i skupiony wysiłek musi je poprzedzać, ażeby mogły naprawdę być zagadnieniami, t. j. ażeby istotnie domagały się, domagały natarczywie, rozwiązania. Pytania, narzucone zzewnątrz, mogą nie dotrzeć nawet do świadomości, mogą pozostać przez całe życie puste, bezpłodne i w gruncie rzeczy nudne. Jest z tem poniekąd tak, jak z nauką pływania; nie można nauczyć się tej sztuki, nie rzuciwszy się na wodę dostatecznie głęboką, analogicznie niepodobna inaczej osiąść »sztuki« filozofowania, jak tylko filozofując, t. j. stawiając sobie zagadnienia. W pewnym momencie pierwszego przecierania się samowiedzy z mroków nawpół uśpionej jeszcze świadomości tryska z niepojętej głębi pytanie, przedziera się przez wszystkie pokłady naszej psychiki, napęłniając niepokojem, odbierając nietylko sen, pozbawiając dawnej swobody przelotnego odwiedzenia, niby pszczoła, coraz innych kwiatów, zaślepiając i zasklepiając dziwnie; wzamian za to odsłaniają się niebawem niespodziane związki, głęboko ukryte dotąd rysy rzeczy i stosunków. Na ten pierwotny akt, samorodny niby działanie promieniotwórcze, nie mamy, jak się zdaje, żadnej ingerencji. Żadnym surogatem zastąpić go niepospób. Książki nie mają tu wpływu, zwłaszcza takie, w których z natury rzeczy właściwe, żywe źródło pytań przysypane jest od początku mnogością pojęć, wielością wysłowionych i domyślnych twierdzeń, założeń, paradoksów etc. Nie tędy zatem droga do filozofji. W istocie, czy na »wstępach« kształcili się Descartes i Pascal, Hume i Kant, Russel i Bergson? Czujemy wręcz niedorzeczność samego pytania. Podobnie niema dostępu do filozofji przez historję filozofji. Niepodobna od niej zacząć, jak to niestety czyni wielokrotnie studjująca młodzież, zwodną oczywistością wiedzioną. Historia filozofji stoi otworem tylko dla tych, co zdobyli klucz do niej. Tym kluczem może być już jedno nawet zagadnienie, byle dostatecznie głęboko ze złóż świadomości wyrastające, a więc dostatecznie żywe, ażeby wprowadzić w ruch całą myśl, więcej, całą naszą osobowość. Historia filozofji — to pokarm zdrowy

i pożywny tylko dla »dorosłych«, dla tych, co już zaznali cierpień i triumfów własnego wysiłku, zmagania się o niezależny sąd, o własne oblicze. Kto sam nie stawia pytań, powtarzam, nie zrozumie cudzych, tem bardziej nie pojmie odpowiedzi na nie. Niepodobna czytać historii filozofji, nie zdobywszy własnym trudem tajemnicy szyfrów, któremi jest pisana. Jest to zresztą prawdą już w odniesieniu do historii którejkolwiek nauki specjalnej. Wstępy do filozofji podobnie mogą być użytecznymi przewodnikami tym, co już stać i chodzić o własnych siłach umieją, ale chodzić nikogo nie uczą. Muszą one zatem płynąć z motywów nie dydaktycznych, ale z tych samych, co każdy wysiłek filozoficzny: z dążenia do pomnożenia samowiedzy.

Niemniej interesująca jest druga sprawa: kto pisuje »wstępy«? Łatwo sprawdzić z niedopuszczającą wyjątków prawidłowością, że nigdy pisarze początkujący. Nie może to być przypadkiem, że tylu w XIX w. autorów, różnych stanowiskiem filozoficznym i talentem pisarskim, próbowało swoich sił w tym szczególnym rodzaju sztuki pisania, ale żaden od niego nie zaczynał. W jeden tylko, jak się zdaje, sposób wyjaśnić to można. T. zw. »wstępy« są to zawsze próby scalenia samodzielnych wysiłków, znalezienia własnego wyrazu dla wielu zagadnień, skryształizowania własnego stanowiska. Pamiętajmy, że swoistość charakteru filozofji na tem polega, iż każdy myśliciel na nowo stanąć musi oko w oko z zagadnieniami, w pozornym rażącym ahistoryzmie; sam je musi raz jeszcze odkryć, sam zobaczyć. Tu tkwi zapewne tajemnica »anarchji« w historii filozofji i tem się tłumaczy, że beznadziejnym musi wydać się trud przebijania się przez historję dla zdobycia dopiero własnego punktu oparcia. W mniejszej lub większej mierze wszyscy chodzimy drogą Kartezjusza; wszyscy musimy próbować od fundamentów. Kartezjusz wniósł do myśli europejskiej głęboką świadomość nieodzowności takiej drogi.

Nie może więc być celem »wstępu« przedstawić t. zw. »ostateczne wyniki«. Nie. Wywoływać wewnętrzny niepokój, potęgować walkę z sobą samym, stwarzać rozdwojenie tam, gdzie była już równowaga; a więc zastąpić bezpłodną pewność przez twórcze zwątpienie i niepewność, martwą

równowagę przez dynamiczne napięcie, którego przewyższenie prowadzi do nowego, wyższego stanu równowagi; słowem, zaostbrać pytania, przyspieszać ich dojrzewanie, podniecać proces wewnętrznej kształtowania się — oto jest zadanie »wstępu«. Wtedy będzie on działał może podobnie jak gorąca dyskusja; oczywiście nie publiczna, na kongresach, która jakże rzadko bywa ożywczym fermentem; raczej jak rozmowa w cztery oczy między bliskimi, którzy już poprzeczali mosty między sobą ponad dzielącą ludzi przepaścią obcości, powyłączali naturalne hamulce nieufności, wewnętrznej nieśmiałości. Tylko tak pojęty »wstęp« może być towarzyszem i przewodnikiem, któremu z ufnością powierzyć się można i warto. Jedyny, jak się zdaje, w naszej literaturze »Wstęp do filozofji«, mało znany a bardzo interesujący (pisany dialogiem), pióra Stanisława Brzozowskiego, takim właśnie duchem jest natchniony. Z podobnej świadomości zrodził się piękny i wnikliwy (to nie znaczy, jak w opinii niektórych krytyków, bezbłędny, bezsprzeczny, wolny od zarzutów etc.) »Wstęp« R. Richtera, J. Simmla »Hauptprobleme«, Bergsona »Wstęp do metafizyki« i niewiele jeszcze innych.

II. »Wstęp do filozofji« A. Müllera należy bezsprzecznie do nich również. Nawet wtedy, gdy autor pragnie zapewnić swej książce także walory dydaktyczne i w tym celu umieszcza na końcu każdego rozdziału zbiór pytań dla czytelnika, charakter tych zagadnień, ich daleki nieraz genetyczny lub logiczny związek z tokiem dopiero wydobitych myśli wskazuje, że książka wyrosła z zacieklego zmagania się autora z własnymi pytaniami. Czytelnik nie może pozostać ani przez chwilę biernym widzem; wciągnięty w wir tych zapasów, zmuszony jest brać w nich udział czynny. To nie repetytorjum do egzaminu, ani podręcznik, ani słownik, ani nawet poradnik dla samouków.

Zaczyna się od kapitalnego stwierdzenia trzech niebezpieczeństw, grożących dziś filozofji. Jedno czyha od strony niefilozofujących specjalistów — uczonych (matematyków, przyrodników), którzy, przekroczywszy granice swej specjalności, ze zdumiewającą łatwością wyrzekają się tak surowo we własnej dziedzinie przestrzeganej samokrytyki,

ażeby bez żadnego nieraz przygotowania rozprawiać o problematach filozoficznych w sposób wysoce nieodpowiedzialny. Inne niebezpieczeństwo stanowią poszukiwacze poglądu na świat (Weltanschauler), operujący nadmiernym zasobem olśniewających słów i bujną fantazją, ażeby nieustannie prawić o przesileniach, zwrotach, odrodzeniu i t. p. Wreszcie zagrożona jest filozofja przez t. zw. »szkoły«. Mimo iż każda »szkoła« posiada niewątpliwe walory, kultywując raz użyte wartościowe zdobycze, zachowując zasadniczą linię pewnych dążeń, przedstawia jednak tę wadę, że zaskorupia się łatwo w doktrynie, staje się niedostępną nowym falom idei, niezdolną do wchłaniania podniet twórczych zzewnątrz.

Ileż te wstępne już uwagi zawierają zadziwiająco trafnej obserwacji, jakże świadczą o świeżości i bezpośredniości stosunku autora do dzisiejszej sytuacji filozofji! Jest rzeczą przecież powszechnie wiadomą i bezsporną, jak wiele myśl filozoficzna zawdzięcza uczonym tej miary, co Poincaré, Russell, Einstein i i. Ale regułą jest ingerencja w zawile zagadnienia filozoficzne, równie powierzchowna jak pretensjonalna, usiłująca narzucić filozofji z wyżyn nauk ścisłych metodę, postawę, a nawet wyniki. Nie bronię tu bynajmniej t. zw. fachowości filozofji. Niema filozofji »zawodowej« i »niezawodowej«, tak jak niema filozofji »ścisłej« i »nieścisłej«. Zawodowość jest rzeczą wtórną, a nie pierwotną; zależy od zupełnie przypadkowych, z filozofją nie wspólnego niemających, warunków. Filozofja »na katedrze« może stać się absurdem, o ile właśnie nie jest filozofją. Z drugiej wszakże strony: czy Spinoza był z zawodu szlifierzem szkła, czy filozofem? a Hume bibliotekarzem, mężem stanu, czy filozofem? a Kartezjusz filozofem, fizykiem, czy matematykiem? A czemże wreszcie był Leibniz, czem Goethe? O »zawodowości« zdaje się decydować twórczość, jej poziom, nasilenie i owocność. W tem znaczeniu istnieje chyba tylko »zawodowa« filozofja, podobnie jak zawodowa sztuka, nauka i t. d. Wielu ludzi uprawia, oczywiście, zawód »filozoficzny«, ale nie uprawia filozofji; stąd ich »filozofja« nie jest ani zawodowa ani inna, bo nie istnieje wogóle. Krótka ilustracja, jak opaczne mogą być wnioski nawet o samej roli filozofji, wysnute z faktu, który wyżej

przytoczyłem, że wielcy uczeni wywierają na filozofję wpływ zawsze pierwszorzędny. Oto jak rozumuje M. Schlick: ponieważ niektórzy uczeni (t. j. wielcy) posuwają poważnie naprzód filozofję i o tyle są filozofami, przeto filozofja jako samoistna umiejętność (twórczość) jest niepotrzebna! To zupełnie tak, jakgdyby ktoś utrzymywał na serjo: ponieważ niektórzy introligatorzy byli fizykami, przeto fizyka nie jest samodzielną nauką.

Wróćmy wszakże do książki autora. Rozdziały wstępne traktują o pojęciu filozofji, o zadaniach »wstępu«, o metodach filozofji; dalej o czynnikach, determinujących takie a nie inne rozmieszczenie myśli filozoficznych w czasie i przestrzeni. Są tu więc czynniki grupy kulturalnej i rasowej, socjalnej i indywidualnej. Skolei następuje interesujący rozdział w sprawie psychologii filozofa (jest tu mowa i o zarozumiałości filozofów i jest próba znalezienia jej źródeł). Różnorodność kierunków filozoficznych, którą autor usiłuje sprowadzić do kilku (sześciu) przyczyn, pozorny fakt rozbicia filozofji — stanowi przedmiot ostatniego z tych rozdziałów. Wszędzie uderza oryginalność, śmiałość i szczerść, powiedziałbym agresywność w stosunku do zagadnień, cechująca zresztą całą książkę. Obronę autonomji filozofji jako nauki, jednej z wielu zresztą, bynajmniej nie ich »królowej«, ale samoistnej nauki, mającej własne przedmioty i własne metody, proklamuje autor jako jeden z głównych celów swej pracy.

Materiał jest rozsegregowany wedle »kręgów zagadnień« (Problemkreise), a plan wysnuty jest z koncepcji przedmiotu i rzeczywistości. Rozpoczyna ten korowód ontologia. Interesują ją przedmioty jako przedmioty, przyczem przez przedmiot rozumie się wszystko, co może być podmiotem sądu i o ile nim jest. Ontologia jest cwićcej uogólnioną teorią przedmiotów, o ile zajmuje się nietylko typem przedmiotów, ale i ogólnemi typowemi stosunkami, które łączą różne dziedziny przedmiotów. Pojęcie rzeczywistości nie pokrywa się z pojęciem bytu (Sein), jest szersze; wszelki byt jest więc rzeczywisty, ale niewszystko, co rzeczywiste, jest bytem. Rzeczywistość ogarnia kilka obszarów, rodzajów, z których każdy rozpada się na podsferę,

przecięte znów warstwami. Sfera »realnie istniejących« przedmiotów pozwala wyróżnić podsferę zmysłowych, fizycznych przedmiotów oraz podsferę psychiczną. Formą rzeczywistości wszystkich tych przedmiotów jest byt realny, czasowy, przyczynowo określony. Cała ta sfera jest wielowarstwowa (autor wyróżnia w niej: warstwę »podręczną« (zuhandene Schicht) naiwnego człowieka, świat postrzegany — a nie świat postrzeżeń — już pod wpływem myślenia psychologicznego lub innych refleksyj dany, wreszcie świat nauki, znów swoiście uwarstwiony). Sferę »ponadistniejących« (überseiende) przedmiotów charakteryzuje to, że jej przedmioty są: 1) zasadniczo niedostępne doświadczeniu, 2) można do nich dotrzeć tylko w drodze wnioskowania (Erschliessen) z tego, co zasadniczo jest doświadczeniu dostępne. To świat metafizyki. Inny znów obszar rzeczywistości stanowią przedmioty, o których, na podstawie prostego »oglądu« (Beschauen), orzec można, a) że »są« (sind), a nie, że »są ważne« (gelten) lub w inny sposób rzeczywiste; b) że są bezczasowe, c) że są idealne, t. j. przyczynowości nie podlegają. Tutaj zaliczyć wypada przedmioty matematyczne, wszelkie stosunki etc. Wreszcie do dziedziny wartości należą przedmioty tem szczególne, że są ważne, nie można natomiast o nich powiedzieć, że są; są ważne, t. zn. są podmiotowo niezależne, ponadczasowe i ponadprzestrzenne, ze stosunkami ilościowymi zgoła niewspólnierne i zawsze koniecznie biegunowe.

Pomimo tej niewątpliwej różnorodności sfer i pokładów rzeczywistość jest naprawdę jedna; owe sfery wzajemnie w siebie wrastają, należą do siebie, jedna drugiej się domaga; połączone są wielorakimi stosunkami rzeczowej, jak i poznawczej natury. Można o nich wypowiedzieć pewne najogólniejsze zdania. Każda ma wszakże swoistą strukturę »ontyczną«, do której przystosowane być muszą odrębne metody myślenia; niepodobna pojęć ustalonych dla jednej przenosić do dziedziny drugiej. Tam, gdzie sfera jedna wciska się i wrasta w sferę typu innego, może powstać znów struktura odmienna rzeczywistości.

Zagadnienia wartości wysuwają się w książce na czoło, potem traktowane są metafizyczne, wśród nich zaś autor

rozsział rozważania ontologiczne specjalne, dotyczące rzeczywistości realnej (czas, przestrzeń i t. p.), podczas gdy problematyka przedmiotów idealnych jest wpleciona w zagadnienia teorii poznania.

Wartością logiczną jest wyłącznie myśl, toteż ona, zdaniem autora, stanowi jedyny przedmiot logiki. Myśl posiada strukturę, t. zn. można wyróżnić w niej bardziej elementarne »znaczenia«, które są również »tylko ważne«, są ostatecznymi pierwiastkami. Stąd logika musi obejmować rozważania o znaczeniach, o systemie (Gefüge) znaczeń w myśli i o układach myśli. Logika traktuje tylko jedną stronę logicznej wartości, jej strukturę; działanie jej (Leistung) należy do teorii poznania. W logice autora uderza wyraźnie niechętnie, pobieżne, wręcz trzeba powiedzieć niesprawiedliwe stanowisko wobec logiki matematycznej. To może najsłabszy punkt książki. Być może jest to reakcja przeciw nadmiernym uroszczeniom niektórych logików (rzecz ciekawa, bynajmniej nie największych z nich), wierzących, że należy i że można będzie logiką nowoczesną bez reszty zastąpić filozofję. W każdym razie autor nie zadał sobie tu trudu, odpowiadającego powadze i doniosłości metod i wyników logiki współczesnej. Stąd zbija np. relatywizm poznawczy tak, jakgdyby nie istniała teoria typów (str. 101); bez żadnego głębszego uzasadnienia rzuca twierdzenie, że nie są możliwe systemy logiki inne od dwuwartościowych; kwestjonuje (skłaniając się do zaprzeczenia), czy logika jest, podobnie jak matematyka, systemem zdań, który można będzie aksjomatycznie zbudować (79) i t. d.

Teoria poznania wiąże się z logiką, ponieważ poznanie łączy się w osobiwy sposób z myślą. Uważane nie za proces psychologiczny poznanie polega również na niezależnej od nas »ontycznej« strukturze, a mianowicie na swoistym stosunku myśli do rzeczywistości. Myśl wyraża w sobie tylko właściwy sposób stan rzeczowy (Sachverhalt), t. zn. to, że przedmiotowi przysługują pewne własności (Bestimmtheiten); przyczem elementy myśli, znaczenia oznaczają (meinen) człony tego stanu. Chwytając myśl, zdobywamy poznanie, t. j. ujmujemy w niem za pośrednictwem myśli strukturę rzeczywistości.

Jak w logice, podobnie w etyce, estetyce, filozofji religji problemat samych wartości występuje na pierwszy plan. Wartości stanowią nieograniczone królestwo; niepodobna ich do niczego innego sprowadzić, są autonomiczne; nie poznajemy ich, możemy je tylko w szczęśliwych warunkach »oglądać« (schauen), i to jest jedyny do nich dostęp. Nie czyn jest sam przez się dobry lub obraz piękny; to tylko przenośnie. Naprawdę, w pierwszym razie wartość (o ile ją żrenicą duchową objąłem) określa moje chcenia i uczynki; większość ludzi nie dociera nigdy do królestwa wartości, zatrzymując się w świecie norm. W drugim wypadku wartość kształtuje za pośrednictwem artysty (o ile ją dojrzał) dzieło sztuki. Dookoła tego zagadnienia układają się wszystkie inne. W filozofji religji odpowiednikiem wartości dobry, piękny i t. p. jest świętość; jej bezpośrednie wchłanianie jest istotą religji. Mieć religję, znaczy podporządkować się, życie swoje, wartościom świętości, które domagają się całkowitego oddania, bezwzględnej uległości. Stąd każda religja jest »personalna«. Unicestwienie siebie samego (mistyka) przenosi człowieka do nowego ładu, w którym wartości nadają mu wyjątkową godność, »uświęcają« go. A oto wchodzimy na teren metafizyki. Punktem wyjścia jest świat »fenomenologiczny«, mylnie nazywany światem »naiwnego realizmu«. Realizmy czy idealizmy to już stanowiska teoretyczne, interpretacje. Świat wszystkim jednako dany jest »przedmetafizyczny«; żyje w nim i pracuje człowiek »naiwny«, nie zajmując wcale wobec niego postawy teoretycznej; w nim również obraca się przyrodnik nawet, gdy mówi o elektronach czy genach; nie przekracza wtedy ram tego świata, raczej go rozbudowuje. Charakterystyka fenomenologiczna, dokonana przez przyrodnosznawstwo i ontologję, nie jest nigdy ostateczna, i zapytać trzeba, jakiego rodzaju zasadniczo niedostępna doświadczeniu rzeczywistość stanowi podstawę świata fenomenologicznego. Ten jest »ode mnie« niezależny: jest to niezależność »dana«. Można, a nawet konieczne należy, postawić sobie pytanie, dotyczące »absolutnej« niezależności: czy świat istniałby wogóle, gdyby nie było żadnej istoty żywej. Pytanie to odnosi się do struktury świata, która

wyklucza możliwość wszelkiego doświadczenia. Gdyby w tym sensie niezależność istniała, pociągałaby za sobą niezależność (od mojego »ja«) »daną«, ale nie odwrotnie. Pytanie takie ma zatem sens i jest zupełnie usprawiedliwione. Od tego, co zasadniczo może być doświadczone, ku temu, co zasadniczo doświadczeniu jest niedostępne, prowadzi jedyna droga metafizyki. Indukcja, abstrakcja, intuicja — to metody, wiodące z jednej ontologicznej dziedziny do o b o k leżącej, w tej samej płaszczyźnie. Tymczasem metafizyczne zagadnienia do głębszych pokładów rzeczywistości skierowują badanie. *Πρότερον φύσει* jest sfera metafizyczna; przyrodoznawstwo i ontologia zajmuje się tem, co jest *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Każdy rys (Bestimmtheit) świata fenomenologicznego musi być w jakiś sposób ugruntowany w metafizycznym. Gdy więc fizyk mówi o protonach elektronach, nie wychodząc poza fenomenologiczną rzeczywistość, metafizyk, nie kwestionując ich istnienia, wysunie problemat ich niezależności od świadomości indywidualnej, a dalej od istnienia istoty żywej wogóle. Fenomenologicznej przyczynowości odpowiadać musi metafizyczna; ontologii spraw organicznych — ich metafizyka; ontologia sfery psychicznej wyprowadza nas, analogicznie, ku zagadnieniu absolutnego istnienia i struktury świata psychicznego i t. p. Metafizyka jest konieczna i jest nauką; posiada własny przedmiot i własną metodę.

Ale najprzedniejszym chyba osiągnięciem pracy jest dyskusja zagadnień poglądu na świat. Ontologia, metafizyka, teoria poznania, etyka i t. d. — wszystko to nauki; światopogląd jest czemś odmiennem. Dotyczy on świata, ale nie jego struktury, którą one, nauki, bez reszty badają. Nie jest nauką o świecie. W poglądzie na świat chodzi o sens świata. Każdy światopogląd streszcza się ostatecznie w słowie »Bóg«; dookoła tej sprawy grupują się dopiero wszystkie inne: problemat nieśmiertelności, wolności, historii, kultury. Żadne z tych zagadnień nie jest wprawdzie wyłączone z rozważań nauki; ale jakże to wszystko, co nauka o tych sprawach mówi, jest ubożuchne i niezupełne! Nauka może np. tak czy inaczej sformułować postęp w historii; ale pełni życia i sensu nabiera ten problemat dopiero, gdy

się uwzględni charakter postępu jako drogi do pewnego celu, który tylko ze światopoglądu czerpiemy. Z takiego ujęcia rzeczy wynika naprzód głębokie powinowactwo poglądu na świat z religją. Źródło jest wspólne: każdy światopogląd sprowadza się ostatecznie do »oglądania« wartości religijnych; jest to widok świata sub specie aeternitatis, choć religja nie jest jedynym czynnikiem, kształtującym światopogląd, bo czynne są tu selektywne momenty socjalne i personalne. W każdej religji tkwi wyraźne zagadnienie sensu; dociekania teoretyczne są jej równie obce i dalekie, jak pogładowi na świat. Powtóre, stanowisko autora w nowem świetle ukazuje stosunek światopoglądu do nauki, a więc i do filozofji. Nauka (i filozofja) jest wiecznem poszukiwaniem; wątpi i pyta, bada i docieka; pewien rys tymczasowości jest więc dla niej znamieny. Światopogląd to pewność; tu mamy poznanie; nie pytamy, lecz odpowiadamy, wiemy wszystko, nie wątpimy, wierzymy. Postawa nasza nie jest teoretyczna; chodzi tu o kształtowanie życia, o potęgowanie go i dlatego do światopoglądu, i tylko do niego, stosuje się kryterjum pragmatystyczne: prawdą jest, co jest płodne. Światopogląd wywalczamy, a raczej zostajemy przezeń opanowani. Można zwalczyć pierwiastki teoretyczne, które w nim zawsze tkwią, ale obalić go niepodobna. Światopogląd to całość bez luk, zawsze gotowa, zamknięta, kompletna. Pomimo wszystkie te różnice światopogląd wywiera wpływ na naukę. On decyduje nieraz o tem, jakie części nauki najprzód przykuwają naszą uwagę, jakie górują w niej tendencje, jakie powstają pojęcia i metody, a nawet, czy wogóle uprawia się w pewnych warunkach czasu i miejsca naukę.

Tak przedstawia się w najkrótszym zarysie treść »Wstępu do filozofji« A Müllera.

III. Przyjęła się u nas metoda krytyki, streszczająca się w krótkiem bezceremonjalnem przybijaniu etykiety: »to husserlista«, »to kantysta«. Jest to osąd, zabarwiony zawsze mniej lub bardziej uczuciowo, podkreślony ironją, zawierający nie odważną, rzeczową ocenę, ale poprostu lekceważenie; jest to machnięcie ręką na coś, co zbyt nowe lub zbyt poważne i trudne lub czasem tylko może niedo-

powiedziane. Takie »uproszczenia« są oczywiście naturalnym symptomem operowania skostniałymi kategorjami. »Husserlizm« przesłania bez reszty indywidualnego, choćby niewiedzieć jak głębokiego »husserlistę«, jak metafizyka (sam termin i strach przed nim) kryje jakże nieskończenie różnych i niezmiernie interesujących myślicieli, z ich przebogatą inwencją, siłą spekulacyjną, wnikliwością i bystrością analizy, szerokością syntezy. Badacz jest tylko przykładem pewnego typu myślenia, o którym krytyk wie »raz na zawsze«, że jest »skażony« nieomogami, »a więc« jest bezwartościowy i nadaje się do odrzucenia; pozostaje jeszcze conajwyżej wykryć nieuchronne »logiczne sprzeczności« w schemacie przez badacza przedstawionym, a obciążonym zgóry »błędami« całego typu. Kategorje te to nie innego jak rutyna, jak ślepotą na to, co w twórczości najbardziej wartościowe, bo indywidualne. Jeżeli krytyka ma być nietylko szukaniem dziury na całym, nietylko bezpłodną negacją, ale współpracą, a więc twórczością, jej zadania inaczej muszą się przedstawiać. Sądzę, że należy do nich w każdym razie: 1) interpretacja twórczości autora, 2) udział czynny w procesie ekspansji samowiedzy, 3) wartościowanie.

Z tego punktu widzenia nie zamierzamy w miarę możliwości wyjść poza ramy ogólnych założeń teoretycznych (samodzielnie przetworzonego fenomenologizmu) autora, lecz w ich obrębie iść śladem jego analizy i konstrukcji. Każda analiza sięga do pewnego tylko poziomu, żadna nie jest ostateczna; linja demarkacyjna, znacząca jej głębi, jest przerywana, niewszystkie jej punkty są wyznaczone, gdzieś gdzieś ślad jej gubi się zupełnie. Pozostaje zawsze jeszcze do wykonania sporo pracy.

Pracę tę autor ułatwia nam wielokrotnie, wyznając szczerze, dokąd zaszła filozofja w analizie lub dokąd samemu udało się dotrzeć; wskazując zaś czytelnikowi, gdzie zatrzymać się należało koniecznie, tem samem roztacza przed nim odłogiem leżące pole badań.

Zaczynam od tej interesującej stratygrafji rzeczywistości, którą jest ontologja, rozgraniczająca warstwy, wśród nich pokłady i t. p. Autor zdaje sobie sprawę, że terminów »rzeczywisty«, »nierzeczywisty« niepodobna zdefiniować (str.

51). Świadomość, że chodzi tu o pojęcia pierwotne, byłyby w konsekwencjach niezmiernie cenna, właśnie w ontologii¹, gdyby niebawem autor nie próbował jednak podać określeń, choć prowizorycznych, z których jedno mówi, że rzeczywiście są przedmioty »od indywidualnego podmiotu pod każdym względem niezależne«. Kryterjum to nie jest niestety szczęśliwie wprowadzone; bo w myśl niego fakty psychiczne, które autor niewątpliwie włącza w sferę realnie istniejących przedmiotów, nie mogłyby przecież być naprawdę rzeczywiste. Ale nie o to przedewszystkiem tu chodzi. Idzie o to, że nietylko te, ale i inne jeszcze pojęcia podstawowe nie są wysunięte na czoło w sposób dostatecznie zdecydowany, żeby je można było za elementarne poczytywać. Jeżeli o przedmiotach idealnych mówi się, że »są« (sind), taksamo jak o realnych, to się je tem samem przeciwstawia wartościom, które »są ważne« (gelten); termin »być« staje się przez to jedynie negacją terminu »być ważnym« (i vice versa). Skoro przez samo »proste oglądanie« (Beschauen) wystarczająco stwierdzamy, że trójkąty, liczby i t. d., słowem idealne przedmioty, »są«, czem się to różni od introspekcyjnego konstatowania faktów psychicznych, realnie istniejących? A przecież przedmioty idealne są przenośne, możemy ich wzajemnie sobie udzielać zapomocą definicyj (ewent. implicite), a więc »są« w innym sensie niż przeżywane zdarzenia psychiczne, i o tem, »że są« w specyficzny sposób decyduje to, że są pomyślane i określane w sposób powszechnie obowiązujący. Brak ustalenia, co jest pierwotne, wydaje mi się zasadniczy, choć wolno się domyslać, że takim jest w każdym razie pojęcie »być« wzgl. »być ważnym«. Sądzę, że możnaby i wartoby pójść w tym kierunku dalej celem systematycznego uporządkowania terminów elementarnych i ich podstawowych związków. W granicach ontologii autora możnaby według mojego przekonania postawić np. następujące postulaty: 1) jeżeli przedmiot posiada charakterystykę z (»prawdziwy«, »piękny«, »dobry«, »święty«), lub biegunowo przeciwną z', wtedy, i tylko

¹ Przypominam, że w arytmetyce aksjomatycznej G. Peany właśnie liczba jest jednym z terminów pierwotnych.

wtedy posiada cechę y (»jest ważny«); choć z i y są pojęciami pierwotnymi, postulat orzeka o ich związku, znów jak w arytmetyce Peany, gdzie np. postulat (1) ustala zależność między dwoma pojęciami pierwotnymi, zerem i liczbą całkowitą; 2) jeżeli przedmiot posiada cechę t (czasowości), to posiada cechę σ realnego bycia; 3) jeżeli przedmiot posiada cechę \bar{t} (bezczasowości) oraz cechę \bar{z} (»nie jest ważny«), ma cechę k , idealnego bycia. Strefa metafizycznych przedmiotów opiera się próbie analogicznej charakterystyki, ponieważ terminy »doświadczenie«, »zasadniczo dostępny doświadczeniu« (prinzipiell erfahrbar) są zbyt skomplikowane i w bezpośrednim oglądaniu, jak np. prawdziwy, piękny etc., nieuchwytnie.

Ustanawiając postulat (3), uczyniliśmy to po rozważnem rozpatrzeniu kwestji, czy cechy, któremi autor charakteryzuje sferę przedmiotów idealnych, są od siebie niezależne. Przed zagadnieniem tem najwidoczniej autor się zatrzymał, jak nam się wydaje — niesłusznie. Ze wskazanych znamion tych przedmiotów niewszystkie są konieczne. »Idealność«, polegająca na braku przyczynowego związku, na tem, że wogóle żadnego działania nie wywierają (35), jest już zagwarantowana dostatecznie przez to, że są ponadczasowe, tak jak znów to, że nie należą do sfery wartości, zapewnia ich własność, że »są«. Analogicznie łatwo wykazać, że cechy (trzy), opisujące świat realny, nie są od siebie niezależne, a więc że pewne z nich są zbędne.

Okoliczności i czynniki, które wyżej podniosłem, a których autor nie wciągnął w krąg swoich rozważań, sprawiły zapewne, że ontologia jego wykazuje następującą poważniejszą lukę. Niepodobna tak bardzo dziwić się temu, jeżeli się weźmie pod uwagę niełatwe (może w gruncie rzeczy nieskończenie dalekie) zadanie, jakiego autor się podjął. Gdzież jest miejsce w tym profilu (jak geologowie mówią) warstw i pokładów na rzeczywistość społeczną? Umiemy dziś niewątpliwie wskazać fakty społeczne, opisać tradycję, zwyczaje i obyczaje, proces przekazywania, wolę zbiorową, grupę społeczną i t. d. Ale grupa społeczna nie mieści się zasadniczo w obszarze wartości ani przedmiotów idealnych, ani tem mniej przedmiotów »zasadniczo doświadczeniu nie-

dostępnych«, które można wywnioskować (metafizycznych) Czy włączymy ją tedy do sfery rzeczywistości realnej? Jeżeli tak, w każdym razie nie będzie to już ta sama rzeczywistość, obejmuje ona już nie tylko przedmioty fizyczne i psychiczne, i trzeba poszukać nowych cech dla jej opisu. Jeżeli nie, stajemy przed koniecznością zbadania i scharakteryzowania struktury zgoła nowego pokładu rzeczywistości.

W ontologii człowieka (46/48) jest wszakże niejaka wskazówka, w jakim kierunku należałoby tej socjalnej rzeczywistości szukać. Człowiek nie jest tylko częstką przyrody, składa się nie tylko z ciała i duszy; »ponad tą sferą natury wkracza w zgoła odmienną dziedzinę przez swego ducha«, który nie jest, lecz staje się. Duch to strukturalna jedność wartości ponadindywidualnych i indywiduum. Sfera wartości przełamuje tu warstwę realną, jest w nią wpryśnięta. Tak samo osoba to więcej niż »ja«, to nie dusza, lecz jedność duszy i wartości »poza duszą tkwiących« (nichtseelisch). »Królestwo wartości przekształca nasze »ja« i przenosi je z przyrodzonej sfery czysto psychicznego bytu w wyższą sferę osoby«. Otóż istnieją osoby nie tylko indywidualne, ale i zbiorowe, i istnieją wartości etyczne, z istoty swej socjalne, jak miłość, miłosierdzie etc. Na nic to »zasadzają się duchowe społeczności (rodzina, naród, państwo i i.), taksamo nadrzędne w stosunku do zwykłych zbiorowości (Lebensgemeinschaften), jak osoba jest czemś wyższego rzędu względem »ja«. Słowem, jak duch, jak osoba jest dziełem świata wartości, wrastającego w świat realny (indywiduum, »ja« psychiczne), tak socjalno-duchowa rzeczywistość z właściwą sobie strukturą powstaje z wzajemnego przenikania się dwóch różnych sfer rzeczywistości: wartości i elementarniejszej postaci zbiorowości. Lecz łatwo zauważyć, że o ile wiemy z teorii autora, czym jest ontologicznie owo indywiduum lub owo »ja« psychiczne, które w zetknięciu ze sferą wartości ponadindywidualnych kształtuje się i urasta w osobę, w ducha, o tyle nie jest nam wiadomo nic o ontologicznej strukturze tej elementarnej zbiorowości. Jestże to rzeczywistość fizyczna lub psychiczna? Nie będąc skolei wytworem wartości i realnych istności, czym jest? Nie może jednak duchowa społeczność być owocem promieniowania wartości

ku jednostkom, ale zawsze już ku zbiorowości; jej więc ontologiczny charakter pozostaje niezrozumiały. Przecież już najprymitywniejsza grupa oddziałuje na jednostki i jest poniekąd od nich niezależna; przecież wola zbiorowa nie jest nigdy sumą chęci jednostek. Przecież ani partja polityczna, ani klasa, ani kasta nie jest oparta o wartości etyczne. Z drugiej strony to, co zwiemy »naturą ludzką«, jest, jak wielu socjologów słusznie podkreśla (Cooley, Park i i.), wypadkową »natury pierwotnej« (zresztą czystej abstrakcji) i oddziaływania życia w grupie. To »otoczenie«, które współtworzy i współwyznacza człowieka, które go »wykańcza«, to całokształt nabytych dążeń, wyuczonych sposobów reagowania. Zapewne, niema życia społecznego bez »porozumiewania się«, ale to porozumienie polega na wielorakich czynnikach consensus (współodczuwania), regulujących jednolite postępowanie grupy (esprit de corps, przedstawienia zbiorowe Durkheima), wśród których dominują bynajmniej nie wartości etyczne. Co wszakże najważniejsza, społeczność nie jest czemś wtórnem, a człowiek, »natura« jego, czemś pierwotnem, rzeczywistością realną, lecz natura ta jest już produktem społecznego obcowania. Zarówno na niższym, jak i na wyższym »poziomie«, grupa kształtuje jednostkę i sama nawzajem od niej doznaje formujących wpływów. Przed ingerencją wartości musi już być miejsce w ontologii na koncepcję rzeczywistości społecznej. Ontologja autora musiałaby tedy ulec przebudowie lub nawet rozbudowie.

Czy to nie wymowny i interesujący przykład zarazem, jak nas opuszcza w potrzebie to z pozoru niezawodne widzenie (Schauen)? Pytanie to skierowuje nas w sposób naturalny ku teorji wartości autora.

Ponińmy chwilowo krąg zagadnień logicznych i epistemo-logicznych, a zwróćmy uwagę na pozostałe cykle problematów wartości. Jest to całość posiadająca pierwszorzędne walory; zwarta i konsekwentna (może dlatego autor wierzy, że ona pierwsza jako taka wyłoni się kiedyś z filozofji), jest jedną z najpoważniejszych prób objęcia zagadnień trudnych i różnorodnych z jednego stanowiska, niepsychologizującego ani socjologizującego; jest raz jeszcze śmiało podjętym wysiłkiem

dla obrony autonomii spraw etycznych, estetycznych, religijnych. Ale, według mojego przekonania, mimo wielkiego uroku teoria ta nie uprawnia nas do uważania etyki, czy estetyki, czy wreszcie filozofii religii za naukę. Wartości istnieją, powiada teoria, my je »oglądamy«, »chwytamy« (erfassen) bezpośrednio; żadne pośrednictwo nie jest tu potrzebne, ani żadne kryteria, chociaż różne bywają stopnie wyrazistości w tem ujmowaniu, aż do zupełnej »ślepoty na wartości«. Wiadomo wszakże dobrze, nauka posługuje się symbolami, znakami, od których wymagamy, ażeby były jednoznaczne. Jeżeli wartości mają być przekazywane innym (a jest to konieczne zawsze, gdy np. z wartości czerpiemy normy), musi to dokonać się zapomocą symboli. Samo »widzenie« bezpośrednio wartości, choćby najwyraźniejsze, nigdy nie zapewni możliwości porozumienia, a więc powszechności ujęcia. Choć więc możliwy jest w pewnej mierze dostęp do świata wartości, niema nigdy rękojmi, że wszyscy ujmemy tę samą wartość; nie jest przeto uzasadniona np. etyka jako gałąź filozofii, jako nauka. Jak doprowadzić innych do ujęcia tej wartości, o którą chodzi? Słowa, symbole są przekładem bezpośrednio widzianych wartości na język abstrakcyjny; to tak jakbyśmy ślepemu chcieli słowami »objaśnić« zieloność. Tego nie umiemy; wskazać palcem barwę mogę tylko widzącemu. Ale jakim środkiem rozporządza wielki nauczyciel, reformator, gdy pragnie jeszcze ślepotą wartości dotknięte rzesze ze sfery norm wprowadzić do królestwa dobra, piękna, świętości? Teoria wartości (etyka, estetyka i t. d.) podkreśla słusznie przedmiotowe i niezawisłe istnienie świata wartości, ale nie zapewnia, nie uzasadnia przedmiotowego, powszechnego, a więc naukowego poznania tego świata. Monady nie mogłyby uprawiać nauki. I tu, być może, leży klucz do zrozumienia, dlaczego rzeczywistość socjalna nie znalazła naprawdę należytego miejsca w ontologii autora. Wartości »oglądane« są nieprzenośne i nie można ich komunikować drugim, podobnie jak stanów introspekcyjnie stwierdzonych. Teoria, w myśl której nasz stosunek do dziedziny wartości polega wyłącznie na »oglądaniu«, pozbawiona jest w założeniu środków, ażeby wyjaśnić w zakresie wartości porozumienie, wzajemne od-

działywanie, przedstawienia zbiorowe, a więc to wszystko, co stanowi istotę grupy społecznej i jej życia. Jakże zbiorowość ludzka (niższego rzędu) może wogóle stać się duchową społecznością, właśnie za sprawą oddziaływania świata wartości, jeżeli uczestniczyć w nim może tylko jednostka (i to nie każda) w sposób swoisty, w jaki monada, każda inaczej, wchłania świat, nie oddziałując nigdy na inne monady? Partycypacja w królestwie wartości nie jest oczywiście nauką, jest czemś zgola odmiennem¹. Bez jakiejś może »harmonji zgóry ustanowionej« monadologiczny punkt widzenia nie tylko nie daje nauki, ale prowadzi wręcz do sceptycyzmu w stylu Gorgiasza: choćbyśmy poznali, nie umielibyśmy z drugimi tem się podzielić.

Jak więc możliwa jest jeszcze wogóle nauka? Na szczęście nie jesteśmy skazani wyłącznie na »oglądanie«, przynajmniej w stosunku do innych struktur rzeczywistości. Zaczynamy od owego »widzenia« bezpośredniego zawsze, twierdzi autor, czyniąc świadomie koncesję na rzecz empiryzmu (113); zarówno gdy chodzi o »realnie istniejące« przedmioty (fizyczne, psychiczne), jak i w odniesieniu do przedmiotów sfery idealnej (116). Ale bynajmniej tu się nie zatrzymujemy. »Daty«, zmysłowe czy niezmysłowe, przedstawiają się duchowemu wzrokowi zawsze już jako pewien »stan rzeczowy« (Sachverhalt), jako »stosunek poznawczy« (Erkenntnisrelation), po czem ta dostrzeżona relacja bywa »odtwarzana« (scil. przyporządkowywana) w myśli, a wreszcie w ostatnim akcie »ujmujemy« tę myśl, z nią zaś i przez nią ów odtworzony »stosunek poznawczy«. Teraz dopiero posiadliśmy poznanie. Najprzód »oglądamy« stosunek poznawczy, potem go w myśli poznajemy; w niej więc ostatecznie »chwyćmy« strukturę rzeczywistości. Stąd poznanie może być względne, myśl natomiast jest jedynie albo prawdziwa albo fałszywa. W stosunku do związków myśli droga jest odmienna: myśl jest pierwotna, w niej dopiero (przez wnioskowanie) ujmujemy »relację poznawczą« (ważne ze względu na metafizykę). Tak czy owak stwierdzić wypada następujące punkty, w których analiza ta pozostawia nas bezradnymi.

¹ Przedmiot (rzeczywistość wartości) nie gwarantuje naukowego charakteru teorii, decyduje o nim metoda.

1) Zarówno przedmioty idealne, jak i wartości są »zasadniczo doświadczeniu niedostępne« (35), a jednak jedne i drugie są, jak zresztą i przedmioty zmysłowe, przeżyciami, są bezpośrednio przeżywalne (114). Czemże więc jest doświadczenie? Musi być, jak widać, różne od bezpośredniego przeżywania, bo inaczej wszystko byłoby zasadniczo doświadczeniu dostępne. Ale czym się różni? A dalej, jaki jest jego stosunek do poznania? Autor widzi dobrze, że doświadczenie to sprawa bardzo złożona; słusznie podkreśla, że w każdym przeżyciu jest już pewien osąd sądów, dalej stwierdza trafnie, że doświadczenie zdobywamy w analizie złożonych przeżyć. Ale co znaczy, że jest ono dopiero »myślowem opracowaniem prostych sądów o przeżyciach« (Erlebnisurteile)? W jakich znanych już aktach możnaby opisać koncepcję »myślowego opracowania«, a tem samem, jak ustosunkowuje się doświadczenie do szczegółowo zanalizowanego procesu poznania, to jest niepojęte. Przecież są, jak widzieliśmy, przeżycia (wartości, przedmioty idealne), które nie mogą być przedmiotem sądów »myślowo opracowanych«, a więc doświadczenia. Dwa fundamentalne pojęcia doświadczenie i poznanie, pozostały zatem sobie obce, niepołączone żadnym głębszym stosunkiem.

2) Od »ogłądania«, od »stosunku poznawczego«, który leży w dziedzinie przedmiotów idealnych, wznosimy się w poznaniu do myśli, a więc do świata wartości. Czem więc jest przedmiot sam poznania? W jakiej leży sferze? Czy jest myślą, a przeto wartością, czy relacją poznawczą a zatem przedmiotem idealnym? Czy też może przedmiot poznania być jednocześnie składnikiem dwóch ontologicznie tak różnych obszarów?

3) Z tem wszystkiem wiąże się następujące rozwiązanie zagadnienia relatywizmu poznawczego. Autor przeciwstawia relatywizm sceptycyzmowi; według pierwszego bowiem, mówiąc skrótami, »wszystko jest prawdą«, w myśl drugiego »nic nie jest prawdą«. Taka interpretacja, według mojego przekonania, polega chyba na zasadniczem nieporozumieniu. Relatywizm, któryby utrzymywał, że wszystko jest prawdą, twierdziłby tem samem, że istnieją prawdy tylko podmiotowo ważne, a więc że nic nie jest prawdą (scil. powszechnie

obowiązującą). Byłby to zatem właśnie sceptycyzm, a nie jego przeciwieństwo. Sceptycyzm chyba najskrajniejszy zawarty jest w trzeciej tezie Gorgjasza; móc poznać, ale tak tylko, dla siebie, prywatnie, bez możliwości udzielenia tego drugiemu, to znaczy właśnie docna podciąć prawdę. »Nie nie jest prawdą« (scil. powszechnie ważną) właśnie o tyle, że »wszystko jest prawdą« (scil. tylko podmiotowo ważną). Właśnie dlatego twierdzenia te pozornie sprzeczne mogą być identyczne, że »prawda« jest w nich użyta w znaczeniach wręcz przeciwstawnych. Myśl relatywizmu jest inna: każde poznanie jest względne, t. j. jest prawdziwe tylko »względem« pewnych warunków, w odniesieniu do przyjętych założeń. Tak pojęta względność nie wyklucza wcale powszechnej ważności, którą tylko w nieostrożnym »dogmatyzmie« utożsamiamy z bezwzględnością poznania, tak jak odwrotnie sceptycyzm z trafną (ukrytą) myślą relatywistyczną łączy mylne przekonanie o jedynie indywidualnej ważności poznania.

Nauka jest możliwa, choć, jak usiłowałem wykazać, nie w zakresie wartości etycznych, estetycznych, religijnych, przynajmniej przy założeniach autora. Jest możliwa, ponieważ poznanie powszechnie obowiązujące jest możliwe, ponieważ poznanie jest »chwytaniem« w myśli i przez nią pewnego »stanu rzeczowego«. Ale czy myśli jako wartości zawdzięczamy poznanie? Nie. Jest to raczej zasługa tej cechy, która różni myśl od wszystkich innych typów wartości. Tylko myśl ma charakter »intencjonalny« (jest myślą o czymś), ale nie np. wartość etyczna. Tę odrębną naturę myśli autor dostrzega niewątpliwie; tylko doniosłe konsekwencje faktu, że pozostałe typy wartości tego rysu nie posiadają, uszły czujnej jego uwagi. Istnieją bezpośrednie czynniki w poznaniu, ale nauki dostatecznie nie warunkują.

Dyskusja ta narzuca nam wręcz pytanie: czy istotnie metafizyka jako nauka może być usprawiedliwiona. Rozpatrzmy kolejno przedmiot i metodę. Rozstrzygnięcie zasadnicze, z pojęć »raz na zawsze«, co jest »zasadniczo dostępne doświadczeniu«, a co »zasadniczo« musi pozostać niedostępne, wydaje mi się rzeczą wogóle niewykonalną. Ileżto rzeczy uważano jeszcze stosunkowo niedawno za zasadniczo niepodległe doświadczeniu? Że przypomnę tylko

atomy w obrazie przyrody Macha czy Ostwalda; podzielność i zmienność atomów chemji, zależność masy od energii, czasu i przestrzeni i t. p., słowem całe rozdziały fizyki współczesnej były dla trochę starszego pokolenia badaczy, nie laików, wręcz nie do pomyślenia. Ileż razy przekraczaliśmy już granice wykreślane przez Du Bois Reymondów! Ale autor wskazuje nam pytanie, czy świat istniałby, gdyby nie było żadnej istoty żywej. Tu, zdawałoby się, mamy sprawę, doświadczeniu absolutnie niedostępną, a jednak pytanie domaga się odpowiedzi. Zapewne. Wiemy wszakże zarazem, że w myśl teorii autora każda właściwość (Bestimmtheit) fenomenologiczna, dana, jest w świecie metafizycznym ugruntowana; cała więc ontologia świata nieorganicznego, organicznego, psychicznego musi być, mutatis mutandis, przeniesiona w świat, który jest *πρότερον φύσει*. Otóż czy można z sensem pytać, czy świat psychiczny czy organiczny istniałby również i w jakiej postaci, gdyby nie było istoty żywej? Obawiałbym się tu iść za autorem, który zbyt sobie uprościł jednym schematem stosunek obu światów. Jedyna droga metafizyki jest całkowicie niejednoznaczna; nie wskazują jej jednoznacznie ani formalne przepisy logiki, ani daty fenomenologiczne. Stąd możliwość (nieograniczenie) wielu interpretacji, wielu dróg i wielostronnego wyboru. Czyżby naprawdę fenomenologiczne stwierdzenie różnicy świata fizycznego i psychicznego domagało się już absolutnej niezależności odpowiadających im substancyj? I taksamo skonstatowanie odmienności organicznej rzeczywistości i fizycznej? Przecież można zupełnie dobrze pomyśleć, że ta »uzasadniająca«, »ugruntowująca« świat dany rzeczywistość jest prostsza od niego lub odwrotnie, że przyjęte w niej stosunki są bardziej złożone niż w zjawiskowym świecie, jak to widzimy, choćby w odległej analogji, na stosunku hipotez fizyko-chemicznych do zjawisk. Ale to wszystko już zazębia się o zagadnienie specyficznej metody metafizyki. Musimy, powiada nam autor, iść drogą rozumowania od tego, co zasadniczo dostępne doświadczeniu, ku temu, co zasadniczo niedoświadczalne, ponieważ to, co dane, nie jest nigdy czemś ostatecznem. Zdaje się, że w pojmwaniu tej »ostateczności« tkwi

główne źródło nieporozumienia i ważnego złudzenia. W istocie, żadna data nie może być uważana za absolutną, jak tego uczą wymownie dzieje każdej nauki; w tym mianowicie sensie, że proces analizy, a dalej proces dalszego wyznaczania jest nieograniczony. Wiadomo wszakże niemniej, że w każdej fazie ewolucji nauki można wskazać daty, które w tej właśnie fazie są »ostateczne«. Granica dat przesuwana się zatem coraz dalej i głębiej — to niewątpliwe; z drugiej zaś strony to jest pewne, że daty każdorazowo domagają się odwołania do czegoś, co nie jest przedmiotem doświadczenia. Gdy więc wykraczamy bezsprzecznie poza nie, gdy sięgamy do pozaempirycznych czynników, przesuwalność owej linii zasięgu dotychczasowej analizy jest wskazówką, że coraz inne w zasadzie będą także owe pozadoświadczałne składniki rzeczywistości, dla zrozumienia dat nieodzowne. Że chodzi tu o »inny wymiar« rzeczywistości, to tylko łatwa i złudna metafora; zarówno w interpretacji autora, jak i naszej, czynniki pozaempiryczne służą do »uzasadnienia« tego, co jest doświadczalnie dane; z tego wychodzimy i do tego ostatecznie wracamy. Ale w teorii autora ten świat metafizyczny, służąc ugruntowaniu fenomenologicznej rzeczywistości, ma być skolei absolutny. Tymczasem właśnie jeżeli punktem wyjścia wniosków o tem, co jest zasadniczo niepodległe doświadczeniu, ma być świat dany, rozrost tego świata, głębokie przeobrażenia, zmieniające razporaz jego oblicze nie do poznania, nie mogą pozostać bez wpływu na nasze wnioski o metafizycznym świecie. Stosunki w obszarze ontologicznym zmieniają się nieustannie i tak gruntownie, że byłoby ciężkim błędem, właśnie w stylu dawnej metafizyki jako systemu tautologicznych zdań o rzeczywistości, dedukowanych z pojęć, wierzyć, że myślowo »dopełniona« struktura świata metafizycznego raz na zawsze wystarczy dla dedukcyj jak bądź bujnie i różnorodnie, z rosnącą mocą i porywem rozciągającej się przed nami rzeczywistości. Psychologja, biologja, historja, ontologja — jakżeż to wszystko inaczej wygląda dziś, niż lat temu np. 50 — czyżby od tego niezależny miał być obraz metafizyczny, jaki konstruujemy, w tych właśnie naukach mając jedyny punkt wyjścia?

Każde poznanie w sferze empirycznej jest w pewnej mierze prowizoryczne i innym być nie może także założenie o strukturze rzeczywistości pozaempirycznej. Istotną jest ta korelacja obu światów, z których jeden suponuje drugi. Nie może to być jednak stosunek »istoty« do »zjawiska«. Istoty zawsze jednakiej, »absolutnie niezależnej« od rosnącego wszcz i wgląd »zjawiskowego świata«, który nas zaskakuje coraz innemi niespodziankami, emergencją w zakresie życia, w obszarze ducha, w zakresie twórczości społecznej i t. d. Nawet determinizm, jak okazałem gdzieindziej, nie pozostaje ten sam; przeobraża się, przybiera postacie coraz odmienne, różniczkuje się. Świat metafizyczny jest »niezależny«, o ile stanowi »ugruntowanie« rzeczywistości danej, ale zarazem jest ze względu na nią i dla jej uzasadnienia, i dlatego musi być od niej zależny. Rzeczywistość metafizyczna tak samo nie jest gotowa, jak empiryczna; podobnie jak ona, musi ulegać przebudowie i rozbudowie.

Gdy spośród wielu równie możliwych interpretacji pozaempirycznych wybieramy tę a nie inną, co decyduje o tej selekcji? Mojem zdaniem, właśnie pogląd na świat. Autor wykazał z dużym talentem, że nauka, że filozofja jest czemś różnem od światopoglądu. Ale sprawa odmienności nie przesądza wcale drugiej sprawy, niezależności. W istocie niema filozofji w oderwaniu od poglądu na świat, od niego niezawisłe. Nie można faktu zaświadczonego przez całą historję filozofji poczytywać za przypadek. Autor widzi tu sprzężenie czysto »historyczno-psychologiczne«, a nie rzeczowe: tak było, bardziej nawet niż być musiało. A więc właśnie poniekąd — przypadkowo. Tutaj jest, wydaje mi się, jeszcze prawie wszystko do zrobienia. Jeżeli to przypadek, potrzebne jest psychologiczne oświetlenie genezy tak uporczywego sprzężenia rzeczy, które z natury są sobie obce. Jeżeli to prawidłowość, czem się usprawiedliwia? Tutaj ograniczymy się z konieczności do kilku uwag, które mają charakter wyłącznie prowizorycznych hipotez. Związek filozofji z poglądem na świat wydaje się nierozzerwalny, i dlatego w historii tak bezspornie zadokumentowany. Gdyby filozofja była tylko nauką, tak jak jest nią którakolwiek z nauk przyrodniczych, czy historycznych, czy racjonalnych,

nie wykazywałyaby tego bogactwa i różnorodności form, których historia filozofji w samej rzeczy dostarcza, podobnie jak nie wykazują takiej skali odmian teorie naukowe. Filozofja nigdzie w historii filozofji nie jest zrealizowana jako nauka na wzór nauk wymienionych. Częściej już była tylko światopoglądem, szukała tylko »sensu«, a nie struktury świata. Te fakty zdają się wskazywać, że filozofja jest 1) emanacją poglądu na świat i dlatego zawsze nosi mniej lub bardziej głębokie ślady swego pochodzenia, ślady natury religijnej, artystycznej czy innej, w każdym razie tych czynników, które na światopogląd się składają; 2) wynurzając się z macierzystego poglądu na świat, ma tendencję do skryształizowania się w naukę; tendencja ta obejmuje poczęści wyłanianie ze siebie specjalnych nauk, poczęści nadanie metodzie charakteru naukowego (jednoznaczność pojęć, wyraźna świadomość założeń, dedukcja i t. d.) mimo odrębności celu, wyjątkowo także dążenie do naukowego systematu jako celu. Z reguły więc filozofja, nie będąc już samym światopoglądem ani jeszcze nauką na podobieństwo nauk specjalnych, posiada jednak rysy, znaczące zarówno jej genezę, jak i cel, ku któremu jest skierowana.

Krytyka ma to do siebie, że, rozprawdzając równomierne światło po przeszukiwanym terenie, odsłania właśnie jego nierówności. Istnieje naturalny kres indywidualnego widzenia rzeczy i stosunków. Czy mielibyśmy dlatego zaniechać wszelkiego patrzenia wogóle? Istnieją złudzenia nieodzowne, a niezmiernie cenne. Dążenie do samowiedzy musi być okupione drogo. Kto żąda, ażeby praca ludzka była absolutnie wolna od skazy, zapomina, że jak w przyrodzie, i tutaj wartości pewne mogą być zrealizowane tylko za cenę pewnych ofiar, zmarnowanych pozycij. Najlepsza, idealna nawet maszyna nie może pracować bez strat, jak wiemy z pewnością od Sadi Carnota. Czy wyrzekniemy się dlatego maszyn?

Sprawozdania.

Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin-Schlachtensee (Weltkreis Verlag) 1928, str. XI i 290, 8°.

Zadaniem tego poważnego dzieła jest zaprojektowanie i próbne przeprowadzenie przynajmniej w ogólnych zarysach, a częściowo i w szczegółach, systemu konstytucyjnego pojęć, a przez to i przedmiotów, całego obszaru wiedzy naukowej, więc i świata. System taki polega na tem, aby zbudować dla każdego pojęcia naukowego definicję konstytucyjną, jednoznacznie charakteryzującą (kennzeichnend) dany przedmiot wśród innych tej samej sfery i zarazem pozwalającą na przekształcenie każdego wypowiedzenia o nim na wypowiedzenie o innych przedmiotach odpowiedniego rodzaju z zachowaniem jednak o ile możliwości porządku poznawczego, t. j. bacząc. by przedmioty, do których został dany przedmiot formalnie sprowadzony, były poznawczo pierwotniejsze wobec niego. Otrzymana w ten sposób hierarchja pojęć, oparta na minimum terminów niezdefiniowanych czyli podstawowych, dowodzi jednolitości całego naukowego poznania i przypomina, że cała wiedza ludzka mimo rozpadu na mnóstwo szczegółowych dyscyplin wskutek koniecznego podziału pracy badawczej stanowi jednak jedną naukę powszechną (Gesamtwissenschaft) o świecie.

Istnieją dwa sposoby opisu przedmiotów: jeden przez podanie ich własności, drugi przez wskazanie na stosunki, które między niemi zachodzą. O ile pierwszy sposób jest typowy dla rozważań metafizyki, która stara się rozwiązywać problemy irracjonalnej istoty przedmiotów, o tyle drugi sposób charakteryzuje pojęcia pozytywnej nauki, a zatem i systemu konstytucyjnego pojęć, gdyż przy jego pomocy dokonuje się przez uwzględnienie tylko formalnych własności stosunków stopniowa eliminacja subiektywnie tylko wyznaczalnych własności aż do zupełnego zobiektywizowania wiedzy w opisie czysto strukturalnym. Narzędziem jedynie możliwym dla osiągnięcia tego celu jest logistyka i specjalnie teoria klas i relacyj, tak, że każdą tezę tego systemu powinno się wyrazić w terminach logistyki i opartej na niej czystej matematyki, oraz w przyjętych a do nich niesprowadzalnych terminach podstawowych systemu. Przy konstytucji pojęć pochodnych trzeba szczególnie zważać na przepisy logicznej teorii typów, gdyż nieuwzględnianie sfery przedmiotów pociąga za sobą pomieszanie stopnia hierarchji logicznej i prowadzi do wyrażen bez sensu, niepodpadających wogóle pod rozjemczość prawdy i fałszu (np. pozorne zdanie: księżyc jest miastem). Z drugiej strony

znów możliwość opisu strukturalnego także elementów świata dochodzi do skutku tylko dzięki korzystaniu z quasi-analizy, formalnie podobnej do prawdziwego podziału przedmiotu na samodzielne składniki, ale poznawczo tem się od niej różniącej, że wytwarza tylko quasi-przedmioty; typowym przykładem ich są przedewszystkiem same klasy (wzgl. ogólne pojęcia), których wyłącznym zadaniem jest służyć jako skróty, zastępujące skomplikowane operacje logiczne.

Za poznawczo najpierwotniejsze uważa autor przedmioty własnop psychiczne (eigenpsychische) i w obrębie tego rodzaju wprowadza jako jedyny podstawowy termin całego systemu konstytucyjnego pojęć niesymetryczną relację wspomnienia podobieństwa (Ähnlichkeitserinnerung) i do niego sprowadza konstytucyjnie wszystkie inne pojęcia, tak, że w nim możnaby wyrazić wszelkie twierdzenia nauki. Jest on oczywiście pojęciem pozalogicznym, ale autor widzi możliwość wyeliminowania go z systemu przez uwzględnienie jego relacji do pewnego przedmiotu bardzo wysokiego typu, gdyż dzięki prawdopodobnej jedyności definicji jego przedmiotu powstaje możliwość sprowadzenia tego pojęcia pierwotnego do pojęcia relacji opartej (fundierte), t. j. odpowiadającej pewnemu doznaniemu stosunkowi, a które to pojęcie autor uważa za jedno z podstawowych pojęć logicznych ze względu na jego ogólność i prawdopodobną niezdefiniowalność. Następnie konstytuuje autor kolejno i szczegółowo przy pomocy formuł logistycznych: doznania elementarne (Elementarerlebnisse), podobieństwo częściowe (Teilähnlichkeit), koła podobieństwa, klasy jakości, równość części (Teilgleichheit), podobieństwo między jakościami, klasę zmysłową, zmysł wzroku, rozkład doznań na składniki indywidualne i generalne, wrażenia i ich równoczesność, miejsca w polu wzrokowym i ich sąsiedztwo, pole wzrokowe, barwy i ich porządek w bryle barw, wreszcie tymczasowy porządek czasowy. Jak z tego wyliczenia widać, poprawna konstytucja pojęć jest pracą bardzo powolną i żmudną, i dlatego dla następnych terminów nie przeprowadza jej autor już tak dokładnie i ściśle, ale tylko w zarysie coraz pobieżniejszym i coraz schematyczniejszym, oraz stopniowo rezygnuje ze ścisłego języka logistycznego, tem bardziej, że pierwsze dokładne konstytucje wystarczająco wykazują metodę pracy oraz dość wyraźnie wskazują na kierunek dalszego jej ciągu i zasadniczą możliwość pomyślnego jej wykończenia dla całej wiedzy naukowej.

Tak konstytuuje autor przedewszystkiem świat przedmiotów fizycznych: przez przyporządkowania, więc najpierw rzeczy wzrokowe (wraz z niewidzianymi), a wśród nich specjalnie »moje ciało«, dalej uzupełnienia ich przez jakości dotykowe oraz innych zmysłów, aby na tej podstawie można było zbudować resztę świata »mojej świadomości« wraz z »nieświadomością«; a wreszcie rzeczy spostrzeżeniowe jako podstawa dla świata fizyki i biologji, przyczem decydującą rolę odgrywa analogja oraz prawidłowość. Na tej podstawie opiera się następnie konstytucja przedmiotów cudzopsychicznych (fremdpsychische) przez wyzyskanie stosunku wyrażania (Aus-

droksbeziehung) oraz oznaczania (Zeichenbeziehung) o »innych ciał«, co prowadzi do budowy »świata drugiego człowieka«, będącego przejęciem do konstrukcji »świata intersubiektywnego«, właściwego przedmiotowi badań naukowych. Na końcu powstają dzięki stosunkom manifestowania się i dokumentowania się procesów psychicznych ludzi w przedmiotach fizycznych przedmioty świata humanistycznego (geistige) różnych stopni wraz z dziedziną wartości, i na nich kończy się system konstytucyjny pojęć naukowych po objęciu wszelkich znanych rodzajów przedmiotów swemi konstrukcjami.

Z faktu zaś jego możliwości oraz z treści jego tez wynikają wnioski ogromnej wagi dla różnych problemów filozoficznych, które na tem tle nabierają nowego wyglądu. Przedewszystkiem zanika zasadnicza różnica między pojęciami jednostkowemi a ogólnemi, gdyż wszystkie są klasami i różnią się tylko tem, że pierwszym odpowiada porządek przestrzenno-czasowy, a drugim inne porządki, t. zw. jakościowe. Dalej okazuje się, że t. zw. stosunek intencjonalny między procesem psychicznym a tem, do czego on się odnosi, jest poprostu stosunkiem między doznaniem a obejmującym je splotem doznań o strukturze pozwalającej na podpadanie pod rozjemczość: rzeczywistości lub nierzeczywisty (wirklichkeitsartig), przez co więc zatracca ten stosunek swoją tradycyjną odrębność. Przyczynowość sprowadza się ostatecznie do zależności funkcjonalnej, ale może wystarczać tylko w jakościowym świecie rzeczy spostrzeżeniowych, gdyż w świecie fizykalnym zastępuje ją czysta funkcja między stanem a pewną wartością graniczną ze względu na przypisywanie wielkości stanu. Zanika też dualizm zasadniczy między duszą a ciałem, bo nazwy te oznaczają tylko różne formy porządku tych samych elementów, paralelizm zaś psychofizyczny staje się tylko jednym z licznych wypadków »równoległego przebiegu składników«. Rzeczywisty jest w systemie konstytucyjnym każdy przedmiot, jeżeli należy do prawidłowego obszaru i posiada swe miejsce w porządku czasowym, wobec czego nie dotyczą go filozoficzne spory między realizmem, idealizmem i fenomenalizmem, wyrosłe widocznie na tle innego, mianowicie metafizycznego pojęcia rzeczywistości. Przez nazwę metafizyki rozumie wreszcie autor pseudonaukową, bo na irracjonalnej intuicji opartą twórczość, rozwijającą się z praktycznej potrzeby poradzenia sobie w doniosłych sytuacjach życiowych, czyli t. zw. »zagadkach życia«, ale zasadniczo różną od twórczości naukowej, którą charakteryzuje bezwzględny racjonalizm, t. j. odrzucenie jakichkolwiek granic racjonalnego poznania, czyli teza o nieistnieniu nierozwiązalnych problemów dla posługującego się logiką umysłu.

Pobieżne to z konieczności streszczenie wystarczy w każdym razie do zorientowania się w wielkiej doniosłości dzieła Carnapa dla współczesnej filozofii. Niezaprzeczną jego zasługą będzie pogłądowe przekonywanie wszystkich o możliwości zrealizowania »nauki powszechnej« w ogólnych ramach epistemologii przez sprowadzenie wszystkich pojęć nauk realnych do minimum pierwotnych i za pośrednictwem tych ewen-

tualnie do logiki. Pomysł ten zresztą »wisał w powietrzu« po udanej próbie Russella i Witheada dokonania tego z pojęciami całej tradycyjnej matematyki, i w tym kierunku szły też analityczne prace obu tych autorów z zakresu epistemologii, nauk przyrodniczych i filozofii przyrody, lecz Carnap pierwszy podjął się przeprowadzenia tego planu na całym froncie ludzkiej wiedzy. Otóż zdaje mi się, że — jeżeli chodzi o szczegóły — to próba jego okazała się mocno przedwczesna, bo, będąc zależna od wyników wielu bardzo niedojrzałych jeszcze formalnie poszczególnych dyscyplin naukowych — nie mogła być dostatecznie pogłębiona w wielu miejscach decydująco ważnych dla całego pomysłu i w nich tem samem zawiodła.

Odnosi się to przede wszystkim do zagadnień psychologicznych, które niemal wszystkie zostały przeprowadzone w duchu t. zw. psychologii »treści świadomości«, co nadało całemu systemowi konstytucyjnemu charakter bardzo podobny do »atomistycznego« systemu Macha (wzgl. Ziehena). Chociaż bowiem teoria »quasi-analizy« ma uzgodnić stanowisko autora z psychologią »postaci«, to jednak teoria ta jest zbyt niejasno i powierzchownie przedstawiona, aby mogła rozwiązać kryjące się tu trudne zagadnienie możliwości psychologicznej analizy na tle postulatów »postaciowych«, a które sięga bardzo głęboko, bo badając do podstaw logiki i matematyki (pojęcie ciągłości i nieskończoności). Brak pogłębienia w szczegółach tłumaczy też wciągnięcie w system konstytucyjny pod firmą terminów psychologicznych pojęć właściwie logicznych, bo w początkowych konstrukcjach autora kryją się właściwie konstrukcje dotyczące tradycyjnego logicznego zagadnienia »istoty« pojęć. Zagadkowo też przedstawia się autora pomysł »relacji opartych«, przy którego pomocy nawet próbuje on eliminować jedyny termin pierwotny systemu, bo trudno zrozumieć, dlaczego nie uznaje on za taką relację właśnie stosunku »wspomnienia podobieństwowego«, zwłaszcza że ten termin może co do swej ogólności śmiało konkurować z terminami logiki. Zupełnie nie do przyjęcia wydaje się identyfikacja przedmiotów i pojęć, przeprowadzona chyba wskutek pomieszania pojęć jednostkowych z przedmiotami, względnie imionami własnymi.

Ważniejsze od dopiero co podniesionych są jednak wątpliwości związane z właściwymi wnioskami filozoficznymi systemu konstytucyjnego. Przede wszystkim niebardzo trafia mi do przekonania, że obrona przez autora »własnopsychiczna« podstawa systemu istotnie odpowiada porządkowi poznawczemu naukowej wiedzy, bo przecież refleksja psychologiczna nad swojemi przeżyciami intelektualnemi pojawia się bardzo późno w rozwoju kultury i bynajmniej nie odpowiada temu, co nazywa się w gnozeologii »bezpośrednio dane«. Jeżeli jednak nazwa ta znaczy u autora co innego, to brak czytelnikowi koniecznych objaśnień orientacyjnych, więc wysnuwa się nierozwiązany problem tego pojęcia. Z drugiej strony sam autor zaznacza, że podstawa »solipsystyczna« jego systemu o tyle nie odpowiada treści, iż »elementarne doznania« nie mają wcale charakteru psychicznego czyli podmiotowego, lecz w takim

razie stają się właściwie obojętną rzeczą wszystkie spory filozoficzne między realizmem a idealizmem i ich odmianami poprostu dlatego, że spory te tracą sens na gruncie systemu konstytucyjnego. Tak jasno też przedstawia autor istotnie rzecz w swej małej rozprawie: »Scheinprobleme in der Philosophie«¹, tymczasem tu kieruje się on raczej jakąś inną myślą, kiedy mówi, że język systemu konstytucyjnego jest neutralny wobec interpretacji metafizycznych, i mianowicie chodzi mu zdaje się o analogję do języka formuł fizyki neutralnych wobec interpretacji poglądowych. Zrozumiałe jednak, że oba te stanowiska są bardzo różne, a różnica między nimi kryje ciężki problem, od którego rozwiązania znów zależy opinia o systemie konstytucyjnym. W związku z tem stoi też następujący szczegół niezmiernie ważny dla budowy systemu zgodnej z porządkiem poznawczym wiedzy naukowej: autor wcale nie zauważył, że odmówienie przedmiotowi charakteru rzeczywistości jest w nauce równoznaczne z uznaniem go za przedmiot psychiczny.

Proponowana przez Carnapa definicja metafizyki wydaje mi się zupełnie nieodpowiednia, jeżeli chodzi o definicję analityczną tej historycznej tak ważnej nazwy, bo za ciasna, nie widzę też powodów, dla których autor odrzucił upatrywanie w metafizyce czegoś »Unstreng-Spekulativen«, tem bardziej, że taka definicja objęłaby i jego definicję i tłumaczyłaby, dlaczego mimo wszystko język i jego systemu jest tak wyrażnie empiryczny, realistyczny i wcale nie »własropsychiczny«, skoro bowiem ma on być sprecyzowaniem tego, co mętnie i nieściśle tkwi już w pojęciach tradycyjnej filozofji, to musi się w »intencjach myślowych« zgodzić z pewnemi jej tezami. Niejasny jest jednak dalej stosunek systemu konstytucyjnego do teorii poznania z jednej i do samej »nanki powszechnej« z drugiej strony, bo można go utożsamiać i z jedną i z drugą dziedziną. I w tych miejscach zatem, jak i w poprzednich, bardzo ważnych dla zrozumienia całości, brak w dziele Carnapa pogłębienia, wzgl. oparcia się na odpowiedniej pracy analitycznej, gdzieindziej przeprowadzonej, przez co oczywiście ucierpiał i sam pomysł, bardzo interesujący i zasadniczo zupełnie trafny. Zdaje się, że nieszczęsny a typowo filozoficzny popęd do tworzenia uniwersalnych systemów pokonał w autorze ambicję przyczynkowego badacza ze szkodą dla pozytywnej nauki.

Wreszcie kilka uwag dotyczących wykładu. Autor podzielił swą pracę na dwie oddzielone połowy: pierwszą, przygotowującą popularnie do drugiej, mającej być na wyższym formalnie poziomie. Otóż muszę wyznać, że różnica ta w dziele dość fikcyjna, i niema mowy o tem, aby podane przez autora objaśnienia logistyczne wystarczyły komuś, co o logistyce dotąd nie nabył pojęcia skądinąd. Krótko mówiąc: dla nowoczesnego specjalisty połowa pierwsza książki jest zbyteczna i nużą go niepotrzebne

¹ Por. moją recenzję tej pracy w Kwartalniku Filozoficznym t. X, str. 144 n. Zato gorzej przedstawił tam autor o tyle kwestję sensowności wyrażań naukowych, że zaniedbał wskazania na związek jej z kwestją czystości sfery przedmiotów, czyli ostatecznie — wedle objaśnień obecnie referowanej pracy — z kwestją typów logicznych.

powtórki i obszerne komentarze, dla tradycyjnego zaś filozofa znów druga połowa dzieła jest niezrozumiała mimo wszystkich wstępnych objaśnień i całej dydaktycznej techniki autora, wogóle zaś, sędzę, jest dla obu niepotrzebna spora część książki, podająca plan treści oraz streszczenia. Mimowoli odnosi się wrażenie, że autorowi bardzo zależy na ilości stron, i wrażenie to całkiem niepotrzebnie usposabia niechętnie czytelnika niegadatliwego.

Pod względem zewnętrznym praca jest wydana wspaniale, a nadto zaopatrzona w indeks rzeczowy oraz spis przeważnie w tekście uwzględnionej literatury. Dziwi mnie jednak brak nazwiska L. Nelsona i tytułów jego prac epistemologicznych.

Adam Wiegner (Poznań).

Książki i czasopisma nadesłane do Redakcji.

Izydora Dąmbska. O prawach w nauce. Lwów 1933.

Encyklopedia wychowania. Tom I, zeszyt 2, 3, 4. Warszawa 1933.

Władysław Tatarkiewicz. Historia filozofji. Tom I i II. Lwów 1933.

A. Krzesiński. Une nouvelle Philosophie de l'immanence. Paris. Alcan.

Dr Charlotta Bühler. Dzieciństwo i młodość. Tłumaczyła Wanda Ptaszyńska. Warszawa 1933.

Dr Władysław Sterling. Dziecko histeryczne. Warszawa 1933

Dr Władysław Sterling. Dziecko psychopatyczne. Warszawa 1933.

S. M. Studencki. Jak obserwować dzieci. Warszawa 1933.

Dr Jan Kuchta. Rozwój psychiczny młodzieży a praca szkolna. Wyd. II. Warszawa 1933.

Henri Sérouya. Initiation à la Philosophie contemporaine. Paris. La Renaissance du Livre.

Przegląd Filozoficzny. Warszawa 1933.

— Rocznik 36, zeszyt I i II. — S. Szayer. Anityta. — W. Tatarkiewicz. Trzy etyki Arystotelesa. — B. Kieszkowski. Georgios Gemistos Pleton. — T. Gościcki. Zagadnienie bezpośredniego poznania świata zewnętrznego. — D. Sztejnberg. Zagadnienie indeterminizmu na terenie nauk humanistycznych. — W. Auerbach. O przypomnieniach. — Studja krytyczne. — Sprawozdania.

Journal de Psychologie normale et pathologique. Paris. Alcan.

— XXX année. N° 1—4. — Psychologie du langage: I. Théorie du langage. II. Linguistique générale. III. Système matériel du langage. IV. Système formel du langage. V. Acquisition du langage. VI. Pathologie du langage.

Revue Philosophique. Paris. Alcan.

— 58 année, N° 5 et 6. — A. Spaier. Cruauté, violence et colère. — L. Basso. La science, la technique et la société. — Ch. Adam. Correspondance de Descartes. Nouveau classement. — W. Drabowitch. La bio-psychologie de R. Avenarius et le problème de »l'Homme total«. — J. Pérès. Le temps, l'instant et le rôle des sensations auditives. — Revue critique. — Analyses et Comptes-rendus.

— 58 année, N° 7 et 8 — J. de Gaultier. Métamorphose de la conscience morale chez Nietzsche. — R. Ruyet. Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme. — L. Landry. L'action par la volonté et la connaissance artistique. — C. Chevalley et A. Dandieu. Réflexions sur la mesure considérée comme acte. — L. Walther. L'orientation professionnelle vers les carrières libérales et ses bases psychologiques. — A. Koyré. Copernic. — Revues critiques. — Analyses et Comptes rendus.

Logos. Organo della biblioteca filosofica di Palermo. Napoli.

— Anno XVI, Fasc. 1. — M. F. Sciacca. Dio nella filosofia di T. Reid. — G. D'Eufemia. Il rapporto tra stato e diritto secondo il Wundt. — G. Galli. Il problema dell'universale-particolare. — M. Di Domenico. Moralità e libertà in una concezione estetica dell'universo. — Recensioni.

— Anno XVI, Fasc. 2. — O. Muscato. La Religione e lo Stato nell'antichità. — E. Vicgorita. Antonio Genovesi. — Capone-Braga G. Il significato delle »Metamorfosi« di Apuleio. — E. Garin. Polemiche sulla nozione dello spazio nei sec. XVII e XVIII. — P. C. Drago. Immortalità e sopravvivenza. — C. Carbonara. Morale e religione nella filosofia di H. Bergson. — G. Migliorino. L'ansietà costituzionale. — Recensioni.

Archivio di Filosofia. Organo della società filosofica italiana. Roma.

Anno III, Fasc. 1. — F. Orestano. Scienze e poesia nel Novecento, p. 3. — E. Castelli. Idealismo e Solipsismo, p. 16. — A. Pastore. Ricerche logiche con applicazione al problema fondamentale della fisica teorica, p. 39. — F. Lombardi. Intorno al concetto della »cosa in sè«, p. 54. — G. M. Ferrari. Leibniz filosofo della natura, p. 67. — Commemorazione dell'III centenario di Locke. — Recensioni. — Notizie.

Scientia. Revue internationale de synthèse scientifique. Bologna.

— XXVII, IV, 1933. — E. Rupp. Ueber Interferenz und Polarisation der Elektronen. — L. D. Marchi. Controversie sull'isostasi. Parte I. — Ch. Nicolle. Les infections inapparentes. II^e Partie. — K. H. R. Edwards. Constitution and Temperament. — Comptes-rendus.

— XXVII, V, 1933. — L. De Marchi. Controversie sull'isostasi, Parte II. — O. Meyerhof. Ueber die neuesten Fortschritte der Lehre von der Muskelkontraktion. — Ch. S. Myers. Some Psychological Aspects of Heredity. — A. Landry. Méthodes nouvelles pour étudier le mouvement de la population. — Comptes-rendus.

— XXVII, VI, 1933. — A. W. Stern. The Trend of Modern Physics and its Influence on Human Thought (L'orientation de la physique moderne et son influence sur la pensée humaine). — D. Eginitis. Les marées dans la science antique. — R. Issel. Progressi e mete della biologia marina (Progrès et objectifs de la biologie marine). — S. Feist. Die Entstehung der heutigen deutschen Hochsprache (Formation de l'allemand littéraire moderne). — Comptes-rendus.

Revue Philosophique. (Revue bulgare). Directeur D. Michaltchev. Sofia.

— V^e année, N^o 3. — K. Tcholakov. Caractérologie de Botev. — L. Roussev. Psychoanalyse de l'oeuvre de Botev. — St. Ghidikov. L'évolution et l'idée de Dieu. — C. Stéphanov. Fr. Nietzsche et ses conceptions concernant le retour éternel et le surhomme. — D. Michaltchev. La science contemporaine et la religion. — J. Dragneva. Une caractéristique du Parvenu. — Questions et réponses (Thème: La mémorisation exagérée dans nos gymnases a-t-elle une valeur éducative?) — Bibliographie bulgare et étrangère.

Chowanna. Rocznik 1932 poświęcony rewizji stosunku wychowawcy do wychowanka. Kraków.

Sprawy Szkolne. Organ Związku Inspektorów Szkolnych. Rok IX, nr 1 i 2.

Oświata Polska. Dwumiesięcznik Zjednoczenia Polskich Towarzystw Oświatowych. Warszawa, nr 1, 2, 3.

Psychotechnika. Organ Polskiego T-wa Psychotechnicznego. Warszawa 1393. Tom VII, zeszyt 1.

Wiedza i Życie. Miesięcznik. Warszawa 1933, nr 4, 5, 6.

Przegląd Polityczny. Czasopismo poświęcone zagadnieniom polityki zagranicznej. Warszawa. Tom XVIII, zeszyt 1 i 2.

Przegląd Współczesny. Miesięcznik. Kraków. Rok XII, nr. 133, 134.

Ateneum Kapłańskie. Miesięcznik. Włocławek. Nr 185, 186.

Marjan Heitzman.

Studja nad akademją platońską we Florencji.

Część I.

(Początki — Plethon — Ficino)

(Dokończenie).

Problem poznawczy.

Filozofję Marsilia Ficina nazwaliśmy teocentryczną. Teocentryzm, który tak wybitnie występował w jego metafizyce i kosmologii, daje się niemniej silnie odczuwać w jego teorii poznania. Również i w tej dziedzinie naczelnem pojęciem jest pojęcie Boga, który jest źródłem, warunkiem i celem poznania. Celem bowiem człowieka jest oglądanie Boga przez intelekt i posiadanie Go przez wolę¹. Bóg jest również warunkiem poznania ludzkiego nawet wtedy, gdy przedmiotem jego jest natura, a poznanie nasze obraca się ciągle dokoła Boga tak, jak sfery świata dokoła swego centrum². Nieskończona moc intelektu boskiego jest warunkiem stałości poznania wszystkich duchów skończonych³.

Teocentryzm w problemie poznawczym u Ficina wraz z jego hierarchicznym ujęciem wszechświata jest źródłem drugiej cechy charakterystycznej poznania w filozofji naszego autora. Problem poznawczy nie jest tutaj problemem ludzkim, ale o wiele ogólniejszym. Nietylko dlatego, że

¹ Finis ergo noster est, per intellectum Deum videre, per voluntatem viso Deo frui.... Opera I. 307.

²concluditur, rationem humanam in ordine rerum considerando versari semper circa rationem divinam rerum omnium ordinatricem, non minus quam mundi sphaerae circa medium mundi punctum. Opera I. 282.

³ Ab infinita igitur potentia Dei, intellectus omnes accipiunt et semper firmiterque intelligent.... Opera I. 96.

oprócz człowieka istnieją jeszcze inne istoty rozumne, jak dusze sfer, aniołowie i Bóg, ale przede wszystkim dlatego, że sam proces poznawczy w najszerszym ujęciu jest całością, jednoczącą w sobie poznanie wszystkich istot rozumnych i jest procesem kosmicznym. Jeśli istnienie i powstanie świata jest wynikiem dobroci i woli boskiej, to jego istota, ta właśnie, a nie inna jego postać, jest wynikiem działania intelektu boskiego. Bóg w swoim działaniu posługuje się formami (*formae, rationes rerum*), które są identyczne z własną jego istotą pod różnymi kątami widzenia przez samego Boga rozpatrywaną¹, a ponieważ Jego istota nie jest różna od Jego inteligencji, przeto ta ostatnia jest nie tylko racją, ale i przyczyną wszystkiego, co istnieje, jest, jak powiada Ficino, *omnium efficacissima*². Zresztą sam proces stwarzania nie jest różny od procesu poznania³. Bóg bowiem *speculando in se concipit cuncta concipiendo extra se quaecunque vult parit*⁴. W ten sposób teoria poznania nabiera u Ficina szczególnej wagi i łączy się najściślej z jego metafizyką i kosmologią. Równocześnie jednak związek ten przesądza kwestję obiektywności poznania, w szczególności poznania ludzkiego. Jeśli wszechświat jest tylko konsekwencją i uzewnętrznieniem myśli boskiej, a skutek tego musi z nią być zgodny, dalej jeśli, jak niżej zobaczymy, myśl aniołów i ludzi opiera się na pojęciach wpromienianych przez Boga, musi zachodzić także zgodność pomiędzy myślą duchów skończonych a światem materialnym, innymi słowy, musi ich myśl mieć wartość obiektywną⁵.

Od kwestji stosunku poznania do rzeczywistości trzeba odróżnić kwestję genezy poznania, w której rozważaniu Ficino zupełnie zdecydowanie staje na stanowisku platońskim,

¹ Quae quidem in Deo (rationes rerum) sunt ipsa Dei essentia, ab ipso Deo sub variis rationibus intellecta. Opera I. 246.

² ... oportet intelligentiam in Deo efficacissimam esse. Opera I. 106.

³ Est igitur operatio Dei perpetua quaedam in seipsum conversio. Opera I. 218.

⁴ L. c.

⁵ Zupełnie niezrozumiałe jest w tej kwestji stanowisko Saitty, który odkrywa u Ficina nowoczesny subiektywizm. »La filosofia moderna come celebrazione della soggettività è quasi tutta sbozzata con Marsilio Ficino«. O. c. str. 179.

odrzucając pogląd Arystotelesa i rezygnując na tym punkcie z wszelkiej próby pogodzenia obu filozofów. Ponieważ zaś prototypem wszelkiego poznania jest poznanie boskie, od niego zaczniemy nasze rozważania.

Przedewszystkiem należy zaznaczyć, że kiedy chodzi o Boga, nie można mówić o procesie poznawczym, pojęcie procesu bowiem zawiera w sobie cechę zmiany, ale tylko o jednym niezmiennym akcie poznawczym. Ponieważ zaś jedność Boga nie pozwala na przyjęcie w Bogu wielości aktów, przeto akt poznawczy jest w Bogu jedynym aktem. Poznanie wyczerpuje całe działanie Istoty Najdoskonalszej¹. Jego istnienie nie jest różne od Jego rozumienia². Dlaczego jednak działanie boskie jest właśnie poznaniem? Dlatego, że działalność poznawcza nie jest jednym z wielu równorzędnych rodzajów działania, ale jest rodzajem najdoskonalszym, jest najwyższym stopniem działania. Tutaj bowiem, podobnie jak i w innych dziedzinach, Ficino pozostaje wierny ujmowaniu hierarchicznemu.

Sposoby działania są różne, są mianowicie mniej lub więcej doskonałe. Ponieważ zaś doskonałość jest u naszego autora synonimem jedności, przeto poznanie jako działanie najdoskonalsze musi realizować tę jedność w wyższym stopniu, niż jakiegokolwiek inne. Istotnie Ficino określa poznanie jako *actus reflexus*³. W przeciwieństwie do działania cielesnego, fizycznego, które rozprasza się, wychodząc poza swój podmiot i przechodząc na przedmioty zewnętrzne, poznanie, t. j. działanie duchowe, pozostaje w podmiocie. Dlatego też Ficino definiuje poznanie jako *actus reflexus*, a umysł (w znaczeniu władzy, względnie czynności) jako *reflexio vitae in esse suum*⁴. W konsekwencji, poznanie może się odbywać tylko w świecie ducha, ponieważ tylko duch jest jednością⁵. Zależnie zaś od tego, w jakim stopniu

¹cum in Deo idem sit essentia et operatio, consequens est ut eius operatio ex earum genere sit, quae in externam materiam non transeunt, sed in agente manent tanquam ipsius perfectiones.... Talis est cognitio.... Opera I. 103.

²ideo idem est ibi penitus esse, et intelligere. Opera I. 103.

³ ...per actum reflexum, qui cognitio est... Opera I. 195.

⁴ Opera I. 256.

⁵ Nullius corporis actio in ipsam actionem proprie desinit, sed

duch jest jednością, również i poznanie będzie mniej lub więcej jednością, czyli będzie mniej lub więcej doskonałe. Jeśli zatem termin *mens* odniesiemy do człowieka, to Bóg nie będzie umysłem we właściwym tego słowa znaczeniu, ale, jak go określa Ficino, *mens secundum excellentiorem sensum*¹.

Postulat jedności jest w całej pełni zrealizowany jedynie w poznaniu boskiem, tak jak zresztą w całej wogóle istocie Boga. W poznaniu bowiem Boga niema realnej różnicy między przedmiotem a podmiotem poznania, ponieważ jedynym przedmiotem Jego poznania jest On sam. Bóg poznaje wszystko, oglądając siebie samego². Poznanie bowiem prawdziwe jest poznaniem istoty rzeczy, *ratio rei*, która w rzeczach nie jest czem innym, jak odbiciem idei boskich, te zaś nie różnią się realnie od istoty Boga. Dlatego też Bóg przez swoją istotę, t. zn. w swojej istocie, widzi poszczególne rzeczy³.

Pomiędzy ideami w Bogu niema różnicy realnej substancjalnej, ta bowiem zniweczyłaby jedność Boga, lecz tylko różnica pojęciowa, która jest konieczna, jeśli wszystkie przedmioty świata materialnego nie mają stopić się w jedną niezróżnicowaną całość⁴. Bóg bowiem jest najwyższą przyczyną, a jego idee identyczne z jego istotą są również przyczynami cząstkowymi świata⁵. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, świat powstaje przez akt stworzenia, przyczem Ficino za platońskim Timajosem przyjmuje, że

in exteriorem transit materiam... Videmus autem mentis operationem, ipsam scilicet intelligentiam, in seipsam desinere... Opera I. 199.

¹ Opera I. 270.

² ...Deus in seipsum respiciens novit omnia. Opera I. 251.

³ Idcirco Deus per suam essentiam proprie tanquam per lucem efficacem discretivamque singulorum singula perspicit... Opera I. 368.

⁴ Quae (rationes rerum) quidem in Deo sunt ipsa Dei essentia, ab ipso Deo sub variis rationibus intellecta. Opera I. 246. Semina illa essentia inter se conveniunt, ne Deus sit substantia multiplex. Differunt ratione, ne quicquid in mundo sit, sine ulla varietate sit unum. Opera I. 251.

⁵ ...in ipso quidem bono ideas per causae modum esse solum relativis quibusdam rationibus tantum inter se distinctas... Opera I. 249.

...in causa superiore necesse est rationes rerum... rationaliter esse... Opera I. 251.

Bóg stwarza świat *per ideas exemplares*, które się w Nim znajdują¹. Akt stworzenia nie jest jednak różny od aktu poznania. Bóg bowiem, poznając siebie, tem samem stwarza świat². Do tego punktu swoich rozważań Ficino, jak zresztą wielu autorów przed nim i po nim, nawiązuje komentarz do słów Pisma ś., w których stworzenie określone jest jako wypowiedź boska, *dixit et facta sunt*. Poznanie boskie jest przytem przeciwstawione poznaniu ludzkiemu, którego rezultat wyraża się nazewnątrż w nietrwałej i przemijającej mowie, podczas gdy tamto pozostawia rezultat trwały w postaci rzeczy realnie istniejących. Stąd też poznanie boskie określa nasz autor jako najplodniejsze³. Poznanie to jako najdoskonalsze odbywa się poza czasem, w jednym akcie, w przeciwieństwie do naszego poznania pojęciowego, dyskursywnego⁴. Ponieważ zaś, jak powiedzieliśmy, powstanie świata jest rezultatem poznania boskiego, przeto i ono, podobnie jak poznanie, musi się dokonać w jednym momencie. Powstanie świata materialnego nie jest jednak jedynym rezultatem poznania boskiego. Poznanie boskie jest również początkiem i źródłem wszelkiego poznania, zarówno aniołów jak i ludzi. Ficino, jak twierdzi, idzie tutaj za Platonem, według którego niczego nie można poznać inaczej, jak tylko za sprawą samego Boga⁵. Widać zatem u naszego autora dążność do podkreślania zależności wszelkiego poznania od poznania boskiego. Oczywiście chodzi tu przede wszystkim o poznanie ludzkie, gdyż uwidocznienie jego boskiego początku miało dostarczyć Ficinowi jednego z głównych dowodów nieśmiertelności duszy. Ficino jednak w tej dążności dochodzi za przewodnictwem swych mistrzów neoplatońskich zbyt daleko, dalej prawdo-

¹ Opera I. 149.

² ...speculando in se concipit cuncta, concipiendo extra se quaecumque vult, parit. Opera I. 218.

³ .. oportet intelligentiam in Deo efficacissimam esse Opera I. 106.

⁴ ...Deus, omnes intelligibiles species uno et proprio habet actu... Opera I. 221.

⁵ ...Plato sibi persuasisse videtur nihil revera disci posse, nisi docente Deo... Opera I. 267. Cf. Ś. Augustyn, De magistro XI, Discimus non verbis foris sonantibus, sed docente intus veritate, XII Christus veritas intus docet. Migne s. l. t. 32. col. 1215 squ.

podobnie, niż sam chciał dojść, posuwa się bowiem do twierdzenia, że umysły skończone są narzędziem Boga¹. Twierdzenie takie musiałyby w konsekwencji doprowadzić do zaprzeczenia indywidualności poszczególnych duchów i do panteizmu typu Awerroesa. Filozof nasz jednak nie brał tego twierdzenia ściśle i nie widział jego dalszych konsekwencji, gdyż, jak widzieliśmy, w pierwszym rozdziale opowiada się przeciw panteizmowi, a szczególnie ostro występuje przeciw awerroizmowi, szeroko z nim polemizując.

Bezpośrednio poniżej poznania boskiego co do stopnia doskonałości umieszcza Ficino poznanie duchów czystych, t. zn. aniołów. Jest ono najdoskonalsze w sferze duchów stworzonych². Poznanie ich różni się od boskiego tem, że nie płynie z własnej ich istoty³, pochodzi bowiem od Boga, ale jest z istotą aniołów nierozzerwalnie związane⁴. Wskutek tego niema tu w przeciwieństwie do Boga identyczności między istnieniem a poznaniem⁵, co zresztą wynika już z tego faktu, że anioł nie jest bezwzględną jednością, ale wielością i źródłem wielości⁶. Będąc jednak źródłem, czyli początkiem wielości, jest anioł wielością najdoskonalszą, taką, jaka jedynie przystoi duchowi rozumnemu, mianowicie wielością pojęć⁷. Dlatego też Ficino nazywa go *receptaculum specierum*⁸. Pojęcia te, i to wszystkie odrazu, otrzymują czyste duchy od Boga bezpośrednio po stworzeniu. Wszystkie one w umyśle aniołów znajdują się w stanie aktu, wskutek czego poznanie ich nie ma charakteru dyskursywnego, jak poznanie

¹ Omnes autem mentes, Dei sunt instrumenta. Opera I. 103.

² Siquidem modus quo sensus cognoscit externus, est imperfectus. Minus autem imperfectus ille, quo sensus internus, minus quoque quo ratio, minime tandem quo mens angelica... Opera I. 368.

³ Ab essentia autem mera manantes (species) solus possidet Deus. Opera I. 257.

⁴ Omnes quoque formae sunt in angelo. Non quidem essentia ipsa sunt angeli, sed rationes quaedam essentielles, id est, quae semper essentiam comitantur... Opera I. 246.

⁵ In angelo quippe cum sit esse aliud quam intelligere, notio quae generatur intelligendo, aliud est quam angeli ipsius essentia. Opera I. 251.

⁶ Por. wyżej str. 108 i nast.

⁷ Opera I. 85.

⁸ Opera I. 122.

ludzkie¹. Tworzy ono jedną całość, i to nie tylko w znaczeniu logicznem, ale także w znaczeniu psychologicznem. Aniołowie świadomi są jedności, a przez to boskości idej, wchodzących w skład ich poznania, innemi słowy świadomi są tego, że przedmiotem ich poznania jest Bóg².

Tak w ogólnych zarysach charakteryzuje Ficino poznanie wszystkich aniołów. Gdy jednak wnikiemy bliżej w szczegóły, pokaże się, że poznanie to nie jest zupełnie identyczne u wszystkich aniołów, że przeciwnie, zachodzą między nimi duże różnice. Hierarchiczność, której wyrazem są poszczególne stopnie bytów, zachodzi i w obrębie tychże stopni. Jeśli chodzi o aniołów wyraża się ona w stopniowaniu wielości, która jest cechą charakterystyczną, wyróżniającą ten typ poznania od poznania boskiego, tak jak poznanie ludzkie znów charakteryzuje się zmianą i ruchem. W Bogu całe poznanie było jednością, było jednym niezmiennym aktem i jednym pojęciem; w aniołach spotykamy wielość, i to w ten sposób, że najdoskonalszy, a zatem najbliższy Boga stojący anioł ogarnia w swem poznaniu wszystko, co istnieje już nie w jednym, ale w dwóch pojęciach, następny w trzech i t. d.³

Na trzecim dopiero stopniu umieszcza Ficino poznanie duchów złączonych z ciałem, t. zn. ludzi. W Bogu poznanie tworzyło bezwzględną jedność, wszystkie bowiem idee są w gruncie rzeczy jedną i tą samą istotą boską, pod różnemi kątami przez Boga rozpatrywaną; różnica, jaka między niemi istnieje, jest tylko *distinctio rationis*. U aniołów mieliśmy już realną wielość pojęć, oraz rozróżnienie aktu i możliwości, jakkolwiek nie w poznaniu, to jednak w istocie

¹ Ubi vigent habitu simul omnes et actu... Opera I. 246.

² Angeli vero qui cunctis simul formantur ideis, per ipsam idearum omnium congregationem fontem universae naturae conspiciunt. Sic enim divinae substantiae non ex quadam ipsius parte ut nos, sed toti ferme seipsos insinuant. Idcirco ubi illas videant animadvertunt. Opera I. 272.

³ Primus angelus duas (ut ita dixerim), capit ideas id est, duo illa rerum latissima genera, quibus suscipiendis quodammodo patitur. His susceptis ob efficaciam propriam illorum generum viscera penetrat, speciesque omnes sequentes in eis perspicue inspicit... Idem angelus secundus agit, et alii... Opera I. 375.

czystych duchów, które najpierw otrzymują od Boga istnienie, a dopiero potem inteligencję. Z tą jednak chwilą wszelka zmiana jest wykluczona, wszystkie pojęcia znajdują się w stanie aktu, a anioł, który jest źródłem wielości, jest wielością niezmienną, *immobilis multitudo*. Ze zmianą spotykamy się dopiero w poznaniu dusz rozumnych, związanych z ciałem. Dusza, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, jest źródłem ruchu, *fons motionis*. Przejście jednak od niezmiennego poznania duchów czystych do zmiennego duchów związanych z ciałem nie odbywa się nagle, jednym skokiem. Jak wszędzie, tak i tutaj wprowadza Ficino stopniowanie. Przy wejściu w tę dziedzinę spotykamy najpierw dusze zmiennie z ciałami najdoskonalszemi, t. zn. dusze sfer. Zawierają one w sobie element zmiany w stopniu najmniejszym, jest nią bowiem dotknięta tylko trzecia, najniższa część duszy, wprawiająca w ruch ciało. Część środkowa duszy, *ratio*, jakkolwiek z natury swej zmienna, pozostaje faktycznie w spoczynku; ciała bowiem niebieskie jako najdoskonalsze nie absorbują swych dusz w tym stopniu, co ciała istot niższych, np. ludzi, wskutek czego do kierowania nimi wystarcza najniższa część duszy¹.

W znaczniejszym już stopniu podległe są zmianie dusze ludzkie. Zmiana bowiem obejmuje tu nie tylko najniższą, ale i środkową część duszy, t. zn. *ratio*. Ponieważ jednak jest to ruch pierwszy, przeto musi być najdoskonalszy, a polega on na przechodzeniu ze stanu *habitus* do stanu aktu².

Wskutek tego poznanie nasze ma charakter dyskursywny; corazto nowe pojęcia ze stanu *habitus*, jakbyśmy dziś powiedzieli z podświadomości, przechodzą do stanu

¹ Igitur sphaerarum animae in mentibus suis ideas cunctas simul habent habitu atque actu. In suis potentiis infimis motricibus corporum, cuncta iterum habent generandorum semina, possessione et habitu simul, non actu. Media pars illarum, scilicet ratio, sequitur mentem, quia corpora illarum perfectissima, ac ferme nullius egena, sola animae infima parte reguntur satis. Ideo media pars coelestium animarum, quae sua natura mobilis est, quia ocium agit ab opere corporali, absorpta a mente fit stabilis. Opera I. 132.

² Praeterea sunt omnes in hominis intellectu. In quo etiam essentialia rationes cognominantur, habitu cunctae simul, sicut in angelis non simul actu, quia non simul utitur universis. Opera I. 246.

aktu, wchodzą, używając znów dzisiejszej terminologii, w krąg świadomości, wypierając stąd poprzednie.

Jakkolwiek jednak pod tym względem stanowisko Ficina jest zupełnie zdecydowane, nie jest ono tak jasne, gdy chodzi o wyjaśnienie przebiegu poznania i jego stosunku do świata materialnego. Niejasność pochodzi stąd, że w myśli Ficina można odnaleźć dwa elementy: jeden platoński, i to radykalnie platoński, t. zn. neoplatoński, drugi arystotelesowski. Pierwszy służy naszemu autorowi do wyjaśnienia poznania umysłowego i wogóle do przedstawienia stosunku poznania ludzkiego do Boga. Drugi natomiast ujawnia się, choć niezawsze, wtedy, gdy mowa o poznaniu zmysłowym i o stosunku poznania do świata materialnego. Stosunek tych dwóch elementów w teorii poznania Ficina jest trudny do określenia. Rozpatrując ten stosunek ze stanowiska, jakbyśmy powiedzieli, ilościowego, powiedzieć trzeba że pierwiastek pierwszy, t. zn. platoński, ma znaczną przewagę. Nie można jednak powiedzieć, że te pierwiastki w myśli Ficina z sobą walczą. Tak nie jest, i gdyby naszego autora zapytać, czy w teorii poznania idzie za Platonem, czy za Arystotelesem, opowiedziałby się z pewnością, bez żadnego wahania za pierwszym, tak jak zresztą robi to wielokroć w swem głównem dziele. A jednak istnienia elementu arystotelesowskiego w temże samem dziele Ficina zaprzeczyć niepodobna. Ponieważ zaś dwa te elementy nie są połączone w jedną syntezę, owszem znajdujemy u Ficina ustępy wprost z sobą sprzeczne, przeto siłą rzeczy kwestja ta przesuwą się z terenu obiektywnego na teren subiektywny, z problemu logicznego staje się problemem psychologicznym. Mówiąc innemi słowy, powstaje kwestja, jak wytłumaczyć fakt, że Ficino w różnych miejscach swego głównego dzieła wypowiada twierdzenia ze sobą niezgodne, i jak to było możliwe, że Ficino tej niezgodności nie spostrzegł. Aby to zrozumieć, trzeba uprzytomnić sobie zasadniczą tendencję »Teologii« naszego filozofa. Tendencja ta była reformatorska; chodziło mu o zwalczenie nieortodoksyjnych poglądów, materialistycznego z jednej, awerroistycznego z drugiej strony. Nie miał on zamiaru pisać systematycznego traktatu o poznaniu a zajmował się tym

problemem tylko dlatego, że mógł stąd zaczerpnąć nowe argumenty na główną swoją tezę nieśmiertelności duszy. Z tego też względu przyłącza się do kierunku platońskiego, który, wiążąc ściśle problem poznawczy z problemem metafizycznym, teistycznie rozwiązywanym, dawał mu do jego celu o wiele więcej materiału. Wiadomo jednak, że przed swojemi, samodzielnymi studjami platońskimi Ficino studiował także i filozofję arystotelesowską, i że wchłoniął dużo elementów perypatetycznych¹, których nie zdołał później w całości usunąć właśnie dlatego, że, jak powiedzieliśmy, nie zajmował się temi zagadnieniami systematycznie, że nie daje systematycznego wykładu teorii poznania, ale tylko porusza tę kwestję niejako okolicznościowo, pod kątem widzenia swego głównego zagadnienia, którem był problem nieśmiertelności duszy. W rezultacie tam, gdzie Ficino, dowodząc z »boskości« naszego poznania nieśmiertelności duszy, szerzej zatrzymuje się nad problemem poznawczym², tam idzie wiernie za kierunkiem platońskim. Natomiast tam gdzie mówiąc o innych kwestjach potrąca tylko o zagadnienie poznania, tam niejednokrotnie wymykają mu się spod pióra zdania ożywione duchem arystotelizmu³. Jakie wobec tego stanu rzeczy zająć stanowisko? W przedstawieniu problemu poznawczego w filozofji Ficina uwzględnimy przede wszystkim element platoński, a to z dwóch względów. Pierwszy to wzgląd podmiotowy, osobisty. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w swem osobistem przekonaniu Ficino był i w teorii poznania platonikiem, co sam mówi i czego dowodzi fakt, że ten element ma w jego dziełach ogromną przewagę i jest szeroko rozwinięty w przeciwieństwie do elementu arystotelesowskiego. Do tego dołącza się wzgląd drugi, który możemy nazwać przedmiotowym. Mam tu na

¹ Mówiliśmy zresztą powyżej, że i ś. Antonin zmusił Ficina do studjowania perypatetyzmu, mianowicie do przerobienia Summy ś. Tomasza wiemy pozatem, że również perypatetyczną filozofję studiował Ficino na Studio florenckiem, o czem mówi Corsi.

² Theol. Pl. księgi VII, VIII, IX.

³ Solent illae species esse fallaces, quae aut casu quodam aut usu a sensibus habent originem... Opera I. 384.

Atque fieri forte potest, ut sensus aliqua vere percipiat, ut Aristoteli placuit... Opera I. 261.

myśli fakt, że w ten właśnie sposób, na podstawie elementu platońskiego oceniali Ficina współcześni i potomni, oraz że Ficino przez ten właśnie element na późniejszą filozofję oddziałał.

Przedewszystkiem trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że poznanie jest według Ficina czynnością, działaniem, różniącym się od działania materialnego stopniem doskonałości; jest mianowicie działaniem najdoskonalszem. Jest to bowiem czynność wsobna, *actus reflexus*, nieprzebiegająca od podmiotu do przedmiotu, a wskutek tego zbliżająca się bardziej do ideału jedności, niż materialne, fizyczne działanie. Wsobność ta, rzecz prosta, wyklucza z naszego poznania wszelki empiryzm, który jest niemożliwy także z innego względu. Obok ujęcia poznania jako *actus reflexus* błąka się w umyśle Ficina jeszcze drugie, typowe dla myśli greckiej ujęcie poznania jako odzwierciedlenia przedmiotu. Milczącym założeniem przy takim ujęciu jest bierność podmiotu, który tylko ulega (*patitur*) działaniu przedmiotu, wskutek czego poznanie od strony podmiotu nie jest aktem, ale *passio*¹.

Ponieważ zaś Ficino jak wszędzie, tak i tutaj wprowadza moment wartości i uleganie działaniu uważa za oznakę niższości, przeto twierdzi, że ciała t. zn. przedmioty materialne nie mogą oddziaływać na ducha; dusza, stojąca wyżej w hierarchji kosmicznej, nie może ulegać wpływom ciał. Jeśli dusza ulega jakiemuś działaniu, to może to być jedynie działanie, pochodzące od istot wyższych, a zatem od aniołów lub od Boga².

Możliwe tu jest zasadniczo działanie Boga lub czystych duchów, to ostatnie jednak Ficino odrzuca, a przyjmuje

¹ Corpus humanum quoniam constat quatuor elementis, et in medio mundi locatur, omnium elementorum omniumque rerum circumfluentium impulsus per quinque instrumenta sensuum patitur. Impulsus huiusmodi undique a singulis rebus illatos sigillatim anima discernit per sensus. Opera I. 375.

² Cf. Ś. Augustyn, De Genesi ad litteram I. XII. c. 16. Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore. Migne s. l. t. 34, col. 467.

jedynie pierwsze. Od Boga, powiada nasz filozof, powołując się przytem na Platona, otrzymują duchy nietylko istotę i zdolność rozumienia, ale też i samo rozumienie. Bóg bowiem także przedmiotom inteligibilnym, t. zn. ideom, udziela istoty, zdolności poruszania ducha, wreszcie aktu zadrażnienia umysłu; Bóg wreszcie swoją mocą łączy akt umysłu z aktem przedmiotów inteligibilnych, doprowadzając tem samem do skutku poznanie. Akt umysłu to wiedza, akt przedmiotu inteligibilnego to prawda¹.

Jest to oczywiście prawda w znaczeniu zgodności z rzeczywistością. Jedyną zaś rzeczywistością w pełnem tego słowa znaczeniu jest Bóg, wskutek czego prawda rzeczy inteligibilnych polega na ich zgodności z istotą boską. Czemże są zatem *intelligibilia*? *Intelligibilia* właściwie są ideami boskimi, które, jak widzieliśmy, nie różnią się od istoty boskiej realnie, idea bowiem to istota boska, pod pewnym szczególnym kątem rozpatrywana. *Intelligibile* zaś, występujące w poznaniu ludzkim, jest kopją idei boskiej i bezwzględnie ze swym pierwowzorem zgodną, gdyż jest ona dziełem samego Boga².

Jest to jednak tylko kopja, i jakkolwiek przy poznaniu ostateczną miarą są idee, to jednak miarą, którą my się posługujemy, nie są idee, ale ich kopje. Idee bowiem, które z natury swej są ogólne, nie mogą być narzędziem tego czy owego ducha indywidualnego³.

¹ Sic Deus (ut scribit Plato) mentibus essentiam tribuit, deinde intelligendi virtutem, postremo ipsam infundit intelligentiam. Rebus quoque intelligibilibus praestat essentiam, vim qua mentem movere queant, et actum per quem moveant. Itaque mentis actum Deus cum intelligibilium actu coniungit... ubi actus intelligibilium veritas a Platone vocatur, actus mentis scientia. Actus utrorumque nodus apud Platonem est Deus, quin efficit ut et mens scienter intelligat, et res vere intelligantur, imo facit ut ipse intelligatur. Opera I. 267.

² ...divinae ideae absolutas atque distinctas ipsarum imagines nobis tanquam speculis impressere... Opera I. 258.

³ ...mens humana... per relationes ad ideas res omnes temporales metitur... Verum licet mensuret ad ideas, non tamen per ideas ipsas mensurat tanquam per propria quaedam et proxima media. Non enim sunt universales ideae proprium instrumentum huius aut illius mentis humanae... Quia vero non potest animus singularia universa-

Jednocześnie to twierdzenie Ficino stanowi jeszcze jeden więcej dowód, że filozof nasz stał stanowczo na gruncie samodzielności i odrębności indywidualnej duchów stworzonych.

Miarą zatem i warunkiem naszego poznania są istniejące w naszym umyśle kopje idei boskich, które to kopje Ficino określa terminami: *formula ideae, ratio rei, species intelligibilis, radius intellectus*. Wszystkie te terminy są jednoznaczne,¹ oznaczają wszystkie tę samą rzecz z tą tylko różnicą, że każdy z nich inną jej stronę wysuwa na plan pierwszy. Pierwszy podkreśla jej związek z ideą boską, drugi jej stosunek do przedmiotów świata materialnego, dwa ostatnie wreszcie jej zasadniczą wartość dla poznania i zrozumienia.

Jaka jest jednak geneza naszych pojęć, skąd się one biorą? Filozofia Ficino pod tym względem nie jest zupełnie oryginalna, gdyż jego stanowisko jest tu indentyczne ze stanowiskiem platońskim, zmodyfikowanym w duchu chrześcijaństwa, inaczej jednak niż u ś. Augustyna. Mianowicie Ficino odrzuca wszelki empiryzm i staje na stanowisku skrajnego natywizmu. Pojęcia ogólne są duszy wrodzone gdyż razem z istnieniem otrzymuje je ona od Boga w akcie stworzenia².

Jak jednak mówiliśmy, pojęcia, jakkolwiek wszystkie znajdują się w duszy ludzkiej, to jednak niewszystkie znajdują się w stanie aktu, ale istnieją jako *habitus*. Leżą one jako nasiona, zarodki wiedzy w głębi naszej duszy³,

pium idearum simulachra aliter metiri, quam per formulas idearum animo proprias... necesse menti idearum formulas inhaerere, per quas ideis simulachra conferat, et quae congruunt formulis probet, reprobet quae non congruunt. Opera I. 253.

¹ Cf. Pour concevoir l'information de cette matière il faut partir de l'existence des choses dans les idées de Dieu. Le mot idée remonte à Platon... *idea, forma, species, ratio* sont-ils finalement chez lui (St. Augustin) des termes synonymes: Gilson Et. Introduction à l'étude de Saint Augustin (Etudes de philos. méd. vol. XI. Paris, 1931, p. 257.)

² ...sed intelligamus nostris mentibus statim ex Deo natis infusas fuisse species rerum, et regulas artium, ut in Timaeo tradit Plato, non aliter quam angelicis mentibus infundantur. Opera I. 257.

³ ...quia videlicet scientiae in profunda memoriae lateant, nobis olim a Deo tributae. Opera I. 257.

i kolejno przechodzą do stanu aktu. Dlatego też nie można mówić, tak jak to robi Arystoteles, o tworzeniu przez nas pojęć, ale raczej z Platonem o ich wydobyciu czy ujawnieniu. Zjawienie się w naszej myśli, jakbyśmy dziś powiedzieli, uświadomienie sobie pojęcia dokonuje się według Ficina przez pewnego rodzaju wstrząs. Dzięki niemu kopja idei z najwyższej władzy duszy, t. zn. z umysłu (*mens*), przechodzi do władzy średniej (*ratio*), której zadaniem jest myślenie dyskursywne¹.

Jest to władza specyficznie ludzka, a raczej właściwa tym duszom, które są połączone z ciałami, t. zw. duszom sfer, demonów i ludzi. Dusza ludzka bowiem posiada oprócz niej umysł, podobnie jak czyste duchy, oraz siłę ożywczą która porusza ciało, a którą posiadają także i zwierzęta. Tę tak zwaną duszę nierozumną nazywa Ficino *idolum i. c. simulachrum rationalis animae*².

Właściwą władzą duchową ludzką jest *ratio*³, a to dlatego, że jako władza myślenia, polegającego na przechodzeniu od pojęcia do pojęcia, wprowadza moment zmiany

...quippe qui semina scientiarum non minus quam ager segetum possidet. Opera I. 256.

¹ Ubi autem Aristotelis more mentem dicere solemus novas species procreare possumus etiam proprius more Platonico dicere, innatas species ex mentis penetralibus erui... Non generantur proprie tum mentis species, sed quae angustius coactabantur, patent latius, et florescunt, quae tepebant fervent, quae in solo mentis vertice per se lucebant, rutilant eminus, et in ratione quae mentem sequitur, iam facta sereniore refulgent. Itaque quam Aristoteles creationem vocaret in speciebus, Plato, coruscationem cognominabit, per quam expergefactus oculus rationis speciebus mentis irradiatur. Opera I. 246.

² Opera I. 289.

³ Mens enim animae inest non quantum anima proprie est, sed quantum angelica... Idolum quoque illud animae, id est rectrix potentia corporis non est animae purae officium, sed animae iam vergentis ad corpus. Verum ratio interponitur, vis quaedam verarum propria animarum, per quam in universali conceptu a principiis rerum ad conclusiones temporali successione discurrunt, effectus resolvunt in causas, causas iterum in effectus deducunt, discurrunt etiam conceptu particulari ad discursionis universalis exemplar. Sed in prima ipsa et universali discursione, ratio intellectualis vocanda est, in discursione particulari ratio cogitatrix et opinatrix. Opera I. 290.

czyli ruchu, co jest właśnie charakterystyczne dla duszy, którą Ficino określił jako *fons motionis*. W szczególach to dyskursywne myślenie przedstawia się następująco. Zaczyna się ono od pewnego wstrząsu; wstrząs ten (*corruscatio*), lub jak go Ficino nazywa naświetlenie czy wpromienienie (*irradiatio*), przechodzi przez dwie fazy. Pierwszą z nich wypełnia zaktualizowanie się w umyśle (*mens*) pewnego pojęcia, które, jakbyśmy dziś powiedzieli, zjawia się w naszej świadomości i tem samem zostaje przez nas zrozumiane, ujęte, poznanie bowiem zasadniczo ma dla Ficina charakter intuicyjny, jest równoznaczne z bezpośrednim kontaktem. Potem dopiero następuje faza druga, w której przyswojone już sobie pojęcie wiążemy z innymi, wnioskując bądźto o przyczynach, bądź też o skutkach, czyli myślimy dyskursywnie.¹

W tem miejscu musimy chwilę zatrzymać się nad ważnem twierdzeniem dopiero co wypowiedzianem. Powiedzieliśmy mianowicie, że podstawowym typem poznania jest poznanie intuicyjne. Wynika to zresztą z zasadniczego stanowiska Ficina wobec poznania, które ujmuje jako odzwierciedlenie, jako kopję rzeczywistości. Nie zdaje sobie przytem nasz filozof sprawy z tego, że można poznanie nazywać odzwierciedleniem tylko w sensie przerośnym, w znaczeniu symbolizowania. Zapomina o tem, że między obrazem (znowu w znaczeniu przerośnem) myślowym przedmiotu poznawanego, a samym przedmiotem może zachodzić jedynie stosunek odpowiedności, a nie stosunek takowości. Wprawdzie Ficino nigdzie temu nie przeczy, ale niemniej zdaje się o tem zapominać. Stąd przy rozważaniach, dotyczących poznania, spotykamy ciągle porównania zaczerpnięte z dziedziny wrażeń wzrokowych. A chociaż we wstępie do traktatu o świetle powiada nasz autor wyraźnie, że rozważania jego o tym przedmiocie mają na celu tylko zilustrowanie i przykładowe oświetlenie problemów filozoficznych², to

¹ Prima illa in mente coruscatio, intelligentia ipsa est, sequens irradiatio est ipsa rationis discursio. Per intelligentiam essentiae rerum definiuntur. Per rationem componuntur essentiae definitae, et argumentationes conficiuntur. Opera I. 246.

² Sed horum potius exemplis comparationibusque quibusdam quasi gradibus mores animi contemplandi regulas divina mysteria pro viri-

jednak pozwala temu porównaniu sugerować sobie pewne rzeczy, które przekraczają granice czystego porównania. Wskutek tego poznanie wogóle u Ficina nabiera pewnych cech, takich właśnie, jakie posiada widzenie. Widzenie zaś odbywa się przez kontakt organu zmysłowego i przedmiotu widzianego, kontakt, odbywający się za pośrednictwem światła, pojętego jako nieważka emanacja ciał¹. Emanacja ta z przedmiotu przenosi się do organu, a jej wniknięcie tam jest widzeniem przedmiotu. Podobnie, a raczej tak samo, t. zn. przez kontakt, dokonuje się poznanie. Przedewszystkiem zaś w ten sposób dokonuje się poznanie umysłowe. Skoro poznanie zmysłowe, rozumuje Ficino, odbywa się przez kontakt materialny, to poznanie umysłowe dokona się w sposób analogiczny, a proces ten w obu wypadkach będzie tylko różnił się tak, jak różni się poznanie zmysłowe od umysłowego, t. zn. stopniem doskonałości. Poznanie umysłowe jako doskonalsze będzie polegało na kontakcie, na zespoleniu się ściślejszem, niż w wypadku poznania zmysłowego². Jest ono ściślejsze, choćby dlatego, że jego przedmiot, t. zn. pojęcie, nie znajduje się poza umysłem, ale w nim samym³. Ponieważ zaś pojęcie jest promieniem idei boskiej, przeto poznając, t. zn. łącząc się z niem, dusza poznaje Boga czyli łączy się z Nim⁴. Wszelkie zatem poznanie

bus assequi. Siquidem nullum ad haec plane perspicienda certius vel inditium, vel argumentum est quam lumen. Liber de lumine. Prooemium, Opera I. 976.

¹... in videndo triplex est actus, motus scilicet coloris, aspectus oculi, fulgor luminis connectens actus reliquos invicem. Opera I. 267. Lumen est spiritalis quaedam et subita et latissima a corporibus naturae eorum sine detrimento proprio emanatio; nitoris scilicet cuiusdam a diaphanis, id est transpicuis, coloris autem ab horum oppositis, quantitatibus, figurae motusque ab omnibus. Liber de lumine. Opera I. 977.

²... siquidem intelligere est quodammodo tangere. Cum enim sensus omnes tactu quodam rem percipiant sentiendam, multo magis supremae vires animae ratio intelligentiaque cognoscendo tangunt, praesertim quia res penetrant earum intima discernendo, quod non efficit sensus. Atqui et obiecta earum efficacius veniunt ad tangendum, imo nec venire necesse est, quae nusquam absunt. In Plotinum. Opera II. 1721.

³ Non enim intelligimus, nisi tangamus neque extranea tangimus. Itaque oportet nos aeternitatis esse participes.... Opera I. 254.

⁴... perque nodum huiusmodi unum aliquid ex mente et Deo concitur. Opera I. 267.

umysłowe, t. zn. pojęciowe, jest świadomem lub nieświadomem poznaniem Boga. Tem samem, oczywiście, dusza wznosi się w hierarchji kosmicznej ponad samą siebie, co oczywiście przekracza jej siły. Jeśli zatem taki fakt dochodzi do skutku, a dochodzi istotnie, bo jest faktem, że Boga poznajemy, to dzieje się to tylko dzięki działaniu samego Boga, *nulla enim res supra se unquam attolitur nisi a superiore trahatur*¹. To poznanie Boga nazywa Ficino wejrzaniem duszy, *animae intuitus*, a odpowiednią zdolność *intuendi virtus*, wyprawiając ją zgodnie z powyżej zaznaczonem stanowiskiem wprost z Boga². Mamy więc tu do czynienia z poznaniem intuicyjnym, bo nie dyskursywnem, ale polegającym na bezpośrednim kontakcie ze swym przedmiotem, przyczem jest to intuicja o zabarwieniu mistycznym, wynikającym z połączenia problemu poznawczego z problemem metafizycznym.

Nie całe jednak nasze poznanie jest poznaniem intuicyjnym. Zaczyna się ono od intuicji zmysłowej i kończy się na umysłowej lub też odwrotnie, ale jego człon pośredni, człon najbardziej ludzki, bo nam jedynie właściwy, nie polega na oglądaniu, ale na myśleniu, na przechodzeniu od pojęcia do pojęcia i na przechodzeniu od pojęć do wyobrażeń, a przez nie do indywidualnych przedmiotów materialnych³.

Dzięki niemu jednak możemy mówić o prawdzie naszego poznania, dotyczącego indywiduów i wogóle świata zewnętrznego. Jeśli bowiem nasze poznanie zmysłowe jest prawdziwe, to tego jednak na tym stopniu poznania stwierdzić nie możemy; może to zrobić tylko rozum (*ratio*)⁴.

¹ L. c.

² Quo autem modo intuitus animae in Deum absque medio figetur, nisi etiam intuendi virtus ab illo absque medio processisset? Opera I. 236.

³ Quo fit, ut brevi tempore phantasia singularum ferme rerum singulis plena sit formis. Hinc ratio provocata, primo quidem species universales parit, perque illas intuitu simplici communes concipit notiones. Mox vero ex hoc intuitu recta iam ab actu intelligendi in specie intelligibilem, perque hanc in simulachrum se reflectit et per simulachrum prospicit individuum. Opera I. 375.

⁴ Atque fieri forte potest ut sensus aliqua vere percipiat, ut Aristoteli placuit, nunquam tamen discernit vere ne an contra percipiat...

Prawda bowiem rzeczy stworzonej, a w konsekwencji i prawda o rzeczy stworzonej polega na zgodności tej rzeczy względnie jej obrazu z jej ideą. Tę zaś zgodność może skonstatować tylko rozum (*ratio*), który jako władza pośrednia jest w kontakcie z jednej strony z wyobrażeniami, z drugiej z pojęciami. Skonstatować zatem prawdę w naszym poznaniu zmysłowym, możemy jedynie przez podciągnięcie danej rzeczy pod jej ideę. Równocześnie Ficino, który przecież stoi tutaj na stanowisku czysto platońskim, próbuje pośredniczyć między platonizmem i arystotelizmem, twierdząc, że w ten sposób czynimy równocześnie zadość postulatowi poznania, stawianym przez Arystotelesa. Chodzi mianowicie o to zdanie Filozofa, w którym domaga się on poznania przyczyn danego faktu, nawołując w ten sposób do doświadczenia, a nie do spekulacji. Otoż nawet to zdanie potrafił nasz autor na swoją korzyść wyinterpretować. Idea, powiada, jest przyczyną danej rzeczy, według niej bowiem została ona przez Boga stworzona, a zatem podciąganie danej rzeczy pod jej ideę jest równoznaczne z poznaniem jej przyczyny, do czego właśnie nawołuje Arystoteles¹.

Dowodzenie to jest ogromnie charakterystyczne zarówno dla naszego autora, jak i dla całego ówczesnego środowiska florenckiego. Można bowiem było swoje spekulatywne stanowisko poprzeć zdaniem, nawołującym do empirji, tylko przy braku wszelkiego zmysłu historycznego i zrozumienia ogólnego stanowiska filozoficznego Stagiryty, braku, którego zresztą Ficino dał gdzieindziej dowody. Równocześnie dowodzi to zupełnego odwrócenia sytuacji filozoficznej w środowisku florenckim. Kiedy poprzednio interpretowano, i to często błędnie, Platona, opierając się na Arystotelesie, kiedy niewolnicze przejęcie się jego filozofją zamykało drogę do zrozumienia filozofji Platona, teraz dzieje się to samo

Ergo non est in sensu veritatis iudicium constitutum. Constitutum est autem in ratione. Opera I. 261.

¹ Veritas rei creatae in hoc versatur, ut ideae suae respondeat undique. Scientia vero in hoc praecipue ut mens congruat veritati. Non potest autem rei ipsius veritati quadrare, nisi ideae quoque quadret, in cuius congruitate sita est veritas, ut ita per ideam, quae rei causa est, rem cognoscat, siquidem vera scientia est per causam. Opera I. 266.

z Arystotelesem. Filozofja Platona staje się okularami, przez które patrzy się na wszystko i wszystkich. Jego idealizm winterpretowuje się nawet w te zdania Arystotelesa, w których ten wprost do empirji nawołuje¹. W ten sposób fakt ten może być miarą wpływu Platona i przejęcia się jego filozofją. Równocześnie jednak ten sam fakt świadczy o innej jeszcze tendencji charakterystycznej dla środowiska florenckiego. Mamy tu na myśli podkreśloną już wyżej tendencję do kompromisu, do wygładzania różnic, i to we wszystkich dziedzinach, zarówno filozoficznej jak religijnej. Dążność do pogodzenia Platona z Arystotelesem jest bowiem tylko szczegółowym wypadkiem, przejawem ogólniejszej tendencji synkretyczno-eklektycznej, usiłującej pogodzić wszystkich starożytnych i średniowiecznych myślicieli i wykazać ciągłość i zgodność myśli filozoficznej, z czem wiąże się oczywiście specyficzne ujmowanie historii filozofji. Ta sama tendencja występuje i w dziedzinie religijnej jako pewnego rodzaju indyferentyzm religijny, ale w połączeniu z przekonaniem o bezwzględnej wyższości religji chrześci, jańskiej². Jest to zresztą ta sama tendencja, jaka w życiu przejawiała się w polityce Medyceuszów, zwłaszcza wielkiego Kuźmy, który, zręcznie lawirując między ludźmi i partjami, sprawował rządy prawie że absolutne, nie mając formalnie żadnej władzy. Nie można zapominać, że Kuźma był przede wszystkim realnym politykiem, kierującym się przede wszystkim wymogami chwili, a nie wskazówkami jakiejś teorji, która najczęściej jest jednostronna i schematyczna. Stąd niejednokrotnie płynie rozbieżność między jego czynami, a między przekonaniami. I tak np. wiemy, że był on człowiekiem szczerze religijnym, a jednak kiedy mu

¹ W podobnej zresztą sytuacji znajdował się Arystoteles i w epoce powstawania neoplatonizmu, kiedy zarówno Plotyn, jak i Jamblich robili z niego platonika i rozumieli go i tłumaczyli w sensie neoplatońskim. Por. Schultze o. c. str. 8.

² *Omnis religio boni habet nonnihil, modo ad Deum ipsum creatorem omnium dirigatur, Christiana sincera est... Alexander quot Gentibus imperabat, tot modis... honorabatur... Idem quasi de mundi Rege est arbitrandum. Coli mavult quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli. De Christiana Religione. Opera I. 4.*

zarzucano, że deprawuje obywateli, nie krępując się w wyborze środków, jakimi ich na swoją stronę przeciągał, odpowiedział: *coi paternostri non si governano gli Stati e con poche canne di panno rosato si fanno nuovi cittadini e uomini da bene*¹.

Nie też dziwnego, że kiedy do potrzeb chwili i tej praktycznej polityki zechciano dobudować podstawę teoretyczną, posługując się poglądami klasycznych autorów, żaden z nich, jak się okazało, nie wystarczał sam jeden, ale trzeba było od kilku brać poszczególne elementy. Wskutek tego nie tylko u praktycznych polityków, ale i u teoretyków polityki, jak np. u Guicciardiniego, możemy obserwować tę samą tendencję eklektyczną².

Synkretyzm jednak i eklektyzm nie zastąpią syntezy filozoficznej, tak samo jak zręczne lawirowanie w polityce nie zastąpi wielkiej idei politycznej. Stan wytworzony przez tę tendencję trwa zwykle krótko. co zresztą potwierdza nam historia zarówno polityki, jak i filozofii florenckiej. Medyceusze wkrótce musieli ustąpić, idea niekorowanego, a faktycznego władcy, utrzymującego się przy rządzie dzięki osobistej zręczności na dalszą metę zawiodła. Zawiodł także kompromis i w filozofii. Polegał on, jak powiedzieliśmy, na synkretyzmie i eklektyzmie, na lawirowaniu między różnymi prądami i obozami. Chciał on stanąć ponad nimi i pomiędzy nimi jako pośrednik i rozjemca, nie uwzględnił jednak tego, że kierunki i obozy filozoficzne były równocześnie w dużej mierze obozami religijnymi, a te kompromisów nie uznają; kto nie idzie z nimi, jest uważany za wroga. Kompromisowość musiała pociągnąć za sobą narażenie się im i starcie, jak to istotnie stało się z filozofją Pica z Mirandoli. Narazie jednak tendencja kompromisowa była górą.

Wróćmy jednak do problemu poznawczego u Ficina. Jak widzieliśmy skonstatowanie pewnej prawdy jest rzeczą rozumu (*ratio*), który dochodzi do tego przez porównywanie

¹ Villari P., Niccolò Machiavelli e i suoi tempi, wyd. IV. Milano 1927, t. I, str. 51.

² Wskazuje na to L. Stein, Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance, Archiv. f. Gesch. d. Phil. t. X, 1897, str. 177, gdzie mówi, że »Guicciardini huldigt einem gewissen politischen Eklektismus«.

pojęć, przez przechodzenie od pojęcia do pojęcia. Przechodzenie to może mieć dwojaki charakter, szczegółowy lub powszechny, zależnie od tego, czy czynność ta odbywa się na pograniczu niższej władzy duszy, t.j. wyobraźni, czy też zbliża się do umysłu. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z *ratio intellectualis*, w drugim z *ratio cogitatrix et opinatrix*¹. Różnicę tę wyjaśnia Ficino na przykładzie. Kiedy rozum odwraca się od intuicyjnego poznania pojęć ogólnych i poprzez istniejącą w nim *species intelligibilis* oraz istniejące w fantazji wyobrażenie zwraca się (*reflectit*) do indywidualnego przedmiotu, niech nim będzie np. plaster miodu, wtedy stawia sobie pytania szczegółowe, dotyczące tego tylko przedmiotu. Pytania te sprowadzają się do trzech, mianowicie do pytania o substancję (co to jest), o przyczynę (dlaczego to jest takie) i wreszcie o stosunek tego przedmiotu do innych (np. czy miód jest słodszy od wina?). Wszystko to są kwestje szczegółowe i związane z konkretnymi, indywidualnymi przedmiotami, ponieważ cała ta czynność odbywa się pod wpływem wyobraźni². Po załatwieniu się jednak z temi kwestjami, stawia sobie rozum te same pytania, ale w formie ogólnej, nietylko w odniesieniu do tego właśnie indywidualnego przedmiotu. Odpowiedź oczywiście również musi być ogólna, a dochodzi do niej rozum dopiero po dłuższem lub krótszem badaniu i poszukiwaniu, co dla Ficina jest dowodem, że tych ogólnych określeń, jakie w nią wchodzi, rozum nie znajduje w sobie, ale czerpie spoza siebie. Rzecz prosta, że nie z wyobraźni, gdyż w takim razie powinnyby być dane razem z wyobrażeniami, widocznie zatem z umysłu (*mens*)³.

Tą samą kwestją dwojakiej czynności rozumu zajmuje się Ficino i na innem miejscu, gdzie również rozróżnia podwójną *discursio*, mianowicie *in conceptu universali* i *parti-*

¹ Opera I. 290.

² Hae rationis humanae discursiones quoniam phantasiae sequuntur impulsu, particulares sunt, et per singula pervagantur. Opera I. 372

³ Ac neglecto proprio illo mellis simulachro quod attulit phantasia de communi perscrutatur universi mellis et dulcedinis ratione Universalis haec quaestio est. Universalis fit et responsio... Has communes definitiones... Si quaesivit ratio diu, non habebit ipsa... Unde ergo accepit? ...a mente ratio illas accepit... Opera I. 372.

culari. Zależnie zaś od tej czynności nadaje różne określenia i samemu rozumowi, nazywając go w pierwszym wypadku *ratio intellectualis*, w drugim *cogitatrix et opinatrix*¹.

Wprawdzie koncepcja ta jest zgodna ze stanowiskiem platońskim, ale zarówno samo tłumaczenie, jak i terminy tak żywo przypominają Summę Teologiczną ś. Tomasza, że niepodobna nie przyjąć tu bezpośredniego wpływu Akwinaty, zwłaszcza że na innem miejscu Ficino sam się na niego powołuje, nazywając go *splendor theologiae*². Mamy tu na myśli sławną kwestję 79 części I, noszącą tytuł *De potentiis intellectivis*. W kwestji tej w artykule IX zajmuje się ś. Tomasz rozumem (*ratio*) i dowodzi, że zgodnie ze ś. Augustynem należy przyjąć u człowieka istnienie jednej tylko władzy rozumnej, która jednakże może zajmować się różnemi przedmiotami. Przedmiotem jej mogą być albo *necessaria scibilia*, i wtedy nazywa się ona *scientificum animae*, albo *contingentia*, a wtedy działa ona jako *opinativum et ratiocinativum animae*. Wpływ bezpośredni ś. Tomasza na Ficina jest tu tem bardziej prawdopodobny, że w podanym artykule ś. Tomasz powołuje się na ś. Augustyna, a w poprzednim artykule (8) tejże kwestji cytuje Pseudo-Dionizego (*De div. nom.*), czyli idzie w tym wypadku za filozofami, których nasz autor uważa za najwyższe autorytety. Rzecz prosta jednak, że mimo tej zbieżności stanowisko filozoficzne Ficina w kwestji poznania pokrywa się tylko częściowo z poglądami ś. Tomasza. Mimo tej zbieżności w kwestjach drugorzędnych, oraz w terminologii zachodzą między naszym filozofem a doktorem anielskim różnice, i to natury zasadniczej. Wprawdzie wykazana wyżej zbieżność pozwalała Ficinowi na powoływanie się na myślicieli zaliczonych do różnych obozów, co u współczesnych mogło wywołać wrażenie syntezy filozoficznej, łączącej wrogie sobie dotychczas obozy, ale obiektywnie rzecz biorąc

¹ (Ratio) ...per quam in universali conceptu a principiis rerum ad conclusiones temporali successione discurrunt (animae)... discurrunt etiam conceptu particulari ad discursionis universalis exemplar. Sed in prima ipsa et universali discursione, ratio intellectualis vocanda est, in discursione particulari, ratio cogitatrix et opinatrix. Opera I. 290.

² Opera I. 110.

synteza ta była tylko pozorną. Jak powiedzieliśmy, Ficina i ś. Tomasza dzielą różnice, i to zasadnicze.

Pierwsza z nich dotyczy stosunku *ratio* i *mens*. Według Ficina są to dwie różne władze duszy, według ś. Tomasza *ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae*¹. *Intelligere et ratiocinari* są według ś. Tomasza tylko dwoma różnymi aktami tej samej władzy². Kwestja ta wiąże się oczywiście najściślej z kwestją powstawania pojęć. Ś. Tomasz przyjmuje, jak wiadomo, za Arystotelesem teorię abstrakcji natomiast Ficino przyjmuje za Platonem wrodzoność naszych idei ogólnych. Według ś. Tomasza człowiek tworzy sobie pojęcia ogólne przez abstrakcję, która opiera się na porównywaniu. Czynność ta zawiera w sobie element zmiany, gdyż porównywanie polega na przechodzeniu od jednych treści myślowych do innych — jest to *ratiocinatio*, której wynikiem będzie z jednej strony zrozumienie, poznanie pojęciowe, z drugiej utworzenie samego pojęcia. Rzecz prosta, że przy takim postawieniu całej sprawy trzeba było cały proces umieścić w obrębie działania jednej władzy, dochodzącej przez rozumowanie (*ratiocinatio*) do zrozumienia (*intelligentia*). Inaczej jednak u Ficina i wogóle u platoników. Rozum (*ratio*) nie tworzy pojęć, bo tego nie potrafi; o ile pojęcia w nim są, to występują już w formie skończonej, gotowej. Skoro zaś się one dopiero zjawiają, to dowód, że musiał rozum je skądś otrzymać, że już musiały się gdzieś znajdować, jednym słowem trzeba przyjąć jakieś *receptaculum specierum*, t. j. umysł, *mens*. Do tego też sprowadza się właściwie cała funkcja umysłu, ściśle bowiem rzecz biorąc, *mens* u Ficina nie odgrywa w poznaniu żadnej prawie roli czynnej. Wprawdzie podkreśla Ficino często, że jest to *vis intelligendi*, najwyższa władza duszy, bez której nie byłoby możliwe najwyższe poznanie, jedynie zawierające prawdę, bo opierające się pośrednio o samo źródło prawdy, t. j. o Boga, że w niej kryją się *semina scientiarum*, ale czynnej roli władza ta nie odgrywa żadnej. Poznanie bo-

¹ Summa Theol. I. qu. 79. art. VIII. U Ficina terminy intellectus i mens są równoznaczne, jakkolwiek częściej używany jest ten drugi termin.

² L. c.

wiem pojęciowe, dyskursywne, charakterystyczne dla gatunku ludzkiego, odbywa się w *ratio*, a poznanie najwyższe, intuicyjne, wprawdzie byłoby niemożliwe bez umysłu (*mens*), ale właściwie odbywa się niejako na granicy tych dwóch władz, gdyż z niektórych zdań Ficina zdaje się wynikać, że obie biorą w niem udział¹.

Wszystkie te różnice biorą swój początek, jak powiedzieliśmy, z różnicy poglądu na powstawanie pojęć ogólnych, co z natury rzeczy musiało się najdobitniej wyrazić w ujmowaniu stosunku poznania pojęciowego do zmysłowego, czyli *mens* i *ratio* do zmysłów, jakkolwiek i w tej kwestji znajdują się w dziełach Ficina ustępy, które mogą czytelnika wprawić w kłopot i podać w wątpliwość prawowierność platońską autora. Ustępy te są znowu wynikiem specyficznej kompromisowości Ficina, która go jednak nie doprowadziła do prawdziwej syntezy. Nie mogąc osiągnąć istotnej zgodności w kwestji merytorycznej, chce przynajmniej ratować jej pozory i zadowala się niemi, używając tej samej terminologii o zupełnie jednak zmienionem znaczeniu. Widzieliśmy to już powyżej, kiedy Ficino w sposób zupełnie swoisty interpretował termin *cognitio per causas* oraz *creatio specierum*. Zresztą Ficino nie jest zupełnie pod tym względem odosobniony. Z dążnością do zachowania przynajmniej dawnej terminologii tam, gdzie nie da się zachować dawnych poglądów, spotkać się można w historii filozofji częściej. Występuje ona np. w sposób bardzo wybitny u Bacona z Werulam, który, jak sam twierdzi, chce iść za Arystote-

¹ Mens enim animae inest, non quantum anima proprie est, sed quantum angelica... ratio interponitur, vis quaedam verarum propria animarum. Opera I. 290. cf... Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud... Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud... Ś. Tomasz, Summa Theol. I. qu. 75. art. VIII. corp. art.

Hinc ratio provocata, primo quidem species universales parit, perque illas intuitu simplici communes concipit notiones. Mox vero ex hoc intuitu recta iam ab actu intelligendi in speciem intelligibilem... se reflectit... Opera I. 375. Termin parit, creat ma u Ficina zupełnie inne znaczenie niż u Arystotelesa cf. Itaque quam Aristoteles creationem vocaret in speciebus, Plato coruscationem cognominabit, per quam expergefactus oculus rationis, speciebus mentis irradiatur. Opera I. 246.

lesem *usque ad aras*, tak daleko, jak to jest tylko możliwe; i zatrzymuje jego terminologię, podkładając pod nią inne znaczenie, mimo że sam pomiędzy majakami naszego poznania umieścił *idolum fori*.

Jak już wspomnieliśmy, zasadnicze stanowisko Ficina, streszczające się w hierarchicznym ujmowaniu świata, nie pozwala mu na przyjęcie oddziaływania niższych stopni na wyższe. Stosując tę zasadę w obrębie naszego poznania, nie będziemy mogli przyjąć oddziaływania niższych władz duszy na wyższe, zmysłów i wyobraźni na rozum i umysł. Mówiąc konkretnie, pojęcia i oparte na nich poznanie nie będą mogły się tworzyć na podstawie materiału istniejącego w niższych władzach. Z tego samego hierarchicznego ujęcia świata płynie jednak i druga konsekwencja. Jak niemożliwe jest oddziaływanie niższych stopni na wyższe, tak konieczne jest oddziaływanie wyższych na niższe. Nie dzieje się samo z siebie, a ponieważ impuls nie może przyjść zdołu, musi przyjść z góry, t. zn. pośrednio lub bezpośrednio od Boga, który jest jedynym źródłem działania i który jedynie zasługuje na nazwę przyczyny; związek przyczynowy może istnieć jedynie między Bogiem a stworzeniem¹. Stosując znowu tę zasadę do naszego poznania, będziemy musieli przyjąć bezwzględną zależność przebiegu naszego poznania od Boga. Taką zależność istotnie Ficino przyjmuje, nazywając Boga *agens primum* naszego poznania², jakkolwiek gdzieindziej nie ujmuje tej kwestji tak radykalnie i stara się ratować samodzielność naszych procesów duchowych. Wskazuje więc w innym miejscu tylko na zgodność naszych procesów duchowych z myślą Bożą, nie zapuszczając się dalej w tłumaczenie tej zgodności i nawet niejako rezygnując z jej wytłumaczenia przez określenie jej jako

¹ Causam vero proprie Deum vocamus... Quoniam vero Deus agit servatque omnia ideo in omnibus operatur, id est, causae rerum sequentes Deum nihil agunt, absque virtute actioneque divina. Opera I. 101.

² ...ad ipsum intelligendi actum Deus se habet tanquam agens primum atque commune, formula tanquam agens proprium atque secundum, simulachrum tanquam incitamentum, mens tenet materiae locum. Opera I. 272.

cudownej¹. Podobnie ujęty jest stosunek poznania pojęcio-
wego do zmysłowego, czyli *mens* i *ratio* do wyobraźni
i zmysłów. Te dwie ostatnie władze jako niższe nie mogą
oddziaływać na wyższe. Właściwie mogłaby tu wchodzić
w grę jedynie wyobraźnia jako władza pośrednia między
rozumem a zmysłami², nawet jednak i ona, jakkolwiek sama
jest aktem, nie odgrywa w stosunku do rozumu żadnej roli
decydującej. Wprawdzie gra wyobrażeń w niej jest pobudką
do tworzenia się (w znaczeniu platońskim), t. zn. do przy-
pominania sobie lub, powiedzmy, do uświadczenia sobie
pojęć, i to tylko wtedy, kiedy jakieś pojęcie zjawia się
w naszym umyśle po raz pierwszy³, ale w żadnym razie
wyobrażenie nie jest źródłem, nie jest przyczyną ani samego
pojęcia, ani ruchu umysłu, tworzącego pojęcie. Wyobrażenie
jest jedynie okazją, pojęcie zjawia się nie pod wpływem,
ale tylko przy sposobności istnienia danego wyobrażenia⁴.
Jakżeż jednak w takim razie mimo braku związku przy-
czynowego wytłumaczyć zgodność między szeregiem poję-

Neque aliud quicquam esse quod intelligere dicimus, quam ab
intelligentia divina formari. Opera I. 265.

¹ ...Deus per ideas ipsas iam conceptas, et ratione discretas, im-
mit et servat menti formulas idearum. Ad Dei motum id est ad actum
Dei, continuus fit motus in mentibus. Quonam pacto? Vis quae in Deo
est, ideas concipiens, ad ipsas quodammodo se flectit ideas, ideae ad
eam vim mutuo se reflectunt. Interea concordī quadam temperatione
contingit, ut vis intelligendi in hominis mente, si expedita sit, in Deum-
que erecta, se vertat ad formulas, et formulae ad vim convertantur
intelligendi. Atque ita mentis actus mirabili consonantia Dei actus per-
petuo imitantur. Opera I. 272.

² Phantasia inter sensum rationemque media, est actio quaedam
in sensu. Opera II. 1824.

³ Sed nunc alio modo se habet mens haec ad phantasiae simu-
lachra, antequam ipsa in se universalem concipiat speciem, alio modo
posteaquam concepit, ante eget illis, ut eorum instigatione excitetur ad
universalem speciem pariendam. Postea vero si illis eget, eget quidem
(ut arbitrantur Peripatetici) tanquam fundamento... Quanquam non
eget forte mens phantasiae simulachro, ut Platonicī opinantur, postquam
semel imitante illo speciem peperit, et retinet propriam. Opera I. 232.

⁴ ...dicimus simulachrum neque esse formae principium, si modo
forma universalis sit, neque mentis capacis praeparationem ad formam
suscipiendam... sed esse occasionem quandam ad virtutis agendis inci-
tamentum. Opera I. 363.

ciowym a szeregiem wyobrażeńiowym? Ficino zajmuje tu stanowisko podobne, jak w kwestji zgodności myśli Bożej z ludzką, t. zn. właściwie rozumowo jej nie tłumaczy, a tylko wskazuje na jej istnienie jako na fakt. Jedyne uzasadnieniem istnienia zgodności było, jak widzieliśmy, określenie tego faktu jako cudownego. Tutaj natomiast, gdzie zgodność zachodzi między dwoma członami, które oba należą do sfery stworzonej, jedynym uzasadnieniem, jakie podaje nasz autor, jest stwierdzenie, że jest ona naturalna, że płynie z porządku natury. Umysł i wyobraźnię nazywa Ficino oczami duszy, a ich zgodność tak samo naturalną, jak zgodność widzenia dwojga oczu, które nawzajem na siebie nie oddziałują, a jednak to samo widzą, ponieważ oba ulegają temu samemu czynnikowi, który je w jednym nastawia kierunku¹.

Mamy tu zatem zupełnie wyraźny okazjonalizm, identyczny prawie z tym, z jakim spotykamy się w szkole kartezjańskiej. Od okazjonalizmu Clauberga i innych różni się on tem tylko, że nie jest podniesiony do godności systemu, co zresztą wynika tylko z różnicy podłoża, na którym oba się rozwijają. Twórcy okazjonalizmu XVII w. wyszli z dualizmu kartezjańskiego, a ich okazjonalizm miał im posłużyć jedynie do rozwiązania problemu antropologicznego. Tutaj natomiast okazjonalizm Ficina nie ma być ostatecznym ratunkiem ani próbą zawrócenia z drogi, wiodącej w ślepą ulicę, ale jest logiczną konsekwencją, wynikającą z samego zasadniczego stanowiska filozoficznego Ficina, mianowicie z jego hierarchicznego ujęcia świata, wskutek czego też występuje wielokrotnie, a nietylko między materją i duchem. Tło, na którym występuje okazjonalizm, jest u Ficina o wiele

¹ Sed ea est oculorum geminorum natura in eadem radice fixorum, sive a cardine uno pendentium, ut aperiantur simul, atque claudantur, eodemque inspiciant. Ita mens et phantasia, qui gemini oculi sunt eiusdem animae, atque admodum proximi, simul aperiuntur, atque eodem pro modo suo conspiciunt. Et dum phantasia huic cogitat hominem, mens universalem hominem cogitat, et converso. Atque haec est concursio naturalis. Opera I. 232. Germanarum virum ea est natura, ut se mutuo comitentur in operando... Germanitas sensus et phantasiae efficit, ut operante sensu ad aliquid, ad idem operetur et phantasia. Propter similem Germanitatem, quando phantasia species suas profert in actum, mens quoque suas educit in lucem. Opera I. 246.

szersze i rozleglejsze, a w porównaniu z niem sam okazjonalizm ginie nieco, traci na wielkości i schodzi do rzędu epizodu tylko czy fragmentu, harmonizującego jednak z całością. Inaczej u okazjonalistów XVII w. Tło jest o wiele uboższe. Zamiast całej wielostopniowej hierarchji kosmicznej mamy tam tylko dwie substancje, a okazjonalizm, raz tylko zresztą, bo u człowieka występujący, ma umożliwić zrozumienie ich łączności. Nic też dziwnego, że w rezultacie okazjonalizm ten wysuwa się na plan pierwszy i urasta do godności systemu, słusznie zresztą, gdyż ratuje on system dualistyczny Kartezjusza od upadku.

Powiedzieliśmy, że w przeciwieństwie do okazjonalizmu Ficina okazjonalizm XVII w. płynie z samego dualizmu kartezjańskiego. Mianowicie okazjonalizm Clauberga, de la Forge'a i. i. jest konsekwencją dualizmu kartezjańskiego, jest mianowicie konieczną konsekwencją pierwotnego grzechu tego dualizmu, t. zn. błędnego określenia materji i ducha jako substancji.

Cały ten jednak problem można było inaczej jeszcze rozwiązać, tak mianowicie, jak go rozwiązał Spinoza, który wyszedł od kartezjańskiego pojęcia substancji. Jeśli substancja ma być istotnie substancją, t. zn. bytem samodzielnym, może istnieć tylko jedna substancja, a będzie nią Bóg. Wtedy zaś duch stworzony i materja, nie będąc substancjami, t. zn. nie posiadając bezwzględnej samodzielności, zejda do rzędu tylko fragmentów, objętych ramami jednej wielkiej całości, od której i duch i materja są jednakowo zależne, wskutek czego ich zgodność staje się sama przez się zrozumiała, a problem antropologiczny traci całe swoje ostrze. Podobnie jest u Ficina, z tą tylko różnicą, że w miejsce ram monistycznego panteistycznego systemu mamy tu hierarchiczne ujęcie świata. Cały świat stanowi jedną całość żyjącą, mówiąc obrazowo, jednym życiem, bo kierowaną przez jedną myśl boską. Nic zatem dziwnego, że pomiędzy poszczególnymi członami tej całości panuje zgodność, której nawet tłumaczyć nie trzeba, bo jedynem, ale też wystarczającym jej wytłumaczeniem i uzasadnieniem jest fakt istnienia kosmosu. t. j. świata, jako jednej uporządkowanej całości. O ile zgodność ta zachodzi w obrębie natury, jak w wypadku

mens i *phantasia*, jest naturalna, o ile zachodzi między członami należącymi do sfery naturalnej i nadnaturalnej, jak w wypadku umysłu ludzkiego i boskiego, jest cudowna, t. zn. płynąca ze szczególnego rozporządzenia boskiego. W jednym i drugim wypadku racja zgodności podana jest w tem jej określeniu¹.

Identyczny z powyższym zachodzi stosunek między *phantasia* a *imaginatio* i *sensus*, oraz między wrażeniami myślowymi a ciałem, t. zn. faktami fizycznymi.

Co do kwestji pierwszej znajdujemy u Ficina ustępy, w których jest mowa o tem, jakto *phantasia* idzie w ślad za zmysłami zewnętrznymi, które znów ze swej strony idą w ślad za układem ciał, wskutek czego ich poznanie, zarówno jak i poznanie istniejące w *phantasia*, ma charakter materjalny, a raczej materjalistyczny².

¹ Zestawiając okazjonalizm Ficina z okazjonalizmem szkoły kartezjańskiej, oraz z rozwiązaniami tego problemu, podanem przez Spinozę, chcemy przez to tylko uwypuklić stanowisko filozoficzne Ficina. Nie wysnuwamy z tego natomiast żadnych wniosków co do historycznego stosunku tych systemów, jakkolwiek sądzimy, że kwestja ta warta jest bliższego zbadania. Kwestję tę pośrednio poruszył Blanchet w *Les antécédents historiques du Je pense donc je suis* (Paris, 1920), popełnił jednak ten błąd, że zamiast wiązać Kartezjusza z prądem platońsko-augustjańskim usiłował go z wiązać specjalnie z Campanellą. Przeciw tezie Blancheta wystąpił Gilson w swym artykule, zatytułowanym *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (*Nouvelles études*, Paris 1930), występując stanowczo za oryginalnością i samodzielnością Kartezjusza, w późniejszym jednak swem dziele, poświęconem ś. Augustynowi (*Introduction à l'étude de Saint Augustin, Études de phil. méd.* t. XI. Paris 1931), stanowisko, jakie w tej kwestji zajmuje, jest mniej nieprzejezdne (por. zwłaszcza str. 50 i nast.).

² *Phantasia sensus externos sequitur, sensus, corporis sui aliorumque corporum dispositionem. Quapropter sensuum et phantasie iudicium, corporum dispositioni tribuimus, dicimusque ipsum secundum affectionem fieri corporalem...* Wskazuje dalej Ficino, że otrzymane w ten sposób poznanie Boga nosi cechy materjalistyczne, fantazja może sobie bowiem przedstawić Boga jedynie jako ciało, najdoskonalsze wprawdzie, ale ciało... *Nihil dat nobis pulchrius mundi corpus. Nihil corporeus sensus aut attingit melius, aut nunciat excellentius. Nihil amica sensuum phantasia effingit sublimius.* Opera I. 204. Etenim *phantasia solum circa quae genita sunt versatur.* Arg. Mars. Fic. Flor. in *librum Mercurii Trismegisti.* Opera II. 1843.

Są to ustępy pisane, zdawałoby się, zupełnie w duchu arystotelesowskim. Inne jednak, i to o wiele liczniejsze wypowiedzi naszego autora pouczają nas, że ten arystotelizm jest tylko pozorny, że jest to tylko *modus loquendi*, podczas gdy właściwe znaczenie tych zdań jest zupełnie inne. W powiedzeniu bowiem, że wyobraźnia i zmysły idą w ślad (*sequuntur*) za ciałami, mieści się jedynie stwierdzenie zgodności tych dwu szeregów, ale niema stwierdzenia przyczynowego związku między nimi. Gdzieindziej bowiem powiada zupełnie wyraźnie Ficino, że wyobraźnia nie przyjmuje form zzewnątrz, *sed ex seipsa promit*¹, lub *in seipsa fingit*². Wyobraźnia *est actio quaedam in sensu*, a czynność zmysłów i wyobraźni jest czynnością duchową, bo jest ciągiem obrazów duchowych, który nie może być skutkiem przyczynny materialnej. Z drugiej jednak strony obrazy te są obrazami przedmiotów materialnych, na nie jedynie wskazują, i z tego względu, jak widzieliśmy powyżej, nazywa Ficino tę władzę duszy materialną³. Skoro jednak dusza nie może ulegać wpływom ciała, w jakiż sposób dochodzi do poznania zmysłowego?

Tutaj autor nasz idzie w dalszym ciągu, i to jeszcze wierniej, przez pewien czas śladami ś. Augustyna, jakkolwiek później się od niego oddała, a zbliża się do Platona i do Aleksandra z Aphrodisias. Wrażenie zmysłowe jest, jak widzieliśmy, aktem, i to aktem duchowym, aktem duszy, wskutek czego zgodnie z podstawowymi założeniami Ficina nie można jego przyczyny szukać w substancji niższej, jaką jest ciało. Jeśli wyróżnimy tu trzy elementy, mianowicie przedmiot fizyczny, organ zmysłowy i wrażenie zmysłowe, to związek przyczynowy, realnego oddziaływania możemy

¹ Opera II. 1824.

² Opera I. 375.

³ *Sensus enim imaginationisque actus spiritalis est per ipsas obiectorum imagines spirituales. Neque peragunt sentiendi actum per aliquam qualitatem elementorum, quia cum sentiunt aliquid, neque frigefaciendo sentiunt. Versantur autem et istae formae adhuc circa materiam, quia per corporalia instrumenta sensuum actus exercent, neque quicquam nisi corporale et particulare percipiunt, semperque obtemperant corporis usui.* Opera I. 230. Cf. Ś. Augustyn, *De Genesi ad litteram* III. 5. Migne s. I. 34. 282.

przyjąć jedynie między dwoma pierwszymi elementami, t. j. przedmiotem fizycznym i organem zmysłowym. Nie można natomiast przyjąć takiego związku między organem zmysłowym a wrażeniem zmysłowym, które jest aktem duszy. Wrażenie bowiem zmysłowe nie jest *passio* duszy, ale jest postrzeżeniem stanu biernego (*perceptio passionis*) ciała i jego organów zmysłowych. Dusza, która zawsze kieruje i rządzi ciałem, wzmacnia swoją działalność wtedy, gdy ciało ulega jakiemuś działaniu, a to uświadomione sobie odrazu przez duszę wzmocnienie jej działalności jest właśnie czuciem zmysłowym. Ficino idzie tu, jak zaznaczyliśmy, wiernie za ś. Augustynem, powtarzając dosłownie jego pogląd rozwinięty w *De musica* i uzupełniając go wyjątkami z *De quantitate animae*¹.

¹ Ficino Opera I. 178.

Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere. Et has actiones, sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere. Et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentitur, inest tamen, quasi per instrumentum est corporale, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est. Agit porro (ut opinor) luminosum aliquid in oculis, aereum serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terreum et quasi lutulentum. Agit autem haec omnia cum quiete, si illa quae sunt in animali, in unitate validitudo familiari quadam consensione cohaeserint. Cum autem adhibentur ea, quae nonnulla (ut ita dicam) alteritate corpus afficiunt, agit attentiores actiones, suis quibusdam locis aut instrumentis accommoda-

¹ Ś. Augustyn De musica VI. 5. 10. Migne s. l. 32. 1169.

Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore; non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere, et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est. Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terreum et quasi lutulentum. Sed sive hac sive alia distributione ista conspiciantur; agit haec anima cum quiete, si ea quae nonnulla, ut ita dicam, alteritate corpus afficiunt; exserit attentiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis accommodatas.

Cały ten proces nie jest jednak jasny ani u ś. Augustyna, ani u Ficina. Przedewszystkiem można zapytać ś. Augustyna, a tem samem naszego filozofa, dlaczego dusza wzmacnia swoją działalność wtedy, gdy ciało ulega działaniu otaczających go przedmiotów. Tłumaczenie, jakie w tej mierze co do ś. Augustyna podaje Gilson, nie wydaje się nam zadowalające. Gilson¹ podkreśla, że w ujęciu ś. Augustyna dusza ludzka z natury swej ciąży ku ciału, które kocha, i że zasadniczo została przez Boga stworzona do kierowania ciałem i ożywiania go, a do tego celu powinna wiedzieć, co się z niem dzieje, by móc go bronić przed zgubnymi wpływami ciał otaczających, czyli powinna mieć wrażenia zmysłowe. Jeśli o tem będziemy pamiętali, to wszelkie sprzeczności, które tkwią w problemie poznania zmysłowego, okażą się pozornymi. »Wszelka zatem sprzeczność w problemie wrażenia zmysłowego, tak jak je przedstawiliśmy, pochodziła stąd, że ujęliśmy je jako coś w istocie swej biernego, niech jednak wrażenie zmysłowe stanie się przeciwnie czynnością duszy, a trudność być może się usunie².« Naszem

tas, et tunc sentire dicitur. Quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis. Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit non easdem passiones recipere. Cum aereus auris spiritus verberatur sono, anima quae ante percussionem huiusmodi in silentio corpus aurium vegetabat, vegetat tunc attentius, idque facere est non pati, attentior operatio non latet animam operantem. Non latere sentire est. Summatim, sensus est aut animadversio operationis illius attentioris, aut iudicium corporeae passionis et qualitatis, excitatum ab attentiore illa animae actione.

tunc videre, vel audire, vel olfacere, vel gustare, vel tangendo sentire dicitur, quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis. Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere.

De quantitate animae 23. 41. ed. cit. 32. 1058.

... sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus.

Op. cit. 25. 48. ed. 1063,

Sensus est certe omnis passio corporis non latens animam...

¹ Introduction, str. 78 i nast.

² Tout ce qu'il y a de contradictoire dans le problème de la sensation tel que nous l'avons posé, viendrait donc de ce que nous l'avons conçue comme essentiellement passive, que la sensation devienne au contraire une action de l'âme, et la difficulté se trouvera peut-être levée. O. c. (Introduction) str. 79.

zdaniem jednak sprawa nie jest tak prosta. Argument podany przez Gilsóna dowodzi tylko, że wiedza o ciele nie jest sprzeczna z istotą, z naturą duszy, że przeciwnie dusza właśnie z natury swej, z racji tego, że jest duszą ludzką, powinna taką wiedzę posiadać. To jednak wszystko nie tłumaczy nam faktu, że dusza ludzka istotnie taką wiedzę posiada. Jest rzeczą np. jasną, że kamień umieszczony, dajmy na to, na szczycie jakiejś budowli może spaść, wynika to, powiedzmy, z jego natury, z faktu, że jest on cięższy od powietrza. Ta jednak »natura« nie tłumaczy nam jeszcze, dlaczego dany kamień faktycznie spadł. Aby to wytłumaczyć, trzeba wskazać na jakąś przyczynę wewnętrzną czy zewnętrzną. Ś. Augustyn natomiast takiej przyczyny, wedle Gilsóna przynajmniej, nie podaje. Przyczyna wewnętrzna jest wykluczona, bo, jak twierdzi Gilsón, niema u ś. Augustyna ani śladu natywizmu, wykluczona jest także przyczyna zewnętrzna, bo, jak wiemy, nie może nią być ciało, a z drugiej strony niema także, również według Gilsóna, u ś. Augustyna ani śladu okazjonalizmu¹. Wiemy zatem tylko, że poznanie zmysłowe jest dla duszy możliwe i że jest faktem, ale stanowczo nie wiemy, jak ono jest możliwe, jak ono dochodzi do skutku. Nie jest jednak naszą rzeczą rozstrzygać tę kwestję w niniejszym studjum, i dlatego wrócimy do Ficina, u którego ta sprawa przedstawia się nieco inaczej. Przedewszystkiem trzeba zaznaczyć, że w przeciwieństwie do ś. Augustyna, tak przynajmniej jak go przedstawia Gilsón, Ficino jest zdecydowanym natywistą. W zmysłach i wyobraźni według naszego filozofa mieszczą się wrodzone zarodki obrazów zmysłowych, które przechodzą w stan aktu wtedy, gdy odpowiedni organ zmysłowy ulega działaniu innych przedmiotów fizycznych². Fakt sam zatem istnienia w duszy wrażeń i wyobrażeń zmysłowych, niezrozumiały

¹ Il n'y a pas trace d'occasionalisme ni d'innéisme de la connaissance sensible dans la philosophie augustinienne. O. c. str. 71.

² In sensu et imaginatione sunt innatae rationes sensibilium assimilativae, hae in sensu provocantur ad actum ex passionibus instrumenti. In imaginatione vero ex actionibus sensuum... Marsilii Ficini Florentini, translatio simul et explanatio Prisciani Lydi interpretationem super Theophrastum de Phantasia et Intellectu. Opera II. 1824.

u ś. Augustyna, jest u Ficina wytłumaczony dzięki natywizmowi, który nasz filozof przyjmuje za Platonem. Pozostaje tylko jeszcze do wytłumaczenia zgodność (nie treściowa, ale czasowa) między ciągiem obrazów duchowych, t. j. wrażeń zmysłowych (bo tak je ujmuję, jak widzieliśmy, Ficino), a między szeregiem faktów fizycznych. I na tym punkcie jesteśmy w lepszym położeniu w filozofji Ficina, niż w wypadku ś. Augustyna, gdyż w pomoc przychodzi nam okazjonalizm, ten sam, z którym spotkaliśmy się na stopniu poznania rozumowego, jakkolwiek trzeba powiedzieć, że tutaj staje się on mniej jasnym i wyraźnym.

Dzieje się to zaś dlatego, że Ficino chce rozwiązać problem stosunku duszy do ciała przez przyjęcie członu pośredniego między ciałem a duszą, t. zw. *spiritus*. Nie są one zresztą jego oryginalnym wynalazkiem, ale przejął je on z ówczesnej fizyki arystotelesowskiej, mianowicie z jej aleksandryjskiego odłamu, jak to sam wyraźnie mówi¹. Jest to to samo rozwiązanie, pozorne zresztą, któremu dał się uwieść później Kartezjusz, przyjmując również *spiritus vitales*. Dla Ficina rozwiązanie to było tem bardziej nęcące, że przyjęcie *spiritus* było zgodne z jego postulatem ciągłości w obrębie hierarchji kosmicznej, o którym była mowa w poprzednim rozdziale. Co do tych duchów Ficino twierdzi, że powstają one pod wpływem ciepła naturalnego, które jest narzędziem (?) duszy, tworzą się z najdelikatniejszych części strawionego pożywienia, którego grubszym cząstkom dusza nadaje formę ciała i nerwów, budując z nich organy zmysłowe, podczas gdy jeszcze podlejsze zamienia w kości². Powstałe w ten sposób najdelikatniejsze ciała,

¹ Quid vero ipse sentiat Alexander, in quaestionibus naturalibus declarat, ubi inquit... Atque iterum ait: Noluisse mundi opificem divinos coelestesque hominum animos corporibus terrenis absque congruo quodam medio colligare. Medium vero eiusmodi, spiritum vehiculumque Platoniorum more cognominat. Opera I. 327. O teorji spiritus w średniowieczu zob. Bäumker Cl., Alfredus Anglicus, Beiträge zur Gesch. d. Phil d. Mit. t. XXIII. oraz ciekawe uwagi Gilsone w jego komentarzu do Kartezjusza Rozprawy o metodzie.

² Anima quippe per instrumentum illud suum calorem scilicet naturalem, cibo digesto triplicem tribuit formam. Nam crassioribus cibi partibus formam tribuit ossium... Tenuissimis vero partibus ut plu-

rozchodzą się wraz z krwią po całym ciele, a ponieważ są to ciała najsztudniejsze i najdoskonalsze, przeto najbliższe są duszy, która z łatwością z nimi się łączy, udzielając za ich pośrednictwem życia i ruchu całemu ciału¹. Przyjęcie *spiritus* jest zgodne z podstawowym dla Ficino postulatem ciągłości, o którym mówiliśmy w rozdziale poprzednim, jakkolwiek ani *spiritus* ani jakkolwiek inne człony pośrednie nie wprowadzą dotąd ciągłości między ciałem i duszą, dokąd będziemy między nimi przyjmowali, jak to robi Ficino, różnicę jakościową. *Spiritus* jakkolwiek są ciałem najdoskonalszym, są tylko ciałem, czyli różnią się od duszy równie zasadniczo, jak każda inna materja, i tak samo jak ona nie mogą wchodzić w bezpośredni kontakt z duszą. Dlatego też niekonsekwentny jest Ficino, kiedy w dalszym ciągu przytoczonego wyżej ustępu przyjmuje właśnie bezpośredni kontakt między *spiritus* a duszą, twierdząc, że dzięki tym duchom przytomna im (*praesens*) dusza percypuje to wszystko, co zachodzi w ciele. Percepcja ta, to właśnie wrażenie zmysłowe, a zastanowienie nad nią i sąd na jej podstawie wypowiedziany to wyobraźnia².

rimum spiritus ipsius adhibet formam, quia ex illis spiritum creat. Mediis denique formam praestat carnis atque nervorum... Forma ossium remotissima est ab anima, et materiae proxima. Nullus enim sit sensus in ossibus. Forma carnis atque nervorum propinquior est animae quam ossium. Sensus enim per haec fiunt. Sensus, inquam, hi quinque, qui nondum tamen longissime discedunt a corpore, cum nihil unquam nisi presentibus externis corporibus agant. Forma denique spirituum est animae proxima, quippe cum hi imaginationi et phantasiae excellentioribus animae viribus modo quodam subserviant. Opera I. 228.

¹ Anima ipsa (ut vera philosophia docet) cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distanti non aliter quam per tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus, a cordis calore genitum ex parte sanguinis tenuissima, diffusum inde per universum corpus. Huic anima sibi cognatissimo facile se insinuans, primo quidem per hunc totum se fundit spiritum, deinde hoc medio per corpus penitus universum, vitam primum huic praestat et motum, facitque vitalem, perque hunc regit movetque corpus... Opera I. 177.

² ...quicquid a corpore in hunc spiritum permanat, anima ipsi praesens continuo percipit, quam perceptionem sensum cognominamus. Deinde hanc perceptionem animadvertit et iudicat, quam animadversionem phantasiam esse volumus. Opera I. 177.

I tutaj mimowoli znowu ciśnie się na usta pytanie, czy *spiritus* oddziałują na duszę, czy nie. W tym jednak wypadku jesteśmy w gorszym położeniu niż poprzednio, odpowiedzi bowiem jasnej i wyraźnej na nasze pytanie nie otrzymujemy. Znajdujemy bowiem jeden tylko ustęp, w którym filozof nasz szerzej mówi o tej kwestji. W ustępie tym podkreślona jest przedewszystkiem wyższość duszy nad ciałem, wyższość, która uniemożliwia oddziaływanie ciała na duszę. Ciało oddziałuje tylko na owe duchy (*spiritus*), które fizycy zwą łącznikami (*nodus*) między ciałem a duszą. Oddziaływanie to zaś jest możliwe dzięki temu, że *spiritus*, podobnie jak ciała, są materjalne. Co dalej jednak? *Spiritus* ulega działaniu ciała (*pulsatur*), a ponieważ jest on nosicielem (*currus*, *vehiculum*) duszy, przeto żadne jego zmiany nie mogą ujść jej uwagi, czyli są przez nią spostrzegane¹. Mamy tu w innych nieco słowach podaną znaną nam już definicję wrażeń zmysłowych, definicję, w której stwierdzona jest zgodność i zbieżność czasowa wrażenia i faktu fizycznego, bez przyjęcia zależności przyczynowej między temi dwoma szeregami. Wręcz przeciwnie podkreślony jest fakt, że wrażenie zmysłowe nie jest *passio* duszy, ale że posiada charakter czynny. Mamy tu zatem w dalszym ciągu okazjonalizm, ale okazjonalizm zaciemniony i przesłonięty szatą słowną, zapożyczoną od kauzalizmu, oraz osłabiony zbyttem zbliżeniem i do pewnego stopnia zjednoczeniem duszy ze *spiritus*.

¹ Quoniam anima multo est praestantior corpore, et quod assidue format aliquid, est formato praestantius, ideo nulla corpora, sive extra nos sint, sive intra, formas vel imagines suas pingunt in anima, sed suis quibusdam qualitatibus sive viribus sive imaginibus vaporem illum pulsant calentem atque vitalem, qui quodammodo corporis est nodus et animae, et spiritus a Physicis appellatur. Si enim corpora illa cum spiritu hoc conveniunt in materia, cum anima vero non conveniunt, rationabilius est spiritum ab illis formari quam animam, quae tantum abest ut formetur a corpore, ut ipsa potius re vera sit et forma corporis, et formatrix... Anima igitur rationalis, quae fons est corporalium motionum, movet quidem ipsa corpora, a corporibus vero non movetur. Moveretur autem ab illis, si formaretur inde. Sed spiritus qui est animae currus, a corporibus quibusque pulsatur. Pulsatio huiusmodi non patet animam. Ut talis quaedam passio sive agitatio spiritus animam non latet, sentire dicitur. Opera I. 211.

Zestawmy nasze rozważania nad problemem poznawczym u Ficina.

Poznanie jest dla niego procesem, i to procesem najdoskonalszym. Jest to proces, który wiąże się ściśle nietyle z problemem antropologicznym, ile z problemem metafizycznym, a to z kilku względów. Przedewszystkiem dlatego, że rodzaj *homo sapiens* nie wyczerpuje wszystkich istot poznających; obok, a raczej ponad ludźmi stoją aniołowie, posiadający poznanie doskonalsze, a ponad nimi umieszcza Ficino Istotę Najdoskonalszą z najdoskonalszem poznaniem. Poznanie tych wszystkich istot rozumnych jest różne co do swej doskonałości, a stopniowanie w doskonałości poznania idzie równolegle do stopni hierarchji kosmicznej i jest od niej zależne, co stanowi dalszy węzeł, łączący problem poznawczy z problemem metafizycznym u Ficina. Wreszcie związek pomiędzy temi dwoma problemami polega jeszcze na tem, że samo istnienie wszechświata oraz jego istnienie jako całości uporządkowanej, t. j. jako kosmosu, jest wynikiem działania bożego, któreto działanie jest identyczne z Jego poznaniem. Bóg poznając stwarza.

Ficino jednak nietylko rozróżnia poszczególne stopnie poznania w zależności od stopni hierarchji kosmicznej, ale też stara się stopnie poznania, podobnie jak stopnie hierarchji kosmicznej, połączyć w sposób ciągły, przeprowadzając dalsze stopniowanie w obrębie poszczególnych stopni czy sfer.

Zależność problemu poznawczego od metafizycznego u Ficina wpłynęła także na samo rozwiązanie tego problemu. A mianowicie ponieważ stopnie hierarchji kosmicznej oznaczają równocześnie większą lub mniejszą doskonałość, przeto oddziaływanie (*actio*) może iść tylko z góry na dół. Wyższe, a tem samem doskonalsze stopnie i władze mogą oddziaływać na niższe, ale nigdy odwrotnie. Ponieważ zaś zasadniczo według Ficina poznanie dokonuje się przez bezpośredni kontakt, przyczem stroną działającą jest przedmiot, a ulegającą działaniu (*patiens*) podmiot poznający, przeto w myśl wyżej wyrażonej zasady, źródła poznania należy szukać nie w dole, ale w górze. Wynikiem tego stanowiska jest odrzucenie empiryzmu, a przyjęcie natywizmu i natywistycznie

pojętej augustjańskiej teorii irradjacji i iluminacji. Jeśli zaś chodzi o problem antropologiczny, mianowicie o stosunek wzajemny ciała i duszy i wytłumaczenie zgodności między faktami fizycznymi a psychicznymi, to Ficino odrzuca kauzalizm, a staje na stanowisku okazjonalizmu, przyczem sam okazjonalizm, jak i problem antropologiczny łagodzi przez wstawienie między ciało a duszę członu pośredniego w formie *spiritus*, przejętych z naturalistycznego, wywodzącego się od Aleksandra z Aphrodisias odłamu współczesnej naszemu filozofowi fizyki arystotelesowskiej.

Tyle o filozofji Ficina, którą możemy określić jako połączenie neoplatonizującego platonizmu z pewną domieszką arystotelizmu, połączenie zbudowane na podstawie chrześcijańskiej, zaczerpniętej przedewszystkiem od ś. Augustyna, jakkolwiek uwzględnia również nasz autor pewne myśli ś. Tomasza. Ze wskazanych wyżej źródeł czerpał Ficino bezpośrednio. Oprócz tego trzeba podkreślić rolę Cyncerona, który według opinji Corsiego doprowadził naszego filozofa do platonizmu¹, co zresztą wiąże się z wpływem ś. Augustyna, gdyż, jak wiadomo, właśnie Cyncero przez swój dialog zatytułowany Hortenzjusz obudził w filozofie z Hippony zamiłowanie do filozofji².

To były główne źródła platonizmu florenckiego, i błędne zupełnie jest stanowisko Cassirera, który chciałby całą akademję florencką wywieść od Mikołaja z Kuzy. Wprawdzie Ficino istotnie znał jakieś pisma Kuzańczyka, którego nazwisko wymienia w liście do Uranjusza, podając mu listę platoników łacińskich, z których korzystają akademicy florency³, ale trzeba zaznaczyć, że Kuzańczyk specjalnie uprzywilejowanego miejsca w tym katalogu nie zajmuje, wprost przeciwnie na samym końcu, jakby mimochodem, i to tylko jako platonik.

Cassirer, który chciałby cały platonizm florencki wywieść od Kuzańczyka, zbyt wysoko stawia swojego autora i widzi

¹ Ob. wyżej str. 75.

² Cf. Ś. Augustyn, Confess. III. 4. 7. Migne s. I. 32. 685.

³ Quaedam speculationes Nicolai Caisii Cardinali (!) Opera I. 899.

jego wpływ u Ficina tam, gdzie tenże, tak jak i Kuzańczyk, czerpie z Platona¹.

Nie można też, tak jak to robi Saitta², uważać Ficina ani za panteistę, ani za immanentystę w teorii poznania. Trzeba pamiętać zawsze, że podkład całej filozofji Ficina jest chrześcijański, że wyrażenia trące panteizmem miały dla Ficina zupełnie inne znaczenie³, a alegoryczna interpretacja, która była tak w użyciu w tym czasie we Florencji umożliwiała naszemu autorowi powoływanie się na różne niezgodne ze sobą systemy.

Pozatem Ficino nie tylko mógł (w swoim przekonaniu) powoływać się na różne systemy, ale przede wszystkim chciał to robić i do tego dążył. Występuje u niego, jak zresztą i przed nim, we Florencji bardzo silna tendencja synkretystyczna, która u naszego filozofa łączy się z dążnościami reformatorskimi. Podobnie bowiem jak założyciel akademji ateńskiej, tak i florencki jej odnowiciel chciał być reformatorem. Zupełnie też błędnie ujmuje charakter szkoły florenckiej Ferri, kiedy twierdzi, że akademja patrzyła na świat tylko nato, by boleć, że jest różny od jej ideału⁴. Akademja florencka nie patrzyła wprawdzie na świat okiem przyrodnika, a Ficino wprost powiada, że woli *divine credere, quam humane scire*⁵, i można powiedzieć świata, natury nie widziała, widziała jednak inny świat, niemniej rzeczywisty, a bliższy jej sercu, mianowicie świat człowieka jednostkowego i społecznego. Akademja florencka jest częścią odrodzenia, a jakkolwiek nie jest to odrodzenie Telesjusza, Leonarda da Vinci czy Kopernika, to jednak jest to odrodzenie, a mianowicie ta jego gałąź, którą reprezentuje oprócz niej Lorenzo Valla, Macchiavelli, Bodin i inni huma-

¹ Auch hier sind es Grundmotive der Cusanischen Spekulation, die bei Ficino fortwirken. Die Seele ist zugleich teilbar und unteilbar... Erkenntnisproblem I. str. 99. wyd. II. Berlin 1923.

² O. c.

³ Nie uwzględnia tego i Ferri (Platonismo di Ficino, Filosofia delle scuole ital. 1884, t. 29), który również zbyt silnie, jakkolwiek nie tak silnie jak Saitta, podkreśla u Ficina elementy panteistyczne.

⁴ Ferri L., Il Platonismo nell'Accademia Fiorentina, Nuova Antologia 1891, str. 239.

⁵ Opera I. 783.

niści. Zresztą Ferri przeczy sam sobie, bo na innem miejscu twierdzi, że akademja stawiała sobie za cel zwalczanie materjalizmu i fatalizmu¹. Pod tym względem zgadzamy się ze Steinem, który twierdzi, że właściwa i ostateczna pobudka działania Ficina była religijna², dodamy jednak, że tem samem była to pobudka praktyczna (w najszerszem tego słowa znaczeniu). Dlatego z całą słuszością twierdzi Galeotti, że Ficino chciał odnowić religję³, ale, dodajmy, religja nie była dla niego abstraktem, lecz była religją istniejącą i wyznawaną w społeczeństwie, i że to właśnie społeczeństwo chciał on przez religję zreformować. O to chodziło Ficinowi, który sam we wstępie do *Theologia Platonica* powiada, że pisze *summa in genus humanum charitate adductus*. Bezwiednie przyznaje to zresztą sam Galeotti, kiedy twierdzi, że Ficino »próbował, posługując się filozofją, dokonać tej reformy, którą Savonarola chciał wprowadzić w czyn przez politykę, a którą Luter w niewiele lat później rozpętał, łamiąc jedność wiary⁴«. Tą też dążnością reformatorską tłumaczą się początkowe sympatje Ficina i akademji dla Savonaroli; wiadomo, że np. Pico z Mirandoli nosił się z zamiarem wstąpienia do zakonu dominikanów i tylko przedwczesna śmierć stanęła na przeszkodzie wykonaniu tego zamiaru. Ta dążność, a nie, jak twierdzi Cassirer, ascetyczne rysy, które odnajdujemy w akademji⁵, była łącznikiem między nieszczęśliwym reformatorem Florencji a naszymi platonikami, któ-

¹ O. c. str. 234.

² Stein H. v., *Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus*, Göttingen 1862, t. III, str. 152.

³ ...restaurare la religione mediante la scienza e di moralizzare la scienza mediante la religione... conciliare... l'autorità colla scienza, la fede colla ragione, la religione colla filosofia... Saggio intorno alla vita e agli scritti di Marsilio Ficino. Arch. stor. ital., nuova serie, t. IX i X, str. 55.

⁴ ...tentò di operare colla filosofia quella riforma, che il Savonarola volle effettuare colla politica, e che Lutero pochi anni dopo precipitò rompendo la unità della fede. L. c. Skoro mowa o Lutrze, warto zaznaczyć, że spotykamy czasem u Ficina zdania, technące duchem protestantyzmu, jak np. *Fides, ut vult Aristoteles est scientiae fundamentum, fide sola, ut Platonici probant, ad Deum accedimus*. De christ. rel. Opera I. 75.

⁵ Individuum u, Kosmos ed. c. str. 66.

rzy przecież później z nim zrywają. Przez to narażają się oni na prześladowanie z jego strony, które wyraziło się w straceniu między innymi Bernarda del Nero, tego samego, któremu Ficino dedykował włoskie tłumaczenie swej książki *De Amore*. Stąd też Ficino pisze po upadku Savonaroli swoją »Apologję«, skierowaną do Stolicy Apostolskiej, broniąc siebie i współobywateli przed zarzutem popierania proroka florenckiego. Przyznaje, że istotnie tak było początkowo, dopóki wszyscy myśleli, że żarliwy dominikanin wypłeni zło, które się rozpanoszyło, później jednak, widząc do czego zmierza jego reforma, odstąpili od niego, a teraz żądają nań surowej kary.

Musimy zastanowić się jeszcze nad jedną kwestją. Powiedzieliśmy wyżej, że Ficino, przeszedłszy w swej młodości wielki kryzys duchowy i przezwyciężywszy go, ujmuje w swoje ręce inicjatywę w ruchu intelektualnym we Florencji i modyfikuje nieco kierunek prądu platońskiego. Prąd ten zatrzymuje dalej, jak widzieliśmy, silne zabarwienie reformatorskie, ale terenem tej reformy nie ma być, jak dotychczas, teren politycznospołeczny, ale religijnospołeczny; Ficino bowiem nadaje temu ruchowi silne zabarwienie religijne. Czy jednak to zabarwienie było równoznaczne z odbarwieniem politycznospołecznym, czy innemi słowy Ficino zerwał zupełnie z kierunkiem politycznospołecznym, z którym szedł początkowo — oto pytanie, na które musimy sobie teraz odpowiedzieć, a odpowiedź ta pozwoli nam ustalić, czy była jakaś ciągłość ideowa w akademji florenckiej.

Na pytanie to możemy bez żadnego wahania dać odpowiedź twierdzącą. Ficino z przeszłością nie zrywa, ale, można powiedzieć, istniejący prąd wzbogaca nowemi elementami. Tem wzbogaceniem jest cała myśl teologiczno religijna, która dawnego prądu nie neguje, ale go pogłębia i rozszerza. Myśl polityczna, która dotychczas ślizgała się niejako po powierzchni, teraz sięga wгłęb, staje się metafizyczną, a wreszcie teologiczną. Odpowiednio też głębokie uzasadnienie otrzymują wszystkie twierdzenia z dziedziny politycznospołecznej. Twierdzeń tych zaś spotykamy w dziełach Ficina

nieskończoną wprost ilość. Jest jednak rzeczą charakterystyczną, że spotykamy je nietyle w dziełach oryginalnych, ile w listach. Ficino, który uważał się za proroka, zajmuje się w swych głównych dziełach kwestjami w jego przekonaniu ważniejszymi i bardziej zasadniczymi, mianowicie teologicznometafizycznymi. O kwestje polityczne potrąca tylko w swoich listach. Dowodzi to, że wprawdzie z jednej strony zagadnienia te nie były dla naszego filozofa najważniejszymi, jakkolwiek i o nich miał dużo do powiedzenia, z drugiej zaś strony fakt ten wykazuje jak na dłoni, że mimo »teologicznej« działalności Ficina zainteresowanie dla tych kwestyj w środowisku florenckiem nie osłabło ani trochę. Treść tych listów wykazuje też, że i postawa środowiska florenckiego wraz z Ficinem nie zmieniła się wobec tych zagadnień. Kiedy filozof nasz twierdzi, że państwu bardziej potrzeba mężów stanu niż kupców i lekarzy i że Grecji więcej przysłużył się Minos niż Galen¹, kiedy dalej dowodzi, że filozof, t. zn. człowiek, który zagłębia się w badanie spraw boskich i ludzkich, jest najważniejszą i najpożyteczniejszą osobą w państwie², to zdaje się nam, że słyszemy dalszy ciąg *Disputationes Camaldulenses* Landina. Tak jak tam, taki tutaj państwo stoi na pierwszym miejscu. Kiedy tam L. B. Alberti powiada: *Non nobis solum nati simus, sed multo etiam magis ut humanae societati inseruiamus*³, to nieinaczej zapatruje się na tę kwestję i Ficino, kiedy twierdzi, że obywatel powinien służyć państwu, bo państwo to całość, a jednostka to część całości, państwo to wielki organizm, a obywatele są tylko jego członkami⁴.

¹ ...arbitraber civitati magis opus esse optimis iuris consultis quam mercatoribus bonis aut medicis. Ac tanto magis profuisse Graecis Minoen quam Galenum, quanto animus praestantior est quam corpus... Opera I. 611.

² Il filosofo... che osserva le vicende delle cose e degli uomini, che intuisce le ragioni di tutto, è l'uomo più utile nello Stato. Galli E., Lo stato, la famiglia, l'educazione secondo le teorie di Marsilio Ficino, Pavia 1899, str. 30.

³ Ob. wyżej str. 91.

⁴ Lo Stato è superiore ai cittadini... Il cittadino è la parte, lo Stato è il tutto... cittadino... è membro di un grande corpo, e... deve servire allo Stato e non lo Stato a lui. Galli o. c. str. 11.

Różnica między Albertim a Ficinem jest ta tylko, że kiedy Alberti podaje swoją tezę bez umotywowania jako coś samo przez się zrozumiałego¹, filozof nasz daje umotywowanie, i to umotywowanie metafizyczne, zaczerpnięte z hierarchicznego ujęcia świata, gdzie całość jest większa, wyższa i doskonalsza od części. Myśl polityczna doznaje tu pogłębienia przez oparcie jej na podstawie filozoficznej. Poza tem jest jeszcze jedna różnica. Przez oparcie stosunku jednostki do społeczeństwa na podstawie metafizycznej supremacja państwa nad jednostką nabiera charakteru bezwzględnego i dochodzi między innemi do odrzucenia prawa własności, do platońskiego komunizmu. Bóg chciał, by wszystko było wspólne, tak jak woda dla zwierząt wodnych, i nie Bóg ale człowiek wprowadził dwa słowa *mio* — *tuo*, słowa, które są źródłem wszelkiego zła².

Powyższe uwagi dają nam stanowczą odpowiedź na nasze pytanie. Między akademją Ficina a prądem, z którego i Ficino i akademja wyrosli, niema przerwy ideowej, przeciwnie jest ścisła łączność i ciągłość. Obie tendencje mają charakter reformatorski, a zmiana, jaką przynosi działalność Ficina, polega nie na odrzuceniu czegokolwiek, ale na dodaniu nowych elementów. Kwestje politycznospołeczne pozostają nadal, ale zyskują nową podstawę, mianowicie metafizycznoteologiczną. Jednem słowem, formalnie rzecz biorąc, Ficino przynosi treściowe wzbogacenie kierunkowi, w który wszedł początkowo, a w którym później wysunął się na czoło.

Zakończenie.

Doszliśmy do końca naszych rozważań. Widzieliśmy jak od końca XIV w. we Florencji, gdzie ster i monopol ruchu umysłowego wysunął się z rąk kleru, a przeszedł do mieszczańskiej arystokracji, wyrasta z zainteresowań politycznospołecznych prąd, który, tworząc różne «szkoły» czy towarzystwa o charakterze naukowym, znajduje wreszcie ujście w akademji Medyceuszów i Ficina. Widzieliśmy, jak prąd ten o dążnościach reformatorskich, a o zabarwieniu syn-

¹ Ob. wyżej str. 91.

² Galli o. c. str. 26.

kretystycznym, bo wychodzący od problemu, a nie od określonego filozofa, staje się zdecydowanie platońskim. Pewną rolę w tej ewolucji odegrał Plethon, głównie jednak Ficino, który też prąd ten zmodyfikował, nadając dążności reformatorskiej obok zabarwienia politycznospołecznego zabarwienie społeczno religijne.

Jakkolwiek jednak doszliśmy do końca naszego studjum, nie dotarliśmy do końca akademji florenckiej. Historia jej nie wyczerpuje się na Ficinie. Współcześnie z nim działa Giovanni Pico della Mirandola, a po śmierci Marsilia akademja żyje dalej jako t. zw. *Accademia degli Orti Oricellari* aż do r. 1522. Historia tej ostatniej fazy akademji, która powraca do pierwotnej swej linii politycznej, jest niemniej ciekawa od poprzednich, choćby ze względu na osoby, które w niej biorą udział, a są to między innymi Macchiavelli oraz specjalnie dla nas ciekawy Filip Kalimach Buonacorsi. Omówienie jednak tych i innych osób i ich dzieł odkładamy do studjów następnych.

To jednak niewszystko, pozostaje jeszcze ostatnia kwestja, nad którą musimy się zastanowić. Jeśli stwierdziliśmy ciągłość i łączność między Ficinem a np. Plethonem, to pozostawaliśmy ciągle w obrębie akademji florenckiej. Spróbujmy jednak wyjść poza jej granice i postawić to samo pytanie. Spytałyśmy wtedy, czy jest ciągłość i łączność pomiędzy akademją florencką a pomiędzy innymi prądami filozoficznymi czyto wcześniejszemi, czy współczesnemi. Otóż przede wszystkim trzeba zaznaczyć, że wyczerpująco na to pytanie jeszcze obecnie odpowiedzieć niepodobna, w każdym jednak razie już wyniki naszych dotychczasowych badań rzucają na tę kwestję pewne światło. Różnice, jakie dzieliły dotychczasowych badaczy akademji florenckiej, obracały się wyłącznie dokoła stosunków i związków zależności wewnątrz akademji, oraz stosunku akademji do starożytności klasycznej, t. zn. do Platona i neoplatoników. Tymczasem bliższe wnikięcie w dzieła Ficina pozwoliło nam wykazać silny wpływ filozoficzny ś. Augustyna. Wpływ ten widzimy zarówno w ogólnem reformistycznopraktycznym nastawieniu całej filozofji i działalności Ficina, jak i w specjalnej dziedzinie teorii poznania, mianowicie w przejętej od

ś. Augustyna teorii irradjacji i iluminacji, chociaż trzeba podkreślić, że w tej dziedzinie Ficino nie zatrzymał się na stanowisku filozofa z Hippony, ale poprzez niego nawiązał do Platona, przyjmując natywizm, co prawda odpowiednio w duchu chrześcijańskim zmodyfikowany. Otóż wiadomo od czasu prac ks. K. Michalskiego, że właśnie augustjańska teoria irradjacji i iluminacji, przyjęta przez wielką liczbę magistrów franciszkańskich ze ś. Bonawenturą na czele, krzewiła się silnie w w. XIV i że zaczęła zyskiwać zwolenników także wśród członków zakonu augustjańskiego¹. Należał do nich przedewszystkiem Hugolin Malabranca z Orvieto, który, jakkolwiek rozwijał swe oryginalne idee, opierał się poza Augustynem także i na Henryku z Gandawy². Oprócz Hugolina należy tu wymienić także drugiego augustjanina, a był nim Bonsembiante Badoario, który również ulegał wpływowi ś. Augustyna i Henryka z Gandawy. O Hugolinie z Orvieto wiemy skądinąd³, że był jednym z dziewięciu teologów, którym w r. 1364 polecono zorganizować wydział teologiczny w Bolonji, co zaś tyczy się Bonsembiante, to wiadomo, że należał on do koła przyjaciół Petrarki wtedy, gdy tenże był kanonikiem w Padwie⁴.

Z drugiej strony trzeba pamiętać, że Ficino również znał pisma Henryka z Gandawy, którego wymienienia w liście do Uranjusza⁵, a możemy przypuszczać, że znał je właśnie wskutek działalności Hugolina z Orvieto. Jak bowiem zaznaczyliśmy, Hugolin w latach sześćdziesiątych nauczał w Bo-

¹ C. Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*. Bull. de l'Acad. Polon. des Sciences et des Lettres, Classe d'Hist. et de Philos. 1925, str. 8. Les courants critiques et sceptiques dans la philos. du XIV^e siècle. Ed. cit. 1925, str. 18. La physique nouvelle et les différents courants philos. du XIV^e siècle. Ed. cit. 1927, str. 26.

² Quoique ses idées portent une empreinte propre et personnelle, elles s'appuient dans une large mesure sur les doctrines d'Henri de Gand. Michalski, *Les courants...* I. c.

³ Ghirardacci, *Della Historia di Bologna*, Bologna 1605—1669, t. II. str. 178, cf. Tiraboschi, *Storia della lett. ital.* t. V, parte I, lib. II. c. I. XVIII.

⁴ Ehrle F., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia...*, Franzisk. Stud. Beiheft 9.

⁵ Ob. wyżej str. 177.

lonji, gdzie Ficino studjował w ośmdziesiąt lat później. Przypuszczenie to staje się tem bardziej prawdopodobne, że, jak się zdaje, teoria irradjacji i iluminacji stawała się pomalą doktryną całego zakonu augustjańskiego. Zakon ten, na co słuszenie zwraca uwagę Tiraboschi¹, rozwinął się ogromnie w tym czasie zwłaszcza w Italji, specjalnie zaś we Florencji odgrywał dużą rolę w ruchu umysłowym, jak to widzieliśmy w poprzednich rozdziałach, gdzie klasztor Santo Spirito dwa razy w ciągu pół wieku był ośrodkiem ruchu umysłowego. Być może, że ogniwem pośrednim była tu osoba Luigi Marsili, który wywarł na Florencję duży wpływ. W każdym razie trzeba przypomnieć, że Luigi Marsili szczycił się znajomością Petrarki, który zachęcał go do studjów, a szczególnie zagrzewał go do walki z awerroizmem, a jak dopieroco zaznaczyliśmy, do koła przyjaciół wielkiego poety należał i wspomniany Bonsembiante.

Pozatem należy na jedną jeszcze rzecz zwrócić uwagę. Ks. Michalski dowodzi², że augustjańska teoria irradjacji, była w XIV w. jednym ze źródeł nieufności, z jaką poczęto się odnosić do siły i zdolności umysłu ludzkiego. Otóż z tą samą nieufnością spotykamy się i w XV w. we Florencji, a jej najbardziej lapidarnym wyrazem jest przytoczone przez nas powyżej³ zdanie Ficina, *malo divine credere quam humane scire*⁴.

Rzecz prosta, że wszystko, cośmy tutaj nakreślili, nie stanowi jeszcze wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o stosunek akademji florenckiej do augustjańskiego prądu w filozofji XIV w. Aby tę kwestję wyczerpać, należałoby wskazać z całą pewnością poprzez jakie osoby i w jaki sposób te dwa prądy wiążą się ze sobą. W każdym jednak razie już teraz można przyjąć, że taki stosunek istotnie istniał,

¹ Molti altri potrei qui annoverarne, singolarmente dell'Ordine agostiniano che in questo secolo fu, per quanto a me sembra, almeno in Italia, il piu fecondo di dotti teologi. O. c. t. V. p. I. l. II. c. I. XVII.

² Op. cit.

³ Ob. str. 225.

⁴ Wyrazem tego sceptycyzmu odnośnie do rozumu i nauki są także dosyć częste podówczas ataki, skierowane przeciw medycynie, ataki, które przybierały nierzadko formę inwektyw. Przykładem może być inwektywa Petrarki lub Salutatiego.

że jest łączność pomiędzy XIV a XV w. Wychodząc od akademii florenckiej, można śmiało przyjąć, że obok starożytnego platonizmu i neoplatonizmu, oraz obok ś. Augustyna, z których akademja florencka a szczególnie Ficino czerpali bezpośrednio, źródłem był i augustjanizm XIV w. Powiemy, że prąd ten nie zamiera w w. XIV, ale trwa dalej, a połączwszy się z pierwiastkami humanistycznymi, rozwija się i poprzez ś. Augustyna z augustjanizmu przechodzi do platonizmu. W ten sposób akademję florencką możemy ująć jako późniejsze ogniwo rozwojowe prądu augustjańskiego jakkolwiek nie twierdzimy, że obok platonizmu florenckiego i współcześnie z nim augustjanizm nie trwał w dalszym ciągu jako augustjanizm.

Adam Krokiewicz.

O tak zwanej indukcji stoickiej.

(Dokończenie).

Sextus szydzi z definicij dogmatycznych: »...Oto« — powiada — »żeby sobie na ten żart pozwolić, niechby ktoś, chcąc się od kogoś dowiedzieć, czy spotkał człowieka, który jechał na koniu i ciągnął za sobą psa, wygłosił takie zapytanie: o stworzenie rozumne, śmiertelne, obdarzone umysłem i zdolnością do wiedzy, zali spotkałś stworzenie zdolne do śmiechu, szerokokopytne i obdarzone zdolnością do wiedzy obywatelskiej, które usadowiło swoje okrągłości na stworzeniu śmiertelnem, zdolnem do rżenia i ciągnęło za sobą śmiertelne, zdolne do szczekania stworzenie? Jakże nie byłby godzien pośmiewiska ktoś, przyprawiający bliźniego o niemoc wysłownienia tak zwyczajnej rzeczy dzięki definicjom?«... (cf. Sext. P. H. II 211). Ostrze szyderstwa zwraca się przeciwko uroszczeniom stoików, jakoby bez ich definicij nie można było niczego poznać, ani też nikogo o niczem pouczyć.¹ Z tych uroszczeń, a także z powyższych przykła-

¹ Sextus P. H. II 205 sq. próbuje wykazać, że definicje nie są konieczne potrzebne ani do poznania, ani do pouczenia, ponieważ najpierw trzeba poznać daną rzecz, a potem dopiero można ją zdefiniować, podobnie zaś, jak ktoś poznaje bez definicji, może być bez niej także pouczony. Należy zaznaczyć z naciskiem, że stoicy rozróżniali oprócz właściwych definicij — *ᾠροι* jeszcze t. zw. zarysy — *ὑπογραφαί, ὑποτυπώσεις* (cf. e. c. Stoic. Vet. II 227, 229; owe zarysy uznawali na swój sposób także lekarze empiryczni i sceptycy, cf. Kwart. Filoz. VIII 1930 p. 392). Stoicy utwierdzili sprawę definicij w dziedzinie treści słownych (v. s.) i zapewne dlatego określili istotę definjowanej rzeczy jako τὸ τί ἦν (podobnie określił ją także Antistenes, atoli pomiędzy jego określeniem i określeniem stoickiem zachodzi głęboka różnica znaczeniowa; cf. e. c.

dów wynika jednak, że stoicy związali definicje z pojęciami, i można wątpić, czy Sextus, zwalczając słusznie przesadę stoików, ocenił we właściwy sposób wartość ich definicyj, które miały objawiać, jak sam powiada, »rzeczowe trzony wyrazów« (cf. Sext. P. H. II 212 ... *λόγος... διὰ βραχείας ὑπομνήσεως εἰς ἔννοιαν ἡμᾶς ἄγων τῶν ὑποτεταγμένων ταῖς φωναῖς πραγμάτων*). Chryzyp określił definicję jako podanie swoistego zespołu — *ιδίου ἀπόδοσις*, oczywiście zespołu atrybutów danej rzeczy, a Antipater uwydatnił okoliczność, że powinna być orzeczeniem, stanowiącem doskonały ekwiwalent swojego podmiotu (*.. λόγος κατ' ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντων ἐκφερόμενος κτλ.*; cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 226, 228). Nasuwa się pytanie, w jaki sposób stoicy uzyskiwali owe atrybuty. Uzyskiwali je przy pomocy podziału — *τομή*¹. Stworzenia (*ζῶον*) dzielili na przykład na

Diog. Laert. VI 3) w przeciwieństwie do ontycznego określenia Arystotelesa *τὸ τί ἦν εἶναι* (cf. e. c. Stoic. vet. Fr. II 228): ze stanowiska stoików istotę rzeczy (*ἴδιον*) tworzył zespół jej atrybutów; v. i. Na różnicę w ujęciu stoików i Arystotelesa wskazuje Sextus l. l. 212. Sextus zwalcza w swych wywodach nie tylko stoików, ale wogóle dogmatyków i ich definicje.

¹ Według Diogenesa Laercjusza (VII 61 sq.) stoicy rozróżniali dwa rodzaje zasadniczego podziału, a mianowicie *διαίρεσις*, czyli podział rodzaju (*γένος*) na jego rzeczywiste działy (*εἶδη*), np. stworzeń na rozumne i nierozumne, tudzież *ἀντιδιαίρεσις*, czyli podział rodzaju czysto logiczny, np. rzeczy istniejących na dobre i nie-dobre; w razie uzupełnienia podziału logicznego rzeczywistą treścią w jego drugim, poniekąd pustym członie znajdowała zastosowanie t. zw. *ὑποδιαίρεσις*, np. z rzeczy istniejących jedne są dobre, a drugie nie-dobre, i z rzeczy nie-dobrych jedne są złe, a drugie obojętne. Diogenes Laercjusz wspomina jeszcze o t. zw. *μερισμός*, czyli o podziale rodzaju według ośrodków, np. podziale dóbr na duchowe i cielesne. Sextus P. H. II 213 sq. wymienia znowu cztery sposoby podziału *διαίρεσις* — podział wyrazu na jego znaczenia, podział całości na części, podział rodzaju na działy i wreszcie podział działu na jednostki. C. Prantl, *Geschichte der Logik* I p. 423 sq., uważa podział Sextusa za stoicki, podobnie jak ośmiokrotny podział w Bekk. Anecd. II 679 (podział rodzaju na działy, działu na jednostki, całości na części bądź do niej podobne, bądź też niepodobne, homonimu na jego różne znaczenia, substancji na atrybuty, atrybutu na substancje, atrybutu na atrybuty i wreszcie jednej wartości na jej wielorakie uwzględnienia), co E. Zeller—E. Wellmann, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p. 92 sq., podaje w wątpliwość (por. jednak str. 43, uw. 1, Philod. Π. C. XXXIII 33 sq.). W przypadku definicyj stoickich główne znaczenie miały w każdym razie *διαίρεσις*, *ἀντιδιαίρεσις* i *ὑποδιαίρεσις* Diogenesa

rozumne i nierozumne, rozumne na śmiertelne i nieśmiertelne, a nierozumne na dwunożne, czworonożne i t. d., czworonożne na rżące, szczekające i t. d., poczem dodawali poszczególne atrybuty, tak iż w przypadku, dajmy na to, człowieka definicja brzmiała — człowiek jest stworzeniem rozumnem, śmiertelnem, obdarzonym umysłem i zdolnością do wiedzy, w przypadku konia — koń jest stworzeniem nierozumnem, czworonożnem i rżącym, a w przypadku psa — pies jest stworzeniem nierozumnem, czworonożnem i szczekającym.¹ Łatwo zauważyć, że wyraz »stworzenie« stanowi w tych definicjach jakgdyby symbol jeszcze ogólniejszych atrybutów, innemi słowy, że można zacząć od wartości najogólniejszej, a mianowicie od »czegoś« (τί) i podzielić je na cielesne i niecielesne, a cielesne znowu na żywe (= ożywione duszą) i nieżywe, tak iż definicja psa naprzykład brzmiałaby ostatecznie — pies jest czemś cielesnem, żywym, śmiertelnem, nierozumnem, czworonożnem i szczekającym. Innemi słowy definicja polega na analitycznej, żeby tak powiedzieć, świadomości danego pojęcia, czy też danej nazwy rodzajowej. Ta świadomość tworzy ostoję sprawnego sprzęgu. Sprzężność (ἀκολουθία) okazuje się jakgdyby odwrotną stroną podziału (τομή, διάρεσις), co łatwo zrozumieć, skoro zważymy, że ów podział dokonywa się w myśli i że wszelki podział zakłada uprzednią całość rozdzielonych części składowych. I można powiedzieć razem ze Sextusem, że ten, kto mówi »człowiek jest śmiertelnem stworzeniem rozumnem«, i ten, kto mówi »jeżeli owo coś jest człowiekiem, to jest ono śmiertelnem stworzeniem rozumnem«, wyrażają w różnych słowach jedno i to samo, czyli że pomiędzy sprzęgiem i definicją zachodzi tylko wyśłowienie różnica².

Laercjusza; v. i. Stoicy rozwinęli prawdopodobnie naukę o podziałach, której zaczątki występują w czasach sofistów; cf. e. c. Arist. Top. II 6 p. 112 b 22 sq. Starzy akademicy i perypatetycy uprawiali ją już w całej pełni; cf. e. c. Sext. Adv. math. XI 3 sq.

¹ Cf. C. Prantl, Geschichte der Logik I p. 424 sq., cf. Sext. P. H. II 211, cf. Adv. math. VII 276 sq.

² Cf. Sext. Adv. math. XI 8 sq.... τὸν γὰρ ὅρον φαῖν οἱ τεχνογράφοι ψιλῇ τῇ συντάξει διαφέρειν τοῦ καθολικοῦ, δυνάμει τὸν αὐτὸν ὄντα. καὶ εἰκότως. ὁ γὰρ εἰπὼν "ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον λογικὸν θνητόν" τῷ εἰπόντι "εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος,

Podobnie jak definicja stanowi podstawę sprzęgu, podstawę definicji stanowi pojęcie: przechodząc do pojęcia, musimy sobie uprzytomnić, że przestępujemy granicę, jaka dzieli dziedzinę logiki, czy też treści słownych, od fizycznej dziedziny psychologii. Zwróciłem uwagę, że logika stoików była nauką uświadamiania rzeczy wistości, że była sztuką na podobieństwo sztuki malarskiej, że odtwarzała przy pomocy słownych wartości rzeczywistość, którą zdaniem stoików można było tylko w tych wartościach należycie uświadomić sobie i innym (por. str. 56). Główną rolę w tem uświadamianiu grał podział pojęcia-rodzaju na jego cechy (t. zw. *partitio*) i działy (t. zw. *divisio*). Trzeba z naciskiem zaznaczyć, że prowadził on od wartości ogólniejszej do mniej ogólnej, zacieśniając zakres i równocześnie rozszerzając treść danego pojęcia, innemi słowy, że nosił piętno dedukcji i determinacji. Ponieważ dane pojęcie rodzajowe tworzyło się, jak zobaczymy niebawem, za sprawą indukcji i abstrakcji, przeto podział owego pojęcia jest niby zwrotnym przebiegiem drogi, na której powstało. Można powiedzieć, że ze stanowiska stoickiego człowiek, ażeby sobie uświadomić należycie zasadniczą rzeczywistość jednostkową, musi najpierw od niej odejść szlakiem poprawnego twórczenia, a potem znowu do niej powrócić szlakiem poprawnego podziału pojęć. Wśród rozlicznych sposobów podziału (por. str. 241, uw. 1) zasługuje na szczególną uwagę podział — *ἀντιδιαίρεσις*, oparty na zasadzie sprzeczności. Sprawa jest ulotna, wszelako spróbuję ją przedstawić. W przeciwieństwie do zwyczajnego podziału (*διαίρεσις* w szerokiem znaczeniu) posiada on kierunek, żeby tak powiedzieć, nie

ἐκεῖνο ζῳόν ἐστι λογικὸν θνητόν" τῇ μὲν δυνάμει τὸ αὐτὸ λέγει, τῇ δὲ φωνῇ διάφορον" καὶ ὅτι τοῦτο, συμφανὲς ἐκ τοῦ μὴ μόνον τὸ καθολικὸν τῶν ἐπὶ μέρος εἶναι περιληπτικόν, ἀλλὰ καὶ τὸν ὅρον ἐπὶ πάντα τὰ εἶδη τοῦ ἀποδιδομένου πράγματος διήκειν, οἷον τὸν μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ πάντας τοὺς κατ' εἶδος ἀνθρώπους, τὸν δὲ τοῦ ἵππου ἐπὶ πάντας τοὺς ἵππους. ἐνός τε ὑποταχθέντος ψευδους ἐκάτερον γίνεται μοχθηρόν, τό τε καθολικὸν καὶ ὁ ὅρος. ἀλλὰ γὰρ ὡς ταῦτα φωναῖς ἐξηλλαγμένα κατὰ δυνάμιν ἐστὶ τὰ αὐτά, ὧδε καὶ ἡ τέλειος, φασί, διαίρεσις, δύναμιν ἔχουσα καθολικὴν, συντάξει τοῦ καθολικοῦ διενήνοχεν. ὁ γὰρ τρόπῳ τῷδε διαιρούμενος "τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν εἰσιν Ἕλληνες, οἱ δὲ βάρβαροι". ἴσον τι λέγει τῷ "εἰ τις εἰσιν ἄνθρωποι, ἐκεῖνοι ἢ Ἕλληνες εἰσιν ἢ βάρβαροι." εἰ γὰρ τις ἄνθρωπος εὐρίσκειται μῖτε Ἕλλην μῖτε βάρβαρος, ἀνάγκη μοχθηρὰν μὲν εἶναι τὴν διαίρεσιν, ψευδὸς δὲ γίνεσθαι τὸ καθολικόν κτλ.

dośrodkowy, lecz odśrodkowy. W powiedzeniu naprzykład »z rzeczy istniejących jedne są dobre, a drugie nie-dobre« właściwą treść ma tylko pierwszy z jego członów, bo rzeczy nie-dobre mogą być równie dobrze gładkie, jak chropowate lub żółte i t. d., poprostu wszelakie z jedynym wyjątkiem dobrych. Podział *ἀντιδιαίρεσις* posiada więc zasięg zupełny. Ażeby jednak ten zasięg należycie wyzyskać, musimy dokonać wyboru pośród owych rzeczy wszelakich ze względu na rzeczy dobre, czyli musimy rzeczy nie-dobre zamieścić na rzeczy nie-dobre i podzielić je następnie w sposób zwyczajny, tak iż powiemy ostatecznie »z rzeczy istniejących jedne są dobre, inne obojętne (*ἀδιάφορα*), a inne wreszcie złe«¹. Podział *ἀντιδιαίρεσις* stanowi zatem pewnego rodzaju kontrolę podziału zwyczajnego, waruje poprawną pełnię definicji oraz samego pojęcia i zabezpiecza przed fałszywem wnioskowaniem spowodu opuszczenia (*ἔλλειψις*)². Jakoż donosi Sextus, że według stoików wypowiedź »bogactwo jest albo dobre, albo złe — atoli nie jest złe — więc jest dobre« jest fałszywa, i to spowodu niezupełnego podziału, a natomiast poprawna wypowiedź »bogactwo jest albo dobre, albo złe, albo obojętne — atoli nie jest ani dobre, ani złe — więc jest obojętne« (cf. Sext. Adv. math. VII 434; cf. XI 11 sq., P. H. II 150). Epikur i jego wyznawcy ograniczyli się do wiedzy pojęć — *ἐπίνοιαί*,

¹ Diogenes Laercjusz (VII 61, Stoic. Vet. Fr. III 24 Diog.) nazywa ten podział *ὑποδιαίρεσις* (v. s.) i określa jako *διαίρεσις ἐπὶ διαίρεσει*, choć oczekiwaliśmy raczej określenia δ. ἐ. *ἀντιδιαίρεσει*. Rzecz staje się zrozumiałą, skoro zważymy, że podczas dalszego podziału rzeczy nie-dobre stają się rzeczami »niedobremi«, tak iż pierwotna *ἀντιδιαίρεσις* zamienia się na *διαίρεσις*. Przez rzeczy obojętne należy rozumieć, jak uczył już Ksenokrates (cf. e. c. Sext. Adv. math. XI 4 sq.), rzeczy pomiędzy rzeczami dobrymi i złymi, a więc ani dobre, ani złe, resp. rzeczy pośrednie. Contradictorium prowadzi praktycznie do contrarium. Zasada sprzeczności pozostaje w ścisłym związku z zasadą sprzężności (*ἀκολουθία*).

² Zważywszy wszystko, surowy wyrok, jaki wydaje C. Prantl, Geschichte der Logik I p. 422 sq.:... der ärgste Formalismus aber in der Aufstellung der *ἀντιδιαίρεσις* als einer eigenen Species vorliegt, da diese bloss darauf beruht, dass bei dichotomischer Theilung das Eine der beiden Eintheilungs-Glieder sprachlich als das contradictorische Gegentheil des anderen bezeichnet wird cett., nie wydaje się słusznym.

które uzgodnili z wyobrażeniami typowymi — *προλήψεις* i któremi uzupełnili bezpośrednio jasne, proleptyczne treści wyrazów — *φθόγγοι*¹. Stoicką wiedzę uświadamiania pojęć i logicznego poznawania rzeczy przy pomocy ich podziału, definicji i racjonalistycznych dowodów odrzucili jako zbyt ciężar². Wiedza stoicka była, żeby użyć takiego określenia, wiedzą wiedzy pojęć oraz wyobrażeń zmysłowych. Sensualizm epikurejski jest niewątpliwie bardziej »zmysłowy« od sensualizmu stoickiego, ale z tego nie wynika jeszcze, by stoicyzm był mniej zwarty od epikureizmu, zwłaszcza że i w tym ostatnim występują racjonalistyczne momenty (v. s.). Logika stoicka grzeszy i odstręcza nadmiarem formalnego pedantyzmu. Pamiętać jednak trzeba, że wyraża się w nim zdrowa naogół i szczerza troska o prawdę: człowiek musi sobie uświadomić w słowie i w myśli to, co wie z doświadczenia, by je wiedział świadomie! Lecz zbadajmy skolei pojęcia stoickie.

Według stoików przedmiotami świadomego myślenia ludzkiego były nietylko treści doraźnego doświadczenia zmysłowego (*περίπτωσις, ἐμπέλαισις, usus*), ale także treści z niego wysnute (*μετάβασις, transitio*). Sextus podaje trzy sposoby tego wysnuwania, czy też przechodzenia od rzeczy jawnych do niejawnych (v. s.), a mianowicie podobieństwo (*ὁμοιότης, similitudo*), zestawienie (*[ἐπι] σύνθεσις, coniunctio*) i ustosunkowanie rozumowe (*ἀναλογία, collatio rationis*). Za sprawą podobieństwa można sobie na przykład uprzytomnić Sokratesa na mocy jego obrazu, za sprawą zestawienia nieistniejące twory w rodzaju centaurów, złożonych z członków ludzkich i końskich, za sprawą rozumowego wreszcie ustosunkowania środek kuli ziemskiej, olbrzymich cyklopów,

¹ Cf. A. Krokiewicz, *Nauka Epikura* p. 162 sq.

² Cf. e. c. Diog. Laert. X 31, Sext. Adv. math. VII 14 sq. (v. s.), cf. Cic. De fin. I 7, 22 ... iam in altera philosophiae parte, quae est quaerendi ac disserendi, quae *λογικὴ* dicitur, iste vester (scil. Epicurus) plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est: tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non quomodo efficiatur concludaturque ratio tradit, non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur ostendit cett. Najbardziej gniewało stoików to, że Epikur odrzucał zasadę sprzeczności, która stanowiła ostoję ich logiki i cechującego ją determinizmu; cf. e. c. Cic. Luc. 30, 97, Usener Epic. p. 253 sq.

małych pigmejów, lub dobro (cf. Sext. Adv. math. III 40 sq., VIII 58 sq., IX 393 sq., XI 250 sq., Cic. De fin. III 10, 33). Diogenes Laercjusz wylicza jeszcze kilka innych sposobów, przestawienie (*μετάθεσις*), kiedy myślimy na przykład o oczach, osadzonych na piersi, przeciwstawienie (*ἐναντίωσις*), kiedy myślimy na przykład o śmierci, przeciwstawiając ją życiu, i pozbawienie (*στέρησις*), kiedy myślimy na przykład o kimś bez ręki (cf. Diog. Laert. VII 52 sq., Stoic. Vet. Fr. II 87). Z powyższych przykładów wynika, że człowiek mógł sobie uświadomić umysłowo poszczególne rzeczy niejawne, wszelako tylko na podstawie zmysłowo uświadomionych rzeczy jawnych¹, i że samo uświadomienie danych rzeczy niejawnych nie dawało bynajmniej pewności, że one rzeczywiście istnieją. Następuje pytanie, co stanowiło o owej możliwości uprzytamniania sobie rzeczy niejawnych wogóle i czy dopuszczała ona sposoby swego niechybnego zastosowania.

O możliwości przejścia od rzeczy jawnych do rzeczy niejawnych stanowiło myślenie i jego pojęcia (*ἐννοιαί, ἐπίνοιαί, νοήσεις*, *notiones, notitiae*). Człowiek — uczyli stoicy — rodzi się z darem postrzegania zmysłowego (*αἰσθησις*), ale bez daru mownego rozumowania umysłowego (*λόγος*). Naczelną część duszy jest podobna do przygotowanej karty², na której się zapisują zrazu tylko wyobrażenia poszczególnych postrzeżeń zmysłowych. Po każdym takim wyobrażeniu doraźnem pozostaje jego wspomnienie (*μνήμη*), z dostatecznej zaś liczby podobnych wspomnień tworzy się doświadczalna znajomość danego działu rzeczy zmysłowych (*ὅταν... ὁμοειδέας πολλὰ μνήμαι γίνωνται, τότε φανερὸν ἔχειν ἐμπειρίαν. ἐμπειρία γὰρ ἐστὶ τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλήθος*), na przykład bieli. Pod wpływem dalszych, jak się zdaje, »rozeznawanych« już wy-

¹ Stoicy kładli na tę okoliczność silny nacisk; cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 56 sq., Stoic. Vet. Fr. II 88... *πάντα γὰρ νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως γίνεται ἢ οὐ χωρὶς αἰσθήσεως, καὶ ἢ ἀπὸ περιπτώσεως ἢ οὐκ ἄνευ περιπτώσεως... καὶ καθόλου οὐδὲν ἔστιν εὐρεῖν κατ' ἐπίνοιαν ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῷ κατὰ περίπτωσιν ἐγνωσμένον κτλ.*

² Zaczątki tego słynnego porównania znachodzą się już u Platona (Theaet. 191 c sq.) i u Arystotelesa (De anima III 4 p. 429 b 31 sq.; cf. Alex. Aphr. De au. p. 84 Br.). Cf. Pind. Olymp. X 1 sq., Aesch. Prom. 789, Choeph. 450, Eumen. 275, Suppl. 179, Soph. Philoct. 1325, al.

obrażeń powstawały właściwe pojęcia. Stoicy rozróżniali pojęcia wspólne (*κοινὰ ἔννοια*), które zwali także przedchwytnymi (*προλήψεις*), i poprostu pojęcia (*ἔννοια*). Pierwsze tworzyły się samorzutnie (...*φυσικῶς... κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους*¹ *καὶ ἀεπιτεχνήτως*), a drugie wymagały już nauki i zabiegu (...*ἤδη δὲ ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*). Ilość samorzutnych przedchwytnów dochodzi do pełnej liczby w pierwszym siedmiolecu życia oraz rozwoju ludzkiego² i, doszedłszy do niej, krystalizuje się w postaci rozumu (*λόγος... ἐκ των προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἐβδόμαδα*), dzięki któremu człowiek różni się od nierozumnych zwierząt. Jego wyższość polega na tem, że kiedy urojone wartości, jakie sobie wyobrażają nierozumne zwierzęta, są tylko urojonemi

¹ Przez »wymienione sposoby« należy, jak się zdaje, rozumieć szereg — wrażenia zmysłowe i wyobrażenia, wspomnienia, doświadczenie (E. Zeller — E. Wellmann, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p. 76, A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart 1890, p. 195, i inni jeszcze uczeni uważają przekazany tekst Aecjusza za wadliwy: przypuszczają mianowicie, że zaginęła wzmianka o sposobach tworzenia pojęć, jakie wylicza np. Diogenes Laercjusz VII 52 sq.; por. str. 245 n. Według wszelkiego prawdopodobieństwa Aecjusz rozumiał jednak przez »wymienione sposoby« szczeble abstrakcji, tak iż jego tekst nie wymaga żadnych uzupełnień). Ten szereg obowiązuje zarówno »przedchwyty«, jak i »pojęcia«, stanowiące dwa ostatnie szczeble abstrakcyjnego zabiegu; v. i. Nauka stoików przypomina nader żywo naukę Arystotelesa o indukcji — *ἐπαγωγή*; cf. e. c. C. Prantl, *Geschichte der Logik* I p. 106 sq., E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II 2, Leipzig 1921, p. 198 sq., 533 sq.

Jak doświadczenie, czy też doświadczalna znajomość wylania się z wielu poszczególnych wspomnień, tak z wielu poszczególnych doświadczeń wylaniały się zapewne »przedchwyty«; samorzutna abstrakcja zacierala różnice indywidualne, jej kierunek nosił wyraźne piętno syntetyczne. Trzeba z naciskiem zaznaczyć, że stosownie do powyższych wywodów dopiero doświadczenie uzdalniało człowieka do rozpoznawania danego wyobrażenia jako wyobrażenia takiego a takiego, resp. takiego a takiego przedmiotu. Za sprawą owego rozpoznawania zyskiwały przedchwyty stoickie cechującą je uniwersalność w przeciwieństwie do znajomości tylko doświadczalnych, które jej nie posiadały.

² Według innej wiadomości, przekazanej pod imieniem Zenona, »rozum« dochodził do szczytowego rozwoju dopiero w czternastym roku życia ludzkiego (cf. *Stoic. Vet. Fr.* I 149). Rzecz należy prawdopodobnie związać z ustaleniem głosu, które się dokonywało w tym mniej więcej wieku, i z wyrobieniem rozumu »zewnętrznem«, podczas gdy Aecjusz miał na myśli jego »wewnętrzne« wyrobienie; por. str. 51, uw. 1. Chodziło także o dojrzałość płciową; cf. *Stoic. Vet. Fr.* II 764, cf. *ibid.* I 524.

wartościami (*φαντάσματα*),¹ to kiedy je sobie wyobraża rozumny człowiek, pozostają one wprawdzie urojonemi wartościami rodzajowo, ale specjalnie stają się treściami myślowymi (...καὶ φαντάσματα κατὰ γένος καὶ ἐννόηματα κατ' εἶδος) podobnie do staterów i denarów, które nie przestają przecież być staterami i denarami, choć w razie wpłacenia ich za przewóz statkiem stają się »przewoźnem«². Treść myślową stanowi urojona, czy też niezależna od doraźnego bodźca zewnętrznego, poprostu »niejawna« wartość, jaką sobie wyobraża stworzenie rozumne — ἔστι δ' ἐννόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζώου (cf. Aet. Plac. IV 11, Stoic. Vet. Fr. II 83). Z powyższego streszczenia wynika, że zdaniem stoików drugie po wrażliwości zmysłowej (αἰσθητικῇ) narzędzie poznawcze czyli rozum (λόγος) powstaje dopiero szcasiem i że tworzy je umysł, nasycony samorzutnem doświadczeniem wczesnej młodości człowieka³. Zdaje się, że nie popełnimy błędu, jeżeli dodamy, że stan owego nasycenia polegał na zdobyciu uniwersalnej, wszelako niedość jeszcze zróżniczkowanej i uświadomionej wiedzy o rzeczywiście,

¹ Cf. Aet. Plac. IV 12, 5, Stoic. Vet. Fr. II 54 ...φάντασμα δὲ ἐστὶν ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἐλκεσμένον ταῦτα δὲ γίνεται ἐπὶ τῶν μεταγχολώντων κτλ. Zauważyć należy, że Aecjusz l. l. 11, 4 sq. ma na myśli nie urojenia szaleńców, lecz zwyczajne wyobrażenia rzeczy, niepodpadających w danej chwili (albo wogóle) pod zmysły: cf. Diog. Laert. VII 50, 61, Stoic. Vet. Fr. II 55, I 65.

² Być może, że to porównanie ma jeszcze sens symboliczny: jak dzięki »przewoźnemu« przedostaje się ktoś — powiedzmy — z Aleksandrii do Aten, tak dzięki »wartościom myślowym« (= wartościom słownym λεκτά; v. s.) przedostaje się człowiek od rzeczy jawnych do rzeczy niejawnych.

³ A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa p. 187 sq., występuje słusznie przeciwko nadmiernie sensualistycznemu tłumaczeniu nauki stoików, ale z drugiej strony posuwa się za daleko, kiedy twierdzi, głównie na podstawie wyrażenia ἐμφυτοὶ προλήψεις (cf. Stoic. Vet. Fr. III 69), jakoby »przechwyty« były pojęciami zgola niezależnemi od doświadczenia zmysłowego. Zwrócono wielokrotnie już uwagę, że owe wyrażenie oznacza nie wrodzone, lecz wszczepione przez doświadczenie zmysłowe pojęcia, inaczej pojęcia czy też poznanie (Erkenntnis), samorzutnie w nas powstające; cf. e. c. F. H. Sandbach, ENNOIA and ΠΡΟΛΗΨΙΣ in the stoic theory of knowledge, Class. Quarterly XXIV 1930, p. 44 sq., I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften, Breslau 1921—1928, II p. 125 sq.

że zasadzał się na uzyskaniu pełnego zespołu pojęć wspólnych, zależnego nie tylko od doświadczenia, ale także od swoistej natury ludzkiego umysłu, że wreszcie wiedza człowieka zaczynała się od swych niejako granic oraz najogólniejszych zarysów i później dopiero się wypełniała właściwą treścią świadomą. Wskazuje na to przedewszystkiem nazwa »pojęć wspólnych«. Tłumaczy się ją zazwyczaj jako nazwę pojęć wspólnych wszystkim ludziom¹, co nie jest wprawdzie fałszywe, ale na czem nie można poprzestać, bo to tłumaczenie nie wyczerpuje całej sprawy. Stoicy określali pojęcie wspólne, albo przedchwyty jako naturalne pojęcie całości — *ἐννοια φυσική τῶν καθόλου* (cf. Diog. Laert. VII 54). Jak trzeba rozumieć owe całości? Ponieważ pojęcia polegają na kojarzeniu »doświadczeń« (v. s.), przeto całości pojęciowe winny w sobie mieścić wszelakie całości doświadczalne i znacznie je przenosić swoim zakresem. Zdaje się, że nazwa »wspólnych pojęć« pochodziła w pierwszym rzędzie od tego, że składały się na nie samorzutnie nader różne, a nawet wprost przeciwnie treści, bądź znane z doświadczenia zmysłowego, bądź też mimowiednie urobione na jego podstawie². I tak w pojęciach, gdzie się mieściły wartości, jak na przykład biel, dobro, człowiek, mieściły się równocześnie wartości czerni, zła i bóstwa. Wszystkie te

¹ Cf. e. c. E. Zeller — E. Wellmann, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p. 76 sq., P. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1908, p. 112 sq., E. Bréhier, *Chrysippe*, Paris 1910, p. 65 sq. Całkowity zasób »przedchwyty« dochodzi do skutku w ciągu pierwszych siedmiu, lub też czternastu lat życia ludzkiego (v. s.) i stanowi odtąd jako *λόγος* znamioną dla każdego człowieka, jednako cechę rodzaju ludzkiego.

² Skojarzenie bieli i czerni np. prowadziło do »wspólnego pojęcia« barwy, w którym się mieściła także refleksja bezbarwności. Podobnem »pojęciem wspólnem« było pojęcie, łączące w sobie dobro i zło, przy czem doświadczenie dobra mogło być jakgdyby odskocznią dla nie-doświadczonego jeszcze zła i odwrotnie, albo też obie te wartości mogły być znane z doświadczenia. Z doświadczalnej wreszcie znajomości pewnej liczby ludzi śmiertelnych wylaniało się »wspólne pojęcie« nie tylko dla wszystkich ludzi, znanych i nieznanym, ale także dla niepodpadających pod zmysły bogów nieśmiertelnych, w których czci znalazło sobie ujście także poczucie potężnego piękna i ładu przyrody (cf. Aet. Plac. I 6, Sext. Adv. math. IX 26 sq., Stoic. Vet. Fr. II 1009).

pojęcia zazębiały się i przenikały wzajemnie w najwyższym »pojęciu wspólnem«, a mianowicie w pojęciu bytu i niebytu. Wyprzedzały one i warunkowały właściwe, odrębne pojęcia bieli, czerni, dobra, zła, człowieka lub bóstwa¹ jako ich mętne pierwociny — *notiones tectae et involutae, n. complicatae, notitiae parvae, obscurae nec satis certae(?) intelligentiae, incohatae i., adumbratae i.,* by użyć wyrażenń Cy-cerona (cf. e. c. Cic. Tusc. Disp. IV 24, 53, De off. III 19, 76, De fin. V 21, 59, De leg. I 9, 26 sq., 22, 59). Ich zespół z jedynie ostro zarysowaną świadomością bytu i niebytu tworzył wspomniane już narzędzie poznawcze, rozum, i niby wytyczny, ramowy plan całej przyszłej wiedzy (cf. e. c. Cic. De leg. I 22, 59... *r e r u m o m n i u m q u a s i a d u m b r a t a s i n t e l l e g e n t i a s a n i m o a c m e n t e c o n c e p e r i t*; cf. ibdm. 9, 26). Dzięki

¹ Pojęcia wspólne nie ujawniały człowiekowi pojęć szczegółowych, lecz tylko umożliwiały ich umysłowe objawienie. Posiadając np. »wspólne pojęcie« dobra, człowiek wiedział, że rzeczami naogół dobrymi są rzeczy według natury, i, uświadamiając sobie dzięki analogji ich szczytową doskonałość, uświadamiał sobie dobro jako takie. Cf. e. c. Cic. De fin. III 10, 33 sq. ...*ego adsentior Diogeni, qui bonum definierit id, quod esset natura absolutum; id autem sequeus illud etiam quod prodesset — ὁφέλημα* enim sic appellemus—*motum aut statum esse dixit e natura absoluto. cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu aliquid cognitum sit aut coniunctione aut similitudine aut conlatione rationis, hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est; cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam, ascendit animus conlatione rationis, tum ad notionem boni pervenit. hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria vi sua et sentimus et appellamus bonum. ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis dulce esse sentitur, sic bonum hoc, de quo agimus, est illud quidem plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere valet, non magnitudine cett. Ze słów Cy-cerona wynika, że droga od »wspólnego pojęcia« do właściwego pojęcia dobra prowadziła przez umysłowy uchwyt dobra jako takiego. Tak samo było zapewne we wszystkich innych przypadkach, a więc zła, człowieka, bóstwa, bieli lub czerni, przyczem zauważyć należy, że umysłowy uchwyt bieli, resp. czerni różnił się od ich zmysłowego uchwytu. Dopiero na podstawie uchwytów umysłowych można było ustalać treści poszczególnych pojęć i definicyj (v. s.). Dodać można, że stoicy uważali dobro za ciało, a mianowicie za »naczelną część duszy w pewnym stanie« (cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. III 75). Cf. Plat. Crat. 412 b sq., 422 a, Sext. P. H. III 175, Adv. math. XI 35, 85 (*ἀγαθόν — ἀγαρόν*).*

»doświadczeniu« mógł człowiek rozeznawac (v. s.), dzięki »rozumowi« mógł poznawać i dokonywać świadomego uchwytu (*κατάληψις*) lub odrzucać doraźne wyobrażenia tudzież wysnuwać z uchwyconych wyobrażeń za sprawą wtórnych doświadczeń właściwe pojęcia odrębne. Pojęcia wspólne okazują się z tego stanowiska koniecznym warunkiem uchwytu¹, tak iż druga ich nazwa, czyli nazwa »przedchwytów« (v. s.), staje się jasną. Dzięki rozumowi wreszcie mógł człowiek owe odrębne pojęcia rozcłonkować niejako (*διάρρωσις*) i ustalać ich wzajemne związki w ramach wiedzy pojęciowej², której zespół odpowiadał dokładnie zespołowi »przedchwytów«, ale składał się z pojęć nie mętnych, lecz doskonale przejrzystych³, z pojęć, stanowiących ośnowę definicyj jako takich (v. s.). Wiedza doskonała i wiedza zaczątkowa czyli »rozum« mają charakter wybitnie syntetyczny. Przed uzyskaniem rozumu człowiek rozporządzał tylko darem wrażliwości zmysłowej, czy też obserwacji i pamięci: po uzyskaniu rozumu staje się zdolnym do rozpoznawania sprzężności (*ἀκολουθία*), a więc do wnioskowania i znakowania, czy też poprostu do przechodzenia od rzeczy jawnych do niejawnych⁴. Urojenia — *φαντάσματα* stworzeń rozumnych osiągają, jak wyłuszcza Aecjusz, poziom dorzeczných urojeń — *ἐννοήματα* (v. s.)! O możli-

¹ Tak jak uchwyt znowu był koniecznym warunkiem powstawania pojęć właściwych i wogóle wiedzy pojęciowej; cf. e. c. Cic. Acad. I 11, 42, Stoic. Vet. Fr. I 60. Wyrazu *πρόληψις* użył, jak się zdaje, już Zenon; cf. Stoic. Vet. Fr. I 149.

² Stoicy rozumieli przez wiedzę — *ἐπιστήμη* bądź uwarowany logicznie poszczególny uchwyt pojęciowy, bądź też układ takich uchwytów; cf. Stoic. Vet. Fr. III 112.

³ Scil. *διηρθρωμένα καὶ τέλεια πρόληψις*; cf. e. c. Epict. Diss. II 17, 10, cf. A. Bonhöfer, Epictet und die Stoa p. 188 sq

⁴ Cf. Galen In Hippocr. De med. off. XVIII p. 649 K. ... *ὁ λόγος* (scil. *ἐνδιαθέτω*) *τά τε ἀκόλουθα καὶ τὰ μαχόμενα γινώσκωμεν, οἷς ἐμπεριέχεται καὶ διαίρεσις καὶ σύνθεσις καὶ ἀνάλυσις καὶ ἀπόδειξις κτλ.*, Sext. Adv. math. VIII 275 sq. ... *οἱ δογματικοὶ ... φασιν ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζώων (καὶ γὰρ κόρακες καὶ ψιττακοὶ ... ἐν ἄρθρωσις πρόφερονται φωνάς) ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ, οὐδὲ τῇ ἀπλῇ μόνον φαντασίᾳ (ἐφαντασιοῦτο γὰρ ἀκείνῳ) ἀλλὰ τῇ μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ διόπερ ἀκολουθίας ἐννοίαν ἔχων εὐθὺς καὶ σημείου νόησιν λαμβάνει διὰ τὴν ἀκολουθίαν. καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ σημείον ἐστὶ τοιοῦτον »εἰ τόδε, τόδε«. ἔπεται ἄρα τῇ φύσει καὶ κατασκευῇ τάνθρώπου τὸ καὶ σημείον ὑπάρχειν κτλ.*

wości celnego uprzytamniania sobierzeczy niejawnych wogóle stanowi zatem według stoików rozum, to znaczy zespół »pojęć wspólnych«. Spróbujmy skolei odpowiedzieć na pytanie, czy owa możliwość dopuszczała sposoby niechybnego zastosowania.

Powszechnie znany jest obraz, jakiego użył Zenon, by uzmysłwić przebieg powstawania wiedzy: pokazywał dłoń z wyciągniętymi palcami i mówił »tak się przedstawia wyobrażenie« (*φαντασία*, visum); potem, zagiąwszy trochę palce, »tak« — rzekł — »wygląda przytakiwanie« (*συγκατάθεσις*, adsensus, adsensio, approbatio); następnie zrobił pięść i nazwał ją uchwytem (*κατάληψις*, comprehensio); ¹ wkońcu objął i ścisnął ową pięść lewą ręką i tłumaczył, że podobnie warowna jest wiedza (*ἐπιστήμη*, scientia), będąca udziałem jedynie mędrca (cf. Stoic. Vet. Fr. I 60 sq.). Zauważyć trzeba przedewszystkiem, że ręka, czy też ręce symbolizują w porównaniu Zenoua naczelną część duszy, nasyconą już zespołem »wspólnych pojęć«, czy też »przedchwytyów«, innemi słowy naczelną część duszy już rozumnego człowieka (v. s.). Wiedzę nazywał dalej zabezpieczony logicznie ² i z tego powodu doskonale pewny

¹ Cic. Luc. 47, 145, Acad. I 11, 41, wyraźnie zaznacza, że terminu *κατάληψις* użył w opisanem znaczeniu pierwszy Zenon. Wyrazu *καταλαμβάνειν* (nie *κατάληψις*!) w znaczeniu zbliżonem do znaczenia stoickiego używają już Platon (cf. e. c. Phaedr. 250 d) i Arystoteles (cf. e. c. Top. V 3 p. 131 a 29 sq., De mundo 1 p. 391 a 15 sq.).

² Cf. Cic. Acad. I 11, 41 sq. ...quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam: sin aliter, inscientiam nominabat: ex qua existeret etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis. sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam, quam dixi, collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat cett. *ἐπιστήμη* = *κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος* (*ἀμετάθετος*) *ὑπὸ λόγου*; cf. Stoic. Vet. Fr. I 68, II 90 sq. Powyższą definicję tłumaczy się zazwyczaj jako zabezpieczenie uchwytu przed atakiem rozumu (cf. e. c. H. Hartmann, *Gewissheit und Wahrheit*, Halle 1927, p. 20 ...Wir erheben also die Katalepsis zum Wissen, indem wir sie gegen die Argumentationen des Gegners und gegen die Zweifelsgründe, die unseren eigenen Erwägungen entsprungen, sicherstellen cett.). Zdaje się jednak, że chodzi raczej o logiczne uświadomienie i wykorzystanie uchwytu, któreby nie wypaczyło jego treści, tak iż miarowo-

uchwyt. Uchwyt był znowu przeżyciem doraźnego objawienia. Zaznaczmy odrazu, że uchwyt, którego dokonywała zawsze naczelna część duszy, był dwojaki, zmysłowy i rozumowy,¹ podobnie jak wyobrażenia dzieliły się na zmysłowe i rozumowe, i jak można było przytakiwać bądź jednym, bądź drugim. W obrazie Zenona główną wartością jest uchwyt, który przysługuje i mądrym i głupim, wszelako z tą różnicą, że w przypadku mądrych staje się wiedzą, a w przypadku głupich niepewnem mniemaniem². Ów obraz rysuje się jasno, atoli pod warunkiem, by dane wyobrażenie było prawdziwe. Jeżeli jest fałszywe, to żeby wszystko było w porządku, naczelna część duszy musi mu albo zaprzeczyć (*ἀναρνεῖν*), albo powstrzymać się tak od przytakiwania, jak od zaprzeczania, czyli zachować doskonałą obojętność (*ἐπέχειν*); w obu razach wątek się urywał i źródło możliwego błędu doznawało zatamowania (cf. e. c. Cic. Luc. 12, 37 sq., 15, 48, Epict. Diss. I 17, 1 sq. Schenkl). Lecz błąd był możliwy, ponieważ człowiek mógł zasadniczo przytakiwać fałszywym i zaprzeczać prawdziwym wyobrażeniom³. Zenon rozstrzygnął trudność radykalnie i wprowa-

dajne znaczenie ma nie rozumowanie dla uchwytu, lecz uchwyt dla rozumowania; v. i.

¹ Cf. e. c. Diog. Laert. VII 52, Sext. VIII 176; v. i.

² Cf. e. c. Sext. VII 152 . . . τὴν μὲν ἐπιστήμην ἐν μόνοις ὑφίστασθαι λέγουσι (scil. οἱ σωφροῖ) τοῖς σοφοῖς, τὴν δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαύλοις, τὴν δὲ κατάληψιν κοινὴν ἀμφοτέρων εἶναι καὶ ταύτην κριτήριον ἀληθείας καθεστάναι κτλ.

³ Stoicy dzielili wyobrażenia zmysłowe ze stanowiska przedmiotowego na prawdziwe i fałszywe, a ze stanowiska podmiotowego na wiarobudne (*φ. πιθανά*), czyli wydające się prawdziwymi, i niewiarobudne (*φ. ἀπιθανοί*), czyli wydające się fałszywymi. Przez wyobrażenia prawdziwe rozumieli te, które pochodziły od rzeczywistego przedmiotu i wiernie go odtwarzały, przez fałszywe te, które albo pochodziły od rzeczywistego przedmiotu, wszelako nie odtwarzały go wiernie, albo też nie pochodziły od rzeczywistego przedmiotu zewnętrznego, lecz polegały na czemś w ruchu (*διάκενος ἐκκυμός*) duszy. Wyobrażenia prawdziwe i fałszywe różniły się raczej genetycznie niż rezultatywnie. Wiarobudność danego wyobrażenia nie oznaczała jeszcze prawdziwości i odwrotnie.

Treść wszelkiego wyobrażenia daje się wyrazić w postaci sądu. Powyższe, krzyżujące się podziały przedstawiają się w opracowaniu »logicznem« jako 1. podział wyobrażeń na prawdziwe, fałszywe, prawdziwe oraz fałszywe, ani prawdziwe ani fałszywe, 2. wiarobudne (=skła-

dził swoiste wyobrażenia uchwytowe, lub, wyrażając się nieco zręczniejsz w języku polskim, wyobrażenia chwytne — *φαντασiai καταληπτικαι*.¹ Ażeby rzecz należycie zrozumieć, trzeba sobie uświadomić, że uchwyt jest zasadniczą całością i że Zenon wyróżnił w niej dwa składniki, przedmiotowy składnik wyobrażenia jako takiego, oczywiście wyobrażenia prawdziwego, i podmiotowy składnik przytakiwania, oczywiście przytakiwania słusznego. Innemi słowy, uchwyt składa się z chwytanego wyobrażenia i, żeby tak powiedzieć, chwytanego przytakiwania, które się przenikają i warują wzajemnie. Wyobrażenie chwytne nie wyprzedza uchwytu, lecz się w nim mieści razem ze swoim przytakiwaniem, od którego zyskuje i któremu z drugiej strony nadaje znamienne dla nich obu piętno chwytności². Uchwyt dochodzi do skutku

niające do przytakiwania), niewiarobudne, wiarobudne oraz niewiarobudne, ani wiarobudne ani niewiarobudne; cf. Stoic. Vet. Fr. II 52 sq.

¹ Przysiotnik *καταληπτικός* należy łączyć według wszelkiego prawdopodobieństwa z rzeczownikiem *κατάληψις*, a nie z czasownikiem *καταλαμβάνω* (cf. *περίληψις* — *περίληπτικός*). Z czasownikiem *καταλαμβάνω* wiąże się podział wyobrażeń na dające się i niedające się poznać (*φ. καταληπται* — *ἀκατάληπτοι*). Każde wyobrażenie chwytne jest wyobrażeniem poznawalnem (cf. e. c. Cic. Acad. I 11, 41 ...visum comprehensibile, Luc. 24. 77 ...visum quod percipi posset, 35, 113 ...id solum percipi posse quod esset verum tale quale falsum esse non posset, al.) spowodu cechującej je jasności; v. i.

² Cf. Cic. Acad. I 11. 40 sq. ...de sensibus ipsis quaedam dixit (scil. Zeno) nova, quos iunctos esse censuit e quadam impulsione oblata extrinsecus, quam ille *φαντασiαν*, nos visum appellemus licet... ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus, ad sensationem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam, visis non omnibus adiungebat fidem, sed eis solum, quae propriam quandam haberent declarationem cett.; cf. Luc. 33, 108 (sensus = adsensus; cf. Stoic. Vet. Fr. II 71 - 81). Zenon uważał połączenie wyobrażenia i przytakiwania za fakt pierwotny każdego pozytywnego postrzeżenia, w którym wtórnie niejako wyróżniał czysto obiektywne wyobrażenie i czysto subiektywne przytakiwanie. O pierwotnym »sprzęgu wyobrażenia i mniemania« (= przytakiwania; v. i.) uczył również Epikur (cf. e. c. Sext. Adv. math. VII 203 sq.), ale kiedy Zenon widział w nim naturalny zaczyn uchwytu i wiedzy, to Epikur widział w nim źródło błędu i żądał stanowczo, żeby uwolnić obiektywne wyobrażenie od natotów subiektywnego mniemania (cf. e. c. Diog. Laert. X 147, Lucr. IV 462 sq.).

za pośrednictwem biernych zmysłów i za pośrednictwem twórczego myślenia, przyczem dokonywa go tak w pierwszym, jak i w drugim wypadku umysł rozumny¹. Zaczniemy od zmysłowego uchwytu. Jego wyobrażenie, czyli chwytne wyobrażenie zmysłowe określał Zenon jako nie tylko pochodzące od danego przedmiotu rzeczywistego i ten przedmiot niby wierny odcisk odtwarzające wyobrażenie, ale także takie, jakieby nie mogło być, gdyby nie pochodziło właśnie od danego przedmiotu rzeczywistego (φ. κ. ἐστιν ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη ὁποῖα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος; cf. Stoic. Vet. Fr. I 59). Innymi słowy wyobrażenie chwytne było nie tylko prawdziwem, ale także swoistem wyobrażeniem jednostkowym, co pozostaje w najściślejszym związku ze znamioną dla stoików zasadą odrębności indywidualnej (principium individuationis)². Szczytowa, wy-

¹ Cf. e. c. Diog. Laert. VII 52 ... ἡ δὲ κατάληψις γίνεται ... αἰσθίσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους. Do uchwytów zmysłowych można było zaliczyć poszczególne uchwytły rzeczy dobrych i złych, jak wskazują słowa Chryzypa: ... ὅτι μὲν γὰρ αἰσθητά ἐστι τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά, καὶ τούτοις ἐκποιεῖ λέγειν· οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητά ἐν τοῖς εἶδεσιν οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἔστιν αἰσθῆσθαι· καὶ καθόλου ἀφροσύνης καὶ δειλίας, καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν· οὐδὲ μόνον χαρᾶς καὶ εὐεργεσιῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων, ἀλλὰ καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν κτλ. (Stoic. Vet. Fr. III 85); cf. Cic. de nat. deor. II 57, 145 sq., De off. I 4, 13 sq.

² Cf. e. c. Cic. Luc. 17, 54 sq., 26, 84 sq., Sext. Adv. math. VII 408 sq. Stoicy uzasadniali ową zasadę doświadczeniem uchwytowem, ale już Ariston i Sfajros narazili się na szyderstwa, gdyż pierwszy nie rozróżnił bliźniaków, a drugi woskowych owoców od prawdziwych (cf. Diog. Laert. VII 162, 177).

Na prawdziwość uchwytu składało się zatem wraz z prawdziwem wyobrażeniem nieomyłne przytakiwanie, czy też mniemanie, że dane wyobrażenie nie tylko pochodzi od rzeczywistego przedmiotu i wiernie go odtwarza, ale także pochodzi i odtwarza ten przedmiot rzeczywisty, o którym się równocześnie myśli. Innymi słowy uchwyt polegał na doskonałej spójni, a raczej zbieżności tego, co stoicy nazywali φαντασία, i tego, co nazywali ἐννόημα (cf. Stoic. Vet. Fr. I 65, II 55, 83, v. s.); cf. Sext. Adv. math. IX 394 ... κατ' ἐμπέλαςιν .. τῶν ἐναργῶν νοεῖται ὥς λευκὸν καὶ μέλαν (κτλ.) ... ταῦτα γὰρ καὶ εἰ αἰσθητά ἐστίν, ἀλλ' οὐδὲν ἡττον νοεῖται κτλ.

muszająca¹ ponieważ uznanie jasność chwytne go wyobrażenia zmysłowego polegała na tem, że w chwili przytakiwania uprzytamniała z przemożną siłą indywidualną rzeczywistość — τὸ ἰδίως ποιόν² swojego przedmiotu. Zenon uczynił owe wyobrażenia lub poprostu uchwyty ostoją właściwych pojęć i, przechodząc od znanych wartości poszczególnych (τὰ κατὰ μέρος) do wartości rodzajowych (τὰ καθόλου) oraz w ich zakresie do reszty nieznanego z doświadczenia wartości poszczególnych, wycisnął na stoickiej teorii piętno indukcyjne. Z poszczególnych uchwytów zmysłowych wyłaniał się mianowicie za pośrednictwem pamięci zasób znanych z doświadczenia pojęć indywidualnych, który uzupełniano wysnutym zeń na mocy różnych stosunków podobieństwa zasobem pojęć ogólnych, czy też rodzajowych³ (cf. Cic. Luc. 10, 30 ...disputari poterat subtilius, ...quae vis esset in sensibus, quem ad modum primum visa nos pellerent, deinde appetitio ab his pulsa sequeretur, tum ut sensus ad res percipiendas intenderemus. mens enim ipsa, quae sen-

¹ Cf. Cic. Luc. 12, 38 ...at vero animus quodam modo eripitur eis, quos neque sentire neque adsentiri volunt (scil. Academici). ut enim necesse est lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere; nam quo modo non potest animal ullum non appetere id, quod accommodatum ad naturam appareat — Graeci id οἰκείον appellant — sic non potest obiectam rem perspicuam non approbare cett. Ten przymus nie uchyla wprawdzie znamiennej dla »przytakiwania« wolności woli (cf. Cic. l. l. 10, 31, Acad. I 11, 40, v. s., cf. A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 171, 177), ale ją ogranicza: po dokonanych uchwycie możemy rozdzielić przytakiwanie i wyobrażenie oraz badać to ostatnie obiektywnie, niemniej »chwytą nas ono niemal za włosy i ciągnie do przytakiwania« (cf. Sext. Adv. math. VII 257). Wspomniany przymus był miarą zrostu wyobrażenia — przytakiwania (φαντασία — ἐννόημα, v. s.), który znamionował uchwyt jako taki; cf. Sext. l. l. VIII 397, VII 405.

² Cf. Stoic. Vet. Fr. II 112 sq., 395 sq., cf. E. Bréhier, Chrysippe p. 111 sq., cf. Sext. VII 248 ... ἄκρως γὰρ πιστούμενοι ἀντιληπτικὴν εἶναι τῶν ὑποκειμένων τήνδε τὴν φαντασίαν (scil. φ. καταληπτικὴν) καὶ πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοῖς ἰδιώματα ἀναμεμαγμένην ἕκαστον τούτων φασὶν ἔχειν συμβεβηκός κτλ.

³ Pojęcia rodzajowe, jak człowiek, koń, zwierzę, drzewo i t. d., łączyły w ramach swego znaczenia różne pojęcia indywidualne, tak, iż możnaby je także nazwać łącznikami.

suum fons est atque etiam ipsa sensus est,¹ naturalem vim habet, quam intendit ad ea, quibus movetur. itaque alia visa sic adripit, ut eis statim utatur, alia quasi recondit et quibus memoria oritur. cetera autem similitudinibus² construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum *ἐννοίας*, tum *προλήψεις* vocant³, eo cum accessit ratio argumentique conclusio rerumque innumerabilium multitudo, tum et perceptio eorum omnium apparet et eadem ratio perfecta his gradibus ad sapientiam pervenit cett.). Ogólne pojęcia rodzajowe warowały przejście od znanych z doświadczenia zmysłowego rzeczy poszczególnych do rzeczy nieznanych z doświadczenia, ale zasadniczo podpadających pod zmysły, czyli do rzeczy niejawnych do czasu (v. s.). Określały one granice, w jakich owo przejście mogło się dokonać, a mianowicie ogólne granice rodzajowego podobieństwa. Innymi słowy na podstawie właściwych pojęć nie można było »uchwycić« indywidualnej rzeczywistości niejawnego przedmiotu i nie można było dokładnie wyznaczyć niewzruszonego zasięgu rodzajowej wspólnoty⁴.

¹ Stoicy przypisywali umysłowi prócz wrażliwości zmysłowej jeszcze swoiście umysłową wrażliwość na wartości, jak piękno i dobro, resp. brzydota i zło fenomenów, tak iż umysł był jeszcze sam przez się jakgdyby szóstym zmysłem; cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 176 ... τῶν ... καταλαμβάνομένων ἀνθρώπων πραγμάτων τὰ μὲν (scil. αἰσθητά) δι' αἰσθήσεως καταλαμβάνεσθαι δοκεῖ, τὰ δὲ (scil. νοητά) διανοίᾳ (scil. λογικῇ, v. s.), καὶ δι' αἰσθήσεως μὲν ὡς λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρὸν, διανοίᾳ δὲ καλὸν αἰσχρόν, νόμιμον παράνομον, εὖσεβὲς ἀσεβὲς κτλ.; por. str. 255, uw. 1; cf. Sext. Adv. math. VII 303 sq.

² Cyncero określa wyrazem »similitudines« sposoby tworzenia pojęć, różnych (ἀναλογικτὴ μετὰβασις!) od pojęć znanych z doświadczenia (περίπτωσις), ale niemniej na niem opartych; cf. Diog. Laert. VII 52 sq. Sext. Adv. math. III 40 sq., VIII 58 sq., IX 393 sq., XI 250 sq., por. str. 245 n.

³ Przez »przedchwyty« w ścisłym tego słowa znaczeniu rozumieli stoicy wyjaśnione już poprzednio »pojęcia wspólne«, stanowiące konieczny warunek zmysłowego uchwytu. Odrębne pojęcia właściwe stanowiły znowu konieczny warunek rozumowego uchwytu (v. i.), tak iż z tego stanowiska można je było również nazwać »przedchwytańcami«. Na tem polega, jak się zdaje, pewne pomieszanie nazw *ἐννοίαι* i *προλήψεις* u Cyncerona.

⁴ Cf. e. c. Diog. Laert. VII 60 ... γένος δὲ ἐστὶ πλειόνων καὶ ἀναφαίρετων ἐννοημάτων σύλληψις, οἷον »ζῶον«· τοῦτο γὰρ περιεῖληφε τὰ κατὰ μέρος ζῷα κτλ. Ze stanowiska stoików istniał naprawdę tylko jeden rodzaj, a mianowicie rodzaj, liczący skończoną ilość ciał indywidualnych (martwych

Pełny zasób pojęć właściwych tworzył jednak niby nowe narzędzie poznawcze umysłu¹. Umysł rozumny mógł skierować ów zasób pojęć, czyli swój wyrobiony rozum, na rzeczy, następujące się zmysłom, i uzupełnić przy jego pomocy zewnętrzny poniekąd uchwyt zmysłowy wewnętrznym uchwytem rozumowym. Jak pierwszy uchwyt uprzytamniał indywidualną rzeczywistość — τὸ ἰδίως ποῖόν danego przedmiotu, tak drugi uchwyt uprzytamniał jego rzeczywistość generalną — τὸ κοινῶς ποῖόν². Indywidualna rzeczywistość odrębnego w swym zewnętrznym oglądzie przedmiotu cielesnego okazuje się w swym ostatecznym oglądzie wewnętrznym organiczną współcząstką przenikającej bierną materję materji czynnej, czyli rozumem załączkowym — λόγος σπερματικός (por. str. 143 n.). Chwytne wyobrażenie zmysłowe zastępuje w drugim uchwycie chwytne wyobrażenie rozumowe³. Obydwa te wyobrażenia polegają na doskonałej zbieżności doraźnego wyobrażenia zmysłowego i myślowej treści (por. str. 255, uw. 2), ale kiedy w pierwszym uchwycie góruje wyobrażenie zmysłowe, to w drugim góruje treść myślowa. Można wreszcie przypomnieć, że stoicy

i żywych), o którego jedności stanowiła jedna materja bierna (ὕλη) i jedna, rozmaicie nateżona, materja czynna (πνεῦμα): wszystkie ciała indywidualne składały się (w okresach międzyzgorzelnych) na organiczną całość jednego Boga-Świata; v. s.

¹ Cf. e. c. Diog. Laert. VII 52 (v. s.), Plut. De Stoic. rep. 10 p. 1037 b (Stoic. Vet. Fr. II 129). Przy pomocy rozumu dokonywali stoicy uchwytu rzeczy niejawnych, bądź analogicznych do rzeczy zmysłowych, jak np. porów cielesnych, i tem poznaniem uzupełniali doraźne poznanie zmysłowe (cf. Cic. Acad. I 11, 42), bądź też rzeczy zgola od nich różnych, jak np. indywidualnych rozumów załączkowych. Cf. Sext. Adv. math. VII 374 ... ὁψις ἐστὶ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα (cf. Anaxag. fr. B 21 a Diels). Nauka stoików przypomina żywo naukę Platona o »oku duszy« (cf. e. c. Plat. Resp. p. 533 d).

² Cf. Stoic. Vet. Fr. II 374 ... τὸ ποῖόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται, 398 ... οἱ Στοῖκοι δὲ τοὺς κοινῶς ποῖους πρὸ τῶν ἰδίως ποῖων ἀποτίθενται.

³ Scil. φαντασία λογική. Ta nazwa może oznaczać bądź wyobrażenie słowne, t. j. takie, by »rzecz według niego wyobrażona dała się słownie przedstawić« (por. str. 52), bądź — w przeciwieństwie do wyobrażeń zmysłowych (φ. αἰσθητικά) — wyobrażenie swoiście rozumowe (νόησις; cf. Diog. Laert. VII 51). W przypadku drugiego uchwytu wchodzi w rachubę ostatnie wyobrażenie (cf. Cic. De off. I 4, 11 sq., Sext. Adv. math. VIII 275 sq., 288; v. s.).

ujmowali, jak wskazuje ich nauka o kategorjach, każdy przedmiot rzeczywisty ze względu na wspólną mu wraz ze wszystkimi innymi przedmiotami rzeczywistymi, czyli cielesnemi, materję bierną (I kat.) i materję czynną (II kat.), tudzież ze względu na jego swoiste (III kat.) i przygodne (IV kat.) atrybuty indywidualne (por. str. 146, uw. 1): pierwsza i druga kategorja pozostaje w związku z drugim, a trzecia i czwarta z pierwszym uchwytom. Odwrotna — w porównaniu z naturalnym porządkiem uchwytów — kolejność kategorji tłumaczy się ich logicznem opracowaniem. Stoicy usiłowali przy pomocy swojej logiki ustalić lotną grę różnych operacyj psychologicznych, ująć je formalnie i pchnąć we właściwym kierunku, poprostu zapewnić im ciągłość i zwartość wewnętrzną przy pomocy zewnętrznych karbów i łożysk słownych¹. Mędrzec nie potrzebował uczyć się logiki, ponieważ dzięki swej mądrości postrzegał i pamiętał, myślał i rozumował zawsze w sposób właściwy. Potrzebowali jej jednak ludzie mniej wyrobieni duchowo, żeby sobie uświadomić należyte to, co postrzegali zmysłami, i żeby nie zbłądzić na śliskim szlaku rozumowym. Stoicy przechodzili zasadniczo od zewnętrznego,

¹ Logika decydowała tylko w tem znaczeniu o »prawdziwości« procesów psychologicznych, które w przypadku ludzi zwyczajnych mogły być poprawne lub wadliwe, nie przestając być pozytywnymi procesami psychologicznymi. Była ona sztuką i doskonaliła rozum, podobnie jak sztuka malarska doskonaliła zmysł wzroku, a sztuka muzyczna zmysł słuchu (cf. e. c. Cic. l. uc. 7, 20; cf. ibdm. 10, 31; 47, 146). Doskonały rozum mędrca obywatela się oczywiście bez kontroli i pomocy logiki. Dlatego często powtarzane zarzuty spowodu rzekomo zasadniczej wyższości operacyj logicznych nad operacjami psychologicznymi, podobnie jak zarzuty spowodu rzekomej opozycji pomiędzy sensualizmem a racjonalizmem stoików (cf. e. c. E. Zeller—E. Wellmann, Die Philosophie der Griechen III 1 p. 78 sq., 87), nie wydają się słusznymi. Uchwyt rozumowy dopełnia, ale zgola nie kontroluje zmysłowego uchwytu, na którym się wspiera. Poznanie stoickie było zmysłowo-rozumowe w przypadku obu uchwytów. Cf. Sext. Adv. math. VIII 10 ... οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στωϊκῆς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ, οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τοῖς νοητά. ἀληθὲς γὰρ ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τι· ὅπερ αἰσμάτων ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι κτλ.; por. str. 255, uw. 2.

zmysłowego poznania danego przedmiotu cielesnego do jego rozumowego, wewnętrznego poznania. W ramach tego głównego przejścia mieściło się drugie, poniekąd uboczne przejście od ciał znanych z doświadczenia do ciał z doświadczenia nieznanymi. O możliwości przejścia stanowił, jak już widzieliśmy, zasób »pojęć wspólnych«, a o niechybnym sposobie jej zastosowania zasób, jak widzimy obecnie, poprawnych »pojęć właściwych«, przyczem ich poprawność warował wraz z logiką z jednej strony uchwyt zmysłowy, z drugiej zaś uchwyt rozumowy. Chwytne wyobrażenie rozumowe ujawniało wewnętrzną łączność danego ciała poszczególnego ze wszystkimi innymi ciałami, jego przynależność do rodzaju ciał jako takiego (por. str. 257, uw. 4): stoicy przechodzili od znanych ciał poszczególnych do nieznanymi, ale tylko w zakresie ich rodzajowej wspólnoty, wyrzekając się poznania niejawnymi cech indywidualnymi¹. Ponieważ warunkiem rozumowego uchwytu był zasób poprawnych »pojęć wspólnych«, a ich poprawności znowu uchwyt zmysłowy jako źródło jedynie pewne i prawdziwe, przeto chwytne wyobrażenie zmysłowe okazuje się podstawą umiejętnego zabiegu poznawczego. Ów zabieg staje się możliwym z chwilą, kiedy dojrzeje rozum. Dopiero wtedy umysł dokonywa uchwytów w zmysłowych, na ich podstawie tworzy właściwe pojęcia, doskonaląc równocześnie swój rozum, i dokonywa wreszcie przy ich pomocy swoistych uchwytów rozumowych, poczem, uświadomiwszy sobie wszystko w wartościach słownych, posiada pełną wiedzę zmysłowo-rozumową.

Zgodnie z powyższymi wywodami głosili stoicy na ogół, że głównym źródłem poznania i kryterjum prawdy

¹ Tę okoliczność uwypatnia w traktacie Filodemosza Dionyzjos, kiedy np. zarzuca epikurejczykom, że na podstawie zabiegu przez podobieństwo (scil. podobieństwo atrybutów indywidualnych) nie mogą rzeczy dorzecznie, jakoby w nieznannej reszcie ludzkiej nie było ludzi, nieumierających po zranieniu ich w serce, oraz autor nieznanym, kiedy przeoczy, jakoby stoicy mogli udowodnić na podstawie zabiegu przez uchylenie, że niema dziwotworów na podobieństwo Pana lub centaurów; cf. Philod. *fl. C.* I 33 sq., XXXI 23 sq. Stoicy podchodzili do ciał niejawnymi od strony substancji, a epikurejczycy od strony atrybutów; v. s.

jest wyobrażenie chwytnie — *φαντασία καταληπτική*, przez które rozumieli chwytnie wyobrażenie zmysłowe¹. Słyszymy jednak o innych jeszcze kryterjach, a więc o dwóch kryterjach Chryzypa: *αἴσθησις* i *προληψις*, o czterech kryterjach Boetosa: *νοῦς*, *αἴσθησις*, *ῥεξις* i *ἐπιστήμη*, i wreszcie o kryterjum doskonałego rozumu — *ὁρθὸς λόγος*, jakim według Pozejdonjosa posługiwali się starzy stoicy (cf. Diog. Laert. VII 54). Większą liczbę kryterjów tłumaczy dostatecznie przebieg stoickiego poznania. Rzecz staje się przejrzystą, skoro zważymy, że ów przebieg miał znaczną ilość wytycznych momentów i że każdy z nich można było uwydatnić przy pomocy odpowiedniego kryterjum. Nasuwa się pytanie, w jakim stosunku pozostaje kryterjum doskonałego rozumu tudzież kryterja Chryzypa i Boetosa do zasadniczego kryterjum zmysłowego wyobrażenia chwytnego. Rysuje się on jasno na tle teorii kryterjów wogóle. Starożytni rozróżniali, jak donosi Sextus, trzy kryterja logicznego poznania, kryterjum podmiotowe »za czego sprawą« (*ὕφ' οὗ*), kryterjum narzędnikowe »za czego pomocą« (*δι' οὗ*) i kryterjum przedmiotowe »za czem oraz wedle czego« (*κα'θ' ὃ*); pierwsze kryterjum stanowił człowiek jako taki, drugie jego zmysły (*αἴσθησις*) i umysł (*διάνοια*), a trzecie doraźne wyobrażenie, wynikające z doraźnego zastosowania zmysłów lub umysłu (*προσβολὴ τῆς φαντασίας*). Człowiek osądzał przy pomocy zmysłów i umysłu, a mianowicie według ich wyobrażeń doraźnych prawdę i fałsz na podobieństwo rzemieślnika, który przy pomocy wagi naprzykład i jej ruchów rozeznawał cięższe i lżejsze przedmioty. Sextus zwalcza możliwość poznania i dowodzi przedewszystkiem, że żadne z wymienionych kryterjów nie da się dorzecznie pomyśleć, jak wskazują zresztą sprzeczne i daremne próby dogmatyczne, które omawia szeroko i złośliwie. Ważniejszy jest drugi zarzut. Sextus zwraca uwagę, że powyższe kryterja nie wystarczają do zdobycia prawdy przedmiotowej,

¹ Cf. e. c. Sext. Adv. math. VII 248 sq., Stoic. Vet. Fr. I 59; v. s. Za przykład chwytnego wyobrażenia rozumowego służyć może wyobrażenie, że »pięćdziesiąt... jest mało«; cf. Sext. I I. 418 sq., A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 166 sq., por. str. 258, uw. 3.

ponieważ mogą funkcjonować fałszywie, że potrzebują kryterjum swojej własnej prawdziwości, tak iż ich rzecznikom grozi bądź nieskończona otechłań wciąż nowych kryterjów, bądź beznadziejna kołowaczna¹ (cf. Sext. P. H. I 21, II 14 sq., Adv. math. VII 27 sq.). Ze stanowiska stoików kryterjum »za czego sprawą« była dusza², czy też naczelną część duszy ludzkiej (*ἡγεμονικόν, νοῦς, διάνοια*), kryterjami »za czego pomocą« jej bierna wrażliwość zmysłowo-umysłowa (*αἰσθησις*)³ i jej czynny rozum (*λόγος*), a kryterjum »za czem oraz wedle czego« wyobrażenie chwytne (*φαντασία καταληπτική*). Pamiętać należy, że wszystkie te kryteria tworzyły warunkującą się wzajemnie całość organiczną, że naczelną część duszy, czy też poprostu umysł stanowił środowisko wrażliwości, rozumu tudzież wszelkich wyobrażeń, i że razem z niemi dochodził do wspólnej doskonałości: z postrzeżeń zmysłowych powstawał rozum i umożliwiał nieomylny uchwyt zmysłowy, dzięki któremu sam się wyrabiał i, doprowadziwszy do swoiscie rozumo-

¹ Cf. Sext Adv. math. VII 441 sq., Stoic. Vet. Fr. II 118 ...*ἡμῶν συνερωτώντων* »εἰ ἔστι κριτήριον, ἥτοι κέκριται ἢ ἄκριτόν ἐστι« καὶ δεῖν θάτερον συναγόντων, ἥτοι τὴν εἰς ἄπειρον ἑκπτώσιν ἢ τὸ ἀτόπως ἑαυτοῦ τι κριτήριον εἶναι λέγεσθαι, ἀντιπαρεξάγοντές φασι (scil. οἱ Στωϊκοί) μὴ ἄτοπον ὑπάρχειν τὸ ἑαυτοῦ τι κριτήριον ἀπολείπειν τὸ εὐθὺ γὰρ ἑαυτοῦ τε καὶ ἄλλων ἐστὶ δογματικόν, καὶ ὁ ζῷος τῆς τε τῶν ἄλλων ἰσότητος καὶ τῆς ἰδίας σταθμητικὸς ὑπῆρχεν, καὶ τὸ φῶς οὐ μόνον τῶν ἄλλων, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῦ ἐκκαλυπτικὸν φαίνεται, διόπερ καὶ τὸ κριτήριον δύναται καὶ ἄλλων καὶ ἑαυτοῦ κριτήριον καθεστάναι κτλ.; cf. H. Hartmann, Gewissheit und Wahrheit p. 27 sq.

² Cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. I 538 ...*ἄνθρωπον ἐκάλει* (scil. Κλεάνθης) *μόνην τὴν ψυχὴν* κτλ.; cf. ibdm. 202, 377.

³ Wyraz *αἰσθησις* posiadał w filozofii stoickiej bardzo liczne skojarzenia. Mógł mianowicie oznaczać 1) narząd, resp. narządy zmysłowe (*αἰσθητήρια*) jako takie, 2) naczelną część duszy (*ἡγεμονικόν*) jako źródło wszelkiej wrażliwości, 3) tworzywo duchowe (*πνεῦμα νοερόν*), łączące i przekazujące doraźne doznania narządów zmysłowych naczelnej części duszy, 4) wrażliwość jako *δύναμις*, 5) wrażliwość jako *ἔξις*, 6) wrażliwość jako *ἐνέργεια*, 7) doraźny odbiór (*ἀντιληψις*) danego narządu zmysłowego, czyli doraźne wrażenie zmysłowe, 8) uchwyt zmysłowy (*κατάληψις*), czy też raczej zmysłowo-umysłowy, ponieważ dochodził do skutku w naczelnej części duszy i 9) ściśle z nim związane chwytne wyobrażenie zmysłowe (*φαντασία καταληπτική*); cf. Stoic. Vet. Fr. II 71 sq., 850, cf. A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 122 sq., H. Hartmann, Gewissheit und Wahrheit p. 9 sq.

wego uchwytu, zdobywał dla swego umysłu pełnię niewzruszonej wiedzy zmysłowo-rozumowej (v. s.). Doskonały umysł, albo doskonały rozum — *ὁρθὸς λόγος* mędrca wydaje się dostatecznem kryterjum prawdy i bardzo być może, że tak uczył pierwotnie Zenon i jego starzy wyznawcy. W każdym razie taki był zasadniczy wątek stoickiej teorii poznania¹. Ponieważ jednak sami stoicy przyznawali wkońcu, że nie są mędrcami i że wogóle doskonały mędrzec jeszcze się nie pojawił na świecie, przeto ich nauka, żądająca posłuchu w imieniu nieznanego bliżej mędrca przyszłości, budziła słuszne sprzeciwy i szyderstwa (cf. e. c. Cic. Luc. 36, 115 sq., 47, 145 sq., Sext. P. H. II 37 sq., Adv. math. VII 317 sq.). Z konieczności musieli wysunąć na pierwszy plan inne, niższe i dostępnejsze kryterjum, a mianowicie chwytne wyobrażenie zmysłowe i wogóle uchwyt zmysłowy, o którym już Zenon twierdził, że znachodzi się u mądrych i u głupich, u pierwszych w postaci wiedzy, a u drugich w postaci mniemania (cf. e. c. Sext. Adv. math. VII 152; v. s.). Chwytne wyobrażenie zmysłowe wymagało jednak jako zaczyn właściwego poznania kryterjum własnej prawdziwości. Według Zenona stanowiła je wyjątkowa, cechująca owe wyobrażenia jasność — *ἐνάργεια* (declaratio, evidentia, perspicuitas; cf. Cic. Acad. I 11, 41, Luc. 6, 17, Sext. Adv. math. VII 252, 408): chwytne wyobrażenie zmysłowe jednoczyło kryterjum przedmiotowej prawdy z kryterjum własnej rzetelności², objawiało nie tylko swoje przedmioty, ale także, na podobieństwo światła, objawiało się samo (por. str. 262, uw. 1). Powstaje pytanie, na czem po-

¹ Ogromne znaczenie »doskonałego rozumu« w stoickiej teorii poznania podnosi słusznie A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 223 sq. Filozofja stoicka nakładała na swych gorliwców obowiązek osobistej nieomyślności, któremu nie mogli podoleć. Pewnej reakcji, i to już wśród uczniów samego Zenona, dowodzi żart Persajosa, który wprowadził w błąd Aristona przy pomocy bliźniaków (cf. Diog. Laert. VII 162; por. str. 255, uw. 2). Z nieomyślności stoickiej dworował sobie również Arkezilaos, jak daje do zrozumienia Cyvero, opowiadając z humorem o jego rozmowie z Zenonem; cf. Cic. Luc. 24, 77.

² Chwytne wyobrażenie było z uwagi na to właśnie kryterjum wyobrażeniem także »chwytanem«, czy też poznawalnem — *φ. καταληπτή*; por. str. 254, uw. 1.

legała ta osobliwa jasność. Zachowane świadectwa nie odpowiadają na nie bezpośrednio, atoli wynika z ich wewnętrznegozwiązku, że polegała ona na doskonałej zbieżności doraźnego wrażenia i wyobrażenia zmysłowego z »przedchwytem« lub, mówiąc ściślej, z zależną od niego doraźną treścią myślową (*έννόημα*; v. s.), na wzmacniającem się wzajemnie »współświatle« tych obu składników chwytne go wyobrażenia zmysłowego. Tak zapewne należy rozumieć dwa kryterja Chryzypa: doraźne wrażenie i wyobrażenie zmysłowe — *αἰσθησις* odtwarzało przedmiot zewnętrzny, a przedchwyty — *πρόληψις*, tworzący psychologiczną podstawę »przytakiwania«, świadczył niejako swoją doraźną treścią myślową, że owo wyobrażenie jest prawdziwe. Innemi słowami dwa kryterja Chryzypa sprowadzają się do dwoistego charakteru chwytne go wyobrażenia zmysłowego, które było, jak widzieliśmy, kryterjum przedmiotowej i kryterjum własnej prawdziwości¹. O chwytne m wy-

¹ Diogenes Laercjusz VII 54 stwierdza, że Chryzyp w 12 ks. swojej Fizyki uznał zgodnie z innymi wybitnymi stoikami wyobrażenie chwytne za kryterjum prawdy. Następnie wymienia cztery kryterja Boetosa i dodaje .. *ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῇ πρώτῃ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἰσθῆναι καὶ πρόληψιν* *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου* κτλ. Ponieważ Boetos był uczniem Diogenesa Babilończyka, a więc Chryzyp nie mógł z nim polemizować, przeto uczeni przyjęli konjekturę *αὐτὸν* (Heine, Hirzel) zamiast lekcji rękopisów *αὐτόν*, oskarżając Chryzypa o brak konsekwencji; cf. e. c. E. Zeller — E. Wellmann, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p. 47 sq., 85 sq. Atoli Boetos mógł polemizować z Chryzypem, albo ktoś późniejszy mógł krytykować Boetosa i zwrócić uwagę, że dwa kryterja Chryzypa mają inny sens niż cztery kryterja Boetosa, tak iż lekcję rękopisów możemy śmiało zatrzymać, zwłaszcza że zarzut niekonsekwencji Chryzypa nie da się utwierdzić na opisanej podstawie, ponieważ jego dwa kryterja nie pozostają w sprzeczności z kryterjum chwytne go wyobrażenia.

Zazwyczaj pojmuje się dwa kryterja Chryzypa jako kryterja »za czego pomocą« i utożsamia *πρόληψις* z *λόγος*; cf. e. c. A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa* p. 222 sq., E. Zeller — E. Wellmann l. 1. 85 sq. »Przedchwyty« był jednak, jak wyraźnie stwierdza Aecjusz IV 11, związkiem właściwego rozumu, który się składał z pełnego zespołu przedchwyków, czy też wspólnych pojęć (v. s.). Poszczególne przedchwyty były mgliste i ogólnikowe. Mogły się nazywać kryterjami w szerokiem. znaczeniu źródeł poznawczych (cf. e. c. Stoic. Vet. Fr. II 473 ... *πειράται* —

obrażeniu zmysłowym myślał również, ile można sądzić, Boetos. Jego cztery kryteria stają się zrozumiałymi ze stanowiska stoickiego¹, jeżeli przypuścimy, że jako kryterjum »za czego sprawą« wymienił umysł, jako kryteria »za czego pomocą« jego bierną wrażliwość zmysłowo-umysłową i jego rozumną wolę, czy też miłość prawdy², a jako kryterjum »za czem oraz wedle czego« wiedzę, to znaczy uchwyt i chwytne wyobrażenie zmysłowe. Boetos nawiązał według wszelkiego prawdopodobieństwa do nauki starych stoików. Szczególnie znamienne jest kryterjum rozumnej woli — *ὁρεξις*, pozostające w najściślejszym związku z przytakiwaniem — *συγκατάθεσις*³. Filozofja stoicka nakładała obowiązek oporu wobec wiarobudnych wyobrażeń (v. s.) i ulegania tylko szczytowo jasnym wyobrażeniom, których napór przestawał

scil. Chrysippus — *πιστοῦσθαι διὰ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, μάλιστα δὲ κριτήρια τῆς ἀληθείας φησὶν ἡμᾶς παρὰ τῆς φύσεως λαβεῖν ταύτας κτλ.*), ale nie w znaczeniu norm, jakimi stawaty się dopiero *προλήψεις διηρθρωμένα* (v. s.). Być może, że Chryzyp nazwał »przedchwyt« kryterjum pod wpływem Epikura, w którego filozofji *προλήψεις* tworzyły wraz z *αἰσθήσεις* i *πάθη* kryteria prawdy i w którego pismach się rozczytywał (cf. Diog. Laert. VII 181, X 26, 31 sq.), ale niemniej pomiędzy »przedchwytami« epikurejskimi (= wyobrażeniami typowemi; cf. A. Krokiewicz, Nauka Epikura p. 94 sq.) a »przedchwytami« stoickimi zachodzi głęboka różnica (v. i.). Jeszcze trudniejszym do przyjęcia wydaje się przypuszczenie E. Bréhiera, Chrysippe p. 102 sq., jakoby przez dwa kryteria Chryzypa należało rozumieć uchwyt zmysłowy i uchwyt rozumowy (*προλήψεις* = *κατάληψεις*?).

¹ E. Zeller — E. Wellmann, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p. 86, 574, uważa cztery kryteria Boetosa za sprzeczne z filozofją stoicką zapożyczenie perypatetyczne, ale nie uzasadnia w sposób dostateczny swego poglądu. Z uwagi na opinię Zeller'a pomija te kryteria A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 222. Inni, znani mi uczeni uwzględniają je tylko dorywczo.

² Cf. Stoic. Vet. Fr. III 169 ... *ἢ γὰρ ὁρεξις ... λογικῆς ὁρμῆς εἶδος* (scil. *ἐστίν*) κτλ., cf. 441 sq., 463 sq.; cf. ibdm. III 171 . . . *πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι* κτλ., cf. II 981; cf. A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 124 sq., 232—261; cf. Cic. Luc. 10, 31 ... *mens hominis ... comprehensionem ... cum ipsam per se amat, nihil enim est ei veritatis luce dulcius, tum etiam propter usum celt.*; por. str. 256, uw. 1.

³ Szeregowi *αἰσθησις* — *ὁρεξις* — *ἐπιστήμη* w układzie Boetosa odpowiada w porównaniu Zenona szereg *φαντασία* — *συγκατάθεσις* — *κατάληψις*; por. str. 252.

być poniekąd przymusem. Zwycięstwo chwytnych wyobrażeń zmysłowych, było więc miarą ich doskonałej jasności, a doskonała znowu jasność miarą ich prawdziwości. Zdaje się, że Boetos chciał w ten sposób odeprzeć zarzuty przeciwników, jakoby chwytnych wyobrażeń nie można było odróżnić praktycznie od wiarobudnych, niewykluczających błędu wyobrażeń zmysłowych. Lecz dostatecznym oporem rozporządzał tylko mędrzec, bo tylko on posiadał dzięki swemu »doskonałemu rozumowi« dostateczny hart i tężyznę duszy (τόνος, εὐτονία τῆς ψυχῆς)¹, by ulegać tylko bezwzględnie pewnym wyobrażeniom chwytным. Na trudności tego stanowiska wskazałem poprzednio. Ostatecznie zwyciężyli przeciwnicy z Arkezilaosem i Karneadesem naczele². Pod naciskiem wywodów Karneadesa zaczęli uczyć tak zwani stoicy młodszy, że kryterjum prawdy jest nietylko chwytne, ale także wolne od przeszkód wyobrażenie zmysłowe (φ. κ. μηδὲν ἔχοντα ἐνστημα), przyczem przez przeszkody rozumieeli bądź doraźne sprzeczwy świadomości — tak na przykład nie wierzył Admetos, że widzi żywą Alkestis, choć ją widział rzeczywiście, ponieważ »wiedział«, że umarła³—

¹ Cf. Stoic. Vet. Fr. I 563 ...καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἰσχυρὸς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχυρὸς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῇ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μή, cf. ibdm. II 844, III 112, 177, 278, 473 al.; cf. L. Stein, Die Psychologie der Stoa, Berlin 1886—1888. II p. 128 sq., 201 sq., A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 164 sq., 177 sq., 180 sq.; logika stoicka pozostaje w ścisłym związku z cnotą (por. str. 55, uw. 1).

² Cf. Kwart. Filoz. VI 1928 p. 143 sq., VII 1929 p. 353 sq.

³ Chwytne wyobrażenie zmysłowe mogło więc według młodszych stoików nie budzić wiary (ἀπιστος διὰ τὴν ἐξωθεν περίστασιν). Należy wątpić, czy starzy stoicy zgodziliby się na taki sposób ujęcia. Według ich nauki Admetos miałby prawdziwe i niewiarobudne, a nie chwytne wyobrażenie zmysłowe, którego cechą stanowiła przemożna jasność (cf. Sext. Adv. math. VII 408 ...τὸ ἐναργὲς καὶ ἐντονὸν ἰδιωμα), polegająca nietylko na jego przedmiotowej wyrazistości, ale także doskonałej spójni z towarzyszącą mu w razie uchwytu treścią myślową; v. s. Przykład Admetosa (podobnie jak i przykład Menelaosa, który nie rozpoznał prawdziwej Heleny przy grobie Proteusa) uwydatnia znaczenie, jakie dla chwytного wyobrażenia miało ἐννόημα.

Od »przedchwytu« uzależniał treść myślową i łączył ją z doraźnem wrażeniem zmysłowym również Epikur, jak wskazują następujące słowa Diog. Laert. X 38 ...ἀνέγκη ...τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἑκάστον φθόγγον

badź zasadnicze wątpliwości, czy umysł i zmysły są zdrowe, zali czas i wogóle warunki danego postrzeżenia były korzystne (cf. e. c. Sext. Adv. math. VII 253 sq., 424 sq., Cic. Luc. 7, 19). Chwytne wyobrażenie zmysłowe przestaje sobie wystarczać: do uzasadnienia własnej prawdziwości potrzebuje innych kryterjów, a mianowicie innych wyobrażeń chwytnych, tak iż zarzuty sceptyków (cf. e. c. Sext. Adv. math. VII 441 sq., por. str. 261 n.) zyskują na sile. I jeszcze jedno: ponieważ wśród wyobrażeń, służących do uzasadnienia chwytnych wyobrażeń zmysłowych, wysuwają się na czoło chwytne wyobrażenia rozumowe, przeto powstaje wrażenie, jakoby stoicy sprzeniewierzyli się swemu sensualizmowi i uzależnili doświadczenie oraz poznanie zmysłowe od logiki oraz rozumowego poznania (por. str. 259, uw. 1). Jak było istotnie, poucza porównanie stoickiej teorii poznania z teorią epikurejską.

Stoicy i epikurejczycy rozróżniali zgodnie dwa zasadnicze okresy w świadomem życiu ludzkim. W pierwszym okresie człowiek odbierał i uświadamiał sobie tylko czyste, żeby tak powiedzieć, wrażenia zmysłowe — *αἰσθήσεις*. Z tych wrażeń powstawały jednak dzięki samorzutnej pamięci ogólne, przerastające zasób rzeczywistych doświadczeń uświadomienia umysłowe, tak zwane przedchwyty, czy też pojęcia wspólne — *προλήψεις*, *κοινὰ ἔννοια*. Z chwilą ich powstania i utwierdzenia przy pomocy nazw — *ὀνόματα*¹ nastawał drugi okres, kiedy człowiek uświadamiał sobie doraźne wrażenia zmysłowe łącznie z domysłami, opartymi na »przedchwytach«. Trzeba z naciskiem zaznaczyć, że właściwa teoria poznania, tak stoicka jak i epikurejska, dotyczy tylko drugiego okresu. Stoicy i epikurejczycy zdawali sobie jasno

βλέπεσθαι καὶ μὴτὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἔχομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάγομεν κτλ. 33... ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἀνθρώπου εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι. καὶ οὐκ ἂν ἐξηγήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό. οἷον Τὸ πόρρω ἐστὼς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς· δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνώκεναι ποτὲ ἵππου καὶ βοὸς μορφὴν. οὐδ' ἂν ὀνομάσαμεν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. ἐναργεῖς οὖν εἶναι αἱ προλήψεις κτλ.; v. i.

¹ Epiktet używa wyrazu *ὄνομα* jako synonymu wyrazu *πρόληψις*; cf. A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 5 sq., 199, al.

sprawę, że zmysłowe wyobrażenie dojrzałego człowieka jest złożone z doraźnego wrażenia zmysłowego i również doraźnego współczynnika umysłowego, który mógł być prawdziwy lub fałszywy¹. Jedni i drudzy rozumieli dalej, że głównem zadaniem teorii poznawczej jest tworzenie poprawnych pojęć pomimo możliwości błędu, kryjącej się w opisanym składzie doraźnych wyobrażeń zmysłowych, na których one musiały się opierać siłą rzeczy. Wyraźna różnica występuje dopiero w sposobie zabezpieczenia poprawności pojęć. Epikur zażądał stanowczo rozdziału i utwierdził je na wyłącznie czystych wrażeniach oraz wyobrażeniach zmysłowych (cf. e. c. Diog. Laert. X 50 sq., 147; v. s.), a Zenon natomiast uznał zasadniczo wyobrażenia złożone i utwierdził pojęcia na chwytnych wyobrażeniach zmysłowych, polegających na doskonałej zbieżności wiernego wyobrażenia przedmiotowego z podmiotowym domysłem (v. s.), w jakiej widział twórczy zaczyn istotnego poznania. Według Epikura wszystkie wrażenia oraz wyobrażenia zmysłowe były bezwzględnie prawdziwe, ponieważ mechanicznie odtwarzały powodujące je bodźce zewnętrzne, czyli wizerunki — *εἰδωλα*². Te wizerunki mogły jednak bądź pochodzić od rzeczywis-tych przedmiotów, bądź też powstawać samorzutnie, mogły tworzyć samodzielne połączenia i mogły wreszcie, jeżeli pochodziły od rzeczywis-tych przedmiotów, ulegać, albo nie ulegać zniekształceniu. Wartość poznawczą miały oczywiście tylko ostatnie wizerunki. Nasuwa się pytanie, jak je można było odróżnić od innych. Odróżniał, a raczej oddzielał prawdziwe wizerunki od fałszywych umysł rozumny, zapobiegając wadliwej obserwacji. Epikur żądał, podobnie jak zażądali później młodszy stoicy (v. s.), by nie wyrokować o przedmiotach zmysłowych, zanim się ich nie zbada dokładnie w pomyślnych warunkach (cf. e. c. Diog. Laert. X 34). Według Zenona znowu postrzegali nie zmysły, lecz

¹ Stoicy i epikurejczycy zauważyli trafnie, że zwyczajne, poszczególnie wyobrażenia zmysłowe są sądami psychologicznymi, a więc mogą być prawdziwe lub fałszywe, co uszło uwagi Arystotelesa; cf. Sext. Adv. math. VII 203 sq., 243 sq., VIII 9 sq.; v. s. Dialektyczne sądy stoików są logicznymi projekcjami owych zasadniczych sądów psychologicznych.

² Cf. A. Krokiewicz, Nauka Epikura p. 105 sq., 147 sq.

za ich pośrednictwem, a toli przy pomocy własnych wzmruszeń, naczelną część duszy jako taka¹. Wrażenia zmysłowe — *αἰσθήσεις* były prawdziwe jako takie, ale w rachubę wchodziły tylko uświadomione w umyśle wyobrażenia — *φαντασίαι*, które mogły być zmysłowe i rozumowe, prawdziwe i fałszywe². Prawdziwe wyobrażenia zmysłowe

¹ Już Straton z Lampsakos, uczeń i następca Teofrasta, uczył — zapewne pod wpływem Zenona — że wrażenia zmysłowe powstają nie w narządach zmysłowych, lecz w »naczelnej części duszy«, która »patrzyła przez narządy zmysłowe niby przez ścienne otwory«; cf. Aet. IV 23, Sext. Adv. math. VII 350 sq., Lucr. III 359 sq. Stoicy wyobrażali sobie duszę na podobieństwo polipa: jej część naczelną mieściła się w okolicy serca, a pozostałe wyrastały z niej poniekąd i tworzyły pięć narządów zmysłowych, narząd mowy i narząd rodzenia. Świadomość przysługiwała tylko naczelnej części. Ażeby uprzytomnić jej stosunek do narządów zmysłowych, przyrównywali stoicy naczelną część duszy do pająka, który trzyma w pośrodku sieci wszystkie jej nitki i uświadamia sobie każde ich trącenie, lub do władcy, który dowiaduje się o wydarzeniach w swoim państwie od różnych gońców. Cf. Stoic. Vet. Fr. II 827, 862, 879, cf. Cic. De leg. I 9, 26. Zdaje się, że naczelną część duszy, nastawiając się na wrażenia zmysłowe, wzmacniała je specjalnymi czułkami pneumatycznymi i przy ich pomocy stykała się ze zmysłowymi przedmiotami; cf. Stoic. Vet. Fr. II 834—874, cf. Sext. Adv. math. VII 268 sq.; cf. Lucr. IV 807 sq.

² Cf. e. c. Aet. IV 9, 4... *οἱ Στωϊκοὶ τὰς μὲν αἰσθήσεις ἀληθεῖς, τῶν δὲ φαντασιῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς κατὰ* A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 130 (za którym idzie E. Bréhier, Chrysippe p. 99, 102 sq.) przypuszcza, że przez *αἰσθήσεις* należy tu rozumieć *καταλήψεις*. Prawdopodobniejszem wydaje się jednak przypuszczenie, że przez *αἰσθήσεις* należy rozumieć czyste wrażenia i wyobrażenia zmysłowe, będące udziałem umysłu ludzkiego w pierwszym, przed rozumowym (kresie jego świadomości; cf. Aet. IV 11, v. s. Wystarczały one do uzyskania ogólnych »przedchwytów«, ale nie wystarczały do zdobycia pełnej wiedzy przedmiotowej. Znana krytyka sensualizmu epikurejskiego (cf. e. c. Cic. Lucr. 7, 19; 25, 79 sq.; 31, 101; Acad. I 11, 40 sq.) zwalcza zasadę, jakoby wyobrażenie — *φαντασία*, które odtwarza istotny wygląd danego przedmiotu zmysłowego, mogło polegać na każdym wrażeniu — *αἰσθήσει*, które odtwarza jego wygląd przygodny; cf. Cic. Lucr. 7, 21 ... *atqui qualia sunt haec quae sensibus percipi dicimus talia secuntur ea quae non sensibus ipsis percipi dicuntur sed quodam modo sensibus, ut haec »illud est album, hoc dulce, canorum illud, hoc bene olens, hoc asperum«: animo iam haec tenemus comprehensa non sensibus. »ille« deinceps »equus est, ille canis«. cetera series deinde sequitur maiora nectens, ut haec quae quasi expletam rerum comprehensionem amplectuntur: »si homo est, animal est*

polegały na odpowiednich wrażeniach zmysłów i w ich zasięgu wiernie odtwarzały powodujące je przedmioty zewnętrzne: fałszywe mogły polegać na nieodpowiednich wrażeniach zmysłów i dlatego opacznie odtwarzać powodujące je przedmioty, albo też na bezpośrednich ruchach i uświadomieniach samego umysłu. Zenon pojmował mianowicie wyobrażenie jako doznanie (*πάθος*), czy też zmianę (*ἐτεροίωσις*, *ἀλλοίωσις*) w naczelnej części duszy, uświadamiającą się wraz ze swoim przedmiotem-powodem, i przyrównywał ją do odcisku pieczęci w wosku — *τύπωσις ἐν ψυχῇ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ*¹, przyczem pamiętać należy, że tak »odcisnąć« mógł się w sobie sam umysł nie tylko w przypadku każdego wyobrażenia rozumowego (cf. e. c. Sext. Adv. math. VIII 406 sq.), ale także w przypadku fałszywych wyobrażeń zmysłowych, na przykład zwidzeń sennych i szaleńczych (cf. e. c. Aet. Plac. IV 12, 4 sq.; Cic. Luc. 15, 47 sq., 27, 88 sq., Sext. Adv. math. VII 227—241). Prawdziwe wyobrażenia zmysłowe oddzielał, a raczej rozróżniał i rozpoznawał jako takie umysł rozumny wtedy, kiedy posiadały piętno doskonałej jasności, czyli kiedy były wyobrażeniami chwytanymi (v. s.); podobnie rozeznawał rzeczy zmysłowe jako dobre lub złe (cf. Stoic. Vet. Fr. III 85; por. str. 255, uw. 1). Epikur cofał się poniekąd do pierwszego okresu świadomości ludzkiej i przy pomocy przedchwyków — *προλήψεις*, które uważał za stanowiące bezpośrednio jasną treść danych nazw wyobrażenia typowe, czyli przy pomocy wspólnej, żeby tak powiedzieć, samorzutnej pamięci zewnętrznego wyglądu podobnych przedmiotów ustalał na podstawie czystych i odpowiednich wyobrażeń zmysłowych ich niewzruszone wspólności rodzajowe. Zespół tych wspólności tworzył naturę — *φύσις* i równocześnie pojęcie — *ἐπίνοια* danych przedmiotów poszczególnych. Należy zaznaczyć z naciskiem, że rodzaje epiku-

mortale rationis particeps«. quo e genere nobis notitiae rerum inprimuntur, sine quibus nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest cett.; cf. Sext. Adv. math. VII 344 sq. Cf. Stoic. Vet. Fr. II 71—81.

¹ Cf. Stoic. Vet. Fr. I 58, 484, II 53 sq., 56, 58 sq., 458; cf. Arist. De an. II 12 p. 424 a 17 sq.; por. str. 246, uw. 2. Kleantes pojmował porównanie z odciskiem dosłownie (*κατ' ἐξοχὴν καὶ εἰσοχὴν*), przeciwko czemu polemizował, ale bez powodzenia, Chryzyp; cf. A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa p. 112, 149 sq., E. Bréhier, Chrysippe p. 82 sq.

rejskie liczyły nieskończone ilości swych jednostek w przeciwieństwie do rodzajów stoickich (v. s.). Uzupełniwszy wyobrażeniową treść wyrazów treścią pojęciową, mógł Epikur odrzucić logikę jako zbyt ciężki ciężar, ponieważ wiedza pojęć rozstrzygała o dorzecznym łączeniu lub rozdzielaniu wyrazów, czyli o sądach jako wykładnikach rzeczywistości (cf. e. c. Philod. Π. C. XXIV 11 sq., Sext. Adv. math. VIII 9, 13; v. s.). Epikur ograniczył działalność rozumu do tworzenia pojęć na podstawie oczyszczonych i odpowiednio dobranych wyobrażeń zmysłowych tylko i jedynie w ich zakresie, odmawiając mu zasadniczo prawa własnej spekulacji przedmiotowej¹. Pojęcia były celem w sobie, a nie środkiem dalszego, swojskiego rozumowego poznania; ich zespół uzmysławiał skończoną rozmaitość nieskończonego wszechświata, polegającą na skończonej ilości schematów, jakie wieczne i niezmiennie atomy dopuszczały w sposobach swych skupień i doborów wzajemnych (*συγκρίσεις*) na ciała zmysłowe (v. s.). Pojęcia Zenona, oczywiście pojęcia właściwe, były natomiast nie celem w sobie, lecz środkiem dalszego, swojskiego rozumowego poznania: ich zespół nie objawiał sam przez się niczego, lecz dopiero tworzył wnikliwe narzędzie rozumu, dzięki któremu umysł mógł dotrzeć do wnętrza rzeczywistości i ująć ją od jej — związanej wprawdzie z zewnętrznym wyglądem zmysłowym, ale niemniej od niego zasadniczo różnej — strony wewnętrznej. Dzięki wyrobionemu rozumowi, i tylko dzięki niemu, poznaje umysł ludzki, że świat, rozbity w zmysłowym oglądzie na ogromne mnóstwo odrębnych ciał poszczególnych, tworzy jednolity ustrój boski, gdzie każda, nawet najdrobniejsza cząstka

¹ Cf. e. c. Philod. Π. C. XXVI 19 sq. ... ὁ σημειούμενος τὴν ἀπὸ τῶν φαινομένων ποιεῖται μετὰβαιν τὰς ἐν αὐτοῖς καὶ τὰς πρὸς ἄλλα κοινότητας καὶ ιδιότητας ἀναλογισάμενος καὶ ὁ τοῦτοφ στατικόμενος ὅτι τοῦτ' ἐξ ἀνάγκης τοῖς δ' ἐπεταί τισιν, προεπούρη χρηταί τῇ μεταβάσει κτλ. (podana rekonstrukcja nie jest niestety dość pewna!), XXVIII 38 sq. ... οὐ κοινῶς ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῶν ἐπὶ τὰ φανῇ μεταβαίνομεν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν πανταχόθεν βεβαιωμένων καὶ μήτ' ἔχνος μήτ' αἰθρημα πρὸς τοῖς ἀντίον παραδιδόντων κτλ., cf. Diog. Laert. X 31—34. W stośunku, jaki zachodzi pomiędzy atomami i polegającymi na nich ciałami fenomenalnemi, odzwierciedla się stosunek, jaki zachodzi pomiędzy podstawowym zmysłem dotyku i pozostałemi zmysłami; cf. e. c. Lucr I 434 sq., II 434 sq., IV 230 sq.; v. s.

i wszelkie, nawet najprzelotniejsze zdarzenia fenomenalne miały swą odwieczną przyczynę, poznaje niezmiennie dzieje bóstwa i w ich zakresie niezłomne obowiązki człowiecze. W tym trzecim okresie świadomości ludzkiej krystalizowały się fizyczne i etyczne orędzia stoików, podobnie jak drugi okres obejmował logikę wraz z doskonaleniem rozumu i tworzeniem pojęć właściwych (v. s.). Tworzyli je na podstawie chwytnych wyobrażeń zmysłowych, wnikając równocześnie coraz głębiej do pozazmysłowego wątku chwytanych przedmiotów zewnętrznych. Wykładnikami tego chwytania były omówione już treści myślowe, oparte na przedchwytach-nazwach. Przedchwyty, czy też wspólne pojęcia stoików polegały, podobnie jak przedchwyty epikurejskie na samorzutnej pamięci zmysłowego wyglądu, atoli ich znaczenie sięgało dalej: wskazywały, że poznanie zewnętrznego, zmysłowego wyglądu nie wystarcza, że winno być uzupełnione poznaniem wewnętrznego, rozumowego wyglądu, były mglistymi, ale niemniej rzeczywistymi zaczątkami ostatecznej wiedzy. Zenon — czytamy u Cyncerona — wierzył zmysłom i uważał ich uchwyt za prawdziwy i wierny, nie żeby wszystko ogarniał, co było w przedmiocie, lecz że niczego nie opuszczał, co podlegało jego zasięgowi* (cf. Cic. Acad I 11, 42; v. s.). Oparta na wspólnych pojęciach,

* Przedchwyty epikurejskim odpowiadają raczej *ἐμπειρία* niż *προλήψεις* stoickie; cf. Aet. IV 11, 2, por. str. 246 n. Zenon nie cofał się na podobieństwo Epikura do pierwszego okresu świadomości ludzkiej. Przedchwyty, czy też wspólne pojęcia stoików posiadały oprócz jasnej, znanej z doświadczenia treści sensualnej niejasną, bo nieodróżniczkowaną jeszcze należycie przy pomocy rozumowania, treść racjonalną. Wspólne pojęcie człowieka oznaczało na przykład nie tylko typowy wygląd człowieka, ale także »antytypowało« w swej racjonalnej części wszystko, co istniało, a nie było człowiekiem, więc konia, psa, sosnę, krzemień i t. d., ponieważ pojmowało człowieka jako »stworzenie« i jako »ciało«, pojmując go ostatecznie jako coś, co istnieje (*τὸ ὄν*) — co było jedynie wyraziste w tym sposobie nieodróżniczkowanego jeszcze pojmowania. Przedchwyty stoickie nosiły w przeciwieństwie do przedchwyty epikurejskich piętno nie skończonych w sobie, lecz urywających się na zmysłowym wyglądzie i wymagających rozumowego dopełnienia wartości; v. s.

doraźna treść myślowa (*ἐννόημα*) uzupełniała zrazu prawdziwe wyobrażenie zmysłowe w kierunku indywidualnej odrębności przedmiotowej: dany przedmiot zewnętrzny uprzytamniał się nie tylko jako taki a taki, ale także jako właśnie taki a taki przedmiot, różny od wszystkich innych, bardziej i mniej podobnych przedmiotów rzeczywistych. W miarę tworzenia coraz ogólniejszych pojęć właściwych pierwotna odrębność doznawała zatarcia, a raczej zyskiwała nowe, coraz wyraźniejsze znaczenie, aż w chwili czystego uchwytu rozumowego ów przedmiot wyodrębniony zmysłowo okazywał się ustrojową częścią jednolitej całości boskiego świata. Pomiędzy poznaniem zmysłowym i poznaniem rozumowym, pomiędzy zmysłami i rozumem, który się z nich samorzutnie wyłaniał, nie ma przepaści: jest tylko opozycja w rodzaju opozycji, jaka zachodzi pomiędzy materią bierną i czynną i jaka zgola nie rozsądza materialistycznego monizmu stoickiego. Zmysły i rozum posiadają wspólne korzenie w umyśle, wydają wzajemnie się uzupełniające owoce wiedzy. Ponieważ rozum wyłania się z wrażeń zmysłowych, a nie odwrotnie, przeto można mówić o sensualizmie stoickim. Z drugiej strony racjonalizm zaznacza się przemożnie w dziedzinie umiejętnego tworzenia pojęć. Właściwe pojęcia stoickie były wyrozumowaniami przez umysł na podstawie chwytłych wyobrażeń zmysłowych wartościami, które stanowiły konieczny warunek i doprowadzały poniekąd do rozumowego uchwytu, ale którym nie odpowiadały żadne rzeczywiste wartości cielesne, a więc wyrozumowaniami w sposób samodzielny. W rzeczywistości cielesnej odpowiadała im conajwyżej domniemana linja graniczna pomiędzy zmysłowym i rozumowym, zewnętrznym i wewnętrznym wyglądem rzeczywistych przedmiotów, przyczem dodać trzeba, że pojęcia stoickie nie rozdzielały, lecz zespały obydwa wyglądy. Podobnie nie rozdzielały, lecz zespały podmiot i przedmioty jego poznania stoickie podmiotowo-przedmiotowe treści słowne (*λεκτά*), ogniskujące się, jak już widzieliśmy, około pojęć (por. str. 51 n.). Tak się przedstawia nominalizm i logika¹ stoików. Z tworzeniem pojęć po-

¹ Stoicy nazywali czasem, jak np. Epiktet (Diss. I 17, 10), logikę

zostaje w najściślejszym związku sprawa indukcji i wogóle znakowania. Jakoż wyłożone podobieństwa i różnice pomiędzy stanowiskiem Zenona i Epikura występują wyraźnie w sporach późniejszych wyznawców obu filozofów, które omówilem szczegółowo wraz z traktatem Filodemosza na początku rozprawy. Obecnie wystarczy przypomnieć, że epikurejczycy warowali swoje sprzęgi »niemocą pomyślenia«, by jawny człon sprzęgu był, albo był taki, a niejawny nie był, albo nie był taki¹. Ta niemoc polegała na ukróceniu *σ ω ο ι σ τ ε ι* twórczości rozumu, na zamknięciu go w granicach zmysłowego doświadczenia². Stoicy zarzucali epikurejczykom, że ich zabieg przez podobieństwo rozporządza tylko »wspólnymi«, niedosięgającymi istotnych rzeczy niejawnych znakami, i przeciwstawiali mu swój zabieg przez uchylenie wraz z jego znakami »swoistemi«. Epikurejczycy ujmowali rzeczy niejawne na podstawie zewnętrznego, wyłącznie zmysłowego ujęcia rzeczy jawnych. Stoicy nie zadowalniaли się czystym postrzeganiem, lecz żądali jeszcze rozumowego zgłębienia rzeczy, postrzeganych zmysłami³.

kryterjum (oczywiście kryterjum δι' οὗ), co tłumaczy okoliczność, że logika była dzięki stanowiącemu jej główną ośnowę zespołowi pojęć właściwych jakgdyby hipostazą »doskonałego rozumu«; v. s.

¹ Cf. e. c. Philod. Π. C. XII 14 sq., v. s.; cf. Fr. 3 ... ἔτι δὲ τὰ μὲν τοῦ εἶναι τινα ἐν τοῖς ἀδήλοισι τιθώμεθα σημεῖα τὰ δὲ τοῦ τοιαυτοῦ εἶναι τὰ δὲ τοῦ μὴ ὑπάρχειν τὰ δὲ τοῦ μὴ τοιαυτοῦ ὑπάρχειν· καὶ μὴ διὰ τῶν ἐνῆλλαγμένων σημαίνοντων ποιούμεθα τοὺς συλλογισμοὺς κτλ.; cf. Diog. Laert. X 34, Sext. Adv. math. VII 210 sq., v. s.

² Cf. Philod. Π. C. XXXVII 24 sq., por. str. 138 n. Epikurejczycy oddzielali rozumowanie od jego materiału (jakiego dostarczały wyobrażenia zmysłowe) i zarzucali stoikom, że mieszają »znak ze znakowaniem«; cf. e. c. Philod. I. I. XXXVI 26 sq. ... λεγομένου γὰρ σημείου καὶ τοῦ φαινομένου περὶ ὃ κινῆσθαι ἢ σημαίνει, ὡς τῆς κινήσεως καὶ τοῦ πλήρους, καὶ τῆς σημειώσεως καθ' ἣν συλλογίζομεθα διότι τῷδε τῷ φανερῷ τῷδε τὰ φανερὰ ἀκολουθεῖ, προσπίπτοντες τῇ διαφορᾷ τῶν προηγουμένων ἐναργημάτων πρὸς τὰ μὴ δῆλα, περὶ ὧν οἱ συλλογισμοὶ φέρονται, τὸν κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπον τῆς σημειώσεως ἀθετοῦσιν, ἐκάτερα φύροντες εἰς ταὐτό κτλ. W rachubę wchodziły jako znaki fenomeny bądź pojedyncze, bądź złożone (np. złożenie ruchu i próżnej przestrzeni; συμπλοκή?, cf. Philod. I. I. XXXVII 4); v. s.

³ Cf. Stoic. Vet. Fr. II 75 ... οὐ τὸ αὐτὸ σημαίνεισθαι φασιν (scil. οἱ Στωϊκοί) ἐκ τοῦ φάναι "καὶ ἰδεῖν καὶ θιγεῖν καὶ ἀκοῦσαι ἔστι" τῷ "καὶ τῇ ὄψει καὶ τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ἀφῇ ἔστιν αἰσθάνεσθαι." ἰδεῖν μὲν γὰρ ἔστι καὶ θιγεῖν καὶ ἀκοῦειν μὴ καταληπτικῶς, αἰσθάνεσθαι δὲ οὐκέτι μὴ καταληπτικῶς κτλ.

Zaznacza się ta różnica szczególnie jasno w różnicy, jaka zachodzi pomiędzy epikurejskimi i stoickimi rodzajami-pojęciami. Pierwsze liczyły nieskończoną ilość jednostek, związanych niewzruszonymi wspólnościami rodzajowymi, które polegały na wiecznych i niezmiennych schematach skupień atomicznych; drugie liczyły skończoną ilość jednostek, związanych więzią boskiego świata i jego ustroju w taki sposób, iż każda, indywidualnie różna jednostka wskazywała mocą swej przynależności ustrojowej bezpośrednio na świat i pośrednio na tworzące go wraz z nią inne jednostki ustrojowe.

Podobieństwa i różnice pomiędzy logiką stoików i kanoniką epikurejczyków tłumaczą się warunkami, wśród których powstały obydwie szkoły dogmatyczne. Zenon i Epikur nawiązali do teorii poznania w tej postaci, jaką uzyskała w filozofji Arystotelesa, i przerobili ją w sposób samodzielnny, by odeprzeć zarzuty współczesnych sceptyków przeciwko poznaniu i wiedzy wogóle. Według Arystotelesa człowiekowi jawiły się poszczególne skutki przed ich ogólnymi przyczynami, wtórna, podpadająca pod zmysły rzeczywistość poszczególna przed rzeczywistością zasadniczą i ogólną¹. Poznanie ludzkie zaczynało się od doraźnych wrażeń i wyobrażeń zmysłowych. Dzięki nim umysł bierny (*νοῦς παθητικός*), podobny zrazu do czystej tabliczki woskowej, wypełniał się jakgdyby pismem coraz wyższych uświadomień (cf. e. c. Aristot. *De anima* III 4 p. 429 b 31 sq.; por. str. 246, uw. 2). Z doraźnych wrażeń i wyobrażeń zmy-

¹ Cf e. c. Aristot. *Anal. post.* I 2 p. 71 b 35 sq. ... οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις κτλ. Cf. W. Windelband—A. Goedeckemeyer, *Geschichte der abendländischen Philosophie* im Altertum, München 1923, p. 179 sq., W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, Lwów 1931, I p. 125 sq. Arystoteles uważał zasadniczą rzeczywistość ogólną za przyczynę poszczególniej rzeczywistości fenomenalnej: niemniej, jak wskazuje określenie τὸ τί ἦν εἶναι (=οὐσία; v. s.), owa zasadnicza rzeczywistość skuteczniała, czy też »urzeczywistniała się« w postaci rzeczywistości fenomenalnej, tak iż w oczach Arystotelesa przynajmniej nie stanowiły one dwóch różnych światów.

słowych powstawała za pośrednictwem wspomnień, doświadczeń i pojęć wiedza i umiejętność zmysłowa (cf. e. c. Aristot. Anal. post. 19 p. 100 a 3 sq., Metaph. I 1 p. 980 b 28 sq.). Ta indukcyjna wiedza była jednak niewystarczająca. Umysł bierny wraz ze swym zasobem wiedzy zmysłowej stanowił niby materję (*ύλη*), jakiej kształt właściwy (*εἶδος*) nadawał i jaką do rzędu rzeczywistej wiedzy podnosił dopiero umysł czynny (*νοῦς ποιητικός*), postrzegający bezpośrednio najwyższe i najogólniejsze, ostateczne przesłanki dedukcji, czyli dowodu w ścisłym znaczeniu tego słowa — *ἀρχαὶ ἀποδείξεως* (cf. e. c. Arist. De anima III 5 p. 430 a 10 sq., Anal. post. I 2 p. 72 a 25 sq., 33 p. 88 b 30 sq., II 3 p. 90 b 18 sq., 19 p. 100 b 5 sq.). Stagiryta dzielił je na przesłanki wspólne (*ἀρχαὶ κοιναί*) i swoiste (*ἀρχαὶ ἰδιαί*) dla każdego działu wiedzy: do pierwszych zaliczał naprzykład zasadę sprzeczności; drugie nie uzyskały niestety żadnej bliższej wskazówki. Arystoteles uważał wrażenia i wyobrażenia zmysłowe za zasadniczo »prawdziwe«, przestrzegając jedynie przed ich lekkomyślnem użyciem i przed przekraczającemi ich doraźną treść domysłami,¹ w jakich widział główne źródło możliwych błędów, o które niesłusznie oskarżano zawsze rzetelne, choć niezawsze godne bezwzględnej wiary, zmysły (cf. e. c. Aristot. De anima III p. 427 b 11 sq.). Ażeby zapobiec błędom i, o ile możności, zmniejszyć ryzyko indukcji, żądał dokładnej obserwacji zwracał uwagę, że należy wychodzić od większej liczby fenomenów podobnych i liczyć się z przeciwnościami wszela-

¹ Arystoteles sądził, ja się zdaje, że obrazy rzeczy jawnych powstają w zewnętrznych narządach zmysłowych człowieka za pośrednictwem cielesnego mięsniwa, wody, czy też powietrza (nie wizerunków, jak sądził Demokryt i później Epikur!), ale jako obrazy danych przedmiotów uświadamiają się dopiero w centralnym, wewnętrznym i wspólnym narządzie zmysłowym — *κοινὸν αἰσθητήριον* (por. str. 269, uw 1), za który uważał serce i któremu przypisał nietylko wyższą w porównaniu z poszczególnemi zmysłami zewnętrznemi wrażliwość postrzegawczą, ale także pamięć i zdolność podsuwania czczych wyobrażeń i skojarzeń zmysłowych, tłumacząc w ten sposób urojenia senne i szaleńcze, tudzież fałszywe domysły wogóle; cf. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 2 p. 198 sq., 533 sq., W. Heinrich, Zarys historii Filozofji I, Kraków 1925, p. 126 sq.

kiego rodzaju, a nawet stosował okolicznościowe eksperymenty (cf. e. c. Aristot. Top. I 12 p. 105 a 10 sq., 18 p. 108 b 7 sq., VIII 11 p. 157 a 33 sq., Meteor. II 3 p. 359 a 11 sq.). Niemniej indukcja niezupełna, czyli przejście od skutków do przyczyn, od rzeczywistości jednostkowej do rzeczywistości rodzajowej (por. str. 275, uw. 1), nosiła piętno niepewnego zgadywania. Arystoteles przeciwstawiał ją indukcji zupełnej, której wyniki nie wykraczały poza zakres uprzedniego doświadczenia¹, szczególnie zaś przeciwstawiał ją dedukcji, która polegała na przejściu od rodzajów do jednostek, od przyczyn do skutków i dlatego rozporządzała arcy-pewnymi dowodami. Zdaje się, że Arystoteles uważał dedukcję i przysługującą jej pewność logiczną za ogólny sprawdzian i poniekąd usprawiedliwienie wadliwej logicznie indukcji². O filozoficznym znaczeniu indukcji niezupełnej

¹ Zupełna indukcja Arystotelesa polegała na wzajemności terminu średniego i jednego z dwóch terminów skrajnych, tak iż termin skrajny można było wywnioskować z terminu średniego przy pomocy drugiego terminu skrajnego (lub z drugiego terminu skrajnego przy pomocy terminu średniego), np. człowiek, koń i muł (C) są stworzeniami długowiecznymi (A) — człowiek, koń i muł (C) są bez zółci (B) — więc stworzenia bez zółci (B = C mian człowiek, koń, muł) są stworzeniami długowiecznymi (A); cf. Aristot. Anal. Pr. II 23 p. 68 b 15 sq., cf. C. Prantl, Geschichte der Logik I p. 318 sq. Powyższy sylogizm w postaci dedukcyjnej, czyli apodejktycznej, brzmiałby w sposób następujący: wszystkie stworzenia bez zółci (B) są długowieczne (A) — człowiek, koń i muł (C) są stworzeniami bez zółci (B) — więc człowiek, koń i muł (C) są stworzeniami długowiecznymi (A). Sylogizm indukcyjny »dowodzi«, że terminowi średniemu przysługuje wyższy termin jako orzeczenie, ponieważ przysługuje wszystkim terminom-pojęciom, podporządkowanym średniemu: najniższy i średni termin muszą mieć równy zakres

² Arystoteles rozumiał przez indukcję — *ἐπαγωγή* »doprowadzenie« od poszczególnych wartości fenomenalnych, które sobie wyobrażał na podobieństwo punktów, leżących na obwodzie koła, do ich uogólnienia, odpowiadającego w powyższem porównaniu środkowi koła; cf. K Praechter, Die Philosophie des Altertums p. 378 (E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 2 p. 240 sq., tłumaczy wyraz *ἐπαγωγή* jako bądź »przyczynianie« poszczególnych przypadków, stanowiących podstawę danego uogólnienia, bądź też »doprowadzanie« do tych przypadków), cf. Aristot. Top. I 12 p. 105 a 13 sq. Filozof — zdawał sobie sprawę, że nie można znać wszystkich fenomenów jednostkowych, czyli że w rachubę wchodzi właściwie tylko wadliwa indukcja niezupełna. Dlatego starał się

stanowiła mianowicie okoliczność, że była ona nieodzownym warunkiem rozpoznania przez umysł ostatecznych przesłanek dedukcji (cf. e. c. Aristot. Anal. post. II 19 p. 100 b 3 sq., Eth. Nic. VI 3 p. 1139 b 26 sq.; v. s.). Teorja Arystotelesa uprzytomniła współczesnym, że dedukcja wymaga indukcyjnego utwierdzenia i że Stagiryta nie zamknął »koła prawdy«, ponieważ, opracowawszy dedukcję, uzależnił ją od szczytowych przesłanek, do których nie docierała zawodna indukcja niezupełna, lecz docierał dopiero tajemniczy umysł czynny, używający jej w ostatniej chwili niby niezawodnej odskoczni (v. s.). Jakoż przeciwnicy zażądali dowodów dla owych przesłanek, a nadto wystąpili z zarzutami, że sylogizmy Stagiryty w rodzaju »każdy człowiek jest stworzeniem (*ζῷον*) — Sokrates jest człowiekiem — więc Sokrates jest stworzeniem« polegają na kołowaciznie, bo z jednej strony chce się dowieść, jakoby Sokrates był stworzeniem na podstawie przesłanki »każdy człowiek jest stworzeniem«, a z drugiej strony nie można twierdzić dorzeczenie, jakoby »każdy człowiek był stworzeniem«, nie stwierdzwszy uprzednio, że stworzeniem jest razem z wszystkimi innymi ludźmi także Sokrates; cowiącej podawali zgodnie z niektórymi poglądami starszych filozofów w wątpliwość, czy postrzeżenia zmysłowe rzeczywiście objawiają zewnętrzne przedmioty i czy wogóle mogą stanowić dostateczny dowód ich istnienia. W obronie Arystotelesa, że kto wątpi o wszystkim, ten się wyrzeka wiedzy i traci prawo do zabierania głosu w jej sprawach, że żądanie, by wszystko było ściśle udowodnione, uniemożliwia wiedzę, a więc należy z niego zrezygnować (cf. e. c. Aristot. Anal. post. I 3 p. 72 b 5 sq., Met. III 3 p. 1005 b 2 — 8 p. 1012 b 31), widnieje obok niezłomnej wiary w słuszność własnej sprawy pewna bezradność wobec wytoczonych sprzeciwów. W ostatniej ćwierci IV w. przed narodzeniem Chrystusa zyskuje naogół przewagę sceptycyzm. Skutecznie przeciwstawili mu się dopiero Epikur i Zenon. Ich teorja poznania opierała się na indukcji,

ją wzmocnić dialektycznie, opierając się na »powszechnych mniemiach« (*ἐνδοξα*, cf. Aristot. Top. I 1 p. 100 a 18 sq.), i w przeciwieństwie do dedukcji, czyli apodejktyki, nazywał poprostu dialektyką (cf. e. c. Aristot. De soph. el. 2 p. 165 b 8 sq., Anal. post. I 2 p. 71 b 9 sq., Anal. pr. I 1 p. 24 a 22 sq.).

na którą kładli główny nacisk i którą usiłowali podnieść do poziomu, na jakim w nauce Arystotelesa stała dedukcja, rozpoczynając w ten sposób okres nowego, skrajnego dogmatyzmu¹. Obydwaj założyciele związali przedewszystkiem przedmiotową rzeczywistość fenomenalną z podmiotem poznania przy pomocy zasadniczo »prawdziwych« wrażeń i wyobrażeń zmysłowych², poczem Epikur zabezpieczył się przed sceptykami znacznie radykalniej niż Zenon. Odrzuciwszy logikę, odrzucił razem z nią »nadmysłowe« domysły czynnego umysłu, będącego w filozofii Arystotelesa właściwem źródłem i kryterjum prawdy (cf. e. c. Aristot. Anal. post. II 19 p. 100 b 14 sq.; v. s.), i ograniczył działalność rozumu do porządkowania i uświadamiania sobie materiału, dostarczanego wyłącznie przez (bierne!) wrażenia i wyobrażenia zmysłów tudzież umysłu: epikurejczycy ustalali przy pomocy zabiegu przez podobieństwo (por. str. 45 n.), na drodze »wgóre« przynależności, a na drodze »wdół« przypadłości rodzajowe³.

¹ Skrajny dogmatyzm znamionuje koncepcja nieomylnego mędrca; cf. e. c. Cic. Luc. 20, 66 ... sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam, Zenoni adsentiens, cavere ne capiat, ne fallatur videre; nihil est enim ab ea cogitatione, quam habemus de gravitate sapientis, errore levitate temeritate diunctius cett., cf. ibdm. 24, 77, v. s.; cf. Plut. Contra Epic. beat. 18, 1100 a sq. ... *Νεοκλῆς δὲ ὁ ἀδελφὸς εὐθὺς ἐκ παίδων ἀποφαίνοιτο μηδὲνα σοφώτερον Ἐπικούρου γεγονέναι μηδ' εἶναι, ἢ δὲ μήτηρ ἀτόμους ἔσχειν ἐν αὐτῇ τοσαύτας, οἷαι συνέλθοιαι σοφὸν ἂν ἐγέννησαν* κτλ.; cf. Diog. Laert. X 117 sq., cf. Sen. Epist. 52, 3 sq.

² Stare wątpliwości eleatów i Demokryta, czy subiektywne wrażenia i wyobrażenia zmysłowe odtwarzają obiektywną rzeczywistość wzmożyły się ogromnie za sprawą Pirrona, który wręcz zaprzeczył, jakoby zewnętrzne przedmioty były poznawalne; cf. e. c. Diog. Laert. Prooem. 16, Kwart. Filoz. V 1927 p. 385 sq.

³ Cf. e. c. Philod. Fl. C. XXXIII 33 sq. ... *τέτταρα δὲ τῆς ᾗ καὶ καθὼ καὶ παρὸ φωνῆς σημαίνουσιν, τὸ μὲν ὅτι τόδε τῷδε ἐξ ἀνάγκης συνέπεται καὶ ἴσον τῷ αὐτῷ τόδε εἶναι αὐτῷ τῷδε ἐξ ἀνάγκης αὐτῷ συνακολουθεῖν, καθ' ἣν σημαίαν τοὺς ἀνθρώπους λέγομεν ᾗ εἰς ἀνθρώποι καρκίνους εἶναι καὶ νόσου καὶ γήρως δεκτικούς* κτλ. Epikurejczycy znakowali, podobnie jak i stoicy, z węższych, żeby tak powiedzieć, atrybutów na towarzyszące im atrybuty szersze (nota notae est nota rei ipsius, praedicatum praedicati est praedicatum, subiecti! v. s.). Być może, że do tego sposobu wnioskowania natchnęła ich zupełna indukcja Arystotelesa (por. str. 277, uw. 1). W każdym razie epikurejczycy przeciwstawiali niezupełnej indukcji Arystote-

znanych z doświadczenia fenomenów, urabiali z ich odpowiednich zespołów pojęcia, czy też »natury« przedmiotów, i dochodzili wkońcu (por. str. 138 n.), do atomów i próżni niby do istotnego wątku wszelkiej rzeczywistości, albo wszelkich wrażeń oraz wyobrażeń zmysłów i umysłu. Zenon stanął na innem stanowisku i, zespoliwszy »nadmysłowe« domysły czynnego umysłu z czysto zmysłowymi wyobrażeniami w swych wyobrażeniach chwytnych, przedstawił indukcję jako rozwój wyłaniającego się ze zmysłowych postrzeżeń rozumu, tak iż intuicja rozumnego umysłu pozostawała w najściślejszym związku z intuicją zmysłową (v. s.). Zaczyn rozumu stanowiły »przedchwyty«, czy też »pojęcia wspólne«, a pełnię jego rozwoju pełny zasób »pojęć właściwych«, czy też »rozcłonkowanych przedchwyków« (*προλήψεις διηρθρωμένα*; v. s.). Chwytne wyobrażenie stoików łączyło w sobie nietylko przedmiot i podmiot poznania, ale także zmysły i rozum, ponieważ jednoczyło zależne od zmysłów wyobrażenie prawdziwe z zależną od rozumu, prawdziwą treścią myślową. Zmiany, jakim uległa indukcja, zaznaczyły się także w dostosowanej do niej dedukcji. Dedukcyjne sylogizmy stoików odtwarzają poniekąd schemat chwytne wyobrażenia: przesłanka pierwsza, czyli tak zwany zwrot (*τροπικόν*; por. str. 154 n.), symbolizuje pojęcie właściwe, a druga przesłanka wraz z wynikiem składniki wyobrażenia chwytne jako takiego, czyli prawdziwe wyobrażenie zmysłowe i zależną od rozumu, prawdziwą i doraźną treść myślową. Teoria epikurejska była, jak się zdaje, bardziej zwarta od teorii stoickiej, atoli była od niej także ciaśniejsza, gdyż zgóry się zamknęła w dziedzinie wyłącznie zewnętrznego poznania zmysłowego. I bodaj że głównie dlatego reprezentacyjne stanowisko w dziejach filozofji starożytnej zyskała nie przeciwna »nadmysłowemu« poznaniu rozumowemu indukcja epikurejska, lecz warująca je poniekąd indukcja stoicka.

Jako główną placówkę dogmatyzmu zwalczali stoicką teorię indukcyjnego poznania przedewszystkiem akademicy

lesa swoje »przejście przez podobieństwo«; cf. P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems* p. 251.

sceptyczni¹. O jej wielkiem znaczeniu świadczy okoliczność, że przeciwstawiali jej nie tylko poszczególne zarzuty, korzystając bądź z własnego, bądź z cudzego dorobku, na przykład z dorobku epikurejskiego, ale także całe teorie, by wymienić probabilizm Karneadesa i werysymilizm Filona. Obydwie teorie wzorują się dokładnie na teorii stoickiej. Karneades i Filon uważali chwytne wyobrażenie zmysłowe za wyobrażenie jeno wiarobudne i, utwierdziwszy indukcję stoicką na wyobrażeniu »wiarobudnem, niewzruszonym i zewsząd zbadanem» (*φαντασία πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περὶ ὁδευμένη*), odmówili jej mimo tej poprawki niezawodnej pewności. Stoicy nie zdołali obronić zmysłowego wyobrażenia chwytanego przed akademikami. Pod naciskiem ich wywodów zbliżyli się do Arystotelesa oraz do Platona i powrócili do swego rdzennego kryterjum prawdy, jakim był mędrzec i jego doskonały rozum (v. s.). Antjochos z Askalonu przejmuje się stoicyzmem i głosi, że za naukę owego nieomylnego mędrca należy uważać uzgodnioną naukę trzech wielkich filozofów, Platona, Arystotelesa i Zenona, ale nie znajduje trwalszego posłuchu. Ideał doskonałego mędrca ziścił się dopiero znacznie później dzięki ekstazie, podnoszącej człowieka do bóstwa. Na niej oparł swój spirytualny dogmatyzm Plotyn i — potępił materializm stoików wraz z ich rzekomo nieomylną, zmysłowo-rozumową wiedzą indukcyjną*.

¹ Cf. Kwart. Filoz. VI 1928 p. 143 sq., VII 1929 p. 353 sq., IX 1931 p. 290 sq., 329 sq.

* W rozprawie czytać należy: str. 43 w. 12 g. *κυλλογιζόμενος*, str. 46 w. 15 g. ogólniejszych, str. 56 w. 10 d. żółtko, str. 138 w. 12 d. pochodzi, str. 139 w. 1 g. epikurejczy, str. 140 w. 3 g. pomimo, str. 247 w. 9 g. *τῶν*, str. 248 w. 9 d. *ἐμφυτοί*, w. 7 d. owo, str. 251 w. 4 d. *ἀπλῆ*.

Uwaga 1 na str. 43 należy do wyrazu »wszystkich« na str. 47 w. 14 g., uwaga 2 do wyrazu »rodzajowe« na str. 48 w. 9 g. Na str. 158 w. 1 d. należy skreślić »por. str. 38, uw. 94;«.

Stefan Harassek

Prolegomena do filozofji narodowej Trentowskiego.

I.

Ludzkość od wieków zdawała sobie dobrze sprawę z tego, że charaktery poszczególnych szczepów czy narodów różnią się od siebie pod wielu względami. Już starożytni wspominali o wpływie klimatu na kształtowanie się fizjognomji duchowej ludów, a od czasu humanizmu zwracano także wielokrotnie uwagę i na różnice ich umysłowości¹; o tem jednak, by różnice te mogły wycisnąć jakiekolwiek piętno na nauce i filozofji, nie mogło być nawet mowy; pojęcie poznania i prawdy wykluczało zupełnie możliwość takiego przypuszczenia. Odwieczną wiarę w rozum jedyny, powszechny, niezmienny, w naukę jedną, ponadindywidualną i ponadnarodową, rozpowszechnił i podniósł do godności dogmatu wiek oświecenia. »Nauki są jak rozum i cywilizacja wszystkim narodom wspólne«² — głosił Staszic.

»Niechajże nic przede mną nie zdoła kryć prawdy.

Zapominam ród, nie mam stanu ni ojczyzny«³ mógł też razem ze Staszicem powiedzieć każdy badacz. Nauka, a zatem i filozofja, w mniemaniu swych twórców, aż do czasów romantyzmu, istotnie nie miała ojczyzny, albo raczej nie chciała zupełnie wiedzieć o tem... że ją może posiadać.

Otwarł oczy na tę sprawę romantyzm. Historyzm i nacjonalizm stworzył podłoże, na którym mogło się rozwinąć pojęcie filozofji narodowej. Grunt przygotował niewątpliwie

¹ Por. Hertz Fryderyk, *Die allgemeinen Theorien vom Nationalcharakter*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Tübingen 1925, tom 54, s. 1—35, 657—715; również Snitko I., *Zarys pojęć o narodzie*, Lwów 1901.

² *Narodowość*, Dzieła, Warszawa 1816, IV, 309.

³ *Ród ludzki*, Dzieła, j. w., VII, 9.

już Herder, ale dopiero Fichte i Hegel nadali temu pojęciu swoistą treść.

W tym też czasie zrodziło się zagadnienie polskiej filozofii narodowej, które, aż po rok 1860 mniej więcej, rozwiązywano u nas pod wydatnym wpływem zwłaszcza Hegla, nie bez współudziału Schellinga.

Wprawdzie już Sebastian Petrycy chciał »abyśmy my też, przykładem narodów inszych, mieli polską filozofję«¹, ale, mówiąc to, myślał wyłącznie o filozofji pisanej w języku polskim; w tym też celu tłumaczył etykę i politykę Arystotelesa, bo »jeśli nie możemy mieć naturalnej i trudnej, abyśmy wżdy tę obyczajową łacniejszą« mieć mogli. Na trudną — zdaniem Petrycego — nas nie stać, bo »dowcipy polskie w czytaniu uważnych rzeczy są tęskliwe; chcą prędko co porwać, bez pracy być wlot uczonemi: rychlej czytają fraszki dworskie niżli poważne rzeczy, ładne niżli trudne«².

Również i nasi przedstawiciele »wieku oświecenia« mieli ambicję, by Polska choć w części dorównała temu rozkwitowi nauki i filozofji, jaki widzieli na zachodzie Europy; zdawali sobie przytem sprawę z różnic, zachodzących między pracą naukową poszczególnych narodów. Dla przykładu tylko przypomnę, że Jan Śniadecki pouczał, »żeśmy w niczem nie powinni Niemców naśladować, z wyjątkiem tylko ich odwagi i wytrwałości w pracy, ale że potrzeba nam jej lepiej od nich używać, jeżeli mamy z powodzeniem pracować w naukach«³. W czterdzieści lat potem pisał do Franciszka Szopowicza: »Jest to nieszczęście, że macie ludzi, którzy nie widzieli tylko Akademje niemieckie i nie wiedzą, co się gdzieindziej w naukach dzieje. Ustanowiła się u nas fałszywa opinja, że Niemcy są w naukach gruntowni. Nigdzie, prawda, tyle nie piszą i nie drukują,

¹ Polityki Arystotelesowej, to jest rządu rzeczypospolitej, z dokładem ksiąg ośmioro. W Krakowie 1605. Przedmowa do czytelnika. Porównaj też Przedmowę do króla, oraz Przydatek, część II, s. 342 b.

² J. w. Przedmowa do czytelnika.

³ List do biskupa plockiego z dnia 20 maja 1781. Drukiem ogłosił M. Straszewski w dziele: Jan Śniadecki, Kraków 1875, s. 47.

co w Niemczech, ale z tych płodów możnaby 9/10 spalić bez skrzywdzenia prawdziwej oświaty¹.

Podkreślał też często różnicę, jaka zachodzi między filozofją angielską, empiryczną, i francuską, racjonalistyczną, a filozofją niemiecką, transcendentalną, spekulatywną, nie liczącą się ani z doświadczeniem, ani z wymaganiami zdrowego rozsądku. Dostrzegał u Niemców »skłonność... do czczych i przesadzonych spekulacyj«²; zarzucał im, że »więcej dbają o erudycję i filologję, jak o obwarowanie rozumu przez nauki pewne i gruntowne, przeciwko fałszywej umiejętności«³. Francuzom wymawiał znów, że »lubią z jednej ostateczności przechodzić do drugiej; jak wszystko przedtem nazywali sensacją i wpadli w materializm, tak dziś poczynają udawać się do ogólnych widoków rozumu i sztukę myślenia uważają jako górne działania duszy, od zmysłów niezawisłe«⁴.

Najwyżej stawiał on naukę angielską; pragnął, by się na uniwersytetach polskich »język angielski rozszerzył i dzieła tego narodu były czytane, bo w naukach jest to dziś najgruntowniejszy naród, osobliwie w naukach filozoficznych«⁵.

Poszczególne kierunki i doktryny filozoficzne oceniał on też przedewszystkiem pod kątem widzenia użyteczności dla narodu. I tak metafizykę, w znaczeniu ontologii, uważał za »najniebezpieczniejszą dla kraju zaczynającego się porządnie uczyć«⁶.

Filozofję Kanta i Schellinga zwalczał przedewszystkiem dlatego, że, w jego mniemaniu, są one zgubne dla umysłowości polskiej, która dopiero co wyrwała się z pęt spekulacji scholastycznej⁶. Miał on przytem bardzo prosty sprawdzian użyteczności poszczególnych nauk filozoficznych dla swego narodu; twierdził mianowicie, »że co się nie da w na-

¹ List do Franciszka Szopowicza z dnia 5/17 listop. 1821, j. w., s. XLIII.

² O metafizyce, Dzieła, wyd. M. Balińskiego, III, 226 przyp.

³ Aforyzmy, patrz Dodatki do dzieła M. Straszewskiego, Jan Śniadecki, Kraków 1875, s. XXV.

⁴ J. w., s. LIII.

⁵ Żywot literacki H. Kollątaja, Dzieła, II, 72; O metafizyce, j. w., III, 211.

⁶ Uzasadniłem ten pogląd w pracy: Kant w Polsce przed r. 1830, Kraków 1916.

rodowym języku do zrozumienia wytłumaczyć to jest i naukom i narodowi niepotrzebne¹.

Śniadekiemu nie brakło zwolenników. »Wątpię, aby nowa filozofja naturalna Niemców — pisał jeden z nich — była rzeczywiście godną XIX wieku; przez miłość więc powszechnego i mej ojczyzny dobra pragnę, aby się nauka ta na ojczystej nie przyjęła roli. W dzisiejszem położeniu naszego kraju byłoby to prawdziwem nieszczęściem i karą... Oby czcigodny nasz mentor Śniadecki zechciał raz jeszcze stanąć w obronie rzeczywistości, przeciw czemuż marzeniom i niewczesnej radzie².

Najodpowiedniejsze — swem zdaniem — kierunki myśli wskazał sam Śniadecki zupełnie wyraźnie. »My Polacy — zalecał — trzymajmy się rozsądku. Słuchajmy nauki Locke'a w filozofji, przepisów Arystotelesa i Horacego w literaturze, a prawideł Bacona w naukach obserwacji i doświadczenia³.

Śniadecki nie marzył jeszcze o tem, byśmy mogli prześcignąć narody cywilizowane w naukach i filozofji; pragnął, byśmy im tylko dorównali. Sam szukał najlepszych wzorów, naśladował je i do tego samego zachęcał swych rodaków.

A przecież już w roku 1794 stwierdzał Woronicz, »że jesteśmy zdolni własne we wszystkim tworzyć oryginały, a nie koniecznie być niewolniczymi naśladowcami cudzych

¹ Filozofja umysłu ludzkiego, Dzieła, V, s. 198, 199. Niewłaściwość takiego kryterjum wytknął Śniadekiemu już Libelt: »Wyrok to za skwapliwy, którego, gdyby słuchano, postępowałby Polak rakiem do oświaty. Naród, który naukę z siebie samego rozwinął i wykształcił, w narodowym także języku do zrozumienia ją wytłumaczy, bo nie ma skąd pożywać wyrazów; ale naród, który naukę wykształconą dopiero przejmując, jako uczący się, nie jako rozwijający dalej jej granice, ten nigdy nie potrafi w swoim języku, t. j. w wyrazach na nowe pojęcie uowo utworzonych, zrozumiałe ją wydać, nie dlatego, żeby język do tego nie był sposobny, albo nauka narodowi niepotrzebna, bo to ostatnie nawet jest grubą niedorzecznością; ale, że co wieki w języku jakim wypracowały tego lat parę w przejętej nowym językiem nauce nie dokaże«. (Tygodnik Liter., 1838, I, 261).

² A R. w rubryce Wiadomości rozmaite, Gazeta Polska, Warszawa 1830. nr 54. z dnia 26 lutego, s. 4.

³ O pismach klasycznych i romantycznych, Dzieła, V, 23.

układów i systematów¹. Coprawda, pisząc te słowa, miał Woroniecz nietyłe filozofję, ile przedewszystkiem artystyczną twórczość literacką na myśli.

Również i Brodziński, kiedy rzucał hasło: »Nie bądźmy echem cudzoziemców«², domagał się oryginalności przedewszystkiem od poezji i dzieł sztuki. Tylko poezja, głosił w r. 1826, jest narodowa w tym sensie, że ma cechę »ducha narodowego« i dla narodu głównie istnieje. Inaczej filozofja: »Filozofowie i uczeni — pisał — mogą pracować dla całego społeczeństwa ludzkiego; ale mówcy i poeci swój naród szczególniej mieć powinni na celu«³. Poezja bowiem »wtenczas jest prawdziwą i czerstwą, kiedy z ducha narodowego jest czerpaną«⁴; winna więc być oryginalną i narodową. Postulat ten nie odnosi się jednak do nauk i filozofji: »obowiązkiem i koniecznością jest — mówi Brodziński — korzystać z tego, co oświecone narody we względzie nauk i umiejętności zrobiły, gdyż żniwo badań rozumu i doświadczeń do całego rodu ludzkiego należy«⁵. Naród każdy przez filozofję wpływa bezpośrednio na całą ludzkość, »gdyż dla wszystkich jedna jest prawda, wpływa na nią przez umiejętność i wynalazki, gdyż jedne są wszędzie potrzeby«⁶.

Jakkolwiek tak silny nacisk kładł Brodziński na to, że nauka i filozofja są wartością ogólnoludzką, to przecież nie widział »zbawienniejszego celu prac uczonych, jak to, żeby wyobrażenia religijne i filozoficzne najściślej z potrzebą i smakiem narodu połączyć«⁷. Zgodnie z Fryderykiem Schleglem i Schleiermacherem wykazywał, że narody europejskie »nie znakomitego w literaturze nie miały, gdy nauki nie były rzeczą obywatelstwa, gdy uczeni, oddzieleni prawie od

¹ Woroniecz, Pisma, Kraków 1832, IV, 65, 66.

² O klasyczności i romantyczności (rok 1816), Pisma, Poznań, wyd. Kraszewski, 1872, III, 90.

³ J. w., III, 8.

⁴ J. w., III, 11.

⁵ J. w., III, 88.

⁶ Literatura polska, j. w., III, 101.

⁷ Uwagi o duchu i dążeniu pisarzy i krytyków, j. w., IV, 453; por. VI, 308. Myśl tę powtarzał Brodziński często z naciskiem; por. Pam. Warsz., 1820, XVIII, 339, 340, 457, 458.

społeczności, obce naśladować wzory, nie mogli i nie chcieli wpływać na swoją społeczność¹. Dążyć zaś do coraz większej doskonałości społeczeństwa można tylko wtedy, »jeżeli religja, filozofja, polityka i narodowość najściślej z sobą łączyć się będą«; gdy zaś »jedna z nich, bez pomocy drugiej, nad opinią i sercem ludzkim władzę objęła, więcej obok dobrego dla narodu i wieku swojego szkody dla ogółu przyniosła«². Stąd wniosek, że »odłączenie pisarzów od towarzyskich czynności jest najwyższą przeszkodą do powszechnego oświecenia narodu«³.

Swojemu przekonaniu, że filozofja, jak i nauka, jest tworem ponad-narodowym, ogólno-ludzkim, sprzeniewierzył się już Brodziński całkiem wyraźnie. gdy się w jednej ze swych notatek zwierzał, że pragnąłby dla swego narodu »filozofa, któryby nie umiał żadnego obcego języka, a przynajmniej, któryby przestał na greckim, lub łacińskim, ażeby filozofja jego z starego ojczystego języka wykwitła tak, jak się drzewo z ziemi dobywa, aby z nim, jak drzewo z ziemią, nieoddzielnie spojeną była. Pragnąłbym — pisze — widzieć filozofję żyjącą, nie szkielet; która miłuje wszystko wzniosłe i piękne i do miłości wzniosłych uniesień pobudza, aby była, jak powietrze czystą, łatwą, wszędzie nas otaczającą... a niedającą się dostrzegać. Pragnąłbym, aby bez-

¹ O kursie krytycznej hist. lit. polskiej, j. w., XII, 377.

² O dążeniu polskiej literat. (1820), j. w., VI, 300. Por. Artykuły o Polsce, Nieznane pisma prozą, wydał A. Łucki, Archiwum do dz. lit. i ośw. w Polsce, XII, 384, 385.

³ Literatura polska, Pisma, III, 107. Por. u Fryderyka Schlegla: »Die Trennung des gelehrten Standes und der gesellschaftlichen Bildung unter sich und von dem Volke ist das grösste Hinderniss einer allgemeinen Nationalbildung« (Geschichte der alten u. neuen Literatur, 1815, Sämtliche Werke, Wien, 1846, I, 5, 6). Fryderyk Schleiermacher pisze zaś o autorytecie i wpływie uczonych: »Ihre Autorität und Einfluss hängt ab wie die der Obrigkeit von der öffentlichen Meinung, nämlich von der Ueberzeugung derer, welche ein Interesse an dem nationalen Typus haben, dass dieser von ihnen ausgesprochen werde. Diese erwerben sie aber nur durch Hinabsteigen in den Process des Publicums, worin Engländer und Franzosen die Deutschen übertröffen« (Philosophische Sittenlehre; Philos. Bibliothek, hrg. von Kirchmann, Berlin, 1870. s 390, 391). O ile odnośne myśli Brodzińskiego zależne były od Herdera, mówi Pęcherski, Brodziński a Herder, Kraków 1916, s. 52.

imiennie żyła w naszym prawodawstwie, poezji, sztukach, w publicznem i prywatnem życiu. Aby jej szkołą była ewangelja, natura nas otaczająca, język i dzieje, szczególniej ojczyście»¹.

Niema więc wątpliwości, że Brodziński myślał o jakiejś, bliżej nieokreślonej, oryginalnej filozofji narodowej, której, jak się gdzieindziej wyraził, »biblja powinna być źródłem«². U niego też spotykamy się, bodaj czy nie po raz pierwszy u nas, z terminem »narodowej filozofji«, któremto mianem ochrzcił on przysłowia i przypowieści ludowe³.

Konieczność rozwinięcia samodzielnej filozofji polskiej uzasadniał już wyraźnie Józef Kalasanty Szaniawski. Warunkiem pełnego rozkwitu narodu i, co zatem idzie, warunkiem jego użyteczności dla całej ludzkości, jest — zdaniem Szaniawskiego — rozwój »narodowej genialności« na wszystkich polach pracy kulturalnej. Zaród tej »narodowej genialności« znajduje on »w języku naszym, w obyczajach, w niektórych delikatnych różnicach co do usposobień umysłowych«⁴. Musimy zatem dążyć do ukrzepienia w nas własnodzielności umysłowej, »bez której żaden naród nie potrafi zupełnie rozpostrzeć właściwej sobie genialności, ani przestanie być echem cudze powtarzającym głosy«⁵.

Mylą się bardzo ci, co mniemają, że nauki »na kształt towarów cudzoziemskich fabryk sprowadzone być mogą«; szkodę wyrządzają nieubłagani styliści, »którzy nam powiadają, że język jest ojcem, gospodarzem i sędzią nauk wszystkich«⁶. (Wyraźna aluzja do Kopczyńskiego)⁷. Kto

¹ Brodzińskiego Nieznane pisma prozą, wydał A. Łucki, Archiwum do dziejów lit. i ośw. w Polsce, Kraków 1910, XII 391. Por. O dążeniu polskiej liter., 1820, Pisma, wyd. Kraszewskiego, VI, 318.

² List do Ł. Gołębiowskiego z r. 1835; Brodzińskiego Nieznane pisma prozą, Archiwum j. w., XII, 340.

³ Listy o polskiej literaturze, Pam. Warsz., 1820, XVI, 312.

⁴ Rady przyjacielskie, wyd. 1, Warszawa 1805. Cytuję według wydania 2-go, Lwów 1823, s. 159.

⁵ J. w., s. XII.

⁶ J. w., s. XVI, przyp.

⁷ Ks. Kopczyński, w rozprawie: O duchu języka polskiego, czytanej na posiedzeniu publicznem dnia 16 listop. 1804, rozwijał myśl, że »język jest ojcem, gospodarzem i sędzią nauk wszystkich« (s. 4).

krzewieniu filozofji i nauki chce się oddawać, musi zachować najściślejszy związek z całokształtem kultury narodowej. »Można zapewne — mówi Szaniawski, podobnie jak Brodziński — być bardzo światłym cudzoziemskimi promieniami, ale, jeżeli te nie wmieszaają się niejako w masę narodowego światła, jeżeli nie służą do rozpościerania i upłodniania narodowej genialności w umysłach spółrodaków«, to pozostają równie bez płodu, jak roślina cudzoziemska przeniesiona w obcy klimat¹.

Do obudzenia własnodzielności umysłowej przyczynić się miało, w mniemaniu Szaniawskiego, przedewszystkiem studjum filozofji niemieckiej, a zwłaszcza Kanta i Schellinga². Już w r. 1802 wyraził się przecież, że narody Sarmatów i Germanów są to »dwa oddzielne ludy, ściśłem pobratymstwem panowania filozofji spojone«³. Niemcy stworzyli już filozofję własną i oryginalną; naród ten »przez dokładne przetrwanie materiałów z literatury *greckiej, łacińskiej, francuskiej i angielskiej* pracowicie czerpanych, umiał rozwinąć właściwą i od innych istotnie różniącą się ducha swego genialność«⁴.

Podobnie jak Szaniawski, także Kaulfuss, Michał Czacki i Feliks Jaroński podkreślali, że filozofję niemiecką cechuje głębokość i subtelność w analizie najtrudniejszych zagadnień poznawczych i metafizycznych, oraz wysokie poczucie moralne⁵. »Niemcy — jak się później Józef Gołuchowski wyrazi — wypadają nazwać przedewszystkiem krajem filozofji, ponieważ tutaj ukazała się ona w postaci najwznioślejszej«⁶. Naród niemiecki — pisał Maurycy Mochnacki — »wszystkie inne na świecie przeszedł głębokością uczonych poszukiwań swoich, wytrwałością w pracy i rozległością pomysłów. Niemasz nauki, którejby Niemcy nie wsparli na

¹ Rady przyj., s. XI, XII.

² Zastrzega się jednak Szaniawski stanowczo przed przypuszczeniem, jakoby komukolwiek mógł radzić, »aby ducha swojego kształcił na czyjażkolwiek bądź obcą formę« (Rady przyj. s. XII).

³ O znakomitszych systemach starożytności, *Roczniki Warsz. Tow. Przyj. Nauk*, 1802, II, 252.

⁴ Rady przyjacielskie, s. XII, XIII.

⁵ Por. Harassek, *Kant w Polsce przed r. 1830*, Kraków 1916.

⁶ *Filoz. w stos. do życia*, 1822, tłum. Chmielowskiego, s. 5.

fundamentalnych, rozumowanych zasadach. Podciągnęli oni pod sąd filozofji i krytyki pierwsze początki wszystkich umiejętności, nie przestając na realnych pożytkach, jakie z nich na społeczność spływają¹.

Pełne entuzjazmu słowa o umysłowości niemieckiej znajdujemy także u Walentego Chłędowskiego². Filozofja Niemców, — mówi on w r. 1830 — w treści swojej do najwyższego posunięta stopnia, »to najszczytniejszy pomnik dzielności umysłu ludzkiego«³. Niemcy, dzięki swej filozofji, — pisze znów Edward Dembowski — »stali się jedynymi przechowywaczami tego świętego płomienia, co w każdej duszy człowieka, w każdym sercu żarzyć się powinien, aby człowiek stał się człowiekiem«; to, co na tem polu robi Francja, »dalekie jest od wagi i od samodzielności« tego, co zdziałali Niemcy⁴.

W przeciwstawieniu do zarozumiałych a płytkich filozofów francuskich XVIII w., nazywa Szaniawski niemieckich skromnymi i spokojnymi filozofami, którzy, gardząc poklaskami dla popularnej płytkości szafowanemi, nie żałują wielkiego nakładu ciężkiej pracy umysłowej, niezbędnej do osiągnięcia poważnych wyników⁵. Niemiec — czytamy podobnie w *Magazynie Warszawskim* Świtkowskiego z r. 1784 — wprawdzie »nie obejmuje... wiele okoliczności,... ale co raz przedsięwzięcie, to zrobi dobrze i dokładnie«; wszystko »gruntuje z ostatecznością«⁶. Toteż już w r. 1792 głosiły *Zabawy Obywatelskie*, że »niemasz narodu w Europie, w którymby teraz nauki tak kwitnęły, jak w Niemczech«⁷.

Szaniawski zapewniał swych rodaków, że studjum ich dzieł zaprawi nas do gruntownego myślenia, które jest warunkiem, »abyśmy, przestając o b c y c h pilnować śladów

¹ Artykuł bez tytułu w *Gazecie Polskiej* z r. 1828, Pisma, wydał Śliwiński, s. 446.

² O filozofji, Haliczanin, Lwów 1830, I, 2, 3.

³ J. w., I, 16.

⁴ Rys rozwinięcia się poj. filoz. w Niemczech, *Przegląd Naukowy*, Warszawa, 1842, III, 1002.

⁵ Rady przyjacielskie, s. 3, 4.

⁶ *Magazyn Warszawski* Świtkowskiego, 1784, część I, s. 40 n.

⁷ *Zabawy Obywatelskie*, 1792, s. IV.

zaczęli własną dla siebie wytykać drogę¹. Również i Walenty Chłędowski był szczerze przekonany o tem, »iż głębokie filozofji niemieckiej pomysły, pojęte treścią, nie formą, zbawiennie tylko wpłynąć mogą na naukowość naszą². Oczywiście nie należy studjować ich biernie. Trzeba — jak to wyraźnie Walenty Chłędowski zaznaczył — »jedynie samodzielnością własnego ducha zgłębić filozofję niemiecką, a wydobyte z niej światło swoim sposobem i stosownie do naszych potrzeb narodowych objawić³.

Podobnie i Bronisław Trentowski pouczać nas będzie, byśmy korzystali z pracy Niemców, ale nie zostali ich niewolnikami. »Dość hańby, że mieliśmy już ła cińsko i francusko-polską literaturę; mamyż znowu dźwięczyć germańsko-polskim odgłosem? Czyliż wiecznie mamy być dziećmi i potrzebować cudzego paska? ...Uczmy się od Niemców, ale tak, jak Niemcy od Greków. Ich utwory niech będą li naszą potrawą, którą strawić, w krew i ciało polskie przeistoczyć mamy⁴.

Za Szaniawskim wywodził Franciszek Wigura, że dzięki Kantowi i filozofji niemieckiej obudzi się wśród Polaków »duch własnodzielnego badania⁵. Dalej jeszcze poszedł Kaulfuss, który w broszurze pod charakterystycznym tytułem: *Dlaczego język i literatura niemiecka zdolniejszemi są do ukształtowania rozumu i serca, niż język i literatura francuska?* zapewniał, że »Polacy, niemieckim językiem i literaturą wykształceni, celują własnem myśleniem⁶.

Potwierdzeniem jakgdyby tych słów Kaulfussa był fakt, że pierwsi wybitniejsi filozofowie polscy, którzy usiłowali wejść na własne tory, wykształcili się na filozofji niemieckiej i w języku niemieckim ogłosili swe pierwsze prace. Byli to: Gołuchowski, Trentowski i Cieszkowski.

¹ Rzut oka na dzieje filozofji, Roczniki Warsz. Tow. Przyj. Nauk, 1804, III, 111.

² O filozofji, Haliczanin, Lwów 1830, II, 4.

³ J. w., I, 34.

⁴ Chowanna ¹, II, 446, 447.

⁵ Iskierka z uderzenia się umysłów pryśniona, Warszawa 1819, s. 2.

⁶ Krytyczne uwagi, zwrócone przeciw wspomnianej rozprawce Kaulfussa, zamieścił autor nieznany w Pamiętniku Warszawskim, 1818, XI, 517—537.

Gołuchowski, tak jak i Szaniawski, był przekonany o tem, że filozofja nie może być dla narodu »towarem zagranicznym«¹. W swej pracy niemieckiej z r. 1822 wykazuje on, że filozofja jest »konieczną potrzebą narodu«, który ma za jej pomocą uświadomić sobie »najwyższe idee swoje i wedle nich się uszlachetnić«. Jakkolwiek jednostce »niepodobna mieć za złe, że nie ma wcale filozofji, to dla narodu nie posiadać zgoła filozofji i nie chcieć jej osiąść jest wprost hańbą«. Wszak powołaniem narodu jest »stać się najwszechstronniejszym i najdoskonalszym rozwinięciem idei życia«; ...a zatem »każdy naród winien mieć swoją filozofję, by wieczny ogień móc podtrzymywać, by mieć ognisko, przy którym możnaby się było grzać w dniach chłódów, z któregooby brać mogli zarzewie ci wszyscy, co mają w sobie materiał palny«². Przykładem jest dla Gołuchowskiego Grecja; »dopóki żyły idee w narodzie greckim, był on wielkim i niepokonanym; skoro one w nim zamarły, umarł i on także. Tak będzie wszędy i po wszystkie czasy«³.

Z podobnemi poglądami zsolidaryzuje się niezadługo W. Chłędowski, mówiąc, że od filozofji »jedynie spodziewać się możemy wzniesienia na wyższy stopień umysłowego życia narodu«⁴.

Zgodnie z Brodzińskim i Szaniawskim, zaznacza Gołuchowski, że »nauczyciel filozofji zapuszcza przedewszystkiem korzenie w samym narodzie i winien przedstawiać ...jego świadomość empiryczną... Nauczyciel ...filozofji, nie biorący udziału w życiu swego narodu, lecz na sobie tylko samym wsparty i potrzebami jego gardzący, pozostanie na wieki obcym narodowi, i z pośrodku jego wykluczonym; przybył on do niego, jako wtręt cudzy, a nie wyrósł z niego organicznie«⁵.

Autor *Dumań* wskazywał też na to, że filozofje poszczególnych narodów muszą się od siebie różnić. Każdy bowiem naród rozwija się wśród odmiennych warunków

¹ Filozofja w stosunku do życia, tłum. Chmielowskiego, s. 53.

² J. w., 42, 43.

³ J. w., 49.

⁴ O filozofji, Haliczanin, 1830, I, 12.

⁵ Filozofja w stosunku do życia, tłum. Chmielowskiego, s. 63, 64.

materjalnych, historycznych, sąsiedzkich, przemysłowych i naukowych; w każdym przeważają pewne szczególne dążności; każdy ma swoje pamiątki, pragnienia, cele, ideały, o których urzeczywistnienie się ubiega, co wszystko nadaje narodowi pewien typ. »Otóż filozofja, która chce być zrozumianą, głównie na ten duchowy kierunek wzgląd mieć powinna«¹.

Gołuchowski z żalem zaznacza, że warunki, w jakich rozwijała się filozofja u ludów germańskich, różnią się znacznie od tych, w jakich znalazła się ona u Słowian. Podczas gdy u pierwszych rządy sprzyjały jej rozwojowi to u drugich przeszkadzały. Ten ostatni zarzut odnosi się głównie do Rosji, gdzie, jak Gołuchowski przypuszcza, powodem niechęci do filozofji była obawa przed rewolucją².

Jakkolwiek Gołuchowski, nawiązując do koncepcji Fichtego i Schellinga, umiał uzasadnić głęboko znaczenie filozofji dla życia narodowego i państwowego, to jednak nie myślał on jeszcze o odrębnej filozofji narodowej i nigdzie o potrzebie tworzenia takiej filozofji nie mówi³.

¹ Dumania, II, 45.

² J. w., 47.

³ Szczegółowo przedstawiłem odnośne poglądy filozofa w monografii: Józef Gołuchowski, zarys życia i filozofji, Kraków 1924.

Sprawozdania.

Francesco Ehrle, S. I.: *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'Università di Bologna (Universitatis Bononiensis Monumenta vol. I)*. Bologna 1932.

Znakomity medjewista dał znowu cenny przyczynek do znajomości hist. fil. średniowiecznej. Praca bowiem, którą tutaj omawiamy, jest czymś więcej niż źródłowym wydaniem tekstu statutów wydz. teol. Uniw. Bol. i z zupełną słuszością nosi podtytuł *Contributo alla storia della scolastica medievale*. Tekst statutów oraz matrykuła doktorów (1364—1500) zajmują 144 str., ale poprzedzone są obszernym, 214 str. liczącym wstępem. We wstępie tym autor-wydawca nie ogranicza się do omówienia materiału rękopiśmiennego, który posłużył za podstawę wydawnictwu, ale kreśli historję założenia wydz. teol. w Bolonji i obszernie omawia kwestję organizacji studjów teol. w średniowieczu. Pod tym względem »Wstęp« stanowi znakomite uzupełnienie badań Denifle'a. Przechodząc do znaczenia wydz. teol. w Bolonji, autor podkreśla wagę tej uczelni, która w tym czasie (r. 1364) zaczęła wskutek wydarzeń w życiu politycznym i kościelnym odgrywać tę rolę, jaką przedtem spełniał Uniwersytet Paryski. Krótko wyraża ten fakt formułą *Bologna sostituisce Parigi*, powołując się na rozporządzenia kapitał generalnych najważniejszych zakonów, jak dominikanów, franciszkanów, augustjanów, serwitów i karmelitów, którzy *ordinaverunt Studium Parisiense in nostro conventu Bononie* (C II).

Ponieważ jednak niema na świecie nic doskonałego, nie jest niem, jakkolwiek cenne, i dzieło sędziwego kardynała. Mianowicie obok statutów wydrukował wydawca również indeks rzeczowy do tychże statutów, znajdujący się w bolońskim ich egzemplarzu rękopiśmiennym, a sporządzony przez augustjanina Gianfrancesco da Casale niedługo po r. 1533. Wydawca uzasadnia wydrukowanie tego indeksu słuszną zupełną uwagą, że tak jak noty marginalne dodane do statutów w późniejszych latach, tak i indeks wskazuje, co przedewszystkiem zajmowało w statutach teologów bolońskich, a tem samem pozwala wnikać lepiej w ich umysłowość. Niestety jednak uszła uwagi znakomitego wydawcy pewna niezgodność, jaka zachodzi między tymże indeksem a statutami. Są mianowicie w indeksie pewne kwestje, o których niema mowy w tekście statutów. Tak np. w indeksie znajdujemy punkt: *quot bachalarii possunt esse in eodem conventu* z odsyłaczem do cap. 17 B. Tymczasem cap. 17 mówi: *De diversitate culparum in genere et de correspondentibus penis*; poza tem wogóle w całym tekście statutów o kwestji tej niema najmniejszej wzmianki, a kwestja to dosyć ważna dla poznania wewnętrznego życia szkolnego w studjum klasztornej, które zwykle było wcielone, *incorporatum*, do

uniwersytetu. Łączy się to bowiem z kwestją stosunku mistrzów *actu legentium* do innych i t. d. Punktów takich we wspomnianym indeksie jest więcej, z czego wynika, że indeks ten odnosi się nie tylko do opublikowanego tekstu statutów, ale uwzględnia też jakieś późniejsze (ale przed r. 1433) dodatki. Być może, że dodatki te to owe, niektóre przynajmniej, noty marginalne, o których, jak zaznaczyliśmy wyżej, wspomina sam wydawca; w każdym razie kwestję tę należałoby wyjaśnić. Brak ten jednak nie umniejsza wartości dzieła, które będzie cenną pomocą dla historyków późnej scholastyki.

M. Heitzman.

Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle, Paris-Ottawa 1932 (*Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa* t. I, II).

Instytut studiów średniowiecznych w Ottawie, zawdzięczający swe powstanie prof. E. Gilsonowi, ogłosił w 2 tomach, obejmujących razem 410 stron, 14 artykułów i rozpraw, odnoszących się prawie wyłącznie do historii filozofii XIII w. Rozprawy te, opracowywane, jak widać, pod wytrawnym kierownictwem prof. Gilsona, oparte na materiale źródłowym, bardzo często rękopiśmiennym, są cennym przyczynkiem do znajomości scholastyki XIII w.

Serję rozpraw otwiera artykuł M. D. Chen ũ, O. P.: *Maîtres et Bacheliers de l'Université de Paris v. 1240*. Jest to szczegółowy opis rękopisu Paris, Bibl. Nat. lat. 15652, zawierający paryskie raporty wykładów rozmaitych mistrzów i bakałarzy. Spisywane przez nieznanego scholara są o tyle ciekawe, że zawierają zanotowane w porządku chronologicznym dzień po dniu notatki z lekcji poszczególnych wykładowców, przez co pozwalają na odtworzenie obrazu codziennego życia uniwersyteckiego w owym czasie i wyznaczenie niejako codziennych porcji wiadomości podawanych słuchaczom. Poza tem notatki te dają ciekawe przyczynki do znajomości terminologii »aktu scholastycznego«. Tak np. lekcja wstępna, cenne częstokroć źródło dla poznania stanowiska filozoficznego danego wykładowcy, na co zwrócił uwagę Ehrle w *Sentenzenkommentar Peters v. Kandia*, określana później terminem *principium* nazywała się przed r. 1250 *ingressus*, *accessus*, lub, jak podaje nam rękopis, *introitus*. Wreszcie rękopis ten podaje nazwiska kilku nieznanych lub mało znanych dotąd mistrzów i bakałarzy, pozwalając na ustalenie chronologii ich działalności uniwersyteckiej.

Th. Ch arland O. P. daje artykuł p. t. *Les Auteurs »d'Artes Praedicandi« au XIII^e siècle*. Autor podkreśla, że kazania średniowieczne, na co już zwrócił uwagę Gilson w swym artykule *Michel Menot et la technique du sermon médiéval* (Rev. d'Hist. Francisc. II, 1925), są cennym źródłem wiadomości o społeczeństwie danego okresu, jego stanie materialnym i moralnym, a nawet o walkach umysłowych, jakie się wówczas toczyły. Kluczem zaś do głębszej znajomości kazań średniowiecznych jest znajomość ówczesnej teorii kaznodziejstwa, zawartej właśnie w »artes praedicandi«. Autor omawia pokrótce 6 traktatów tego rodzaju (Wilh. z Auvergne, Jana de la Rochelle O. M., ś. Alberta W., ś. Bonawen-

tury, ś. Tomasza i Jana de Galles O. M.), ograniczając się jednakże do kwestyj bibliograficznych, t. zn. podając jedynie rękopisy, w których się dane traktaty znajdują, oraz badając ich autentyczność.

L. Lachange O. P. w rozprawie: *Saint Thomas dans l'histoire de la logique* chce naprawić krzywdę, jaką Prantl wyrządził ś. Tomaszowi, pomijając go w swej *Gesch. d. Logik*, co było wynikiem faktu, że studjum Prantla *est presque exclusivement conduite en fonction du problème des universaux*. Według autora natomiast oryginalnych poglądów logicznych ś. Tomasza należy szukać w tej części logiki, która zajmuje się wnioskowaniem.

G. Ed. Demers, rozważa *Les divers sens du mot »Ratio« au Moyen-Age (Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275))*. a

J. A. Parent O. P. w *La notion de dogme au XIII^e siècle* zastanawia się nad powolnem krystalizowaniem się pojęcia dogmatu w XII i XIII w. Według autora proces ten zakończony został w pewnym sensie przez ś. Tomasza, jakkolwiek później został podjęty w w. XIV, a wreszcie XIX, dostarczając materiału dla soboru watykańskiego.

G. Albert, J. M. Parent, A. Guillemette O. P. w *La légende des trois mariages de Sainte Anne* zwracają uwagę na nowy tekst tej legendy. Zamyka tom pierwszy artykuł

G. et J. de Jocas: *Le Livre d'heures de la famille de Jocas* z XIII w.

Tom drugi otwiera bardzo ciekawy artykuł E. Longpré O. F. M.: *Le Commentaire sur les Sentences du B. Gauthier de Bruges (1225—1307)*. Autor, który już w *Miscellanea Ehrle* (1924) umieścił artykuł p. t. *Gauthier de Bruges O. F. M. et l'augustinisme franciscain au XIII^e siècle*, a później wydał *Les Quaestiones disputatae du B. Gauthier de Bruges, w Les Philosophes Belges*, vol. 10, Louvain 1928, zajmuje się skolei komentarzem do Sentencji tego samego pisarza. Na podstawie ogłoszonego w r. 1927 katalogu rękop. Bibl. Kapit. w Walencji mgr. Pelzer mógł ustalić autorstwo koment. do IV Sent. G. d. B., znajdujących się w rękop. Bibl. Val., Borghese 350 i Chigi B. VI. Ten ostatni rękopis zawiera również anonimowy kom. do I Sent. i Principium do IV Sent., co do których mgr. Pelzer przypuszczał, że pochodzą również od G. d. B., kwestji tej jednak nie rozstrzygnął. Rozstrzygnąć ją mógł dopiero autor na podstawie rękop. 129 Bibl. Miejskiej w Assyżu, Bibl. Nar. Flor. conv. soppr. C. 5. 995, rękop. 42 Bibl. M. Todi i rękop. B. Nat. Paris lat. 3085. W kwestji poglądów filozoficznych G. d. B. ustala autor, że należy on do prądu augustjańskiego. Jest to ciekawe tem bardziej, że, jak zauważył piszący te słowa, prąd augustjański, krzewiący się w XIV w. w Bolonji, rozwijał się w w. XV i we Florencji, a G. d. B. był prawdopodobnie jednym z tych, którzy na prąd ten oddziałali.

R. M. Martineau, O. P. w *La »Summa de officiis ecclesiasticis« de Guillaume d'Auxerre* rozstrzyga w sensie pozytywnym kwestję autentyczności »Summy«, a analizując jej treść, podkreśla w niej »ce goût du symbolisme qui était si prononcé chez tous les auteurs du haut moyen-âge, surtout chez les liturgistes« (str. 48).

J. Peghaire d. P. d. Saint-Esprit: *La Causalité du bien selon Albert le Grand*. Autor wychodzi od rozróżnienia dwóch wielkich prądów filozoficznych, arystotelesowskiego i platońskiego. Ze stanowiska ontologicznego jeden wysuwa na plan pierwszy pojęcie bytu, drugi pojęcie dobra; z punktu widzenia psychologicznego jeden podkreśla znaczenie inteligencji, drugi — woli. Następnie wykazuje autor, że oba te prądy krzyżują się w myśli Alberta W., który w kwestji przyczynowości dobra wychodzi z dionizejskiego kręgu myśli, a rozwiązuje ten problem w sensie czysto arystotelesowskim, podobnie jak ś. Tomasz, na którego prawdopodobnie pod tym względem oddziałał. Następnie rozważa autor stosunek Summy Alberta W. do t. zw. Summy Aleksandra z Halles i dochodzi do przekonania, że w tym punkcie są one od siebie niezależne.

F. M. Drouin O. P. w *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon Albert le Grand* śledzi rozwój poglądu Alberta na tę kwestję i dochodzi do przekonania, że Albert W., który początkowo przyjmował *une volonté dédoublee*, odróżniając wolę od *liberum arbitrium*, później przechodzi do koncepcji woli prostej, niezłożonej, *volonté simple, dont l'acte est de vouloir*.

M. Bergeron O. P. *La structure du concept latin de personne. Comment chez les Latins »persona« en est venu à signifier »relatio«*. Commentaire historique de I^{re} Pars, q. 29, a. 4. Autor wykazuje, że historia pojęcia osoby jest ściśle związana z historią dogmatu Trójcy ś. Podczas kiedy pisarze greccy wychodzili w swoich spekulacjach od dogmatu trzech hipostaz, dochodząc do jedności natury boskiej i w konsekwencji do jedności Boga, pisarze łacinnicy rozpoczynali swoje rozumowanie od podkreślenia jedności substancji boskiej. Wskutek też tego główną trudność stanowiło dla nich przejście do troistości osób, gdyż w tym celu musieli podkreślać różnicę między istotą Boga, jako czemś absolutnem, a osobą, która w rezultacie nabiera charakteru względnego, co ostatecznie doprowadziło łacinników do określania osoby przez relację. Punktem wyjścia całego rozumowania było boecjuszowskie określenie osoby jako *substantia individua rationis naturae* które należało tak przekształcić, by mogło posłużyć do oznaczenia podunku. Autor bada historję tego procesu w głównych jego stadjach między rokiem 1150 a 1250, zaczynając od Gilberta de la Porrée, który wychodząc od Boecjusza, dochodzi do wniosków niezgodnych z nauką Kościoła. Następnie zajmuje się skierowaną przeciw Gilbertowi reakcją Szymona z Tournai i Wilhelma z Auxerre, a kończy, określając stanowisko ś. Bonawentury i ś. Tomasza.

M. D. Chenu O. P. w *La Psychologie de la foi dans la théologie du XIII siècle. Genèse de la doctrine de saint Thomas, Summ. th. II^{me} II^{me}, q. 2, a. 1* wykazuje, że pogląd na tę kwestję u ś. Tomasza wytworzył się przez stopienie w jedną całość elementów arystotelesowskich i augustiniańskich. Kończy wreszcie tom drugi krótki artykuł

L. Taché, C. S. Sp.: *Chorévêques et Abbés. A propos du pouvoir d'ordre*.

M. Heitzman.

Książki i czasopisma nadesłane do Redakcji.

Bogumił Jasinowski. Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Wilno 1933.

Dr Mieczysław Kreutz. Zmienność rezultatów testów. Część II. Nakładem Polskiego T-wa Filozoficznego. Lwów 1933.

Stanisław hr. Małachowski-Łempicki. Wolne malarstwo w Lubelszczyźnie. Lublin 1933.

Marja Rymarkiewiczówna. Filozofja Libelta. II. Epistemologia. — Filozofja przyrody. Poznań 1933.

Adam Wiegner. O istocie zjawisk psychicznych. Poznań 1933.

Nicolas Dombrowsky - Ramsay. Injustices, Révolutions, Guerres. Paris. Alcan.

L'individualité. Exposés par M. Caullery. C. Bouglé. Pierre Janet. I. Piaget. Paris. Alcan.

Bulletin de l'Institut Français de Sociologie. Paris. Alcan.

— 3 Année, Fasc 1. — F. Fauconnet. L'enseignement de la sociologie dans les écoles normales primaires.

— Fasc. 2. — M. Halbwaches. Budgets de famille aux Etats — Unis et en Allemagne.

Aristotelis de Anima. Libri tres graece et latinae. Edidit p. Siwek, S. I. Romae 1933.

Kwartalnik Psychologiczny. Poznań 1933.

— Tom IV. — M. Dybowski. Downey will temperament tests and a corresponding questionnaire experiment. — I. de la Vassière. L'imprécision des données initiales en psychologie expérimentale. — L. Kempný. Přispěvek k introspekcioně analitickému popisu instinkčního procesu. — L. Jaxa Bykowski. Figle i psoty młodzieży szkolnej. — L. Blaustein. Przyczynki do psychologii widza kinowego. — T. Czeżowski. Spostrzeżenia i przypomnienia. — Streszczenia rozpraw. — Zjazdy. — Sprawozdania z książek.

Przegląd Filozoficzny. Warszawa 1933.

— Rocznik 36, zeszyt III. — X. P. Chojnacki. Możliwości współczesnienia filozofji tomistycznej. — S. Szayer. Anityatâ. II. —

S. I. Witkiewicz. Pojęcie istnienia i wynikające z niego pojęcia i twierdzenia. — G. I. Agatstein. Filozofja religji Haralda Höffdinga. — Sprawozdania.

Revue Philosophique. Paris. Alcan.

— 58 Année, N° 9 et 10. — Destutt de Tracy. Le mémoire de Berlin (1806). — J. Nogué. Site et champ. — J. Delevsky. Cosmogonie et philosophie de l'histoire. — Notes et documents. — Revues critiques. — Analyses et Comptes-rendus.

Journal de Psychologie. Paris. Alcan.

— 30 Année, N° 5-6. — L. Lichtenstein. Réflexions sur l'esthétique des mathématiques. — G. H. Luquet. Deux problèmes psychologiques de l'art primitif. — M. Pradines. Toucher et douleur: I. Les théories. — B. Bourdon. Sensations causées par des rotations passives de tout le corps. — M. Ponzio. La méthode des variations continues des stimuli dans la vie perceptive. — Notes et documents. — Analyses.

Scientia. Revue internationale. Zanichelli. Bologna.

I—VII. 1933. — J. Przyłuski. La théorie des éléments et les origines de la science. — Chas. P. Olivier. Meteoric Astronomy. — W. W. Efimoff. Versuch die Nerven-geistige Tätigkeit und Ermüdung vom Standpunkt einiger als Arbeitshypothese verwandter Gesetze der physikalischen Quantentheorie zu untersuchen. — T. Virgilii. La prevision economica. — Comptes-rendus.

— I—VIII 1933. — H. Staudinger. Die Hochmolekularen Organischen Verbindungen. Kautschuk und Cellulose. — W. B. Crow. The Protista as the primitive Forms of Life. — R. Ciferri. Il concetto di »specie« nei microrganismi parassiti. Parte I. — P. Ver Eecke. La mécanique des Grecs d'après Pappus d'Alexandrie. — Comptes-rendus.

I—IX 1933. — F. Strunz. Theophrastus Paracelsus. — Gr. Landsberg. La diffusion de la lumière, phénomène de modulation. — R. Ciferri. Il concetto di »specie« nei microrganismi parassiti. Parte II^a. — E. S. Russell. Is comparative Psychology an »objective« Science? — Comptes-rendus.

Revue Philosophique (bulgare). Sofia 1933.

— Tom V, zeszyt 4. — A. Daltchev. Réflexions sur la poésie bulgare après la guerre. — M. Ghénovski. Le dualisme philosophique et religieux des Bogomiles. — P. Bizilli. Peuple, nation et conscience nationale. — Iv. P. Ormandijev. Faits et conclusions concernant la politique extérieure de la Bulgarie. — K. Krastev. Le Normal et l'Excentrique. — D. Michaltchev. La science de nos jours et la réforme des croyances chrétiennes. — D. P. Ivantchev. Fr. Nietzsche comme adversaire de la morale contemporaine et de la religion chrétienne. — Questions et réponses (Thème: Sur le sens des mots »tout« et »absolument rien«). — Echos critiques. L'instinct social chez les animaux et chez les hommes (Nietzsche et Anti-Nietzsche). — Bibliographie bulgare et étrangère.

Völkische Kultur. Monatschrift. Jahrgang 1933. September.
Dresden.

Przegląd Ekonomiczny. Zeszyt 14. Lwów.

Psychotechnika. Tom VII, zeszyt 2. Warszawa 1933.

Wiedza i Życie. Miesięcznik. Zeszyt 8—9 i 10. Warszawa 1933.

Oświata Polska. Dwumiesięcznik. Rok X, nr 4. Warszawa 1933.

Przegląd Współczesny. Miesięcznik, nr 137. Kraków 1933.

Ateneum Kapłańskie. Nr 187—189. Włocławek 1933.

Stefan Harassek

Prolegomena do filozofji narodowej Trentowskiego

II.

O taką filozofję walczył już otwarcie Maurycy Moch-nacki, ale dopiero w ostatnich latach swej twórczości literackiej. Oczywiście cenił on zawsze oryginalność; wskazywał na to, że wielkość pracy duchowej Niemców datuje się dopiero od czasu, kiedy przestali naśladować obcych; »olbrzymi postęp we wszystkich prawie częściach nauk i umiejętności, oto są korzyści, które Niemcy, ...zboczywszy z drogi naśladowania, przywłaszczyć sobie umieli w dziedzinie idei i rozumowań«¹.

Zdawał on sobie jednak w r. 1825 dobrze sprawę z różnicy, jaka zachodzi między nauką, jako dziełem rozumu, a sztuką, jako dziełem uczuć i natchnień. »Postępy i prawa rozumu — pisał — były zawsze jednakowe. Myślimy i rozumujemy, jak przedtem myślano i rozumowano, gdyż zawsze też same skazówki, pozory i złudzenia przyspieszały lub opóźniały odkrycie prawdy«. Natomiast w poezji i sztuce, »w państwie uczuć, ... nadaremno szukalibyśmy stałych prawideł i tej ubitej drogi, którą rozum stworzył i którą od tyłu wieków niezachwianym krokiem zbliża się do swego kresu«. Stąd też pochodzi, że »nauki i umiejętności są wspólną własnością wszystkich wieków i narodów, gdy twory natchnień i uczuć... nigdy nie zakwitną w obcym wieku lub na obcej ziemi«.

¹ O duchu i źródłach poezji w Polsce (1825). Pisma po raz pierwszy edycją książkową objęte, wyd. A. Śliwiński, Lwów 1910, s. 4.

Psychika narodu i czasu wyciska zawsze niezatarte piętno na poezji i sztuce, ale nie na nauce, bo »każda myśl jest częścią obszernego gmachu nauk i umiejętności«, natomiast »każde uczucie (jest) całością nierozdzieloną, wydatnym rysem czasu i narodów. Myśli tworzą się; uczucia są wrodzone«.

Nauki poszczególne »przechodziły z miejsca na miejsce, przenosiły się z wieku do wieku«..., lecz nie można tego powiedzieć o dziełach sztuki, te bowiem »są niezaprzeczoną własnością obyczajów, tradycyj i pamiątek ojczystych«. Dlatego też »genjusz Euklidesa, Newtona i Keplera korzystnie użytym, przywłaszczonym i zastosowanym być może w każdym wieku i w każdym narodzie«, natomiast dzieła Ajschilosa, Sofoklesa, Pindara i wogóle wszystkie, »które wypływają z ojczystych pamiątek i tradycyj, nie odrodzą się pod obcym niebem lub w wieku inaczej usposobionym«¹. Mochnacki mylił się jednak, utrzymując, że cokolwiek umysł ludzki wypracuje, »to nie podlega zmianom czasu i okoliczności«. Wszak nietyle twierdzenia nauk, ile raczej wielkie arcydzieła sztuki stawiają zwycięsko czoło falom czasu. Ale nie mylił się, gdy głosił, że mniejszym grzechem jest krzewić w kraju dzieła nauki obcej, aniżeli kopjować dzieła obcej sztuki. »Uczmy się więc od starożytnych i współczesnych narodów ... utrzymywać i szerzyć światło nauk w każdym rodzaju; korzystajmy z tego wszystkiego, co przyspieszało postępy rozumu na ścieżce prawdy, czem krzewiły się i mnożyły użyteczne dla towarzystwa wiadomości i wynalazki. Naśladować je, przywłaszczać i do miejscowych okoliczności stosować, jest tem samem, co je stworzyć z niczego«².

W dwa lata później (w r. 1827) stwierdzał Mochnacki, że kultura narodów »jest odmienna i wszędzie ma pewną indywidualną właściwość, która ją mniej lub więcej wydatnie znamionuje i odróżnia«; zaznaczał, że Francuzi, Anglicy i Niemcy różnią się, między innemi, także i »w sposobie myślenia ... i umysłowych zdolnościach«; zwracał uwagę, że istotą narodu nie jest zbiór ludzi zamieszkałych na pewnej przestrzeni, »ale raczej zbiór ich

¹ J. w., 40, 41.

² J. w., 42.

własnych wyobrażeń, uczuć i myśli«. Jeśli tak, to owe »wyobrażenia, uczucia i myśli koniecznie być muszą rezultatem, wynikłym z dziejów, religii, prawodawstwa, obyczajów i t. d.«. Stąd dalszy wniosek, »że te wyobrażenia, uczucia i myśli w każdym narodzie muszą i powinny być odmienne, tak jak się różnią między sobą dzieje, religja, polityka, prawodawstwo i obyczaje rozmaitych narodów. Na tem to właśnie zasadza się ich indywidualna właściwość«. Nie wysnuł stąd jednak w r. 1827 wniosku, że i filozofja i nauka mają mieć również odrębny charakter narodowy. Owszem, powtórzył z naciskiem swą myśl z r. 1825, że »nauki i umiejętności są wspólną wszystkich wieków i narodów własnością«, i jeszcze raz uwypuklił różnicę między dziełami myśli a tworamii natchnień i uczuć¹.

Wniosek ten wyprowadził jednak zupełnie wyraźnie w r. 1830, kiedy różnicy między sztuką a filozofją już nie dostrzegał. Przypuszczam, iż stało się to pod wpływem lektury Schellinga, który, w pewnym okresie swej twórczości, dużo dołożył starań, by granicę między filozofją a sztuką uczynić jaknajmniej wyraźną². Wszak nie kto inny, tylko Schelling kazał nam oczekiwać, że filozofja, zrodzona z poezji i przez nią początkowo żywiona, w ostatecznym swym rozwoju wpłynie spowrotem w ogólny ocean poezji, z którego wyszła³. On też, w następnym etapie swego filozofowania, uznał za obiektywizację oglądu intelektualnego naturę, pojętą jako wielkie dzieło sztuki⁴.

W r. 1830 poglądy Mochnackiego na filozofję i naukę są już wydatnie przepojone wpływami Schellinga i pod niejednym względem zbliżają się do stanowiska Gołuchowskiego z r. 1822⁵. Znając jego wywody z r. 1827, nietrudno

¹ Czy godzi się uważać tłumaczenia z obcych języków za szkodliwe w polskiej literaturze, *Gazeta Polska*, Warszawa 21 listop. 1827, nr. 320. Rozum »jest wspólną własnością wszystkich narodów« — mówił też nieznanym obrońca tłumaczeń w *Gazecie Polskiej* z d. 15 paźdz. 1827, nr 283.

² Szczegółowo przedstawiłem rozwój odnośnych poglądów Schellinga w monografji: Józef Gołuchowski, Kraków 1924, s. 151—176.

³ *System des transcendentalen Idealismus*, Werke (Stuttgart u. Augsburg 1856). Abt. I, B. III, 629, 630.

⁴ *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, j. w.. Abt. I, B. IV.

⁵ W tym samym czasie dokonała się też zmiana poglądów Mochnackiego

domyślić się wniosków. do których doszedł teraz, a które wybiegały daleko poza naukę Schellinga i jego polskiego ucznia, Gołuchowskiego. Filozofja — twierdzi obecnie Moch-nacki — jest »nauką własnego sądu, nauką ducha; umiejętnością, za pomocą której przychodzimy do poznania samych siebie we własnem jestestwie...; cudzem poznaniem nie można wyrozumieć samego siebie. Filozofja, jak i poezja, musi być oryginalna; trzeba ją stworzyć, wymyśleć¹; »cała filozofja rozumu ludzkiego zależy na przeświadczeniu wewnętrznem«².

Już w r. 1828 oczywistą było dla Mochnackiego rzeczą, że charakter narodu wyciska swe piętno na rozwoju poszczególnych nauk filozoficznych. I tak np., kto zastanawiał się nad charakterem Polaków, wie, że ci »w żadnej dobie swego bytu nie byli, jak Niemcy, ludem z przyrodzenia skłonny do metafizyki i spekulacyj nadzmysłowych. Myśl nasza, jak u wszystkich w ogólności Słowian, nigdy nie unosiła się do ostatecznych kończyn swego napowietrznego przestworu«;... Mochnacki ma tu oczywiście na myśli »umysł powszechny całego narodu«³.

Wskazując w r. 1831 na różnicę między charakterem Polaków a Niemców, zauważa, że u nas nie może panować nigdy ów terroryzm genialnych filozofów, widoczny w Niemczech. Polacy bowiem »obawiają się entuzjazmu wyobrażeń; natchnienie filozoficzne zowią mistycyzmem. Lubią styl potoczysty, gładki, a — co już Sebastjan Petrycy zauważył — czego odrazu nie rozumieją, to mają za rzecz niegodną poważniejszego rozmysłu i zastanowienia. Niecierpliwość jest najistotniejszą cechą naszego charakteru«⁴.

nackiego na literaturę narodową; por. A. Łucki, *Ewolucja pojęcia literatury narodowej u Mochnackiego*, Pam. Liter., Lwów 1931, s. 377—389.

¹ Myśli, Kurjer Polski, 1830, nr 106, s. 542 (Pisma, wyd. Śliwiński, s. 477).

² Kilka słów ze względu filozofji w dzisiejszej Francji, Kurjer Polski, j. w., s. 553 (Pisma, j. w., s. 479).

³ Kilka słów z powodu artykułu p. Żukowskiego o sztuce (1828), Pisma, wyd. A. Śliwiński, Lwów 1910, s. 172.

⁴ O terroryzmie nierozumu i obskurantyzmu politycznego (1831), Pisma rozmaite, wyd. A. Jełowicki, Paryż 1836, s. 21.

W dziele z r. 1830 *O literaturze polskiej w w. XIX* pragnął Mochnacki przezwyciężyć tę »niecierpliwość« i obawę i wykrzesać z psychiki polskiej odwagę i energję samodzielnego myślenia filozoficznego, które byłoby zarazem najzupełniejszym przejawem jestestwa narodowego. I tu podkreśla on, że naród, podobnie jak i jednostka, ma pewne odrębne cechy charakteru, które znajdują wyraz w jego czynach i dziełach.

Literatura reprezentuje władze intelektualne narodu. Jak imaginacja i fantazja umysłu ogólnego objawia się w oryginalnych twórcach poetyckich i w dziełach sztuki, tak »um i rozum« objawia się w filozofji, w umiejętności, w oderwanem myśleniu. »Na grze tych wszystkich władz, na ich bezprzestannem działaniu zależy istota narodu«¹. Naród — powtarza jeszcze raz Mochnacki swą myśl z r. 1827 — to nietyle zbiór ludzi, zamieszkałych na pewnej przestrzeni, ile raczej »zbiór wszystkich jego wyobrażeń, wszystkich pojęć i uczuć, odpowiadających religji, instytucjom politycznym, prawodawstwu, obyczajom, a nawet będących w ścisłym związku z położeniem geograficznym, klimatem i innemi warunkami empirycznego bytu«². Oświata, cywilizacja, kultura naukowa i estetyczna jest zwierzechnią szatą ducha narodu.

Kiedy jednak w r. 1825 był Mochnacki głęboko przekonany o tem, że dla poszczególnych nauk specjalnych nie istnieją granice narodowe, to obecnie, w r. 1830, był już innego zdania. Twierdził teraz, że każdy lud nietylko inną ma imaginację, ale »inny rozum w filozofji i nakoniec inną metodę czyli tryb postępowania w doskonaleniu nauk i umiejętności«³. U jednych narodów »panuje um i inne władze potłumia, ukraca; um systematyczny, porządný, logiczny wojuje zwycięsko dialektyką cienkich myśli, dialektyką subtelnych pojęć, wszystko na polemicznych zasadzając rozterkach«. Gdzieindziej znów »nie um, ani podrzędny, z umu wynikający rozum, lecz imaginacja przybiera w właściwe stroje wszelkie kształty, na jaśnie wywołane z pa-

¹ O lit. polsk. w w. XIX, Warszawa 1830, s. 206.

² J. w., 53.

³ J. w., 63.

mięci«¹. Jeszcze u innych narodów góruje ponad wszystko »twórcza, gwiaździsta, niepodzielna fantazja i w całym systemie cywilizacji moc swoją szeroko rozpościera..., maluje się w religji, stwarza filozofję, mistycyzm«. Rozumieć to tak należy, »że jedna władza z większą mocą, niżeli inne, się rozwinęła; gdyż ani przypuścić nie godzi się, żeby na którejkolwiek z nich całkiem zbywało temu lub owemu narodowi«².

Mochnicki zgadza się z Szaniawskim i Gołuchowskim, że filozofji nikt zzewnątrz nie nabędzie; cowięcej twierdzi, że żadnej wogóle nauki, nawet nauki o przyrodzie, »zewnątrz« nabyć się nie da. Obcy nabytek niechaj te nauki »wzbogaca, wspomaga, ale na nim swojej nie zasadzamy iścizny«. Wprawdzie wszędzie jednaka natura i te same prawa, podług których natura działa i tworzy, »ale nie wszędzie jednaki sposób pojmowania tego i tłumaczenia«. W tym właśnie sposobie pojmowania i tłumaczenia przejawia się »właściwość każdego niemal oświećszego... narodu«. »Z tych odmiennych względów i widoków, — wywodzi dalej Mochnicki — z tego rozmaitego sposobu rozumienia natury i tłumaczenia jej fenomenów... wykształca się różno-licowa postać umiejętności«. Uczony myśleć musi »własną głową«; »naukę trzeba mieć w sobie, w środku i z nas samych, z jestestwa naszego wszelką wyciągnąć umiejętność«³.

Przekłady dzieł obcych nie zastąpią nigdy naszej własnej, samodzielnej i oryginalnej nauki i literatury. »Przełożyć cobądź z obcego języka na polski, jak się u nas pospolicie dzieje, nie jest to zbogacić literaturę, uważaną ze stanowiska refleksji narodu«. »Nauka jakakolwiek — jakże inaczej mówi teraz niż w r. 1825 i 1827 — dobrze zrozumiana, pracowicie spolszczona i wyłożona ma swoją wartość, taką, jaką mają romanse i powieści historyczne, angielskie, włoskie lub francuskie w polskich przekładach, opisujące cudze stroje, zwyczaje i t. d.«. Takie przeszczep-

¹ J. w., 64.

² J. w., 65. Analogicznie zapatruje się na tę sprawę różnic narodowych w umysłowości ludzkiej Piotr Duhem w dziele: *La théorie physique son objet, sa structure*, Paris 1914 (wyd. 2).

³ O liter. pols. w w. XIX, s. 86.

pianie nauki zagranicznej na grunt polski, przy pomocy przekładów czy opracowań, — temu nie przeczy Mochnacki — jest niewątpliwie rzeczą ważną, ale — i tutaj znów różnica z poglądami z r. 1825 — »tym sposobem dogadza się tylko chwilowej potrzebie i mijającym względom«.

Dlatego też, podobnie jak Szaniawski, tak i Mochnacki utrzymywał w r. 1830, że »czas wezwać filozofji z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa, żeby upłodniła, ożywiła myśl, żeby wzbudziła zapal do częstszego pisania i gruntowniejszych rozumowań w rzeczach, dotyczących umiejętności przyrodzonych. Niechaj się umiejętność polska z rodowitych nasion własną rozkrzewi dzielnością, własnem rozzieleni liściem i zakwitnie szeroko, bujnie, wielkimi pomysłami«.

Zdaniem Mochnackiego — który rozstał się już stanowczo z poglądem z r. 1825 — każda umiejętność, a zatem i filozofja, »tak oryginalna, tak pierwotna być musi, jak poezja i poetyckie natchnienie«. Według tej zasady każe teraz Mochnacki oceniać »użyteczność umiejętności i czynione starania ludzi uczonych ku ich wykształceniu«. Umiejętność wszelka, nauka, filozofja, »nie jest rzeczą pamięci, ale największą jest sprawą i misterstwem ducha. Najpiękniejsze odkrycia winniśmy naukowemu entuzjazzmowi i ledwo nie poetyckiej inspiracji, tej najwyższej filozofji genjuszu«¹.

Kresem ostatecznym, do którego zmierza nauka, jest — zdaniem Mochnackiego — prawda. »Prawdą zaś jest zgodność wyobrażeń naszych z rzeczami, które sobie wyobrażamy; zgodność i tożsamość pojęć z tem, co pojmujemy, zgodność obiektu z subjektem«. Wynika stąd, że »forma zewnętrzna nauki odpowiadać powinna jej treści wewnętrznej, jej ośnowie«. Gdzie forma, czyli metoda nauki nie zgadza się z właściwościami przedmiotu tej nauki, tam nie może osiągnąć swoich celów. I tak, skoro przyroda jest ruchoma, żywa — wywodzi pod wpływem Schellinga Mochnacki — więc i metoda przyrodoznawstwa nie może pozostać nieruchomą, martwą². »Jaki proces w naturze — uczy

¹ J. w., 86—88.

² J. w., 92, 93.

Mochnacki za Schellingiem¹ — taki i w umiejętności, której natura jest przedmiotem². Empiryk rozpatruje przyrodę »jako *factum*, jako skutek«, filozof natomiast »jako siłę działającą«; pierwszy widzi ją »w stanie spoczynku i bezwładności, a drugi w stanie ruchu«. »Pierwszego nauka — czytamy dalej — nie jest nauką; jest tylko zbiorem encyklopedycznym bardzo potrzebnych nauce, luźnych, szczegółowych wiadomości; ostatniego umiejętność jest ruchoma, żywa«³. Dział nauk przyrodniczych może wejść w związek organiczny z całokształtem pracy i twórczości kulturalnej narodu tylko za pośrednictwem filozofji natury, »za pośrednictwem tej ruchomej, żywej umiejętności«.

Z chwilą więc, kiedy już osiągnęliśmy samodzielność w rzeczach gustu i imaginacji, powinniśmy »śmiałym krokiem« postąpić także znacznie dalej: »do myśli i rozumowań umiędzynowych, ... do prawdy w tej bogatej, spaniałej naturze, która nas otacza. Nie pojmujemy jej cudzem rozumieniem«⁴.

A zatem nietylko jest możliwa, ale nawet konieczna filozofja przyrody o zabarwieniu oryginalnem, rodzimem. I dla nas także potrzeba — pisze Mochnacki — »żywej życiem naszym umiejętności, takiej, jaką nas obdarzyć może filozofja naszego jestestwa, filozofja języka polskiego wreszcie ... temperamentu i konstytucji narodowego genjuszu, narodowego ducha. Pojmujemy naturę tak, jak się objawia (*naturam* — *naturantem*), jako działa. A tego bez rodowitej filozofji nie dokażemy«.

Fakt, że stworzyliśmy już oryginalną, narodową poezję,

¹ Schellinga uważał Mochnacki za założyciela »prawdziwej umiejętności przyrodzenia, ugruntowanej nie na doświadczeniach (których pewność względna tylko i warunkowa być może), ale na zasadach, mających za sobą oczywistość niewątpliwą, powszechną, bezwarunkową«.
(O literaturze polskiej w w. XIX, Warszawa 1830, s. 37).

² J. w., 93.

³ Por. art. Mochnackiego: Wzmianka o filozofji natury w Niemczech, Kurjer Polski, Warszawa 1830, nr 73, s. 376—378.

⁴ O liter. pol. w w. XIX, s. 96, 97. Por. Schleiermacher: »Die Naturanschauung eines Volkes ist natürlich bedingt durch seinen Stand in der Natur« (Philosophische Sittenlehre, herausg. von Kirchmann, Berlin 1870, s. 389).

jest dla Mochnackiego wskazówką, że moglibyśmy także stworzyć oryginalną filozofję polską. »Jak przed niewielą laty przesady estetyczne stawiały nieprzełamaną przeszkodę rozwijaniu się ojczystych talentów w literaturze poetyckiej, tak samo na polu nauk i umiejętności szkoła materialistów i empiryków, nierozświecona pochodnią krytyki, obwołująca wyłączność i doświadczenie za jedyne źródło prawdy, dotychczas ogranicza w Polsce władzę myśli i utrzymuje nasz rozum teoretyczny w pewnej opisanej mierze, niby w więzieniu, albo okowach. Wyrwawszy się z niemowlęctwa estetycznego, czyż na zawsze pozostać mamy w niemowlęctwie filozoficznem? Nauka polska musi wyjść z tego obwinienia...¹. Rozwinąć więc mamy nie tylko filozofję, ale i naukę narodową, zgodną z odrębnym charakterem umysłowości polskiej. Postulat ten podtrzymywać, a częściowo realizować będzie Trentowski.

Mochnacki wierzył silnie w »nasze przyrodzone zdolności«, w »nasze lwie siły umysłowe«; zdaje się nam, że Trentowskiego słyszymy, gdy pyta: »Czegoż się... Polacy nie nauczą i czego nie pojmą, jeżeli zechcą? Sławni z męstwa, dzielności i mocy w boju, mogliby zasłynąć równą potęgą w myśli i mocą w rozumowaniu. Z położenia naszego kraju, z klimatu nawet wynika ta potrzeba filozoficznych rozmyślań«².

Empiryzm, któremu hołdował wówczas Jan Śniadecki, Kołłątaj i Staszic, jest — zdaniem Mochnackiego — główną przeszkodą na drodze do rozwinięcia się filozoficznego geniuszu narodowego; »przez empiryzm i wyłączną, niemal fanatyczną wiarę w doświadczenie, którą za naszych czasów najbieglejsi pisarze polscy rozszerzali i pomnażali, skamieniała umiejętność w polskiej literaturze. Dotąd tkwi to złe w umysłach naszych; nie masz go... ani w usposobieniach, ani w charakterze polskiego narodu, ale jest to skutek zawziętego mniemania, skutek powagi i mistrzostwa ludzi zasłużonych (aluzja do Śniadeckiego), których atoli dobre chęci i obywatelstwo wyżej zapewne trzeba

¹ Mochnacki, j. w., 98; podobne wywody w Kurjerze Polskim, 1820, nr 76, s. 387, 388.

² Kurjer Polski, j. w.; Pisma, wyd. Śliwiński, s. 467, 468.

cenić, aniżeli naukę¹. Jak Szaniawski, tak i Mochnacki utrzymywał zatem, że ten empiryzm był tylko naśladownictwem filozofji obcej, nie odpowiadał duchowi narodu i hamował rozwój oryginalnej filozofji polskiej.

I on także, razem z Szaniawskim i Gołuchowskim, wskazywał na pokantowską transcendentálną filozofję niemiecką, a zwłaszcza na Schellinga, jako na źródło ożywcze dla naszej filozofji.

Nie tu miejsce na szczegółowe wykazywanie podobieństw i różnic między Mochnackim a Schellingiem, nie tu sposobność do wytykania niejasności, niekonsekwencji, a często i sprzeczności Mochnackiemu, który zresztą swe poglądy na filozofję i naukę rzucał dorywczo i okolicznościowo. Szło mi tu bowiem wyłącznie o podkreślenie jego roli jako czynnika, torującego drogę »filozofji narodowej« Trentowskiego.

Poglądy, jakie wyrobili sobie o filozofji polskiego oświecenia Szaniawski, Gołuchowski i Mochnacki, podzielał Wincenty Pol, który poczytywał naszych empiryków, a zwłaszcza Jana Śniadeckiego, za czynnik hamujący rozwój oryginalnej filozofji polskiej. Już za jego własnych czasów — pisze Pol w r. 1835 — »była chwila, w której filozofja na ojczyściej ziemi puścić mogła korzenie i stać się nie już zagraniczną rośliną w Polsce, ale swojskiem, urodzajnem drzewem«. Niestety jednak, »wrogiemu przeznaczeniu przypisać należy, iż w tej chwili, tyle zdolnej do przyjęcia chrztu naukowego, stanął mąż pewien murem chińskim pomiędzy młodzieżą, garnącą się do nauk, a wielką filozofją sąsiedniego ludu«² (znów aluzja do Śniadeckiego).

Rozważając dzieje narodu, dostrzega Pol sprzeczność między kierunkiem nauk a umysłowym kierunkiem ogółu; ogół bowiem nie przyjął rzeczy obcych, »a uczeni nie umieli rzeczy narodowej narodowo rozwinąć, nie zwrócili oni uwagi na pierwiastek słowiański, jaki był w narodzie, a to był jedyny zasób prawdziwego życia«³.

¹ O liter. pols. w w. XIX, s. 83.

² Filozofja i przysłówia ludu w Polsce, Kwartalnik Naukowy, Kraków 1835, II, 28.

³ J. w., II, 32.

W związku z podobnemi poglądami pisał już w r. 1819 J. F. Królikowski: »Chcemy być użyteczni Polacy dla Polaków, dla ...naszego ducha, sposobu myślenia i narodowości; chcemy przemawiać do serca polskiego, kształcić jego własny, ale nie grecki, rzymski, angielski, niemiecki ani francuski umysł, chcemy wznosić nasz tylko genjusz«¹. W duchu tych pojęć wołał też I. B. Ostrowski, »że *Nowa Polska* chce zupełnie nowej literatury, rozwinienia, wydobycia z ducha i usposobień narodowych wyobrażeń o prawie, religii, filozofji«²...

III.

Poglądy podobne rozwijały się równocześnie z przekonaniem, że »duch narodu« jest całością indywidualną wyższego rzędu i że charakter narodu polskiego i wogóle szczepu słowiańskiego ma odrębne od innych i zupełnie swoiste cechy. Już J. K. Szaniawski nazwał w r. 1808 narody »indywidualnościami społecznymi«³. Dla Mochnackiego naród jest również jasno określoną indywidualnością⁴. Pojęciem indywidualności narodowej posługuje się też w swych wywodach Józef Łętowski⁵. Naród — twierdzi Brodziński — »uważa się jak jeden człowiek w swoim dążeniu, wyobrażeniach i czuciu«. Sam Bóg »chciał mieć narody, jak ludzi, indywidualnemi«⁶. »Narody, jak człowiek — czytamy gdzie indziej — mają przyrodzony swój instynkt, do którego mimowolnie, pomimo wszelkich... teoryj, zewnątrz powziętych,

¹ O literaturze, Pam. Warsz., 1819, XIV, 30, 31.

² *Nowa Polska*, 1831, nr 1.

³ O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności, Warszawa 1808, s. 16, 17, 34.

⁴ Czy godzi się uważać tłumaczenia z obcych języków za szkodliwe w polskiej literaturze, *Gazeta Polska*, 1827, nr 320 z d. 21 listopada. Niektóre uwagi nad poezją romantyczną, *Dziennik Warszawski*, 1825, II, 337, 338; O literaturze polskiej w w. XIX, Warszawa 1830, s. 206 i inne.

⁵ O sprawie narodu polskiego (bezimiennie) 1831, s. 3, 4.

⁶ O narodowości Polaków (1831), *Bibl. Narod.*, s. 77.

zawsze wracają¹. Brodziński posłużył się też terminem »rozum narodowy«², który wejdzie później w takiej czy innej formie w skład terminologii Trentowskiego.

Wyrażenia »polski umysł« użyje też w swych artykułach dziennikarskich I. B. Ostrowski. Jak człowiek poszczególny — głosił on — nie może zaprzeczyć swej natury rozumowej, tak i »naród reprezentujący przed ludzkością jedną myśl, jedno dążenie, będący jednym ogniwem, jednym momentem powszechnych rodzaju ludzkiego przeznaczeń, nie może ani zaprzeczyć, ani zmienić tej przez siebie reprezentowanej myśli, która jest jego rozumową naturą, jego przeznaczeniem, tem, co właściwie przez narodowość powinniśmy rozumieć«³.

Jak osoby poszczególne, tak i narody »mają cechy oddzielne i sobie właściwe«, mówił w r. 1809 nieznany mi autor S. X. J. artykułu p. t. *Duch narodowy*⁴. »Jak pojedynczy człowiek — pisał znów w r. 1821 nieznany autor — rozwijać może swoje zdolności, tak i naród zdolny jest rozwijać i doskonalić swoją narodowość«. Zdaniem tego autora, »zdolności dawnych narodów wzrastały i rozwijały się razem z narodowością; przez nią genjusz Greków stał się wzorowym, bo pochodząc z zewnętrznego życia narodu, silnie i bez przeszkody do zamiaru dążył«⁵. »Jak... człowiek myślący — wywodził znów J. L. Żukowski — rozwija szeroko wpływ swego genjuszu... tak podobnie naród, posiadający własną pracą rozwiniętą kulturę, jest przemożnym na polu ludzkości działaczem«⁶. »Cośmy o charakterze pojedynczego człowieka powiedzieli — głosił nieznany autor Z. — może także być zastosowane do charakteru narodu; uczucia i skłonności... piętno umysłowe czyli genjusz narodu stanowią jego charakter«. Przyczem dodaje ów autor, że

¹ Posłanie do braci wygnańców, Paryż 1861, s. 44.

² J. w., 45.

³ Przyszły król, Nowa Polska, 1831, nr 148.

⁴ Pamięt. Warsz., marzec 1809, I, 378.

⁵ O narodowości, Dekada Polska, Warszawa 1821, I, 105, 106.

⁶ Gazeta Polska, 10 paźdz. 1827, nr 278.

»genjusz zdaje się mieć podług różnicy plemienia i ziemi rozmaite zawody i takowe różnie rozwija«¹.

Jako osobę pojmował także naród Jan Rymarkiewicz: »w osobie narodu — jak twierdził — życia narodowego zwój jest złożony«²; ponieważ naród jest osobą, przeto musi mieć jakąś jedność, »jakieś powszechne w swych różnicach spólcucie«, które zwie się »osobistością narodu«³. Przeświadczenie narodu »o swoim jestestwie, o prawdziwym a istotnem znaczeniu, o niezmiernej potędze narodowej istoty, o jakimś przeznaczeniu koniecznem... jaźnią narodu się zowie«. Każda jaźń musi być wiecznie »tlejącą, poznającą i działającą«. W tych trzech kierunkach rozrasta się ona samodzielnie »w swoje chęci, myśli i czyny«⁴. W tych poglądach Rymarkiewicza jest już widoczna zbieżność z Trentowskim, który rok przedtem, w *Chowannie*, rozwijał swą naukę o jaźni poznającej, tlejącej i działającej. Istota całego narodu, jak i pojedynczego człowieka, składa się, według Trentowskiego, z ciała, duszy i jaźni. W ciele przemieszkuje siła fizyczna, w duszy siła metafizyczna, t. j. myślenie, wiedza, umiejętność, talent, genjusz, a w jaźni »siła moralna lub boska«. Jaźń to bóstwo nieśmiertelne z niebios, ciało zaś i dusza to tylko jej przejawy czasowe. Upadek polityczny narodu jest tylko upadkiem na ciełe, a nie na duszy i jaźni⁵.

»Naród ogólnie, sam w sobie uważany, — wywodził znów nieznany mi autor G. W. E. — jest to człowiek olbrzymi duszą i ciałem; jego wiara, jego uczucia, jego myśli mają za tło indywidualność olbrzymią. A jako pojedynczy człowiek w swojej indywidualności kojarzy cały świat Nieja, kojarzy boskość i ziemskość, tak i narodu myśl ogarnąć powinna mocne utęsknienie za nieskończonością, równie jak niezwalczony popęd do połączenia się z życiem

¹ Kilka uwag potocznie rzuconych o narodowości, Tygodnik Literacki, Poznań 1843, s. 397.

² Pojęcie narodowości, Rok 1843, IV, 90; por. s. 89.

³ J. w., 92.

⁴ J. w., 93.

⁵ O wyjarzmienu ojczyzny, Teraźniejszość i przyszłość, Paryż 1843—1845, s. 418.

natury. Ten jest początek filozofji narodowej i kunsztu narodowego«. Każdy naród ma, jako cechę swej samodzielności, pewną myśl i dążność, którą powinien koniecznie urzeczywistnić. Dążność ta objawia się w kształcie podwójnym: umysłowym i zmysłowym, w filozofji i w kunszcie. »Filozofja i kunszt, będąc tym sposobem ostatnimi wyrazami, zwierciadłami, symbolami... narodowej myśli, ogólnej oświacie przodkować winny, narodową duszę w nią wlewać, jej ogień bezustannie utrzymywać, owszem podniecać«¹.

Przekonanie, że naród jest ucieleśnieniem pewnej idei, wyraził wszechstronnie, w związku z koncepcją Hegla. Trentowski. Naród jest od strony wewnętrznej jednością: »Jest to jedna, taż sama idea Boża, która, wyczyniając się na polskich rzeczach, tworzy nasz naród«². Naród piastuje w sobie »pewną myśl Bożą«, pewne przeznaczenie, związane ściśle z całością przeznaczeń³. Rozdaje je narodom Bóg, a dopóki cele Jego nie są dopięte, sprzyja im⁴. Polemizujący z Heglem, a zwalczający namiętnie Trentowskiego, Paweł Lechliński (pseudonim Feliksa Kozłowskiego) mniemał, że »naród wobec naszej historii i w przekonaniu nas wszystkich jest najwszechstronniejszą ideą, myślą, najrzeczywistszym bytem życia ogólnego i szczególnego«⁵.

Edward Dembowski, jak wielu innych, porównywał naród do człowieka i twierdził, już pod wpływem Hegla, że każdy naród, jak i człowiek, wyraża jakąś myśl, zaprzecza się i do założonej sobie dochodzi doskonałości, »a choć naród zginie i człowiek zejdzie z ziemi, myśl przez nich wydana, spełnienie ich zadania, mające koniecznie coś prawdziwego — główność prawdziwą w sobie — wiecznie żyją i żyć będą«⁶.

Również w związku z Heglem mówi »o wiedzącej się

¹ Estetyka uważana jako umiejętność, Powsz. Pamiętnik Nauk i Umiejętności, Kraków 1835, II, 179.

² Chowanna³, I, 267.

³ J. w.³, I, 277.

⁴ Wizerunki duszy narodowej, s. 390.

⁵ O wszechwładztwie ludu i wszechwładztwie króla, Dziennik Narodowy, 1842, nr 85, s. 332.

⁶ Stanowisko wiedzowe teraźniejszości, Przegląd Naukowy, Warszawa 1842, I, 13.

i dopełniającej narodowości, a więc o indywiduach narodowych« Antoni Małecki¹. Każdy naród — wywodzi on — »o tyle jest samodzielnym, o tyle prądzi wie narodem, o ile powierzona mu została jedna z kategorii w jednej Ideei bożej. jeden moment tworząca. Kategorję tę, przeznaczeniem jest jego pojąć i urzeczywistnić w świecie, i to stanowi jego potrzebę, jego konieczność, jego potęgę i jego sławę«².

Na emigracji przekonanie o tem, że naród to właściwie myśl-idea. mająca być zrealizowaną, panuje powszechnie i długo³; »myśl, którą pewna masa ludzi przyjęła za wspólny cel swej działalności, jest rzeczywiście narodowością«, pisał Józef Ordega⁴; »ojczyzna Polaka... to myśl Boża, dana mu do ucieleśnienia na ziemi«, czytamy znów w rozprawie Władysława Dzwonkowskiego z r. 1862⁵.

Nie będę tych przykładów mnożył. Nie ulega wątpliwości, że poglądy takie utrzymywały się u nas przez długi szereg lat; wszak już w r. 1817 znany tłumacz Kanta, Józef Bychowiec zauważył, że »jedynym kształcicielem« tej nierozdzielnej całości, jaką jest naród, jest myśl⁶; Brodziński utrzymywał, że »naród jest wrodzoną ideą, którą członkowie, w jedno spojeni, urzeczywistnić się starają«⁷. Mickiewicz usankcjonował te poglądy, głosząc z katedry paryskiej, że narodowość, w najwznioślejszem znaczeniu tego wyrazu, jest to posłannictwo narodu, powołanie pewnego zbioru ludzi, wezwanych od Boga do spełnienia zamierzonego dzieła⁸. Nie też dziwnego, że Jan Majorkiewicz doszukiwał się jednolitości w dziejach myśli całego narodu i twierdził,

¹ O żywej, pojmującej się i dokonywującej narodowości, Tygodnik Literacki, Poznań 1843, s. 309.

² J. w., 307.

³ Zwrócił na to uwagę prof. J. Ujejski, Dzieje pol. mesjanizmu, Lwów 1931, s. 200.

⁴ O narodowości polskiej z punktu widzenia katolicyzmu i postępu, Paryż 1840, s. 67.

⁵ Uwagi w kwestji włościańskiej, ruskiej i żydowskiej, Paryż 1862, s. 77.

⁶ List do J. W. Pradta... Warszawa 1817, s. 18.

⁷ O narodowości Polaków (1831), Bibl. Narodowa, s. 76. Por. Ujejski, j. w., 200.

⁸ Lekcja XXIII z d. 6 maja 1842; por. Dzieła, Warsz., 1933, XVI, 212, 213.

że w całej literaturze polskiej, od najdawniejszych pieśni religijnych »aż do dzieł specjalnych, naukowych i społecznych nam pomników poezji, a nawet filozofji, jest jedna myśl, jedno życia technienie, duch jeden«¹.

Skoro naród jest indywidualnością, skoro istotą jego jest myśl i uczucie, jego idea, więc i problem ducha i charakteru narodowego wyłonić się musiał siłą rzeczy. Woronicz², Gołuchowski³, Małeckie⁴, Mickiewicz⁵ próbowali dać odpowiedź na pytanie, czym jest ów »duch narodowy«⁶. W jednym z artykułów *Pamiętnika Warszawskiego* roztrząsano kwestję: *Jak dalece szkoły mogą mieć wpływ na ukształcenie ducha narodowego*⁷.

Problemem narodowości zajmował się oprócz Staszica⁸, Brodzińskiego, Mochnackiego i innych, już wspomnianych, także nieznan autor artykułu *O narodowości* w *Dekadzie Polskiej*⁹. Analogiczne jak Brodziński myśli rozwijał Kantorbery Tymowski w utworach p. t. *Narodowość*¹⁰ i *Ojczyzna*¹¹.

Nad problemem charakteru narodowego rozmyślał Julian

¹ Pomysły do dziejów piśmiennictwa krajowego, Pisma pośmiertne, Warszawa 1850, I, 28.

² Głos poprzedzający odczytanie... Lechiady na publ. pos. Tow. Przyj. Nauk 15 maja 1807, Pisma, Kraków 1832, IV, 177.

³ Por. treść odczytu wygłoszonego d. 16 stycznia 1831 r. w sali posiedzeń Uniwersytetu, Dziennik Powsz. Krajowy, 1831 r. z d. 19 stycznia, nr 18 (odczytu tego nie uwzględniłem jeszcze w mej monografji o Gołuchowskim).

⁴ O żywej, pojmującej się i dokonywującej narodowości. Tygodnik Literacki, Poznań 1843, s. 314.

⁵ Lekcja XIII, 21 maja 1844.

⁶ Jak bardzo wierzone, że literatura musi być zgodną z »duchem narodu«, świadczy, między innemi, także zdanie, że »nim jaki kraj ma obrać za wzór literaturę obcego narodu, trzeba mu rozważyć, czy ona odpowiada duchowi jego« (A. P., O wpływie obcej literatury na literaturę ojczystą, Sybilla Nadwiślańska, Warszawa 1821, I, 290).

⁷ Pam. Warszawski, 1819, XV, 429—445. Jest to tłumaczenie z dzieła M. Vogta, Die deutsche Nation und ihre Schicksale, Frankfurt a. M. 1810 (o samem zagadnieniu kształcenia ducha narodowego niewiele się w tym artykule mówi).

⁸ Artykuł p. t. *Narodowość*, Dzieła, IV, r. 1816.

⁹ R. 1821, nr 3, z d. 27 stycznia.

¹⁰ Sybilla Nadwiślańska, Warszawa 1821, I, 39—42.

¹¹ J. w., I, 135—136.

Czerwiński¹, profesor historii powszechnej w Uniwersytecie Krakowskim. *Rysy cenniejsze charakteru polskiego* wyszukiwał Stanisław Okraszewski². Na pytanie: *Czy odmiana charakterów w narodzie jest łatwa i jakie są skłonności i wady naszego narodu?* odpowiedzi szukał Tadeusz Czacki³. Jak interesowano się zagadnieniem charakteru narodowego, świadczy, między innymi, konkurs, ogłoszony przez Tow. Naukowe z Uniwers. Krakowskim złączone, d. 7 kwietnia 1821 r. na temat: »Jakie są stałe cechy narodowości Polaków, różniące ich od innych ludów«⁴.

Spokrewnione z temi rozważaniami było studjum Michała Wiszniewskiego z r. 1837. *O charakterach rozumów ludzkich*. Jakkolwiek autor ten nie zwracał uwagi na cechy narodowe umysłowości poszczególnych badaczy, to jednak praca jego, w związku z ogólnymi tendencjami owej epoki, mogła dostarczyć niejednego argumentu tym, co głosili hasło »filozofji narodowej«⁵.

¹ O charakterze narodowym rozprawa, Rocznik Tow. Nauk. z Uniw. Krak. połączonego, Kraków 1817, I, 100—122.

² Pamiętnik Warszawski, 1819, XIV, 349—361.

³ Orędownik Naukowy. Poznań 1842, nr 49, s. 385—387. Warto nawiasem dodać, że już Czartoryski w Myślach o pismach polskich, Wilno 1801 (właściwie 1810, s. 169), starał się wskazać moment niezmienności w charakterze narodu: »Przestała być Polska, — pisał — lecz pierwiastkowa, nieprzemienna i nigdy wytępioną być niemogąca krew (bo temu prawu nieprzemienności krwi wszystkie plemiona rodu ludzkiego poddała natura) nie przestanie płynąć w żyłach naszych ciekim nieprzebranym«.

⁴ Z terminem nadsyłania prac do d. 30 kwietnia 1822. O tych, co idealizowali charakter Słowian, a zwłaszcza Polaków, co charakteryzowali umysłowość Francuzów i Niemców, wspomnę już z okazji analogicznych wywodów Trentowskiego.

⁵ Charaktery rozumów ludzkich, Kraków 1837; wyd. 2, Kraków 1842. Autor nasz charakteryzuje Bacona i Laplace'a podobnie jak Piotr Duhem: »Jedni — pisze on — mają rozum rozległy, szeroko rozbiegający się, ale nie głęboki, takim był np. Bacon, filozof angielski; drudzy, przeciwnie, lubią się głęboko wgrzebywać, spuszczaają się aż na samo dno myśli, lecz zato w pewnych tylko działać umieją granicach. Jest to rozum głęboki, ale nie rozległy; takim był np. sławny matematyk paryski Laplace«. Cytuję z wydania w Bibl. Najcenniejszych Utworów Liter. Eur., Warszawa 1876, s. 82. (Por. Harassek, P. Duhem i M. Scheler o cechach narodowych nauki i filozofji, Kwartalnik Filoz. Kraków 1931, 1932).

IV.

Ci, co nawoływali do stworzenia filozofji oryginalnej i zgodnej z duchem narodu, posługiwali się jeszcze jednym argumentem, a mianowicie twierdzili, że język nasz jest »filozoficzny« i że nadaje się znakomicie do rozbudowania filozofji narodowej.

Język uważano też za jeden z najważniejszych objawów ducha narodu¹. Nie bez znaczenia był tutaj wpływ Herdera, który uczył, że w języku ukrywa się dusza narodu wraz z jej wszystkimi cechami indywidualnymi; w nim zawarta jest cała mądrość narodu, jego charakter, filozofja i zdolność do konkretnego wyrażania pojęć². Każda mowa ma — według niego — swój określony charakter³ i jest ściśle związana ze światem myśli odnośnego narodu⁴.

U nas J. S. Kaulfuss dowodził, że »duch i charakter narodu jest w jego języku w prawdziwych nakreślony rysach«⁵. »Im bogatszy jest język, tem — zdaniem jego — bardziej cywilizowany naród; im giętszy i zdolniejszy do oddzielnych wyobrażeń, tem doskonalszy jest rozum narodu, który nim mówi«. Krótko mówiąc, natura języka jest wyrazem genjuszu i charakteru narodu⁶.

»Duch każdego narodu — pisał autor nieznany — pozostaje w najściślejszym związku z jego językiem«⁷.

¹ Na rolę, jaką odegrał kult języka narodowego w ówczesnej Europie, zwrócił uwagę prof. I. Chrzanowski w rozprawie: Niemcewicz jako miłośnik i obrońca mowy ojczystej, *Prace Filologiczne*, tom XII, Warszawa 1927, s. 260—274. Jak idealizował język Słowian i jaki rodzaj mu wypisał ks. Dębołęcki w w. XVII, a potem Kołłątaj, Walenty Skorochód Majewski i in., por. J. Ujejski, *Dzieje polsk. mesjan.*, Lwów 1931, s. 44, 86 n., 175.

² *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, *Sämmtliche Werke* (herausg. von Suphan), Berlin 1877—1899, XIII, 363 n.

³ *Sämmtliche Werke*, j. w., I, 2.

⁴ J. w., II, 18; por. tamże, 28.

⁵ *Ueber den Geist der polnischen Sprache. Eine Einleitung in die polnische Literär-Geschichte für Deutsche*, Halle 1804, s. 6. Por. Wyjāti zrobione przez prof. Łęskiego, przedrukowane w *Nowym Pamiętniku*, Warszawa 1805, XVIII, 108; por. *Pamiętnik Lwowski*, 1816, II, 53.

⁶ *Ueber den Geist...* s. 32, 33; por. *Pamiętnik Lwowski*, 1816, II, 56.

⁷ *Pochwała nauk i umiejętności*, *Mrówka Poznańska*, 1821, II, 126.

J. N. Kamiński był przekonany, że »gramatyka winna... objawić ducha narodu«¹. »Język — uczył Antoni Małecki — jest narodowość wewnętrzna, pochodzenie mająca z ducha, bogata w wyobrażenia i obrazy z natury ojczyściej zdjęte, ale oczyszczone przez płomień ducha wewnętrznego i zidealizowane przezeń«. »W zwrotach, brzmieniu, ukształtowaniu wyrazów i całej wogóle strukturze języka już tak dalece odbija się narodowość ducha, że można z niej zawsze odgadnąć istotę przynajmniej jego historii«².

Również i Feliks Jezierski wywodził, że »siedliskiem narodowości jest język; jej duchem — duch języka«³. »Jak ryba wody, a ptak potrzebuje powietrza, tak duch narodowy swojego języka«, pisał Jan Rymarkiewicz⁴.

Trentowski poczytywał język za wytwór »całej duszy narodu«⁵. Cowięcej! »Język narodowy — to według niego — dusza narodu wszech miejsc i czasów, wszech wiar, praw, zwyczajów i obyczajów«; w nim kojarzy się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość narodu, w nim zbiera się wszystko, co zrosło się z duszą narodu. Język narodowy to »najogólniejsza i najistotniejsza narodowość sama«⁶. Podobnie i Libelt twierdził, że »duszą narodu jest język«⁷.

Rychło wyłoniła się też myśl, że między językiem a filozofją narodu istnieje jaknajściślejszy związek. Do ugruntowania jej przyczynił się walcie J. N. Kamiński, autor głośnych w swoim czasie i mocno przecenianych rozpraw, p. t. *Czy nasz język jest filozoficzny?*⁸ i *Wywód filozoficzności naszego języka*⁹. Wykazywał on, że musi zachodzić ścisły związek między charakterem narodu, jego językiem

¹ Czy nasz język jest filozoficzny? Haliczanie, Lwów 1830, I, 108.

² O żywej, pojmującej się i dokonywającej narodowości, Tygodnik Literacki, Poznań 1843, s. 323, 324.

³ Ustęp z materiałow do filozofji mowy ludzkiej, Przegląd Naukowy, 1843, II, 188.

⁴ Pojęcie narodowości, Rok 1843, IV, 88.

⁵ O wyjarmieniu Ojczyzny, Teraźniejszość i przyszłość, Paryż 1843—1845, s. 443.

⁶ J. w., s. 443; por. Chowanna¹, II, 392.

⁷ Kurs historii literat. niem., Bibl. Warsz., 1841, III, 597.

⁸ Haliczanie, Lwów 1830, I, 71—108.

⁹ J. w., II, 108—164.

i jego filozofją. »Jaki jest język, taki um, taka filozoficzność i odwrotnie«. Filozofji — mówi Kamiński, podobnie jak Gołuchowski i Mochnacki — »zewnątrz nabyć nie można, trzeba ją mieć w sobie«¹; kształtuje się ona odzewnątrz, tak jak i odzewnątrz kształtuje się język².

Za przykład ścisłego związku między językiem narodu a jego filozofją służy Kamińskiemu Francja i Anglja; »język francuski, — pisze on — będąc zmysłowym w zarodzie, wy-daje systemata filozofji zmysłowej«. Język angielski natomiast, »jako mieszaniec, chwiejąc się między zmysłowością słów Rzymian i zarodem słów idealno-poezyjnych staro-saksońskich, przechyla się na jedną lub drugą stronę«³. Sam więc język wskazuje już niejako kierunek, w jakim pójdzie filozofja danego narodu.

Kamińskiego podziwiał Mochnacki; uważał go za geniusza, a pismo jego nazywał »nieoszacowaniem«⁴. Wywodami Kamińskiego, »głębokiego badacza«, przejął się Mickiewicz, który uwierzył, że znajomość języka »rozstrzygnie... niejedną zagadkę filozofji«; Mickiewicz spodziewał się, że rozstrzygnięcia te dadzą światu Słowianie, Niemcy bowiem wydali filozofję naturalną, »Słowianom zdaje się być przeznaczona filozofja filologiczna«⁵.

Do wielbicieli Kamińskiego należał i Libelt, stwierdzając, że Kamiński pierwszy zmierzał do tego, aby filozofję »do narodowego móć przywierać usposobienia«. Onto doszedł do wniosku, że »filozofja narodowa z języka płynąć powinna i rozliczne pomysły filozoficzne na tle mowy polskiej odkrywał. Zasłużonego zaiste wart poszanowania, że pierwszy wskazał bogactwo językowe pod względem filozoficzności wyrazów, ...lecz za wiele żądał, gdy sobie założył prawdy najnowszej filozofji odkrywać, jako już zawarte w źródłach naszego języka«. Z tego bowiem źródła, nikt filozofji — zdaniem Libelta — nie wydobydzie. »Trzeba... stąpić wgłąb samej wiedzy i dociec podobieństwa, a tem

¹ J. w., II, 118.

² J. w., II, 119.

³ J. w., II, 118.

⁴ O lit. polsk. w w. XIX, Warszawa 1830, s. 48, 49, przyp.

⁵ Lekeja VII, z d. 19 stycznia 1841.

samem możliwego pociągu dotychczasowej wiedzy narodowej, do wiedzy systemów filozoficznych¹. Mimo te zastrzeżenia, twierdził jednak Libelt, podobnie jak Mochnacki, że »rzeczywiście narodowa filozofja może i powinna z języka, jako z głównego narodowości źródła wypłynąć i znaleźć w nim dostateczny materiał do wyrażenia się².

Inny nieznany zwolennik Kamińskiego głosił, że »zasadą... i główną myślą narodowej filozofji naszej powinna być filozofja języka, od której też zacząć powinniśmy. Znaczne już w tej mierze — powiada on — zasługi położył J. N. Kamiński, ale mając głowę zbyt zaprzątniętą filozofją niemiecką, wszystkie poczynione spostrzeżenia naciągał do niej, a szczególnie też do systematu Fichtego, i o mało w mistycyzm nie wpadł³.

Henryk Rzewuski wywodził zaś, że filozofja narodu przejawia się, między innymi, także w składni i wyrażeniach języka. Był on przeświadczony o tem, że »gdyby zamiast tych gramatyk martwych, co je płytkie umysły chcą mieć za prawo absolutne dla pisarzów, utworzyła się gramatyka żywa, wyrażająca duch (!) języka, a nie zewnętrzne tylko jego kształty, taka gramatyka byłaby filozofją narodu⁴. »Jeżeli składnia języka jest zawiła — rozumuje Rzewuski — wątpić nie można, że myśl narodowa jest mętna. Język niemiecki jest zagadkowy; cóż więc dziwnego, że filozofja Niemców tak mało ma rzeczy«. Język francuski natomiast »jest ścisłym w swojej składni, ... stąd jego filozofja może być dobrą lub złą, ale zawsze tak jasną, że jako Francuz sam siebie rozumie, tak też od każdego zrozumianym zostaje,

¹ O filozofji przedmiotowej, Tyg. Liter., 1840, III, 20.

² Filozofja i krytyka, II, 299.

³ Recenzja art. Pola: Filoz. i przysł. ludu w Polsce, Powszechny Pamiętnik Nauk i Umiejętności, Kraków 1835, II, 286. Krytycznie zapatrywał się na wywody J. N. Kamińskiego W. Pol: »Nie jest to ani filozofja, — pisał on — nie są to ani badania naukowe; jest to raczej pasowanie się z filozoficzną myślą na polu językowym, dlatego tylko, ażeby dla abstrakcji znaleźć rzeczywisty przedmiot« (Pamiętnik W. Pola do literatury polskiej XIX w., Lwów 1866, s. 214).

Drwił sobie z rozprawy Kamińskiego: Czy nasz język jest filozoficzny?, autor krótkiego artykułu w Gazecie Polskiej z r. 1830, nr 136, z d. 23 maja, s. 4.

⁴ Kalejdoskop filozoficzny, Tygod. Petersburski, 1847, s. 413.

i to bez żadnego utrudzenia«. »Niema języka, któregoby gramatyka była równie prostą jak angielskiego... Nigdzie też niema ducha narodowego równie mądrego, równie nieomylnego, równie swobodnego od wszelkich ułudzeń wyobraźni«¹.

W mowie ojczystej — twierdził, zgodnie z wywodami innych, Feliks Kozłowski — zamyka się »filozofja, historia, obecność i przyszłość narodu«². »Po języku ojczystym — pisał znowu Jan Rymarkiewicz — jak po promieniach gwiazdy, naród jedynie może trafić do myśli«³. »Myśl... lubo w każdym materiale przybytek dla siebie zbudować może, najwyraźniejsza, na szczycie jasności swojej, zamieszkuje jedynie w języku i wtenczas dopiero obywatelstwa prawo zupełne odbiera, gdy narodowym zadźwięczy językiem«⁴.

Związku między językiem a filozofją narodów dopatrywał się też i Trentowski i niejedno swe twierdzenie na tym fundamencie ugruntował. Poszczególne jednak sądy jego o wartości niektórych języków odznaczały się zupełną dowolnością. I tak o języku francuskim spodobalo mu się zawyrokować, że »jest ubogą i nędzną lepianką z zepsutej łaciny, która ani do poezji, ani do muzyki, ani do wymowy nieprzydatna! Jak on sam nie jest oryginalny, tak nie posiada oryginalnej literatury«⁵. Język angielski jest zaś, w jego mniemaniu, »zlepem łaciny, francuszczyzny i niemieczyzny. Jaki język, taka dusza i jaźń w Angliku. Materializm jego treścią i celem; spirytualizm formą«⁶. Słownik i gramatyka jest, według Trentowskiego, »wagą rozumu narodów«. Im większe bogactwo słów, tem większa obfitość pojęć, im więcej form i zwrotów, tem wytrawniejsze »empiryczne myślenie«; w obu wypadkach »tem szczodrzejszy rozum«. Język niemiecki, który ma wyrazów bez liku, ale form i zwrotów

¹ J. w., 414.

² Feliks Kozłowski, Początki filozofji chrześcijańskiej, Poznań 1845, II, 562.

³ Pojęcie narodowości, Rok 1843, Poznań, IV, 88.

⁴ J. w., 87.

⁵ Chowanna I, II, 404, 405

⁶ J. w.², II, 295.

niewiele, dowodzi, że naród ten ma poznanie rozległe, ale nieprzepracowane należycie; język zaś polski, o nie tak wielkim zapasie wyrazów, lecz zato o niezmiernej obfitości form i zwrotów, wskazuje, że poznanie tego narodu było szczupłe, ale w zupełności »strawione«¹.

Libelt zwrócił znów uwagę na to, że używanie w języku niemieckim przedimków w deklinacji, a zaimków osobowych w konjugacji, nie wynikło z potrzeby rozróżniania przypadków i osób, lecz raczej »z przyrodzonej krajowców skłonności do indywidualizowania, wyłączania, wyosobiania rzeczy i osób, o których mowa. Niemiec nie może powiedzieć »piszę«, ale koniecznie mówi »ja piszę«, nie powiada »książka«... ale... »ta książka«, niejako wyróżniając dotykalnie siebie i rzecz z wszystkich innych rzeczy. Stądto z artykułem niemieckim zlewa się tak łatwo zaimiek wskazujący i ma tę samą formę. Więcej jeszcze pokazuje się owo indywidualizowanie... przy używaniu zaimków dzierżawnych, mój, twój, jego i t. p.«². »Ten sposób mówienia i pisania w samych przywłaszczeniach jest zatem — jak Libelt wnioskuje — czystym wpływem indywidualizmu narodowego. Jest to owo fichtowskie *Ich*, owo moje ja, ja żółń rozlewająca się na świat zewnętrzny i garnąca go do siebie i w siebie«³.

W związku z takimi poglądami, utrzymywał jeden z autorów, że filozofję niemiecką czytać trzeba tylko w oryginale, »bo li w oryginale ma narodowe i interesujące swe piętna. Z przekładem jej na język obcy duch niemiecki przeniesionym zostaje jakby z ciemnic głębokich nagle pod słońce«⁴.

Te i tym podobne poglądy na temat powinowactwa między językiem a filozofją narodu rozwinął w sposób, który już wówczas do śmiechu pobudzał, Andrzej Radwański w rozprawie: *Jakie są siły zmysłowe i zdolności*

¹ J. w.², I, 461.

² Literatura niemiecka, Bibl. Warsz., 1842, II, 51.

³ J. w., 52.

⁴ Schelling und die Offenbarung, Przegląd Naukowy, 1844, II, 258.

umysłowe, tudzież skłonności serca Niemców i Polaków, same języki tych narodów świadczą, Poznań 1851¹.

Niekoniec na tem. Zaczęto u nas z całą energją podkreślać wartość naszego języka dla filozofji. Analogicznie postępowali także nasi sąsiedzi zachodni. Dość wspomnieć pogląd Leibniza, który utrzymywał, że z języków żyjących najbardziej nadaje się do uprawy filozofji język niemiecki, co może śmiało budzić zazdrość u wszystkich innych narodów². Nie mogły też przebrzmieć u nas bez echa gloryfikujące »żywy« język niemiecki wywody Fichtego³, jakoteż i twierdzenie Hegla, że żaden ze współczesnych języków nie nadaje się tak dobrze dla celów filozofji, jak niemiecki⁴. Także znany doskonale Trentowskiemu Karol Chr. Fr. Krause podnosił wartość mowy niemieckiej dla filozofji⁵.

Podobne poglądy wziął sobie głęboko do serca J. N. Kamiński, który rozprawami swemi starał się przekonać czytelników, że język polski oddać może filozofji jeszcze większe usługi niż niemiecki. Że właśnie przechwałki sąsiadów naszych były jednym z powodów jego wystąpień, świadczą jego słowa: »Gdy jeden z filozofów niemieckich pod względem filozoficzności język narodu swego nad grecki, i nie bez ważnych powodów, przenosi, jabym się nie bez powodu twierdzić ośmielił, iż nasz w wielu względach nad niemieckim góruje, chociaż nim w sprawie filozoficznej... niewiele i to scholastycznie tylko pracowano«⁶.

Jednym z pierwszych apologetów polszczyzny na gruncie niemieckim był w zaraniu XIX w. J. S. Kaulfuss, który niejednokrotnie wykazywał wyższość pod różnemi wzglę-

¹ Nieznany recenzent tej rozprawy pisze: »Zabawne to pisemko. Autor z porównywania bogactw względnych obu języków, polskiego i niemieckiego, wywodzi wyższość tak zmysłową, jak i umysłową Polaków nad Niemcami«. Przegląd Poznański, 1851, XII, 223.

² Deutsche Schriften, Bd. I, Muttersprache und völkische Gesinnung, Philosoph. Bibliothek, Bd. 161, s. 81.

³ Reden an die deutsche Nation, Sämmtliche Werke (herausgeg. von J. H. Fichte), Leipzig, t. VII.

⁴ Wissenschaft der Logik, Sämmtliche Werke, Stuttgart, 1928, IV, 21.

⁵ Por. np. Erneute Vernunftkritik, 1829, wyd. 2, Prag 1868, s. 87.

⁶ Wywód filozoficzności naszego języka, Haliczanin, Lwów 1830, II, 126.

dami języka polskiego nad niemieckim¹. Nie zwracał on jednak specjalnej uwagi na wartość języka polskiego dla filozofji.

Wylącznie w tym kierunku szły atoli już wysiłki ks. Wyszomirskiego, który był najgłębiej przekonany, że mamy »język filozoficzny«, »zdolny wyrazić wszystkie zwroty myśli i stylu, wszelkie uczucia metafizyczne«². Kiedy w r. 1805 utrzymywał Szaniawski, że »język niemiecki... pod względem zamożności swojej w wyrazy do nauk, umiejętności i filozofji należące, pod względem jędrnej dobitności w wyrazach i zwrotach, pod względem nareszcie energii w przedstawianiu myśli niezaprzeczoną ma wyższość nad wszystkimi podobno żyjącemi językami«³, to ks. Wyszomirski już w r. 1809 usiłował wykazać, że mowa polska nadaje się o wiele lepiej do uprawiania filozofji, niż niemiecka⁴; podnosił wartość pierwiastka um dla terminologii naukowej⁵, a cowiec, próbował nas nawet przekonać, że Kant byłby dokładniej wyłożył swe myśli, gdyby mógł pisać w języku polskim⁶.

Autor, przytaczający rozważania Wyszomirskiego, na-

¹ Ueber den Geist der polnischen Sprache. Eine Einleitung in die polnische Literär-Geschichte für Deutsche, Halle 1804, s. 114, 118.

² Ks. Wyszomirskiego, plebana gluchowskiego, Uwagi nad poprawą języka polskiego, z r. 1808, z rękopisu wydał A. Kraushar, Towarz. Król. Przyj. Nauk, ks. II, tom II, Kraków-Warszawa 1902, s. 181.

³ Rady przyjacielskie, s. 76.

⁴ Uwagi filozoficzne nad mową ludzką, a mianowicie polską, przez X. Wyszomirskiego, w rękopisie, Pam. Warsz., 1809, I, 190 n. Rękopis ten, o ile mi wiadomo, nie był drukowany i znany mi jest tylko z powyższego artykułu.

⁵ J. w., 192. Takie terminy, jak um, strzeń, wykpiwał Stefan Witwicki w artykule: O pewnych purystach i nowatorach językowych, Orędownik Naukowy, Poznań 1842, nr 21, s. 164.

⁶ Co bowiem filozofję Kanta »poczęści zawila czyni, to bez wątpienia niedostatek w języku niemieckim dobitnych wyrazów na oznaczenie władzy poznawania i myślenia, tudzież na oznaczenie wolności«. Gdyby Kant mógł rozporządzać takim wyrazem jak polskie wola, to wyraz taki »ułatwiłby mu wiele trudności w wywodzeniu obyczajowej człowieka wolności«. Wyraz wola pochodzi przecież od słowa woleć, co znaczy wolenie raczej tego niż owego, to jest chcenie z wyboru, pod wpływem myślu. »Stąd łatwo zrozumieć znaczenie wyrazów wolność, wolny«. Pam. Warsz., 1809, I, 190, 194.

brał przekonania, że nasi przodkowie »szli za przewodnią prawdziwej filozofji i dosyć dla niej zamożną zostawili nam mowę! Dorabiamy wszystko, co się w języku naszym da dorobić, przywróćmy bieg zarzuconym wyrazom, określmY każdy w swoim znaczeniu, a język nasz będzie jednym z najdogodniejszych filozofji»¹.

Jakie wrażenie wywierała rozprawa ks. Wyszomirskiego, ilustruje. między innemi, artykuł p. t. *Czy język polski dogodny jest filozofji*, którego autor, przyznając zupełną rację wspomnianym wywodom, dochodzi do przekonania, »że nie tak niedoskonałość naszego języka, jako raczej niedokładna jego znajomość, a częścią niedbalstwo i opieszałość piszących są przyczyną, że w języku polskim z trudnością w rzeczach filozoficznych mówić przychodzi«².

Brodziński był niemniej przeświadczony o korzyściach, jakie nasz język dać może filozofom. »Zastanawiająca — pisze on — logiczność języka polskiego w źródle i pochodzeniu słów umysłowych powinna być dla nas wieczną rekojmią zdrowej i jasnej filozofji i zasłonić nas od tylu utworów, jakimi, z grzechem nieodpuszczonym, zaciemniają niektórzy tłumacze pism niemieckich jego naturalną jasność i zdrowy porządek«³. »Nader znaczny postęp, jaki dotąd od niedawnego czasu nasz język w umiejętnościach uczynił, stał się nowym dowodem jego obfitości i niejakiem zapewnieniem pierwszeństwa. Już prawie niema rodzaju nauk przyrodzonych i umiejętności, w którejby słowa nowo użyte nie były jasnymi, pewnymi«⁴.

Radził on też zawsze, by w filozofji nie posługiwać się wyrazami tworzonemi według analogji z językiem obcym.

¹ Pam. Warsz., 1809, I, 195.

² Mrówka Poznańska, 1822, V, 32.

³ O klasyczn. i romant., Pisma, Poznań 1874, III, 88.

⁴ Myśli o języku polskim, j. w., VIII, 83. Brodziński zmodyfikował zatem swój pogląd z r. 1820, że »język nasz nie ma jeszcze pewnych ustanowionych wyrazów nadzmysłowych«, że »w wyrazach filozoficznych najmniej ma pewnego charakteru«, gdyż pisarze nasi oryginalni mało dotąd zajmowali się filozofją (Myśli o dążeniu pol. literat., Pamiętnik Warszawski, 1820, XVIII, 474). Nawiasowo dodam, że Brodziński był jednym z pierwszych, którzy domagali się stworzenia polskiego słownika filozoficznego (j. w., 475).

lecz terminami, zaczerpniętymi ze źródła słowiańskiego; obce bowiem wyrazy »zawsze zrozumienie utrudniać będą«. Życzył on językowi polskiemu pisarza dzieł filozoficznych, któryby, znając tylko języki starożytne i słowiańskie, mógł »odkryć i wykazać prawdziwe źródło filozofji języka naszego«¹. Wysiłki Trentowskiego w zakresie stworzenia nowej terminologii filozoficznej leżały niewątpliwie na linii życzeń Brodzińskiego, choć słownictwo jego prawdopodobnie nie cieszyłoby się uznaniem poety.

Za przykładem ks. Wyszomirskiego twierdził wspomniany już autor recenzji Pola, że »nasz język słowiański, najfilozoficzniejszy z europejskich języków, tak jest bogatym w tym przedmiocie, że niemal w każdym jego wyrazie już tkwi filozoficzna definicja«². A. Z. Helcel był przekonany, że naszemu językowi »ani giętkości, ani odpowiedniej pojęciom filozoficznym formacji nie brakuje; ... bezmała obejść się możemy całkiem bez pożyczanych z obcych, a mianowicie starożytnych, języków, oddzielnych naukowych wyrażań, ... a przez to uniknąć wady, na którą mianowicie filozofja niemiecka choruje i która ją dla wielu tak nieprzystępną czyni«³.

Wierzył w wartość filozoficzną naszego języka i Walenty Chłędowski; zdaniem jego, o tyle szczęśliwsi jesteśmy od Niemców, »iż język nasz posiada skarby, ... które ze wspólnego źródła Słowiańszczyzny najaw wydobyte, postawią nas w stanie całą rozległość filozoficznej krainy, wszystkie własności władz umowych, wszystkie stopnie czucia, wszelkie ich cienie i różnice, całą nareszcie szczytność nowszych w filozofji pomysłów, bez cudzej pomocy, ojczystemi wyłożyć środkami«⁴.

Niemniej i Benedykt Kozieradzki był najmocniej przekonany, że »do filozoficznych wyrażań języki słowiańskie może zdatniejsze nad inne«⁵. W mowie polskiej — pisał

¹ O dążeniu pol. literat., 1820, Pisma, VI, 317, 318.

² Recenzja art. W. Pola: Filoz. i przysł. ludu w Polsce, Powsz. Pam. Nauk. i Umiejętn., Kraków 1835, II, 286.

³ O teoretycznej i praktycznej oświacie, Kwartalnik Naukowy, Kraków 1835, I, 22, przyp.

⁴ O filozofji, Haliczanin, Lwów 1830, I, 24.

⁵ O formie czyli metodzie umiejętności, Haliczanin, 1830, II, 230, przyp.

K. Bujnicki — »nie... nie znajdzie się wątpliwego, mglistego, niespojonego; skutkiem jakowychś szczęśliwych swych właściwości podatną jest do wyrażania najwznioślejszych myśli, najdelikatniejszych uczuć, a tylko fałszywym dążeniom rozumu i serca zdaje się odmawiać swej posługi. Głębokości się nie stracha, lecz brzydzi się próżnią. A zatem spekulacje niemieckiego transcendentalizmu nie rozkrzewią się na jej gruncie»¹.

Żochowski Józef utrzymywał, że »język polski jest najprostszy, najłatwiejszy i najfilozoficzniejszy pod względem konjugacji a nawet i pod innemi względami«². Rozbiór zaś zaimków przekonuje go, »ile nasz język w swojej zasadzie filozoficznej ...przewyższa inne... Czas więc, żeby się cudzoziemcy na nim poznali, ...i na swoje mowy, już wyrobione co do formy zewnętrznej, prawdziwe światło z jego głębokiej filozofji czerpali«³.

Trentowski, z właściwą sobie skrajnością, oświadczy »uroczyście« w *Chowannie*, że »język polski stokroć jest lepszy dla nauk i umiejętności od niemieckiego...«; »...już sam duch mowy naszej jest zrozumialszy, jako nie tyle abstrakcyjny, co niemiecki, i bardziej mówiący *ad hominem*«⁴. Jest on dla Trentowskiego wskazówką, że nasza filozofja może prześcignąć francuską i niemiecką. Jak Wyszomirski, tak i on jest przekonany, że »każdy filozof niemiecki, dobrze na język polski przerobiony, zyskałby nadzwyczaj wiele«⁵. Nie skarżmy się na brak wyrazów filozoficznych; »myślimy po polsku, nie po niemiecku, a ujrzymy przed sobą większe bogactwo, niż tego mogliśmy się spodziewać«⁶. »Język nasz — czytamy w *Myślini* — jest tak filozoficzny, jak tylko sobie nieznawca filozofji wystawić to potrafi; ma on niesłychanie wielkie dla umiejętności wszelkiego rodzaju zasoby. Ale skarby jego śpią w głębokich kopalniach dziś

¹ Rec. Rozpraw o jęz. polsk. J. N. Deszkiewicza, Bibl. Warsz., 1844, III, 425.

² Filozofja serca czyli mądrość praktyczna, Warszawa 1846, s. 139.

³ J. w., 147, 148.

⁴ Chowanna¹, II, 1080, 1081.

⁵ J. w.², I, 50, 51.

⁶ Myślini, I, 298.

jeszcze. Chcąc je stamtąd wydobyć, trzeba nato dużo odwagi¹. Trentowski poczytywał sobie za wielką zasługę, że on tę śmiałość posiadał i potrafił »dla filozofji, z ducha polskiego zrodzonej, obmyślić... prawdziwie polskie i z duchem ojczyźstej mowy zgodne techniczne wyrazy.«²

Pełen podziwu dla filozoficzności języka polskiego był także Karol Libelt. »Cokolwiek naród miał wielkiego, to — jego zdaniem — w języku złożył. I stąd to taka głęboka w nim mądrość, taka logiczność, taka filozofja, że człowiek zdumiewa się nad nią i prawie sądzić był skory, że sam Bóg języka człowieka nauczył.«³. »Język — mówi Libelt gdzieindziej — nie jest mechanicznem, przypadkowem wybijaniem tonu, ale czysto filozoficznem utworzeniem wyrazów, odpowiadających w zewnętrznej formie znaczeniu i istocie rzeczy nazwanych«⁴. Mowa Słowian — poucza on — jest bogata »w nazwy dokładnego filozoficznego znaczenia« i pozwala tworzyć nowe; »w tej mierze jeśli nie przewyższa, to przynajmniej wyrównywa bogactwu germańskiej mowy«⁵.

Od podobnych poglądów nie odbiegło daleko i zdanie Hoene Wrońskiego, że »co jest poza wszelkiem wątpieniem, to kultura języka polskiego, przewyższająca o wiele kulturę wszystkich innych języków słowiańskich i, cowiecej. nieustępująca w niczem najpierwszym językom europejskim«... »zobaczmy, że język ten jest właściwy do oddania ze ścisłością i prostotą najwyższych abstrakcyj ducha ludzkiego«⁶.

Jeśli zaś Edward Dembowski narzekał, że język nasz nastrocza filozofowi polskiemu dużo trudności, to przyczynę tego widział on w tem, że język ten był »dotąd mało ku filozofji zwracany«⁷.

¹ J. w., I, 33. Zwłaszcza przy analizie słowa »jestem« podziwia Trentowski »filozoficzność« języka polskiego (Chow.², I, 10).

² Chow.², I, 7, 8.

³ O miłości ojczyzny, Pisma polityczne, Poznań 1849, I, 126.

⁴ Tygodnik Literacki, 1838 (Poznań 1839), I, 261.

⁵ O filozofji przedmiotowej, Tyg. Literacki, 1840, III, 20.

⁶ Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego, przeł. J. Janowski, s. 61.

⁷ Rys rozwinięcia się poj. filoz. w Niemczech, Przegl. Naukowy, Warszawa 1842, III, 1006.

Za dowód słuszności przekonań o wartości języka polskiego dla filozofji uważano już istniejącą twórczość na tem polu. I tak Ludwik Trynkowski utrzymywał, że Wiszniewski w swych pracach o metodzie Bacona i o charakterach rozumów ludzkich »nie tylko twierdzeniem, ale i rzeczą przekonał, że język polski jest prawdziwie filozoficznym«¹. Libelt zaś wskazywał na wykład filozofji Hegła, dokonany przez Kremera w *Kwartalniku Naukowym*, jako na dowód, że »język polski, dokładnie poznany, do filozoficznych da się naginać pojęć«². Hoene Wroński powoływał się znów na prace J. K. Szaniawskiego, »gdzie są oddane, z zadziwiającą ścisłością, najgłębsze spekulacje filozofji obecnej niemieckiej, a mianowicie filozofji Schellinga. Język rosyjski, a nawet języki: włoski, francuski, angielski i hiszpański nie wylegitymowały się jeszcze zgola pod tym względem. Otóż wysoka ta kultura języka przypuszcza — powiada Hoene Wroński — ... kulturę umysłową analogiczną, czyniącą Polaków zdolnymi do otrzymania wszystkich prawd i do wzniesienia się w ten sposób ponad wszelką indywidualność, zawartą w ich narodowości...«³.

Uwzględniłem te poglądy — nie wyczerpawszy ich bynajmniej — dość obficie, by wskazać duchowe środowisko, z którego wyrosła »filozofja narodowa« Trentowskiego, ulegająca magji słowa i operująca, podobnie jak i filozofja Cieszkowskiego, tak chętnie grą słów, w przekonaniu, że otwierają one perspektywy nowych prawd.

Jak z przytoczonych tu głosów wynika, już od zarania XIX wieku nawoływano u nas do samodzielności w filozofji, do tworzenia filozofji oryginalnej, do zerwania ze ślepem kopjowaniem pomysłów myślicieli zagranicznych, do czego dołączyło się wkrótce żądanie, by ta filozofja oryginalna wypłynęła z »ducha narodu«. Przekonywano się nawzajem o »filozoficzności« języka polskiego, wskazywano na odrębność indywidualnego charakteru narodowego. Przy-

¹ Rzut oka na filozoficzność społeczną, Piśmiennictwo krajowe, Warszawa 1841, s. 250, przyp.

² Tygodnik Literacki, 1838 (Poznań 1839), I, 285, przyp.

³ Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego, przełożył J. Jankowski, s. 62.

kład pokantowskiej filozofji niemieckiej, która od czasu *Mów* Fichtego podkreślała zdecydowanie swą łączność z »duchem germańskim«, dokonywał reszty.

Podniecała też naszych propagatorów idei filozofji narodowej myśl o poezji, która, wyzwoliwszy się z pęt francuskiego klasycyzmu, stawiała się już nawskróś oryginalną i narodową. Rzucająca się w oczy wyższość tej nowej poezji nasuwała domysły, że i filozofja narodowa pójdzie ku tym wyżynom, na jakich znalazła się oryginalna filozofja Niemców od czasów, kiedy ci zaprzestali ulegać niewolniczo wpływom Francji, uprzytomniwszy sobie wielkość i odrębność swego genjuszu.

Wyraźnie występująca początkowo świadomość o zasadniczej różnicy między poezją a nauką, sztuką a filozofją, zaczęła się zwolna, pod niewątpliwym wpływem Schellinga, zacierać. Wrota dla tego, kto ośmieli się skonstruować samodzielną »filozofję narodową«, stały już zatem otworem.

Tym, który pierwszy zapragnął zadośćuczynić nowym żądanom i wrota owe w triumfie przekroczyć, tym, który cały system filozofji usiłował wydobyć z głębi odrębnego, indywidualnego ducha narodowego i okazać w pełni »filozoficzność« języka polskiego, był Bronisław Trentowski.

Joachim Metallmann.

Problemat struktury i jego dominujące stanowisko w nauce współczesnej.

(Wykład habilitacyjny).

1. W ostatnich kilku dziesiątkach lat jesteśmy świadkami zjawiska wcale niezwykłego. Stopniowo i systematycznie, w coraz innych dziedzinach badania, zrazu przyrodniczych, niebawem i humanistycznych, zadomowia się pojęcie, które początkami swego zastosowania sięga pierwszej połowy ubiegłego stulecia. Ze skromnej stosunkowo roli koncepcji użytecznej w chemii pojęcie struktury urosło w toku swego rozwoju do znaczenia tak doniosłego, objęło zasięg zjawisk tak rozległy, że można je pod względem przybierania na ważności porównać chyba tylko z panującym pod koniec XIX i w początkach bieżącego stulecia pojęciem ewolucji. Ten proces rosnącej użyteczności nie może być przypadkowy; przeciwnie nasuwa uzasadnione przypuszczenie, że kryją się w idei struktury nieznane zagadnienia i wyraża nowa, swoista postawa wobec rzeczywistości. Teorie nauki, jednostronnie wzorujące się przez wieki całe na przyrodoznawstwie nieorganicznym, zwłaszcza na fizyce jako ideale nauki wogóle, wpatrzone były w jedną postać wyjaśniania zjawisk, w formę tłumaczenia faktów przyczynową, którą uważały za jedyną. Studium roli, jaką odegrała i w rosnącej mierze odgrywa struktura, nie narzucało się zgoła teoretykom nauki. W wykładzie dzisiejszym pragnąłbym wskazać ważniejsze przemiany tego pojęcia, ich sens i tendencję rozwojową, a zarazem podkreślić filozoficzną doniosłość kręgu problemów struktury.

2. Zwróćmy uwagę na myśl zasadniczą rozwoju chemji między trzecim a dziewiątym dziesiątkiem ubiegłego wieku. Analiza ilościowa związków daje pierwotnie na wynik tylko skład procentowy. Formuła, która skład ten wyraża, okazuje się rychło niedostateczną. Istnieje polimerja; ten sam wzór empiryczny obejmuje całkiem różne chemicznie ciała. Wyjście polega na uwzględnieniu i ciężarów drobinowych; własności chemiczne stają się funkcją nie tylko ciężarowych stosunków, ale i wielkości drobin. Jednoznaczna zależność zostaje przywrócona. Nie na długo. Berzelius zna już dobrze fakt izomerji: pod tę samą formułę mimo wszystko podpadają ciała odmienne zachowaniem się chemicznem. Rozwiązanie nowe dokonało się przez wprowadzenie t. zw. *wzorów strukturalnych*. Formuła wtedy odpowiada jednoznacznie ciału chemicznemu, jeżeli znajduje w niej wyraz, prócz stosunków ciężarowych i wielkości drobinowej, wartościowość rodników i atomów, ich zdolność wymienna w reakcjach, t. zn. ich specyficzny sposób wiązania z innymi rodnikami i atomami. Ta chemiczna konstytucja mówi wszakże o wiązaniach tylko tyle, ile stwierdzić można niewątpliwie w reakcjach; nie mówi natomiast nic o realnem ugrupowaniu atomów w przestrzeni. Wzory strukturalne, ustalone wspólnemi, wyteżonemi wysiłkami Dumasa, Liebiga, Laurenta, Kekulego i i., nie tylko wypowiadały jednoznaczność związku między zachowaniem się i cechami chemicznemi a formułą, streszczającą stosunki wagowe, wielkość drobin, wartościowość i t. d., lecz nadto pozwalały wielokrotnie wytworzyć znane ciała nowemi sposobami lub przewidzieć zachowanie się znanego ciała w niebadanych dotychczas reakcjach. Nowe fakty znowuż szcasiem okazują, że i wzory strukturalne nie są wystarczające: istnieją izomery, odmiennie skręcające płaszczyznę polaryzacji. Dopiero lata 80 i 90 (badania Le Bella, Vant Hoffa, Wislicena) przywracają znów jednowartościową zależność między własnościami chemicznemi i fizycznemi ciał a wzorami. Tym razem nie obeszło się już bez założenia nie tylko o wiązaniach rodników i atomów, ale i o faktycznem, przestrzennem rozmieszczeniu ich wokół t. zw. asymetrycznego węgla. Celem tych poszukiwań było

zatem jednoznaczne przyporządkowanie własnościom chemicznym i fizycznym — zarówno mierzalnych stosunków ciężarowych i wielkości drobinowych, jak i poznawalnych z reakcyj pośrednio wartościowości i wiązań atomów, a wreszcie wyobrażonych stosunków ich ugrupowania przestrzennego w drobinie. Zagadnienie struktury było właśnie pytaniem co do przyporządkowania w tym sensie.

3. A o to samo w gruncie rzeczy szło w cytologii w. XIX. Pomysły i wyobrażenia Schleidena i Schwanna o komórce jako kryształ, rosnącym przez nasiąkanie zewnątrz, przez apozycję warstw dookoła pierwotnie wydzielonego jądra, są wyrazem tej samej tendencji do opanowania struktury komórki, w szczególności plazmy, co próby np. Bütschliego, ażeby przez stworzenie sztucznych mieszanin otrzymać znamioną dla mikroskopowego obrazu budowę siateczkowatą; co wcześniejsze eksperymenty Traubego nad uzyskaniem sztucznej komórki, posiadającej zdolność osmotyczną, co prace Lehmann'a, zmierzające do osiągnięcia t. zw. płynnych kryształów, zbliżenia koloidów do krystaloidów. Doskonaląca się technika mikroskopowa, ulepszone metody barwienia pozwalają znaleźć zawiłą budowę jądra, stanowią podniecie do dalszych poszukiwań w łonie jednorodnej spozoru plazmy. Wszystkie te wysiłki są wyrazem pewnej interpretacji przejawów życia; płyną z wiary, że uchwycenie subtelniejszej struktury komórki da nam klucz do czysto fizyko-chemicznego zrozumienia życia. Nie wystarczy stwierdzić, że komórka jest cegielką każdego ustroju; trzeba ją dalej rozkładać, oczywiście w nadziei, że znajdziemy pod złożonością prostotę i niezmienność, że różnorodne zjawiska życia uda się przyporządkować jednoznacznie elementom samej komórki. Jest w tych badaniach ta sama postawa analityczna, która charakteryzowała każdą atomistykę i cechuje chemję strukturalną.

4. Z pokrewnego ducha zrodziła się większość teoryj dziedziczności XIX w. Teorje jednostek fizjologicznych Spencera, gemul Darwina, micell Nägelego, pangenów de Vriesa, bioforów, idów, idantów Weismanna ten sam mają do spełnienia cel: chodzi o elementarne, zgoda poza empi-

ryczne, zawsze skonstruowane cząstki materialne jako zawiązki części ustrojów potomnych lub podłoża cech im przekazywanych, oraz o mechanizm, przenoszący te zawiązki lub zmiany w nich zaszłe z komórek somatycznych rodziców do ich komórek rozrodczych, a potem z połączonych komórek płciowych rozprawdzający je po komórkach somatycznych potomstwa. Jakkolwiek małemi wyobrażano sobie te ciała pierwiastkowe, nie wahano się przypisać im wszystkie zasadnicze własności życia; nie cofano się przed najbardziej zawilemi założeniami, przed mnożeniem rodzajów tych cząstek, komplikowaniem ich hierarchji i stosunków zgoła niezależnie od wyników cytologii; lub odwrotnie uciekano się do hipotezy, że liczba cząstek elementarnych jest stosunkowo mała, a więc równie mała jest liczba podstawowych własności wszystkich ustrojów, oraz że do tych zasadniczych cech wszystkie *inne* sprowadzić można. W każdym razie poszukiwano wszędzie struktury ustroju, która spełniała tę samą w zasadzie funkcję: był to układ oznaczonych stosunków między określonymi cząstkami materialnemi, wyposażonemi w niezmiennie własności, układ, który miał tłumaczyć utrzymywanie się cech dziedzicznych; tożsamości przekazywanych własności makroskopowych odpowiadała niezmienna koegzystencja cząstek, wyrażona w strukturze.

5. Kiedy jeszcze w teorii Mendla związek między cechą a jej podłożem materialnem »genem« był jedno-jednoznaczny. kiedy cechy, a przeto i geny, były od siebie niezależne, w genetyce dzisiejszej sprawa przedstawia się inaczej. Gorączkowe badania ostatnich dziesiątków lat w tej dziedzinie zdają się prowadzić do nieuchronnego wniosku, że dla wytworzenia pewnej cechy nieodzowny jest nie tylko gen, dotychczas uważany za znamieny dla niej, ale współpraca ogółu innych genów. Żadna cecha nie jest oderwana od wszystkich innych, a więc i jej gen nie może być osobniony z zespołu wszystkich pozostałych. W wytworzeniu każdej własności współdziałają geny, które jednocześnie, *po drodze* niejako, wyznaczają inne własności. Ustrój nie jest przeto mozaiką cząstek elementarnych i przyporządkowanych im cech; przeciwnie jest ich całością.

6. Rezultat ten przedziwnie zgadza się z wynikami, do jakich i w innych dziedzinach życia badania doprowadziły. W niezmiernie licznych eksperymentach odcinano odnóża traszkom; wykonywano zabiegi w różnych warunkach, w różnym stopniu — ustrój z reguły regeneruje utracone odnóże. W niemniej licznych próbach rozcinano pewne rodzaje robaków (Planaria), polipa słodkowodnego lub wymoczka na kilka części; stale każda część, mimo iż z innej okolicy pierwotnego organizmu pochodzi, odbudowuje całość. Oddzielamy od siebie blastomery po pierwszym podziale jaja jeżowca; każda blastomera rozwija się nie w połówkę, lecz w zupełną larwę, tylko dwa razy mniejszą. Dokonujemy ekstyrpacji soczewki ocznej u traszki; następuje regeneracja, ale tkanką odbudowującą nie jest bynajmniej naskórek, który normalnie daje początek soczewce, lecz tęczęwka, embrjonalnie bardzo wcześnie już wyodrębniona i od mózgu pochodząca tkanka. Obserwujemy zachowanie się zwierząt: każdy gatunek pajaków buduje charakterystyczną formę sieci, mimo iż warunki zewnętrzne bywają bardzo rozmaite: między gałązkami krzewu, w wyrwie muru, między ramami okna, za każdym razem inaczej trzeba pozaczepiać pierwsze nitki. Najprostsze ustroje, jednokomórkowe wymoczki zachowują się tak, że koordynacja ich ruchów, korelacja wszystkich czynności nie może być kwestjonowana. *Jedna* oderwana wraz z podstawą plazmatyczną od całego ustroju rzęska pantofelka (Paramaecium) — wykonuje ruchy *stereotypowe*, zrazu szybkie i bezładne, niebawem zamierające; natomiast urzęsienie osobnika fałuje jak łan zboża, to szybko, to wolno, to znów trwa w bezruchu, przyczem ruchy te, ich kolejność są najwidoczniej regulowane. Natrafiwszy na przeszkodę, na nagły bodziec, pantofelek w kilka różnych sposobów, a bynajmniej nie stereotypowo, może je wyminąć. Takich faktów możnaby z każdego zakresu biologii przytoczyć dziś legion.

7. Organizm, nawet jednokomórkowy, nie jest zatem sumą swych części, jest całością nadrzędną o własnościach nowych; jego zachowanie się nie jest wypadkową niezliczenie wielu bezładnie skierowanych reakcji, lecz jest reakcją całości na całość aktualnej sytuacji. Cowięcej

całość ta dominuje nad częściami, t. zn. określa ich zachowanie się. Można wahać się, jak to niektórzy czynią, czy całość, wyznaczająca swe części, nie jest tylko fikcją; ale niepodobna zaprzeczyć rzeczy niezmiernie doniosłej, że fikcja ta w zakresie zjawisk przyrody stosuje się do życia i tylko do niego. Dwa są zatem niewątpliwe, jak sądzę, kryteria tego stosunku całości do części: a) całość wyznacza ostatecznie części, b) całość posiada w stosunku do części swoją jakość, niewyprowadzalną z elementów (części)¹. Sprawdziany te charakteryzują nowe, współczesne pojęcie struktury, albo, jak może mniej dobrze mawiają niektórzy psychologowie, pojęcie kształtu. Obawiałbym się nazwać tę nową koncepcję teleologiczną; najprzód dlatego, żeby nie wprowadzać pojęcia obciążonego długą i naogół złą tradycją; powtóre zaś dlatego, że całościowy charakter ustroju i jego sposobów reagowania bynajmniej nie pokrywa się z odpowiedniością reakcyj, z ich celowością. Struktura, w nowym sensie, jest metodą myślenia, jest interpretacją wyższą ponad spór między mechanistycznym a witalistycznym tłumaczeniem życia; pozwala ona zastąpić pojęcie teleologii bardziej empirycznie dostępną charakterystyką, którą niech mi wolno będzie oznaczyć jako hologiczną. Pragnę w ten sposób podkreślić rolę, jaką gra całość, określająca udział i funkcje części, w przeciwieństwie do struktury merologicznej fizyki, chemii i petrografii, cytologii i dawnych teorii dziedziczności.

8. Ta nowa koncepcja struktury zdobywa sobie prawo obywatelstwa i w psychologii. Przewyciężenie stanowiska asocjacionistycznego, w myśl którego życie psychiczne można rozłożyć bez reszty na czucia elementarne, według którego ono z czuć tych dopiero realnie powstaje, dokonywało się opornie i zwolna. Trzeba było wprzód uniezależnić się od przeniesionej z fizyki Galileusza-Newtona metody analitycznej, przez Kartezjusza podniesionej do godności najdoskońszego, jedynego dla każdej nauki narzędzia; należało

¹ Wątpię, czy można zdefiniować pojęcie całości; ograniczam się tedy do podania tych kryteriów stosunku całości do części oraz do uwagi, że całość jest czemś względnem i tylko w korelacji ze swemi częściami ma sens.

wyzwolić się od poczętego z ducha tej metody założenia psychofizyki, że podrażnienia w sferze zmysłowej i systemie centralnym są zawsze *sumą* elementarnych procesów, z których każdy odpowiada *jednemu* prostemu bodźcowi i jest od innych *niezależny*. U nas tę zasadę rozkładalności psychiki na t. zw. najprostsze składniki, a więc możliwość stosowania analizy jako skutecznej metody poznania struktury życia psychicznego, zwalczał niemal na przełomie stulecia prof. Heinrich, przeciwstawiając jej teorię, która w 15 lat później rozrosła się w dobrze ugruntowany gmach psychologii strukturalnej.

9. Psychologia ta ukazała nam rzeczywistość psychiczną w zgoła nowem świetle. Kształt przestrzenny nie jest sumą elementarnych, wizualnych tworów; jest czymś w stosunku do nich nowem, jak melodia, motyw muzyczny, jest czymś swoistem i nowem w stosunku do składowych tonów. Nie stwierdzamy, żeby w widzeniu naszym ukazywała się raz taka, gdzieindziej znów inna barwa jako optycznie dany fragment samodzielny; »każdy obszar optyczny ukazuje się jako włączony i odniesiony do rozciągłej jedności danego pola widzenia« (Köhler). Każdą jakość spostrzegamy nie w oderwaniu od reszty świata, ale na pewnem tle, niedość zróżnicowaniem, w pewnem polu spostrzegawczem. Słowem, postrzegamy zawsze strukturę-kształt i reagujemy nie na wyosobniony bodziec, lecz na bodziec w stosunku do pewnej sytuacji. Jakiegokolwiek weźmiemy pod uwagę doświadczenia, optyczne, słuchowe, dotykowe czy ruchowe, czy wreszcie wyjdziemy poza dziedzinę spostrzegania, wszędzie konstatuujemy tę samą tendencję do wykształcania struktur psychicznych. Köhler tresował kury w tym kierunku, ażeby mając przed klatką rozsypane w równej ilości ziarna na dwóch jednakowych co do kształtu i wielkości bibułach, różnych jedynie odcieniem tej samej barwy, reagowały zawsze na odcień jaśniejszy. Wynik tresury był taki, w przeważającym odsetku wypadków, że kura wybierała odcień jaśniejszy nawet wtedy, kiedy pierwotną parę bibuł $+A$, $-B$ zastąpiono inną, której jedną kartką była dawna jaśniejsza $+A$, a drugą nieznana jeszcze, jaśniejsza od niej C . Zachowanie się w tych razach pozytywne względem C nie może być wyjaśnione asocjacją,

bo w ciągu tresury odcienia *C* wcale nie używano, z drugiej zaś strony tresura doprowadziła poprzednio do wyboru jasności *A*, która teraz zupełnie reakcji nie wywołała. Wydaje się więc słusznym wniosek, że zwierzę reaguje ostatecznie nie na pewną absolutną jasność, lecz na jej stosunek do odcienia ciemniejszego.

W innych funkcjach psychicznych stwierdzamy to samo. Köhler badał inteligencję szympanów, Yerkes goryli. Ograniczę się do krótkiej charakterystyki eksperymentów Köhlera. Zwierzę, zamknięte w klatce, usiłuje zdobyć ulubione banany, które eksperymentator bądź kładzie przed klatką, bądź zawiesza w jej wnętrzu, ale zawsze tak, że bez pomocy narzędzi szympan nie dosięgnąć ich nie może. Jednocześnie zaś w klatce, gdzieś na uboczu, pozostawia się kij, drut, gałąź, żdźbło; w innych trudniejszych przypadkach dwa pręty, pusty i pełny, z których drugi, wsunięty częściowo w pierwszy, stanowi dopiero kij dostatecznie długi. W jeszcze innych eksperymentach stały w klatce skrzynie puste lub napełnione kamieniami, mogące służyć za środki zbliżenia się do zawieszonego wysoko koszyka z owocami. Rezultaty były następujące. Przedmiot (gałąź, kij, pręt) musi zostać wpleciony w pierwotnie daną sytuację; nie wystarcza, żeby był widziany, a nawet żeby był przedmiotem uwagi; musi przestać być izolowanym, obojętnym przedmiotem, a stać się składnikiem pewnej całości, musi zostać włączony w nową sytuację. Przedmiot staje się wtedy narzędziem w określonych warunkach. Zwierzę zdobywa zatem poznanie charakteru przedmiotu ze względu na sytuację, a nie w oderwaniu od niej; jednocześnie zaś rozciąga funkcję tego przedmiotu i na inne przedmioty w danej sytuacji. Wielokrotnie szympan usiłował zamiast kija użyć drutu, żdźbła, a nawet przywleczonego skądś koca. Nie przedmiot jednak sam przez się (kij) jest podobny do drugiego (żdźbła); podobieństwo leży w stosunku przedmiotu do sytuacji, której on stał się członem.

10. Idea struktury stała się naczelną zasadą wyjaśniania zarówno psychiki ludzkiej, jak i zachowania się zwierząt; zastosowana do psychologii dziecka okazała się niezmiernie płodną: rzuciła nowe światło nie tylko na po-

strzeżenie wogóle, ale i na naturę czytania i rysunków, pozwoliła zrozumieć lepiej myślenie dziecka, wyświeśliła procesy uczenia się, posunęła nas o krok naprzód w odgadnięciu tajemnicy instynktu. Jakaż jest istota tego wyjaśniania?

Ta sama rzecz posiada różne znaczenie, jest w gruncie coraz inną rzeczą, zależnie od struktury, w którą zostaje wcielona. Związek z całością określa dopiero przedmiot, tak, iż niełatwo jest wielokrotnie przejść od jego znajomości w tym związku do użycia go w łonie innej całości; trzeba nieraz rozbić strukturę istniejącą, wyzwolić z niej rzecz, ażeby móc ją wprowadzić w nową strukturę. I tutaj poszukuje się związków jednoznacznych. Ale całość, postać, struktura jest dopiero tem, co wyznacza nowy charakter swoich członów w sposób jednowartościowy. Czemkolwiek byłyby te człony poza strukturą, jakkolwiek byłyby ich natura, wyrażona w ich własnościach, — organiczne wbudowanie ich w nową całość charakteryzuje je jednoznacznie w sposób swoisty, co do własności i co do stosunków wzajemnych. Z tym procesem jest więc związana, jak wiadać, nieodzownie relatywizacja własności rzeczy: zmiana charakteru przedmiotów przez ich wyłączanie z jednych a włączanie w inne struktury jest nieuchronna, a więc ich *absolutna* natura staje się czemś *nie do pomyślenia*. Dlatego właśnie wcielanie w strukturę nie może być nigdy mechanicznem sumowaniem czegoś absolutnie, raz na zawsze danego; jest przeobrażeniem włączanego członu, który struktura określa. Tłumaczenie zjawisk ma więc i tutaj charakter par excellence holologiczny. Wreszcie znamienne jest dla interpretacji strukturalnej, także w zakresie psychologii, unikanie pierwiastków pozaempirycznych, wyzwalanie się od założeń filozoficznych, na których zasadzała się psychologia dawna, od hipotez zgoła niesprawdzalnych. Rzecz spozoru paradoksalna, że zbliżając się silniej do faktów, dzięki swej odrębnej, może bardziej naturalnej postawie, psychologia ta odsłania nieprzebrane a niewyzyskane dotychczas zasoby argumentów, przydatnych do krytyki takich teoryj, które jak doktryna Hume'a, Milla, Macha

właśnie do psychologii apelowały, z analizy psychologicznej czerpały swoją pozorną moc.

11. Psychologia strukturalna nie syntetyzuje, jak wi-
dzieliśmy, procesów psychicznych z elementarnych czuć,
traktuje je jako »postacie«. Nie jest to jednak wcale je-
dyne ani wyczerpujące ujęcie życia psychicznego. Można
akty i przeżycia podmiotu rozpatrywać inaczej, a mianowi-
cie, o ile tworzą one związki pełne sensu. Oto postawa
t. zw. psychologii humanistycznej (Spranger). Wychodzi
ona również z całości psychicznej struktury, przyczem
przez strukturę rozumie zamknięty, zwarty, »związek dzia-
łań« (funkcyj), urzeczywistniających to, co jest przedmio-
towo wartościowe. Sam już punkt wyjścia tej psycho-
logii wskazuje, że nastawienie jej jest inne niż psychologii
przyrodniczej. Zakłada ona bowiem 1) wartości; 2) przyj-
muje, że świat wartości podlega własnym prawom normu-
jącym, co jest obiektywnie wartościowe; 3) utrzymuje, że
istnieją działania urzeczywistniające te wartości i że istnieje
sensowny związek takich działań. W tę strukturę całoś-
ciową psychiki włączone są częściowe struktury znów
w sposób pełen sensu, jak struktura poznania, świadomości
religijnej i i. Działania struktur osobniczych składają się na
swoistą rzeczywistość ducha kolektywnego; o ile zaś
posłuszne są normom, prawidłowości, ugruntowują świat
ponadindywidualnych tworów, których treść dostępna jest
w zasadzie każdemu. Empiryczne »ja« jest więc zawsze
wbudowane, »wrośnięte w ponadindywidualną duchową rze-
czywistość wartości, która w istnieniu swem oddzieliła się
od przeżywającej świadomości indywidualnej.« Zwłaszcza
w procesie historycznym realizują się wartości, wykracza-
jące sensem i ważnością poza indywidualne życie i stano-
wiące przedmiotową kulturę, w dużej mierze od jednostki
niezależną. Psychika indywidualna uczestniczy w tej
rzeczywistości tylko o tyle, o ile wytwarza sens lub
przeżywa sens. Tem, co sobie wzajemnie przekazujemy,
co jest nam wspólne, są nie indywidualne przeżycia,
ale przedmiotowy sens, wcielony w dzieło sztuki, w wy-
twór techniki i t. d.

Wykazałem gdzieindziej¹, że w zakresie przyrodoznawstwa nieodzowne są założenia, dotyczące rzeczywistości, ustroju przyrody, i że one wystarczają, jak się zdaje, ażeby przyrodoznawstwo jako nauka było możliwe. Na terenie humanistycznych przejawów równie nieuchronnymi wydają się założenia co do rzeczywistości przedmiotowej kultury. Założenia te, rzecz szczególna i doniosła, nie są bynajmniej koniecznie związane z interpretacją idealistyczną (Sprangera, Euckena) »ducha obiektywnego«; dają się równie pogodzić z przyjęciem ponaindywidualnej rzeczywistości socjalnej (np. Durkheima). Są przeto od tych specjalnych tłumaczeń niezależne, górują nad nimi. Istotny jest stosunek świata indywidualnych przeżyć do ponadindywidualnej rzeczywistości, w której rolę osobliwą grają wartości. W gruncie rzeczy więc wszelkie porozumienie, w sensie socjologii, nie jest bezpośrednią drogą od jednostki do jednostki; droga ta prowadzi przez ową świadomość wyższą, zbiorową. Stąd znaczenie kultury, wychowania, nie tylko jako środka porozumiewania się, ale i jako narzędzia pomnażania osobowości. Poeta, mówi Spranger, nie miesza uczuć, wyobrażeń i pożądań, ażeby z nich zbudować świat duchowy bohatera; świat ten narzuca się jego wyobraźni jako całość pełna sensu.

Psychologia pozostaje więc zawsze nauką o indywidualnym podmiocie; ale tego podmiotu niepodobna wyrwać z jego przedmiotowych związków. Gdy akcentujemy łączność procesów psychicznych z duchową przedmiotowością, mającą odrębną ponadosobową strukturę, stoimy na stanowisku humanistycznej psychologii; podkreślając związek psychiki z faktami fizjologicznymi, uprawiamy psychologię empiryczną, przyrodniczą. Obydwa stanowiska są rzecz prosta w równej mierze abstrakcjami. Można kwestionować oczywiście, z punktu widzenia każdej empirycznej psychologii, czy ta t. zw. humanistyczna psychologia jest w istocie jeszcze nauką specjalną, czy też już metafizyką życia duchowego, filozofją rzeczywistości kulturalnej, związaną nierozdzielnie z teorią wartości. Dyskusja tej sprawy nie na-

¹ Determinizm przyrodoznawstwa, Pol. Akad. Umiejętn., 1934 (?).

leży jednak do nas w tej chwili. Natomiast jest rzeczą niewątpliwą i w tem rozważaniu doniosłą, że 1) humanistyczna psychologia szuka prawidłowości oraz że właśnie strukturę, zarówno psychiki indywidualnej jak i szerszą znacznie i głębszą, swoistą strukturę świata ponadindywidualnych wartości, utożsamia z prawidłowością; że więc i tu struktura stanowi ośrodek zainteresowania, metodę wyjaśniania i narzędzie badania, otwierające nowe niespodziane perspektywy; 2) podobnie jak w psychologii strukturalnej, całość jest nie syntezą dopiero elementów, lecz czemś pierwotnem, w czym analiza znajduje wtórnie elementy, pojęciowo wyodrębnione; 3) że struktura i tutaj jest koncepcją holologiczną: dany proces otrzymuje sens od całości, w którą zostaje wbudowany; przez strukturę i ze względu na nią staje się czemś więcej niż subiektywnem tylko przeżyciem. Kryterja nowej koncepcji struktury są i tutaj spełnione.

12. Spośród wielu zagadnień, jakie się narzucają w związku z tym »humanistycznym« kątem patrzenia na psychikę, spośród problematów tej miary, co rola struktury w socjologii, w pedagogice, wybierzemy tu tylko jeden: kwestję historii jako nauki. Od czasu znanej mowy Windelbanda (1894) zwykliśmy przeciwstawiać historję przyrodoznawstwu. Pierwszej przypisujemy charakter idjograficzny, ponieważ fakty, oczywiście i zawsze indywidualne, rozpatruje też stale jako indywidualne, raz jeden zaszłe, z miejscem i chwilą określoną związane; kiedy nomotetyczne przyrodoznawstwo z niemniej indywidualnemi faktami (bo innych niema) obchodzi się zgola inaczej: uważa je jedynie za przykłady ogólnego rodzaju; nie ich indywidualność, ale typowość w nich wyrażoną akcentuje; nie jednorazowość podkreśla, ale właśnie to, co powtarzalne. Znane jest powiedzenie Carlyle'a: »Jan bez Ziemi przeszedł tędy« — oto jest doniosły fakt historyczny. Fakt ten — zauważa Poincaré — nie mnie nie obchodzi, skoro się więcej nie powtórzy. Nie może ulegać kwestji, że żaden typ nauki nie jest wyższy od drugiego; każdy ma inne cele, a więc i metody; jeżeli przyrodoznawstwo daje nam, krótko i zgrubsza mówiąc, władzę nad przyrodą historia przechowuje skarby doświadczeń, cennych

wspomnień, utrzymuje ciągłą nie tradycji. Otóż przeciwieństwo między nomotetycznymi a idjograficznymi naukami zdaje się zaostrzać jeszcze i przybierać na sile, jeżeli zważymy, że nomotetyczna nauka to tyle co nauka poszukująca prawidłowości, a z drugiej strony, że struktura, jak z toku wykładu niedwuznacznie wynika, to właśnie nie innego jak *sui generis* prawidłowość. Czyżby istotnie niepodobna było mówić z sensem o strukturze rzeczywistości dziejowej? Czy historia jako nauka idjograficzna naprawdę bada przedmioty, niepodlegające żadnej prawidłowości? Zagadnienie sprowadza się do ogólniejszego: czy można nauki o strukturze przeciwstawiać naukom o kulturze?

13. Fakty historyczne nie są nam dane; trzeba je odbudowywać. Rekonstrukcji dokonywa historyk, wzywając się, jak mówimy, w przeszłość, w obce życie minionych czasów. Tem, co odbudowuje, jest zawsze pewien określony proces, indywidualna postać, konkretna epoka — a więc zawsze coś niepowtarzalnego. W tym celu historyk w każdym razie rozporządzać musi danymi zmysłowymi: źródłami, zabytkami, pomnikami i t. d., słowem fragmentami konkretnymi. Te materialne ślady jednak nie wystarczają. Rekonstrukcja wymaga równie koniecznie, ażeby historyk w przeżyciach własnych posiadał klucz do należytej interpretacji mniej lub bardziej skąpych, zawsze ułamkowych dat. Pod tym względem nauki historyczne zajmują stanowisko wyjątkowe: przeszłość staje się nam *obecną* nie przez *sumowanie* choćby najbogatszego zasobu skumulowanych materiałów; zmysłowe dane, same przez się, nie są jeszcze niczem. Trzeba odgadnąć ich znaczenie, trzeba włączyć je w całość, posiadającą sens, t. j. w strukturę. Otóż sens zakłada wartość. Sens dostępnych nam dat zaczerpnąć możemy tylko z własnego życia psychicznego i jedynie o tyle, o ile ono jest związane z ponadindywidualnymi wartościami kultury, realizującemi się w dziejach. Historia nie bada wszelkich procesów minionych, tylko takie, które są doniosłe w kształtowaniu się kultury. Ale kultury niepodobna pomyśleć bez wartości, które tworzą świat podległy odrębnej prawidłowości. Kultura ze swą swoistą strukturą jest drze-

wem budującym się z miazgi twórczej dziejowego procesu. Otóż proces, w którym realizuje się, rośnie, przetwarza, a częściowo i rozpada rzeczywistość strukturalna kultury, nie może sam być chaosem, bezkierunkowością, rozbieżnością tendencji; nie może sam być wyzuty z wszelkiej prawidłowości.

Ingerencja wartości nie może być słuszną podstawą przeciwstawienia historii, nauk o kulturze wogóle, naukom nomotetycznym. Wszak i w życiu psychiczne nieustannie wkraczają wartości, a jednak psychologja jako nauka strukturalna jest możliwa. Jeśli powiedzą nam, że historia wyjaśnia z celów, przez człowieka ustanowionych, a nie z praw, to i ta interpretacja nie usprawiedliwia stanowiska, że przedmiot historii pozbawiony jest struktury. Bo w każdym razie fakty historii mogą być zrozumiane, a więc z racjonalizowane, choć zapewne nie bez reszty; ale to samo dotyczy procesów przyrody, których niepodobna wyjaśnić z samych praw, nie uciekając się zawsze jeszcze do faktów danych, a więc do elementów aracyjnych. Wyjaśnianie z celów w historii, gdyby nawet było istotne, oznaczałoby jedynie oparcie się o świat wartości.

14. Niemniej przecież pozostaje rzeczą słuszną, że historia inaczej odnosi się do faktów niż każda z nauk nomotetycznych. Przeciwności, którą podkreślił Windelband, nie znika, nabiera tylko innego charakteru, otrzymuje głębszą podstawę. Historyk w istocie *rekonstruuje* to, co indywidualne, a czyni to naskutek osobliwie żywego wyuczucia i przeżycia tego, co w indywidualnym, zarysowującym się dopiero przed jego oczyma fakcie przejawia się z obiektywnej szerszej rzeczywistości. Wnikliwa zdolność dostrzegania *indywidualności* danego procesu musi być w tej samej mierze darem dziejopisarza, co zdolność ogarniania obszerniejszej rzeczywistości *przedmiotowej*. Nie tego zatem, co ogólne, szuka historia; nie pomija, jak przyrodoznawstwo, w drodze abstrakcji indywidualnych rysów stawiania się. Proces historyczny jest naprawdę niepowtarzalny, ale historyk odbudowuje go i rozumie jedynie na tle przedmiotowej struktury, którą musi uchwycić i w którą proces ten włącza, ażeby go pojąć z całości. Na samej niepowtarzal-

ności różnicy między historją a naukami nomotetycznymi oprzeć niepodobna. Pogląd szkoły badeńskiej jest więc słuszny, ale niezupełny, nie *do końca przemyślany*. Niepowtarzalność nie jest tożsama z brakiem prawidłowości, chyba na terenie przyrodoznawstwa, które w szczególny sposób traktuje zjawiska, właśnie momentów identycznych poszukując. Z drugiej znów strony nie w powtarzalności samych procesów przejawia się struktura dziejów, lecz właśnie w ich łączności z przedmiotową rzeczywistością kultury. Nie brak struktury charakteryzuje przeto historję, lecz swoista struktura, związek ścisły z obiektywnym światem wartości. A że dostęp do tego świata otwarty jest tylko przez nasze własne życie psychiczne, przeto i historja jako nauka możliwa jest jedynie w łączności z tem życiem. Z niego czerpiemy interpretację. Taki jest sens »wżywiania się« w daleką epokę, w obcą indywidualność historyczną, i na tem polega wyjątkowe stanowisko historii i nauk o kulturze wogóle. Zrozumiałe stąd także, że i w historii niemożliwa jest interpretacja *sumatywna*, t. j. taka, że całość jest czemś pochodnem w stosunku do elementów. Nie można złożyć historii jako rzeczywistości z elementów, podobnie jak nie można tego uczynić z życiem organicznem ani z życiem psychicznem.

15. Staralem się zwrócić uwagę na fakt, jak wielką pojęcie struktury posiada prężność, jak ogarnia coraz bardziej odległe i rozległe dziedziny zjawisk. Jest rzeczą naturalną. leży w naturze takiego procesu rozrastania się pewnej koncepcji, że musi ona ulegać zmianom. A że pojęcie to było i jest przewodnikiem w badaniach zawsze płodnym i twórczym, zmiany te odzwierciedlają przeobrażenie naszej postawy w pracy naukowej. Można tu wskazać wyraźną paralelę w rozwoju i przemianach pojęcia *ewolucji*. Pojęcie to, obejmujące zrazu ontogenezę, potem i proces filogenezy, zostało następnie przeniesione do psychologii, zastosowane do etyki i socjologii, historii, prawa i ekonomji. Jednocześnie zaś w toku tego rozprzestrzeniania się doznało niemałych przemian. Jeśli posiadało określone znaczenie w rozważaniach ontogenetycznych, jakże daleką było tylko analogją w odniesieniu do kosmologii, psychologii lub

socjologii! Dość przypomnieć znane, mocno chromające porównanie organizmu ze społeczeństwem lub zastosowanie teorii selekcji, nierozzerwalnie sprzężonej z pojęciem ewolucji, do zagadnień socjalnych, rasowych, politycznych. Wspólnem pozostało tylko podkreślanie *genetycznych* związków: *coś z czegoś powstaje w określonym porządku*. Bo nawet różniczkowanie się czegoś pierwotnie jednorodnego inny ma sens w ontogenezie, inny w rozwoju rodowym, inny w kształtowaniu się życia psychicznego, a jeszcze inny w procesie wyłaniania się ciał kosmicznych ze wspólnej mgławicy. Jesteśmy w zakresie zjawisk życia coraz bardziej pewni transformizmu, zmienności gatunków, mniej zaś ewolucji w sensie jakiegoś jednokierunkowego, nieomylnego i niechybnego charakteru tej zmienności¹. Trzeba było pojęcie różniczkowania się uczynić tak elastycznym, jak to zrobił Spencer, ażeby móc rozciągnąć ewolucję na całą bez reszty rzeczywistość, nie tylko przyrody, i podnieść ją do rzędu pozornie bezwyjątkowej zasady.

Nie można się dziwić, że i pojęcie struktury uległo przeobrażeniu znacznemu. W pierwotnej koncepcji struktura jest układem stosunków, zachodzących między cząstkami materialnymi, stosunków niekoniecznie przestrzennych i niezawsze ilościowych, ale z reguły pomyślanych, podczas gdy cząstki same są przeważnie empirycznie niedostępne. Układ ten nie odtwarza własności ani stosunków empirycznych: *α*) ani cząstka nie jest *podobna* do własności, reakcji, stanu; *β*) ani też stosunki między cząstkami nie są kopją stosunków między własnościami, reakcjami i t. p.; *γ*) ani wreszcie cząstka lub układ cząstek nie jest przyczyną pewnego stanu, ponieważ stosunek przyczynowy zachodzi między zdarzeniami a nie między stanami równowagi, własnościami a strukturą. Natomiast istnieje — przynajmniej taki jest postulat badań — jednznaczny związek między kompleksem własności, reakcyj,

¹ Oto jaskrawy, jeden z wielu, przykład nadużycia pojęcia ewolucji. »Druga zasada termodynamiczna pokazuje, że świat nasz jest organizmem (!), który się rozwija w ściśle określonym kierunku; że podlega on wiecznemu prawu ewolucji«. O. D. Chwolson: *Evolution d. Geistes d. Physik*, Brunówik 1925, str. 33.

stanów a wyobrażoną strukturą; dla każdego zatem związku chemicznego o określonych własnościach — odrębny wzór, dla kompleksu własności fizykalnych i chemicznych pierwiastka — osobliwy skład jądra i elektronów; dla każdej cechy lub grupy cech ustroju jednoznacznie przyporządkowany układ cząstek elementarnych. Jednoznaczne przyporządkowanie jest czemś innem, czemś ogólniejszem niż przyczynowość; może zachodzić i między grupami cech, między elementami tak różnego typu, jak barwa i długość fali, jak zmiana w systemie centralnym badanego a jego wypowiedzeniem o przeżyciu, jak akord i odpowiednia krzywa na płycie gramofonowej. Oto sens struktury, którą nazywam merologiczną lub krócej merostrukturą. Całość materialną rozkłada się w myśli na czątki elementarne lub całość procesu na procesy najprostsze, których własności i stosunki wyznaczają bez reszty naturę całości. Postawa badania jest analityczna; stosunek wzajemny części oraz ich stosunek do całości jest nawskróś *sumatywny*.

Ale obok tej koncepcji struktury powstaje, częściowo w jej miejsce wstępuje, jak okazałem, inna. Całość i jej człony są równie empirycznie dostępne; całość nie jest sumą określonych członów, ani ich przyczyną, ani też odwrotnie. Człony stają się definitywnie tem, czem są, ze względu na całość; w niej właśnie wyróżnia się człony. Organizm przestaje być mozaiką genów, życie psychiczne asocjacją czuć, kultura kumulacją indywidualnych twórców, historia sumą wydarzeń minionych. Ta struktura w nowym sensie to nie nieuchwytna teleologia *w miejsce przyczyn*, podlegających badaniu; to niewątpliwie równie doświadczeniu dostępna ingerencja twórcza całości w procesy i części składowe. Nie chodzi tu także o przygodną, przemijającą tendencję do zastąpienia związków *przynowych funkcjonalnemi*. Najwidoczniej, przeciwnie, wypada tu stwierdzić nową, trwałą postawę myślową, polegającą na poszukiwaniu korelacji, stosunków jakościowych, swoistych, na dążeniu do wyjaśniania i rozumienia, ale jakże odrębnego, innego od przyczynowego! Dla podkreślenia tego charakteru nowego pojęcia struktury, jego tłumaczenia obcego teleologii, a zarazem dalekiego od interpre-

tacji przyczynowej, pozwoliłem sobie wprowadzić nazwę struktury holologicznej lub krócej holostruktury; nazwę, w której specyficzna rola całości i jej stosunek do części jest zaznaczony. Wiek XIX rozwija oba pojęcia niezależnie od siebie: struktury w sensie mechanistyczno-atomistycznym, a powtórę w znaczeniu organizacji. Wiek XX, objawszы puściznę po swym poprzedniku, wyszedł jednak poza niego: poprzednio była struktura, a nie było organizacji, teraz zaś struktura wchłonęła organizację, która stała się jej najcelniejszym rysem.

16. Cóż jednak łączy tak odmienne typy strukturalnego ujmowania zjawisk? Co jest wspólne stanowisku merologicznemu i holologicznemu? Jak jest możliwe pielęgnowanie obok siebie pojęć o różnym znaczeniu, ukrytem pod wspólną nazwą?

O ciągłości w rozwoju pojęcia struktury decyduje zgodność w najogólniejszej postawie, którą można scharakteryzować jako *niegenetyczną*, a w wyższym jeszcze stopniu *nieprzyczynową*. Rosnący zakres pojęcia struktury świadczy wymownie, że wyjaśnienia nowego typu zaspokajają pilną potrzebę umysłu. Filozofja Spencera była najwyższym może wyrazem tego długo panującego przekonania, że *zrozumieć* coś znaczy *jedynie* podać tego czegoś genezę, oraz że odczytać tę genezę można wprost z analizy na elementy. U podstawy takiej, pozornie czysto empirycznej, niby tylko z faktami liczącej się teorii leży przecież założenie wybitnie racjonalistyczne, ontologiczne. Przyjmujemy bowiem, że jeżeli B z A pochodzi, to tem samem już B z A pojąć możemy, tak jak odwrotnie racjonalizm wierzył zawsze, że, co można zrozumieć, istnieje, i tak istnieje, jak to właśnie pojmujemy. Zakładamy zarazem, że wystarczy dokonać analizy pewnej rzeczy, procesu na elementy, ażeby mieć nie tylko składniki tej rzeczy, ale i właśnie *móc* odtworzyć przebieg jej powstawania; genezę brano za odwrócenie analizy; analizę materialną (np. chemji) utożsamiano z analizą pojęciową. Jednocześnie zaś obok tego dogmatu »genetycznego« dominował inny, a mianowicie, że determinizm, na którym zasadza się przyrodoznawstwo, to nic innego jak zasada przyczynowości. Wszystko przemawia za tem, że

oba te punkty widzenia są w równej mierze jednostronne, niewystarczające, za ciasne. W istocie nasuwa się tu zadziwiająca analogja między tem, co dokonało się ostatnio na gruncie fizyki, a przemianami, które zaszły w różnego typu naukach wraz z wprowadzeniem pojęcia struktury. T. zw. indeterminizm fizyki współczesnej tem jest zwłaszcza dla teorii nauki doniosły, że z wyjątkową jasnością uświadamia nam, iż przecenialiśmy ważność przyczynowości, identyfikując ją z fundamentem przyrodoznawstwa wogóle; w szczególności zaś wskazuje, że bezpodstawnie braliśmy pewne wielkości sprzężone za zupełnie niezależne, uważając, że można dokładność pomiaru którejkolwiek z nich posunąć do w o l n i e daleko. Otóż rozwój pojęcia struktury przekonywa nas analogicznie, że zdarzenia i zjawiska życia, że przeżycia nasze, procesy historyczne i. i. są określone nie same przez się, niezależnie od reszty świata, i nie przez t. zw. najprostsze składniki, lecz jedynie przez całości, których są członami, że więc rozpatrywanie ich w oderwaniu od innych, jako elementów samoistnych, było nieuprawnione. Ograniczenie punktu widzenia przyczynowego jest dziś faktem ponad wątpliwość stwierdzonym nietylko w dziedzinie fizyki, ale — jak z rosnącej doniosłości i znaczenia struktury w nauce współczesnej niedwuznacznie wynika — w wielu innych a bardzo różnych obszarach doświadczenia. Bezwiedny instynkt badacza, któremu nauka tyle zawdzięcza, zdawna kierował się ku prawidłowości jeszcze innej od przyczynowej; ś w i a d o m o ś ć, że związki genetyczne i przyczynowe są niewystarczające, przychodzi jak zawsze znacznie później. Im bardziej struktura staje się czołowem pojęciem w nauce dzisiejszej, w tem wyższej mierze dojrzewa i utwierdza się myśl, że przypuszczona jedność rzeczywistości nie jest koniecznie przyczynowej natury, oraz że przypuszczona jedność nauki nie jest bynajmniej jednością genetycznej interpretacji. Próba syntetycznego ujęcia spraw struktury rzuca światło na oba te zagadnienia jednocześnie. Taki jest sens ewolucji pojęcia struktury wogóle.

17. W ramach tej ogólnej postawy nieprzyczynowej holostuktura odgrywa rolę szczególnie ważną i płodną. Zwróćmy uwagę na fakt, że coraz częściej mówi się o struk-

turze samej nauki. Koncepcja nauki Spencera i Macha była ewolucjonistyczna; wydawało się pewnikiem, że naukę pojąć można tylko genetycznie, jakgdyby nie było obok problemu powstania nauki niemniej istotnego zagadnienia jej trwania; jakgdyby pytania co do genezy nie były właśnie kwestjami przeobrażania się nieustannego struktury nauki; jakgdyby więc można było wogóle zrozumieć procesy ewolucji nauki, nie wniknąwszy należycie głęboko w jej strukturę.

Naukę rozumiał Mach jako proces do tego stopnia podobny do przebiegów organicznych, że w jej rozwoju widział wręcz potwierdzenie teorii Darwina. Dzisiejsza koncepcja nauki tem się nie zadowalnia. Chodzi nam o naukę w sensie związków między założeniami a twierdzeniami; chodzi o stosunek teorii do podstaw empirycznych, elementów symbolicznych do naocznych. T. zw. indeterminizm w fizyce, o którym wyżej wspomniałem, jest znów przykładem walki o strukturę nauki wolną od pierwiastków niedostrzegalnych. Formalizacja i aksjomatyzacja we współczesnych naukach dedukcyjnych jest być może tylko wyrazem tej tendencji niegenetycznej, typowo strukturalnej w odniesieniu do nauki samej. Obok zatem zagadnień procesu kształtowania się i przeobrażania nauki, poniekąd nawet górując nad niemi, wysuwają się wyraźnie problemy budowy systematu, jego wewnętrznych spojeń i wiązań oraz znaczenia poszczególnych elementów, określonego ich stosunkiem do całości.

Interpretacja strukturalna rzuca też niejakié światło na okoliczność, że w każdej systematyce przyrodniczej dążymy do utworzenia klas naturalnych. Fakt ten próbowałem gdzieindziej wyjaśnić z właściwej nauce tendencji do ustalenia przedmiotowego, jednoznacznego porządku realnego. Można go, jak sądzę, teraz pojąć nadto psychologicznie: motywy psychologiczne klasyfikacji naturalnej w znacznej przynajmniej mierze leżą w *potrzebie* tworzenia struktur. Każdy systemat naturalny polega na hierarchji koegzystencji cech, koegzystencji uporządkowanych według rosnącej trwałości; w każdej strukturze jest zarazem niewątpliwy rys koegzystencjonalny. Otóż wydaje się, że rozpoznając

w danym osobniku gatunek, rodzaj, gromadę, typ, odnajdujemy właśnie nie *sumę* cech, ale raczej pewną całość, w której niema obojętnych elementów, lecz jest ich wzajemna ścisła zależność, pewien swoisty ich porządek.

Miarą natężenia, z jakim holostrukturalny sposób myślenia opanowuje naukę, może być fakt zbliżenia się biologii do psychologii. W jednej z najmłodszych swych postaci biologia, pragnąc wydostać się poza tradycyjne ramy interpretacyjnej mechanistycznej i witalistycznej, ucieka się w tłumaczeniu życia do czynników psychicznych; dla życia stają się znamienne właśnie cechy zachowania się »ukształtowanego« (t. zw. biologia psychologiczna J. S. Haldane'a, E. S. Russella). Pod kątem widzenia dążeń do wyjaśnienia holostrukturalnego można też jedynie pojąć rosnącą, zwłaszcza w krajach anglosaskich, popularność teorii t. zw. *emergencji*, »wynurzania się«, ewolucji skokowej. »O wielu rzeczach — stwierdza W. Mc Dougall — nowych stosunkach, nowych jakościach, nowych własnościach, wliczając tu i życie i ducha, mówi się, że się wynurzyły w toku ewolucji...«¹. Chodzi tu o to, że te stosunki, jakości i własności nie są wyznaczalne jednoznacznie ani z elementów analizy, ani ze swych genetycznych antecedensów; są czemś względem nich nowem. »Emergencja« i »kształt« — to niezależne od siebie pozornie, ale w gruncie pokrewne głęboko poszukiwania właśnie struktury w sensie holologicznym. Biologia z jednej, psychologia z drugiej strony coraz energiczniej rozglądają się za nowymi drogami, wyprowadzającymi poza atomizację zjawisk, poza ich sumatywne ujmowanie.

Więcej jeszcze wypada stwierdzić. Wpływ przemożny pojęcia struktury daje podniecie do prób syntezy o wielkiem i głębokiem znaczeniu filozoficznym. Mechanistyczne interpretacje świata, biorąc za punkt wyjścia procesy fizykalne, usiłowały objąć bez reszty i pojąć zarówno zjawiska życia, jak przejawy psychiczne. Otóż koncepcja struktury staje się przodowniczką w pracy, mającej również na celu zdobywanie jednolitego obrazu świata, przerzucenie pomostu nad przepaścią między światem organicznym i psychicznym

¹ W. Mc Dougall: *Modern materialism and emergent evolution*, Londyn 1929, s. 113.

z jednej a fizykalnym z drugiej strony. Właśnie przedstawiciele psychologii strukturalnej, Wertheimer i Koffka, poszukując wyjścia z dylematu mechanistyczno-witalistycznego, wysuwają śmiałą hipotezę, że procesy centralne, funkcje nerwowe, a więc organiczne zjawiska, odpowiadające bezpośrednio psychicznym przebiegom strukturalnym, nie są sumami elementarnych podrażnień, lecz również postaciami całościowymi procesami. Köhler zaś idzie jeszcze o krok dalej¹, zapytując, czy nie znajdziemy kształtów i w świecie fizykalnym, czy więc procesy centralne o charakterze postaciowym nie dałyby się pojąć jako specjalne przypadki kształtów fizykalnych. Chodzi tu zatem znów o syntezę, jak w poglądach mechanistycznych, ale syntezę, która wprost od wrot nie kształt postać-strukturę, stwierdzoną bezpośrednio w życiu psychicznym, bierze za podstawę i punkt wyjścia.

Bez względu na to, czy wysiłki te należy uważać za szczęśliwe, wydaje się niewątpliwą rzeczą, że pojęcie, które dało do nich impuls, nie może być bezpłodne. Zasiąg zastosowania pojęcia struktury jest bez porównania rozleglejszy i głębszy niż przyczynowości: obejmuje nie tylko zjawiska, elementy w czasie rozciągle, ale i własności, i nie tylko fakty przyrody ogarnia, ale i uwarunkowane historycznie i kulturalnie przejawy ludzkiego ducha. To zapewne jedna, choć nie jedyna, przyczyna rosnącego powodzenia, jakim cieszy się myślenie strukturalne. Sens wyjaśniania, zróżniczkowany już w zakresie przyrodoznawstwa, różniczkuje się dalej na terenie humanistycznym. Szukamy prawidłowości, ale na innej jeszcze drodze, nie tylko analizy; i szukamy jej w innym jeszcze sensie. Nie jest rzeczą zbyt pospolitą w dziejach myśli, ażeby koncepcja żywotna na obszarze coraz innych nauk specjalnych osiągnęła też doniosłość szczególną w dociekaniach filozoficznych. Pojęcie struktury wydaje się w istocie predestynowane do zajęcia centralnego stanowiska i odegrania pierwszorzędnej roli w naukowej i filozoficznej myśli współczesnej.

¹ W. Köhler: *D. phys. Gestalten i. Ruhe u. i. stat. Zustand*, Erlangen 1920.

Sprawozdania.

P. G. Théry, O. P. *Études Dionysiennes*, I, Paris 1932, in 8°, str. IV, 184. — E. Bułhak, *Dziela św. Dionizjusza Areopagity*, Kraków 1932, in 8°, str. CCLXXXVIII, 284.

O *Corpus Dionysiacum* (C. D.) wydano w tym samym roku dwie książki, których autorowie stanęli na dwóch przeciwnych sobie biegunach. Théry, dominikanin, współpracownik *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, nawiązuje do prac Stiglmayra i Kocha, zapowiadając, że w drugim tomie swych *Études* wskaże, jak głównie Hilduin, opat z St. Denis w IX w., ustalił na Zachodzie pogląd, że C. D. napisał uczeń św. Pawła, św. Dionizy Areopagita. W pierwszym obecnie ogłoszonym tomie dowodzi, że przekład łaciński C. D. dał Zachodowi po raz pierwszy nie Jan Scotus Eriugena, lecz Hilduin razem z grupą współpracowników. Przypomnieć należy, że już w 1925 roku zebrał Théry wyniki swych badań w rewelacyjnym niemal artykule w *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, nie mówiąc już o drobnej pracy z 1923 roku.

E. Bułhak broni tezy przeciwnej, tej, którą się dzisiaj powszechnie odrzuca, tej, która utożsamia trzech Dionizych: 1. ucznia św. Pawła, 2. biskupa paryskiego, 3. autora C. D. Każdemu wolno ślanać w obronę tezy, rozpowszechnionej kiedyś, a zwalczanej czy zwalczonej dzisiaj, byleby wstąpił w szranki z nowymi dowodami. Do naszego tłumacza nieprzychylnie nastraja odrazu fakt, że nie opanował całej literatury zagadnienia, aczkolwiek zamierza je rozwiązać w walce nierównej, bo niemal w pojedynkę przeciwko wszystkim. Théry jest dzisiaj bezspornie najlepszym znawcą recepcji C. D. na Zachodzie, a tymczasem E. Bułhak nie zna widocznie jego prac, nie wie nic o przekładzie C. D. przez Hilduina, skoro cofa nas o 10 lat wstecz, pisząc dosłownie na str. 78 swego wstępu: »Poselstwo to ... poruszyło umysł..., czego wyrazem było polecenie cesarza Ludwika Pobożnego, dane Hilduinowi do napisania żywota św. Dionizego i przetłumaczenia jego pism. Rozkaz ten, epokowy w dziejach cywilizacji Zachodu, dotąd nam się zachował w liście Ludwika Pobożnego do Hilduina, opata klasztoru św. Dionizjusza w Paryżu. Spowodował prawdopodobnie niekompetencji Hilduina, a może z innych przyczyn, dopiero za Karola Łysego, następcy Ludwika, przekład ten zostaje wykonany przez uczonego irlandzkiego mnicha, Jana Scota Eriugene«.

Takie są stanowiska i takie kompetencje dwóch autorów. A jakie wyniki i metody ich badań?

1. Théry powtarza najpierw znane już skądinąd wiadomości, ale i w tym wypadku rzuca na nie albo nowe albo, bogatsze światło, zestawiając

jeszcze raz wszystkie dokumenty historyczne, ażeby każdy wniosek oprzeć niemal na indukcji zupełnej. Powtarza więc za Gresterem przeciwko W. Gundlachowi i C. Rodenbergowi, że koło roku 758 papież Paweł I posłał Pepinowi Mały C. D., a nie jakieś pisma matematyczne Pseudo-Dionizego. Powtarza za wszystkimi lecz ciągle z dokumentami w rękę, że cesarz Michał Jakała przesłał C. D. w roku 827 Ludwikowi Pobożnemu. Odtąd rozpoczynają się wyniki osobistych badań Théry'ego, wypełniając siedm dalszych rozdziałów.

Analiza trzech dokumentów (List Ludwika Pobożnego do Hilduina, odpowiedź Hilduina i Hilduinowe Areopagitica) doprowadzają do wniosku, że pierwszego przekładu łacińskiego z oryginału greckiego dokonał Hilduin w latach 832—835 (r. II). Drobiazgowe porównanie leksykograficzne z cytataми w »Areopagitica« Hilduina dowodzą, że anonimowo zachował się przekład opata z St. Denis w trzech rękopisach (Mss. Bibl. Król. w Brukseli, nr 903, Bibl. Narod. w Paryżu, F. l. 15645, Boulogne-sur-Mer, nr 27). Zarówno Hilduin, jak i Jan Scotus Eriugena dokonali przekładu, opierając się na tekście greckiego rękopisu, przechowywanego dotąd w paryskiej Bibliotece Narodowej (Ms. gr. 437). Okazuje się, że to ten sam rękopis, który kiedyś otrzymał w darze Ludwik Pobożny (r. IV). Ponieważ tekst skopjowano w uncjach greckich bez oddzielania wyrazów, wprowadzili Hilduin i Eriugena szereg błędów do swych tłumaczeń wskutek mylnego odczytania. Błędy z przekładów przechodziły do komentarzy łacińskich, których autorowie zadziwiają nieraz pomysłowością w wydobyciu sensu ze zniekształconego tekstu, lecz pomysłowość nie może zastąpić wierności samego tekstu. Dla historyka filozofii średniowiecznej posiada ten szczegół o tyle znaczenie, że dotąd pomyłki w interpretacji C. D. tłumaczono wysokim lotem myśli autora (r. V). Niemniej doniosły rezultat otrzymujemy z porównania błędów w obydwu łacińskich przekładach, gdyż u Eriugeny wynikają one tylko z mylnego odczytania poszczególnych wyrazów, u Hilduina zaś posiadają one także charakter fonetyczny, wskazując na to, że lektor i tłumacz byli odrębnymi osobami. Stąd też autor wypowiada przypuszczenie, że w opactwie w St. Denis mieszkala wówczas grupa Greków, która pod kierunkiem Hilduina dokonała przekładu (r. VI). Widocznie do grupy współpracowników obok lektora i tłumacza należał także kopista, który spisywał pod dyktando łaciński przekład, gdyż inaczej nie możnaby sobie wytłumaczyć faktu, że w przekładzie Hilduina niejednokrotnie następuje po sobie kilka łacińskich synonimów na miejsce jednego wyrazu greckiego (r. VII). Ktoś chyba był niezadowolony z barbarzyńskiej łaciny Hilduina, skoro Eriugena przystąpił do nowego przekładu. Ponieważ z polecenia Karola Łysego musieli wówczas zakonnicy z St. Denis zwrócić oryginał grecki a dumny Eriugena w przedmowie ani słowem nie wspomniał o swym poprzedniku, wdał się w tę sprawę dawny przyjaciel Hilduina, Hincmar z Reims, który wpłynął przez Anastazego Bibliotekarza na papieża Michałaja, uzyskując od niego interwencję przeciwko Eriugenie (r. VIII).

Praca Théry'ego wprowadza badania nad recepcją C. D. na nowe zupełnie tory, poruszając nieprzewidziane dotąd zagadnienia. Otrzymamy

niebawem nietylko krytyczną historję kilkakrotnych przekładów C. D. w wiekach średnich, lecz poznamy wreszcie te drogi, przez które neoplatonizm został zaasymilowany przez chrześcijańską myśl na Zachodzie. Dzisiaj zaczyna się na nowo i od samych podstaw badać średniowieczną recepcję Arystotelesa; Théry przez znakomite swe prace buduje nowy pogląd na dzieje recepcji C. D. Przez drobiazgową analizę dokumentów prowadzi nas do coraz nowych rezultatów, uzasadniając w aparacie krytycznym każde swe zdanie tak, iż odrazu można sobie rozwiązać budzącą się wątpliwość.

2. Jak Théry przez swe badania posunął znacznie naprzód naszą wiedzę w sprawie dla wieków średnich tak doniosłej, tak E. Bułhak grozi zagmatwaniem zagadnień i wywołaniem bezpłodnych dyskusyj. Osobno trzeba zdać sprawę z olbrzymiego wstępu do przekładu (str. 288), osobno z samego przekładu. Niema zagadnienia, związanego z C. D., któremby się nasz autor nie zajął. Zjawiają się więc kolejnie rozdziały o życiu i dziełach Areopagity, o stosunku jego do Szkoły Aleksandryjskiej, o teorii ekstazy u Filona, Areopagity i Plotyna, wreszcie o autentyczności C. D.

Szanowny autor już w przedmowie wchodzi na niebezpieczne tory. Łącząc niepotrzebnie zagadnienie C. D. z egzegezą Pisma św. Może stąd, może skądinąd pochodzi namiętny ton, odzywający się poprzez 288 stron wstępu. Autor pisze *cum ira et studio*, z gniewem i pasją, rozdając ciosy na lewo i na prawo, protestantom i katolikom, klerykom i laikom, żywym i umarłym. Za wiele zjawia się potępień i oskarżeń o bluźnierstwo, o fałsz, a za mało dokumentacji naukowej. Cały aparat krytyczny albo się kryje w tekście, albo też zupełnie znika tak, iż trzeba szukać w źródłach i opracowaniach, ażeby tu i ówdzie skontrolować jakieś zdanie, rozstrzygnąć nasuwającą się wątpliwość. A jednak, im ważniejsze zagadnienie się porusza, tem ściślejszy ma się obowiązek zbadania wszelkich źródeł, poddania ich krytycznej interpretacji i uwidocznienia ich w opracowaniu, gdyż inaczej praca może świadczyć o dobrej woli autora, może tu i ówdzie zawierać słuszną i nową nawet uwagę, lecz w całości swej traci charakter naukowy. Otóż mam duże wątpliwości, czy książka sz. autora nie zatracza razporaz charakteru naukowego, przypominając raczej mowę, gromiącego z trybny swego przeciwnika. Dam dowody i przykłady.

Ażeby udowodnić tożsamość autora C. D. z uczniem św. Pawła, odwołuje się E. Bułhak najpierw do martyrologjów greckich, wśród których znajduje się także hymn na cześć św. Dionizego. Ponieważ szczegóły biograficzne w hymnie »są najczęściej zaczerpnięte z jego własnych dzieł... stąd dowiadujemy się, że prawie wszystkie dzieła Areopagity, które doszły do nas, były już znane autorowi tego encomium« (str. 41). Trzeba więc tylko udowodnić wczesną datę powstania hymnu. Że istotnie powstał »w każdym razie przed rokiem 500-ym«, ma świadczyć jego zakończenie: »Święto jego święci się w przენajświętszym, Wielkim kościele trzeciego października«, gdyż »Kościół ortodoksalny nazywano Wielkim tylko w odróżnieniu od herezji, panujących w III, IV i V wiekach, przedewszystkiem dla odróżnienia od gnostyków i arjanów« (str. 42).

Pomijam fakt, że arjanizm nie wygasł w V wieku, pomijam drugi fakt, że nazwy, powstałe w określonych warunkach, utrzymują się nieraz nadal mimo zmiany okoliczności, a przypomnę tylko jedno, to mianowicie, że zwalczany, więc czytany przez autora Tixeront przytacza z Maksyma Wyznawcy (626) tekst, który przekreśla wyżej wskazane rozumowanie autora (*Histoire des dogmes*, Paris 1928, t. III, str. 227). Przytaczam tekst ze względów praktycznych z wydania Migne'a: »Ab initio enim, quando ad nos Dei Verbum assumpta carne descendit, unicam firmam basim ac fundamentum, omnes ubique Christianorum Ecclesiae, quae ibi est, maximam nacti sunt, habentque Ecclesiam« [*αἱ πᾶσαι πανταχοῦ τῶν Χριστιανῶν Ἐκκλησίαι, τὴν αὐτοῦ μεγίστην ἐκτίσαντό τε καὶ ἔχουσιν*] (Migne, P. G., t. XCI, col. 138—139).

Nieufność do interpretacji filologicznej autora i do jego przekładu C. D. budzi jego ujęcie tekstu Sulpicjusza Sewera (str. 49—51). Niewygodne dla siebie choć jasne zdanie Sewera »Sub Aurelio, Antonini filio, persecutio quinta agitata, tum primum intra Gallias martyria visa, serius trans Alpes Dei religione suscepta« tłumaczy autor w następujący sposób: »Za Aureljusza, syna Antonina, powstało piąte prześladowanie i wtedy po raz pierwszy ujrzano w Galjach masowe męczeństwa, albowiem poza Alpami w późniejszych czasach (ledwo wtedy) wszczęto prześladowanie za wiarę w Boga«. E. Bułhak koniecznie chce odnieść wyrazy »serius« i »suscepta« do »persecutio«, zniekształcając sens. Wbrew upornemu twierdzeniu naszego tłumacza wyrazy te odnoszą się do »religione Dei«, a nie »do persecutio« ani do »martyria«.

Wobec braku w pracy E. Bułhaka aparatu krytycznego, wobec braku cytów w momentach najbardziej rozstrzygających zjawia się nie tylko odchylenie od myśli omawianego autora, lecz wprost jej przekręcenie tak, iż stajemy się świadkami walki z wiatrakami. Jaskrawym przykładem tego rodzaju postępowania jest polemika ze Stiglmayrem. Nie chcąc ze swej strony zniekształcić w czemkolwiek bądź myśli autora, zestawię jego tekst, tekst Stiglmayra i źródło, do którego Stiglmayr się odwołuje. Cesarz Justynjan spowodował rozmowę dyskusyjną między sześciu prawowiernymi biskupami i siedmiu sewerjanami, przedstawiającymi pogląd monofizycki. Na tej dyspucie w Konstantynopolu z r. 533 ze strony prawowiernej przemawiał Hipatjos z Efezu, odpowiadając między innymi na dowód monofizytów, zaczerpnięty z pism Pseudo-Dionizego. E. Bułhak przypisuje Stiglmayrowi następujące przedstawienie dysputy i wnioski na niej oparte:

1. »(Stiglmayr) wynosi ponad miarę jakiegos skądinąd nikomu nieznanego biskupa efeskiego i powiada: Jeśli taki Hipacjusz w roku 533 pism Dionizego nie znał, to dlatego, że dotąd tych pism nie było i nikt ich znać nie mógł; tak wszystkimi środkami chce swoich czytelników w błąd wprowadzić, jednocześnie zaś, nie chcąc być sam posądzonym o kłamstwo, przyznaje, że dzieła te były znane i komentowane w roku 500«... »Otóż nie mogąc się utrzymać przy roku 533, odracza Stiglmayr ich napisanie przez owego fałszerza do r. 500, a wtedy jego *der gut belesene Hipathius* okazuje się zupełnym nieukiem, nieobeznanym

nawet z ostatnią literaturą, dotyczącą dyskutowanej kwestji. Stiglmayr nie chce jednak zrozumieć, że powiedzenie Hipacjusza nie było szczere, że było tylko fortelem dla odroczenia rozstrzygnięcia tej kwestji in merito na inny seans, bo zaskoczony znieacka niezdamy Hipacjusz nie czuł się na siłach, by dać przywiedzionym tekstom ortodoksalną interpretację«. E. Bułhak, str. 268.

2. Stiglmayr dowodzi, że Hipatjos odpowiadał monofizytom najpierw na argumenty z sześciu Ojców Kościoła, a potem zajął się szczegółowo zarzutem, sformułowany na podstawie tekstu Pseudo-Dionizego: »Nunmehr hat der Redner den Vortheil, daß er sein Argument ex silentio, welches er vorher allgemein verwendete, bei Dionysios bedeutend verstärken und zugleich seine Vertrautheit mit den Dionysischen Schriften an den Tag legen kann. Er weist nämlich über Kyrillos hinauf bis auf Athanasios und dessen ruhmreiches Auftreten auf dem Concil von Nikäa. Damals handelte es sich darum, die Gottheit Christi gegen Arios zu vertheidigen, der die ὁμοουσιότης (consubstantialitas) des Sohnes mit dem Vater leugnete. Im Dionysios Ar. stehen über diesen Glaubenssatz die deutlichsten Aussprüche, wie von allen Erklärern seiner Trinitätslehre zugegeben wird. So konnte also Hypatios mit Recht sagen, der heilige Athanasios hätte in seiner Kampfstellung gegen Arios unbedingt zu den klaren und altherwürdigen Zeugnissen des Apostelschülers Dionysios Areopagit gegriffen, wenn sie eben, falls sie bereits existierten Athanasios für echt gehalten hätte«. J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften*, Feldkirch 1895, str. 61—62. »Die Worte des Hypatios selbst aber, die bei dieser Gelegenheit (583) gesprochen wurden, beruhen auf einer genauern Kenntnis der Dionysischen Schriften (ihrer Christologie und Trinitätslehre), die sich Hipatios schon von der Collatio verschafft haben mußte«. Tamże, str. 60.

3. Na trzecim miejscu podaję tekst, zanotowany u Mansiego i włączony przez Stiglmayra w tok rozumowania: »Illa enim testimonia, quae vos Dionysii Areopagitae dicitis, unde potestis ostendere vera esse, sicut suspicamini? Si enim eius erant, non potuissent latere beatum Cyrillum. Quid autem de beato Cyrillo dico, quando et beatus Athanasius, si pro certo scisset eius fuisse, ante omnia in Nicaeno concilio de consubstantiali Trinitate eadem testimonia protulisset adversus Arian diversae substantiae blasphemias. Si autem nullus ex antiquis recordatus est ea, unde nunc potestis ostendere quia ipsius sint, nescio«. Mansi, VIII, 821.

Porównajmy teraz trzy przytoczone teksty, zaczynając od Stiglmayra i Hipatjosa. Stiglmayr dwukrotnie mówi, że Hipatjos dokładnie się zapoznał z C. D., ale zaprzeczył jego autentyczności. Hipatjos w przytoczonym zdaniu pyta się monofizytów, jak potrafili udowodnić autentyczność C. D. (eius, eius, ipsius), jak potrafili wytłumaczyć fakt, że św. Atanazy nie powołał się na soborze nicejskim na C. D., mimo że w nim byłby znalazł nieoceniony argument i ze względu na treść i ze względu na afirmowaną starożytność. A teraz wróćmy do tekstu E. Bułhaka i czytamy jeszcze raz: »Stiglmayr... powiada: Jeśli taki Hi-

pacjusz w roku 533 pism Dionizego nie znał, to dlatego, że dotąd tych pism nie było«. Jak szanowny autor ma wobec tego odwagę pisać o Stiglmayrze, że »chce swoich czytelników w błąd wprowadzić«, jak może Hipacjusza nazywać »zupełnym nieukiem«? Zatruta strzała tutaj zmienia kierunek, godząc w pierś łucznika. Jeszcze jedno pytanie: dlaczego szanowny autor konsekwentnie nie podaje tezy Stiglmayra, według której C. D. powstało w latach 485—500, lecz zawzięcie razporaz podaje rok 500, by stąd zbudować dla siebie podstawę do zarzucania niedorzeczności (str. 244, 256, 268, 272).

Szanowny autor widocznie *cum ira*, z pasją, czytał, myślał, pisał i korektę przeprowadzał, skoro w drobnym ustępie tekstu jego spotykamy dwukrotnie zmienione daty i łamaniec w rozumowaniu. Zarówno w *Programmschrift* (str. 21), jak i w artykule *Byzantinische Zeitschrift* (1898, str. 91) stara się Stiglmayr ustalić termin a quo powstania C. D., wskazując, że odzwierciedlają się w niem echa czterech zdarzeń: 1. soboru chalcedońskiego (451 r.); 2. zjawienie się dzieł Proklusa (462—485); 3. wprowadzenia Credo do liturgii mszalnej przez Piotra Fullona (476); wreszcie 4. ogłoszenie Henotikon przez cesarza Zenona (482). W tej grupie współczynników dowodowych centralne miejsce zajmuje zależność C. D. od Proklusa. W przedstawieniu E. Bulhaka argumentacja ta przyjmuje następującą postać: »Stiglmayr ... jeden tylko dowód przywodzi i to nader błahy. Powiada, że jest wiadome, iż monofizyta Piotr Fullon w roku 410 zaprowadził zwyczaj recytowania Credo w liturgji, a ponieważ znajdujemy w pismach Dionizego, że Credo już za jego czasów recytowano, pisma te zatem musiały być napisane po roku 410, t. j. po Henotikon cesarza Zenona, którego to formułę ugodową ... mają te pisma odzwierciedlać« (str. 279). W logice błąd, zawarty w tem rozumowaniu, nazywa się *quaternio terminorum*. Rozumowanie sprowadza się bowiem do następującego, błędnego sylogizmu: 1. Piotr Fullon wprowadził do liturgji recytowane Credo; 2. w C. D. znajduje się wzmianka o tej recytacji Credo; 3. wniosek: więc C. D. powstało po ogłoszeniu Henotikon Zenona. Autorem tego rozumowania jest oczywiście E. Bulhak, który w swej książce całkowicie zniekształcił jasno wyłożoną myśl Stiglmayra i nie usunął w korekcie ze swego tekstu błędnych dat, które tam chyba chochlik drukarski wprowadził.

Przejdźmy do przekładu. Zjawia się on nagle, bez wstępnej informacji, skąd i w jaki sposób tłumaczono. Ale wskazówka znajduje się gdzieś dalej w obszernym wstępie, trzeba ją znaleźć. Znajdujemy ją na str. 109 w toku wykładu filozofji C. D. »Ustęp ten, mówi autor, ... czytelnicy moi znajdą w tekście dzieł Areopagity, w mojem dosłownem z greckiego tłumaczeniu. Podaję go tutaj w formie daleko dostępniejszej w doskonałej parafrazie arcybiskupa paryskiego Darboya«. Dobrze, więc będziemy mieli wreszcie dosłowny, polski przekład z greckiego, — dosłowny, a nie parafrazę choćby tak piękną, jak ta, którą Francuzom dał arcybiskup Darboy. Zgóry odczuwamy podziw dla tłumacza, bo na greckim tekście C. D. kruszyli sobie zęby kiedyś i opat Hilduin i Jan Scotus Eriugena.

Na wstępie każdego traktatu znajdujemy w kursywie jego treść ogólną i znowu odczuwamy wdzięczność, gdyż treść doskonale ujęto. Ale zaglądamy niedyskretnie do parafrazy Darboy i widzimy, że i tam znajdują się streszczenia. Porównujemy i stwierdzamy, że są dosłownie takie same. Kto od kogo? Oczywiście nasz tłumacz od ks. Darboy. Poczynamy podejrzewać i porównujemy streszczenia nad poszczególnymi rozdziałami, które znajdujemy w języku łacińskim także u Migne'a i u ks. Darboy. Zestawiamy więc znowu pod pewnym kątem widzenia trzy streszczenia i przekonujemy się, że znowu piękna parafraza ks. Darboy nawet w tym wypadku zwyciężała nad Migne'm u naszego autora. Dochodzimy do samego tekstu.

Obiecał nam E. Bułhak przekład dosłowny z greckiego w przeciwieństwie do dosyć swobodnej i pięknej parafrazy ks. Darboy. Czy dotrzymał obietnicy? W pewnych wypadkach tak, w innych nie, nie zwłaszcza tam, gdzie tekst był trudny, bo wówczas sięgał do parafrazy ks. Darboy. Dla uzasadnienia mego zdania przytoczę tu tylko jeden przykład z traktatu »O teologii mistycznej«.

1. Dans notre livre des Institutions théologiques, nous avons traité des principales affirmations qui conviennent à la divinité. Nous avons dit que Dieu très bon a une nature unique et une triple personnalité; ce qu'est en lui la paternité et la filiation, et ce que signifie le nom du Saint-Esprit; comment du coeur de Dieu, source immatérielle et indivisible, ont jailli des lumières pleines de suave bonté, et comment ces douces émanations ne se séparent pas de leur principe, persévèrent dans leur identité personnelle, et demeurent l'une en l'autre, par une manière d'être aussi éternelle que, leur éternelle production; que le suprême Seigneur Jésus a réellement et substantiellement pris la nature humaine; enfin tout ce que nos écritures enseignent et que l'on a pu lire dans l'ouvrage cité. (Saint Denis. Oeuvres traduites par Mgr. Darboy, Paris 1932, str. 281—282).

2. W naszej książce o Zasadach teologicznych mówiliśmy o głównych twierdzeniach, które stosują się do Bóstwa. Powiedzieliśmy, że Bóg najlepszy ma jedną substancję (naturę) i potrójną osobowość; czym jest w nim ojcostwo i synostwo, i co znaczy imię Ducha Świętego; jako z serca boskiego, źródła niematerialnego i niepodzielnego wytrysnęły światła pełne słodkiej dobroci, jak te słodkie wypływy (emanacje) nie oddzielają się od swojego źródła, nie tracą w niem identyczności osobistej i pozostają jedna w drugiej, bytując w sposób wieczny, jak wieczną jest ich płodność; że ponadsubstancjalny Jezus przyjął rzeczywiście i substancjonalnie naturę ludzką, wreszcie wszystko to, czego nas Pisma uczą, i co można było czytać w wyżej wzmiankowanym dziele (E. Bułhak, Dzieła św. Dionizjusza, str. 112).

3. In theologicis quidem informationibus ea quae affirmantis theologiae maxime propria sunt, celebravimus; quomodo divina bonaque natura unica dicatur, quomodo trina; quoniam secundum illam paternitas dicatur, et quoniam filiatio, quidve velit sibi illa divina Spiritus deno-

minatio : quomodo ex immateriali et individuo bono, cordialia ista bonitatis lumina pullularint, et in ipso, et in seipsis, et in se mutuo coaeterna propagationi mansioni nusquam digrediendo permanserint : quomodo Jesus, supersubstantialis, humanae naturae veritatibus substantiatus sit, et quaecumquae alia a Scripturis exposita in theologicis informationibus celebravimus (S. Dionysii opera, Migne, P. G., t. III, col. 1031—1034).

4. 'Εν μὲν οὖν ταῖς θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσι τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις, ἐνικὴ λέγεται, πῶς τριαδική· τίς ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἰότης· τί βούλεται δηλοῦν ἡ τοῦ Πνεύματος θεολογία· πῶς ἐκ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἀμεροῦς ἀγαθοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος ἐξέφυ φῶτα καὶ τῆς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν ἀλλήλοις συναϊδίῳ τῇ ἀναβλαστῆσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα· πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνδρωποφυϊκῶς ἀληθ' εἰς οὐσίῳται· καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς θεολογικὰς ὑποτυπώσεις ὑμνεῖται (S. Dionysii opera, Migne, P. G., t. III, col. 1032—1033).

Podkreślone w tekście francuskim i polskim wyrazy nie zostawiają żadnej wątpliwości co do zależności polskiego tłumaczenia od parafrazy ks. Darboy. Kłoby chciał porównać trudny do przetłumaczenia tekst grecki z traktatu »O hierarchji niebieskiej« rozdział I, nr 3, ten może zestawić przekład polski, str. 124, i parafrazę ks. Darboy, str. 5. Zależności zresztą ciągle i ciągle się zjawiają. Jaki z tego wynik? Nie można się powoływać na przekład E. Bułhaka w pracach naukowych dlatego, że rozporaz zjawia się w nim swobodna parafraza, przejęta z ks. Darboy. Jeżeli idzie o lekturę dla innych celów, to przekład może oddać usługi czytelnikowi polskiemu, dla którego niedostępne są i oryginał i obce przekłady.

Ks. Konstanty Michalski.

Książki i czasopisma nadesłane do Redakcji.

Wiktor Ambroziewicz. Sztandar szkolny. Warszawa 1933, s. 116.

Angelo Patri. Nauczyciel w wielkiem mieście. Tłomaczyła z angielskiego Janina Laszczowa. Warszawa 1933.

A. Koeberlé. Nouveau traité de la liberté chrétienne, traduit de l'allemand par E. Roerich. Paris 1933.

Oeuvres de Jules Lachelier. Tom I i II. Paris 1933.

René Dejean. L'émotion. Paris 1933.

Ruch Filozoficzny. Lwów 1930—31.

— Tom XI. — T. Kotarbiński. Wrażenia z VII Międzynarodowego Zjazdu Filozoficznego w Oksfordzie. — T. Kotarbiński. Uwagi na temat reizmu. — B. Gawęcki. Pretensje logistyków. — Sprawozdania. — Autoreferaty.

Revue Philosophique. Alcan. Paris.

— 58 Année, N° 11 et 12. — R. Bernaloff. Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy. — A. Burloud. L'assimilation et le schématisme. — Dr Técheueryes. Essai méthodologique sur l'élaboration des faits, doctrines et pratiques de la médecine. — J. Filliozat. La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le Véda. — Notes et documents. — Revues critiques.

Logos. Organo della biblioteca filosofica di Palermo. Napoli.

— Anno XVI. 3. — Aliotta A. L'eredità spirituale di F. De Sarlo. — Lamanna E. P. Il problema metafisico-religioso nel pensiero di F. De Sarlo. — Calò G. Il pensiero etico di Francesco de Sarlo. — Levi A. Il problema della libertà e l'applicabilità dell'a priori al soggetto secondo Francesco de Sarlo. — Capone-Braga G. La tradizione italiana di una filosofia dell'esperienza secondo Francesco De Sarlo. — Bonaventura E. La psicologia nel pensiero e nell'opera di Francesco De Sarlo. — Carbonara C. Morale e religione nella filosofia di H. Bergson. — Recensioni.

Scientia. Revue internationale de synthèse scientifique. Bologna.

I—X. 1933. — F. Lori. La radiometeorologia. — A. Korn. Ueber die Zusammensetzung der Atome. — J. Alexander. Some Chemical Aspects of Life. Food and Evolution. — J. Bayet. L'étude des légendes dans la méthodologie de l'histoire ancienne. — Note critique. — Comptes-rendus.



I—XI. 1933. — E. Radl. Zur Philosophie der Wissenschaftsgeschichte. — W. M. H. Greaves. The Temperatures of the Stars. — M. Thomas. La question philosophique et scientifique de l'intelligence animale. — E. D. Michelis. Su i problemi i processi dell'etnogenesi. — Comptes-rendus.

I—XII. 1933. — F. Enriques. L'infinito nella storia del pensiero. — M. v. Laue. Materie und Raumerfüllung. — M. Schoen. Problèmes des spécificité dans les phénomènes de fermentation. — H. Delgado. La nueva psicología espiritual. — S. Hook. Theories of social Determinism. — Note critique. — Comptes-rendus.

Rivista di Filosofia. Milano.

— Anno XXIV, N° 4. — E. De Michelis. D. Hume e il problema critico della conoscenza della filosofia moderna. A. Levi. A proposito del principio economico. — C. Goretti. Il valore della filosofia di F. H. Bradley. — Recensioni.

Grundwissenschaft. Philosophische Zeitschrift der J. Rehmke Gesellschaft, Leipzig 1933.

Bd. XII. Heft 1—4. — C. M. Fernkorn. »Ganzheit« im Lichte der Grundwissenschaft. — J. Rehmke. Ist Zeit eine Beziehung? — J. E. Heyde. Relativität der Wahrheit? — G. Fuss. »Ideelle Existenz«. J. E. Heyde. Erkenntnis des Fremdseelischen. — Anregungen und Hinweise. — Aussprache.

Revue Philosophique (»Filosofski Pregled«). Revue bulgare paraissant tous les deux mois. Sofia.

— Rok V, zeszyt 5. — K. N. Petkanov. L'âme de la Bulgarie. — G. Tzanev. Problèmes de la littérature contemporaine bulgare. — N. Aganski. L'agrarisme et l'idéologie du mouvement agrarien. — Chr. Pavlov. Réflexions sur la profession du soldat. — M. Dimitrov. Interprétation psychoanalytique concernant la création et l'œuvre artistique. — M. Nicolov. Les chansons philosophiques de P. Slaveïkov. — St. A. Roustcheva. L'envie au point de vue psychologique et social. — N. Iliev. Une étude bulgare sur la »localisation« des phénomènes psychiques dans le cerveau. — Dr A. Andréev et Dr K. Tcholakov. Psychisme inconscient, psychoanalyse et instinct social.

Psychotechnika. Organ polskiego Towarzystwa Psychotechnicznego. Rok VII, zeszyt 3. Warszawa 1933.

Wiedza i Życie. Miesięcznik, nr 11 i 12. Warszawa 1933.

Przegląd Polityczny. Tom XIX, zeszyt 1. Warszawa 1933.

Przegląd Ekonomiczny. Nr 39—45. Lwów 1933.

Przegląd Współczesny. Miesięcznik, nr 138, 139, 140. Kraków 1933.

Ateneum Kaplańskie. Nr 189, 190. Włocławek 1933.



