AKADEMIA SZTABU GENERALNEGO
im. gen. broni K. Świerczewskiego

KATEDRA NAUK SPOŁECZNYCH

Egz. Nr 18

ZBIÓR TEKSTÓW DO ĆWICZEŃ Z HISTORII FILOZOFII STAROŻYTNEJ, ŚREDNIOWIECZNEJ I NOWOŻYTNEJ

Biblioteka Główna
Akademii Obrony Narodowej
[illegible]/153
05-000153-000-0

BIBLIOTEKA GŁÓWNA-ARCHIWUM
Nr ewid. 60586

1959

AKADEMIA SZTABU GENERALNEGO
im. gen. broni K. Świerczewskiego

KATEDRA NAUK SPOŁECZNYCH

Egz. Nr 18

ZBIÓR TEKSTÓW DO ĆWICZEŃ Z HISTORII FILOZOFII STAROŻYTNEJ, ŚREDNIOWIECZNEJ I NOWOŻYTNEJ

Biblioteka Główna
Akademii Obrony Narodowej
[illegible]/153
[illegible]05-000153-00[illegible]-0

BIBLIOTEKA GŁÓWNA - ARCHIWUM
Nr ewid.
60586

1959

A K A D E M I A S Z T A B U G E N E R A L N E G O

Im. gen. br. K. Świerczewskiego

KATEDRA NAUK SPOŁECZNYCH

BIBLIOTEKA GŁÓWNA - ARCHIWUM
Nr ewid. 60586
II
Akademii Obrony Narodowej

ZBIÓR TEKSTÓW DO ĆWICZEŃ Z HISTORII FILOZOFII

Nr ewid. 5/453

Rembertów - 1959

SPIS RZECZY

Część 1-sza OKRES FILOZOFII STAROŻYTNEJ

1. Greccy filozofowie przyrody str. 1
2. Platon " 13
3. Arystoteles " 24
4. Epikur " 34
5. Stoicyzm " 39
6. Sceptycyzm " 44
7. Fragmenty Heraklita " 45
8. Przedruk fragmentu z "Państwa" Platona " 47

Część II-ga OKRES FILOZOFII SREDNIOWIECZNEJ

1. Główne cechy ideologii wczesnego chrześcijaństwa " 50
2. Aureliusz Augustyn " 53
3. Abelard " 62
4. Tomasz z Akwinu " 67
5. Spór o uniwersalia " 76

Część III-cia FILOZOFIA XVII WIEKU

1. Rene Descartes " 84
2. Benedykt Spinoza " 90
3. Wybrane teksty z dzieł Kartezjusza " 97
4. Fragmenty z pracy Benedykta Spinozy pt. "Etyka" " 100

Część 1-sza OKRES FILOZOFII STAROŻYTNEJ

Greccy filozofowie przyrody

/Przedruk z "Wiedzy i Życia"Nr.2/1958r./

W epoce wielkiej kolonizacji Jonia /tzn. greckie kolonie na wybrzeżu Azji Mn./ jest najbardziej gospodarczo i społecznie rozwiniętą częścią Grecji. Znajomość umiejętności praktycznych, przydatnych do rozwoju handlu i rzemiosła jest w tym okresie w Jonii ceniona najbardziej.

I właśnie w Jonii, w jednym z jej głównych miast, w Milecie rodzą się z końcem VII i na początku VI w.p.n.e. pierwsze próby racjonalistycznego, rozumowego wyjaśnienia pewnych, najbardziej niepokojących umysły ówczesnych ludzi, zagadek świata. Tu po raz pierwszy postawiono doniosłe pytanie: "z czego", z czego powstał świat, z jakiego tworzywa, z jakiej substancji, i usiłowano po raz pierwszy na to pytanie racjonalistycznie odpowiedzieć. Wprawdzie nie były to pierwsze w Grecji próby odpowiedzi, bo już przed milezyjczykami usiłowano ten problem wyjaśnić, ale próbowano wyjaśnić go w duchu religijnym, mitologicznym, uciekając się do interwencji bogów. Tak powstały mity, a złączone razem tworzyły pierwsze kosmogonie, co w końcu wyjaśniało jakoś początek świata. Ale dla trzeźwiej myślących milezyjczyków z epoki wielkiej kolonizacji takie ujęcie sprawy nie mogło już być zadawalające. Oni próbowali wytłumaczyć problem w sposób racjonalny, bez uciekania się do interwencji bogów. W tym leży główna ich zasługa, bo przez swój antymitologizm stworzyli podstawy dla dalszego rozwoju filozofii europejskiej.

T a l e s

Pierwszym filozofem wśród milezyjczyków a zarazem pierwszym filozofem greckim i europejskim był Tales /624-547r.pne/, żył za czasów greckiego reformatora i kodyfikatora prawa Solona. Zajmował się nie tylko filozofią; był również politykiem /dzięki zasługom w tej dziedzinie Grecy zaliczyli go do grona "mędrców"/, technikiem, podróżnikiem. Współczesnych wprawiał w

podziw swoimi wiadomościami z wielu dziedzin: potrafił obliczać wysokość piramid egipskich i odległości statków na morzu, przepowiedział zaćmienie słońca, które miało miejsce 8 maja 585r. Widać z tego, że Tales był człowiekiem wszechstronnym. Ale trzeba pamiętać o fakcie, że w ówczesnych czasach nie było jeszcze podziału na nauki szczegółowe i filozofię, same nauki nawet nie istniały jako odrębne dyscypliny.

W jednym ze swych dialogów Platon przedstawiając filozofa jako takiego pokazuje, że to człowiek zupełnie nie przydatny do niczego w sprawach życiowych. A na potwierdzenie swej tezy przytacza taką anegdotkę o Talesie: "... jak to o Talesie powiadają, że gdy gwiazdy badał i w niebo patrzył, a w studnię wpadł, wtedy pewna fertyczna pokojówka z Tracji miała go wyśmiać, że mu się zachciewa wiedzieć, co się dzieje na niebie, a nie widzi tego, co ma przed nosem i pod nogami". /Teajtet, tł.Wł.Witwicki, 1336 r. str. 75-6/. Być może, że się Talesowi coś podobnego przydarzyło, ale z tego nie wynika jednak, że Tales był niezdarą w sprawach życiowych. Skądinąd bowiem wiemy, że Tales pewnego roku wynajął w mieście wszystkie prasy do wytłaczania oliwek, gdyż przewidywał dobry ich urodzaj, i dzięki temu dorobił się wielkiego majątku. Udowodnił w ten sposób, że i filozofowie umieją sobie niezgorzej radzić w sprawach praktyczno-życiowych.

Dla Talesa zasadniczym, pierwotnym elementem świata, przyrody, zasadniczą substancją wszechbytu, w której wszystko się składa, z której wszystko powstało była woda. Było to pierwsze zagadnienie filozoficzne postawione przez Talesa. Wprawdzie i przed Talesem niektórzy utrzymywali, iż początkiem wszystkiego jest woda, a raczej bogowie wody Okeanos i Tetyda. Zasługa Talesa polega właśnie na tym, że uznał samą wodę za zasadniczy element świata, bogów zaś zupełnie pominął. Dokonał w ten sposób decydującego przejścia od myślenia mitologicznego do myślenia filozoficznego.

Woda zatem była dla Talesa zasadniczym elementem świata, była dla niego tworzywem, z którego wszystko powstało. Ruch był nieodłączny od tego zasadniczego tworzywa. Zdaniem Talesa, cała rzeczywistość była ożywiona, posiadała cechę czucia. Ruch i życie zatem

tkwiły w samej przyrodzie i nie było potrzeby wprowadzania ich do niej jakoś z zewnątrz. Ten pogląd, przypisujący całej przyrodzie cechę życia, nazwano później hylozoizmem. Następcy Talesa: Anaksymander i Anaksymenes podzielali również to stanowisko. Talesa interesowała tylko przyroda, nie zajmował się zaś kwestiami możliwości ludzkiego poznania świata, i stosunkiem naszych myśli o świecie do tegoż świata, nie obchodzili go też bogowie i sprawy z nimi związane. Swiat usiłował wytłumaczyć bez uciekania się do spekulacji teologicznych.

A n a k s y m a n d e r

Drugim z kolei filozofem z Miletu był Anaksymander /610-546 r.p.n.e./ Był on autorem pierwszej w dziejach książki filozoficznej "O przyrodzie", która została napisana w r.549. Tales bowiem swych poglądów nie spisał. Anaksymander, podobnie jak Tales, był człowiekiem praktyki. Tradycja przypisuje mu skonstruowanie zegara słonecznego i sporządzenie pierwszej mapy geograficznej, zajmował się również astronomią. Już Tales zastanawiał się nad początkiem świata, lecz dopiero Anaksymander wprowadził do słownictwa filozoficznego termin "początek" /po grecku arche/. Otóż dla Anaksymandra początkiem wszystkiego i podstawą istnienia wszystkich innych rodzajów materii był apeiron, bezkresne tworzywo. Zatem podstawą świata, jego początkiem i istotą była dla Anaksymandra materia nieokreślona, bezkresna i niepodzielna, a nie jakiś znany, określony rodzaj materii, jak np. woda Talesa. Ta materia pierwotna jest w nieustannym ruchu, Anaksymander, podobnie jak Tales, ruch uważał za nieodłączny od materii. Dzięki ruchowi wydzielają się z materii zawarte w niej przeciwieństwa, najpierw ciepło i zimno, z nich powstaje wilgoć, z niej ziemia, powietrze i lotny ogień, który otacza ziemię. Ciała niebieskie są częściami tego lotnego ognia, który uległ rozerwaniu na części. Ziemia ma kształt walca, jest w bezruchu i unosi się swobodnie, będąc równomiernie oddaloną od granic świata.

Ten opis Anaksymandra jest pierwszą w dziejach kosmogonią niemitologiczną. Nie tylko powstanie świata, lecz i powstanie człowieka usiłował Anaksymander wyjaśnić w sposób niemitologiczny

bez interwencji bogów. Otóż według niego, istoty żyjące powstały z wilgoci wyparowanej przez słońce, a człowiek początkowo podobny był do ryby. Z dzisiejszego punktu widzenia jest to pogląd bardzo naiwny, ale jest cenny o tyle, że zawarte w nim były jakieś myśli o ewolucji żywych organizmów.

Anaksymenes

Następcą Anaksymandra był Anaksymenes, również z Miletu. Żył od ok. 585-525 r.p.n.e. Napisał dzieło "O przyrodzie", z którego, podobnie jak z dzieła Anaksymandra, zachowały się jedynie skąpe fragmenty. Za naczelny pierwiastek świata, za osnowę wszechrzeczy przyjmował powietrze. Ruch według niego jest nieodłączny od powietrza. Powoduje on dwa zasadnicze, przeciwstawne sobie procesy: rozrzedzanie i zgęszczanie, a dzięki temu istnieją wszystkie inne formy materii, bo powietrze rozrzedzone jest ogniem, zgęszczone - wiatrem, chmurą, wodą i wreszcie ziemią.

Tak więc, i Anaksymenes starał się dać obraz świata naturalny, przyrodniczy, Interwencja bogów nie była mu potrzebną.

Tak wygląda najogólniej charakterystyka jońskiej filozofii przyrody. Zasadniczą zasługą filozofów z Miletu było, że po raz pierwszy w dziejach usiłowali wyjaśnić genezę i istotę świata na drodze konkretnych obserwacji i logicznego rozumowania, nie uciekając się do mitów. Arystoteles tak pisze o nich: "Z tych, którzy filozofowali najwcześniej, większość przyjmowała jako zasady wszystkich rzeczy wyłącznie zasady materialne. Bowiem to, z czego składa się wszystko istniejące i z czego powstaje pierwotnie, i w co przechodzi... jest elementem i zasadą tego, co istnieje, i dlatego twierdzą oni, że nic w ogóle nie powstaje, ani nie znika, ponieważ natura trwa wiecznie".

Pitagoras i Pitagorejczycy

Mniej więcej w połowie VI wieku p.n.e. powstaje w południowej Italii, na terenach skolonizowanych przez Greków, w tzw. Wielkiej Grecji, nowa orientacja filozoficzna. Jest nią pitago-

reizm. Był to raczej związek religijny niż szkoła filozoficzna, ale pitagorejczycy zajmowali się również filozofią przyrody i mieli na tym polu szereg osiągnięć, które dotyczyły głównie matematyki, astronomii i teorii muzyki. Główną dziedziną ich zainteresowań była matematyka. Arystoteles pisze o nich: "Tak zwani pitagorejczycy zajęli się pierwsi matematyką i pchnęli ją naprzód". Powszechnie znane jest i dzisiaj tzw. twierdzenie Pitagorasa, dotyczące stosunku boków w trójkącie prostokątnym /a2+ +b2=c2/, jest ono z pewnością owocem matematycznych dociekań pitagorejczyków, choć wątpliwe jest czy jego twórcą był sam Pitagoras. Pitagorejczycy pierwsi w dziejach stworzyli podstawy geometrii jako nauki.

Matematyczne dociekania pitagorejczyków nie stanowiły dla nich celu samego w sobie, były tylko środkiem na drodze do osiągnięcia doskonałości moralnej. Żyjący w I wieku n.e. zwolennik pitagoreizmu Plutarch z Cheronei tak pisał o tej sprawie: "Funkcją geometrii jest odciągnięcie nas od spraw zmysłowych i doczesnych ku sprawom rozumowym i wiecznym. Albowiem kontemplacja tego, co wieczne, jest ostatecznym celem filozofii, podobnie jak ostatecznym celem religii jest kontemplacja jej tajemnic". Liczba dla pitagorejczyków była rzeczą świętą, naczelna zasada świata, była dla nich tym, czym dla Talesa woda, powietrze dla Anaksymenesa.

Szczególne znaczenie dla pitagorejczyków miała dziesiątka. Ta liczba była dla nich symbolem doskonałości wszechświata. I dlatego przyjmowali 10 sfer i 10 ciał niebieskich. Ziemia miała mieć kształt kulisty i obracać się wokół własnej osi, wszechświat jako całość również miał być kulą. Twierdzenie o kulistości Ziemi i jej ruchu było, jak na owe czasy, genialnym, ale dopiero od czasów Kopernika zyskało ono na stałe prawo obywatelstwa w nauce. Godny uwagi jest fakt, że do tych astronomicznych odkryć doszli pitagorejczycy drogą spekulacji religijnych, a nie drogą obserwacji nieba. Ziemia i wszechświat dlatego były kształtu kulistego, że był to, ich zdaniem, kształt najbardziej doskonały, boski.

Z powodzeniem zajmowali się też pitagorejczycy akustyką i teorią muzyki. To dokonali doniosłego odkrycia twierdząc, że

przyczyna dźwięku jest ruch. Stwierdzali dalej, że poszczególnym dźwiękom w interwale odpowiadają najprostsze stosunki liczbowe. W ten sposób zjawisko harmonii dźwięków wyjaśniali jako pewien stosunek liczbowy. Do zgłębiania problemów z dziedziny muzyki też skłaniały ich powody religijne i etyczne, muzyka bowiem, według nich, miała moc oczyszczającą. Tak więc, jakkolwiek dziedzina dociekań przyrodniczych miała zawsze u pitagorejczyków za podstawę rację natury religijnej. Pitagoreizm bowiem był związkiem natury religijnej, nawiązującym do dawniejszych misteriów. Z tym łączył się określony obrządek religijny, nabożeństwa mające na celu ułatwienie wierzącym kontaktu z bóstwem. Pitagorejczycy, podobnie jak i stoicy, wierzyli w nieśmiertelność dusz i ich nieustanną wędrówkę /metempsychoza/. Skąd każdy pitagorejczyk musiał być wegetarianinem, nie wolno mu było jadać mięsa, żeby nie zjeść jakiejś duszy, która mogła się w jedzonym zwierzęciu znajdować. Ponadto pitagoreizm jako pewnego rodzaju organizacja stawiał sobie cele polityczne. Tu pitagorejczycy byli wyraźnymi zwolennikami rządów arystokratycznych i przeciwnikami demokracji. W kilku miastach południowej Italii osiągnęli władzę polityczną i wprowadzili tam rządy arystokratyczne.

H e r a k l i t

Kontynuatorem tradycji filozofii jońskiej był Heraklit z Efezu /540 - 480 r.p.n.e./, który jednak w porównaniu z milezyjczykami, krąg swoich zainteresowań filozoficznych znacznie rozszerzył.

Heraklita nazywają często "filozofem zmiany" i słusznie, gdyż właśnie zmiana, powszechna zmienność całej rzeczywistości jest w jego filozofii rysem głównym, wybijającym się na plan pierwszy. To właśnie Heraklit głosił, że wszystko płynie, zmienia się nieustannie tak, że nie można dwa razy wejść do tej samej rzeki. Osnowa rzeczywistości są przeciwieństwa, które zestawione ze sobą tworzą najpiękniejszą harmonię świata jako całości. "Przeciwieństwa łączą się - pisał Heraklit - i z przeciwieństw jest najpiękniejsza harmonia i wszystko rodzi się przez walkę".

Wzajemna walka przeciwieństw jest dla niego podstawą istnienia rozmaitych form rzeczywistości. Powiada, że wojna jest królem i ojcem wszechrzeczy. Za naczelną zasadę bytu przyjął Heraklit ogień, ogień był dla niego tym, czym była woda dla Talesa i dla Anaksymenesa powietrze. Właśnie ogień najlepiej nadawał się na osnowę wszystkiego, gdyż w jego istocie zawiera się pojęcie ciągłej zmiany. Ogień jest zatem podstawą rzeczywistości, i w drodze walki wydziela się z niego cały różnorodny świat. Gdy ogień gaśnie, a to gaśnięcie jest zarazem jego śmiercią, wtedy z ognia rodzi się powietrze, następnie śmierć powietrza stanowi warunek istnienia wody, dalej: śmierć wody daje początek ziemi. Ten proces nazwał Heraklit "drogą w dół". Ale obok niego istnieje proces drugi: "droga w górę". Tu śmierć ziemi rodzi wodę, śmierć wody - powietrze, śmierć powietrza - ogień. Dla Heraklita ogień jako osnowa wszechświata jest czymś wiecznym; Heraklut pisze: "Świata nie stworzył żaden z bogów, ani z ludzi żaden, ale świat ten zawsze był, jest i będzie ogniem wiecznie żywym!"

Oprócz zagadnień tyczących filozofii przyrody, Heraklit porusza również problemy związane z ludzkim poznaniem świata. Zdaje sobie sprawę z doniosłości poznania zmysłowego i powiada: "Gdyby wszystko przekształciło się w dym, człowiek mógłby poznawać nosem". Ale jednocześnie widzi niedoskonałość tego poznania i wielką rolę w poznawaniu rzeczywistości przypisuje rozumowi. Jego zdaniem, nie tylko człowiek posiada rozum /po grecku - logos/, ale również wszechświat rządzi się rozumem. Rozum człowieka jest jak gdyby cząstką tego logosu wszechświatowego, kosmicznego. Ta koncepcja Heraklita o logosie kosmicznym była później podstawą do tego, że filozofowie chrześcijańscy zaczęli widzieć w Heraklicie swojego prekursora. W jego logosie kosmicznym widzieli ci filozofowie podobieństwo z chrześcijańskim Bogiem. Naczelnym jednak elementem filozofii Heraklita była koncepcja zmienności powszechnej, ten wątek był w czasach późniejszych najbardziej krytykowany. Dopiero w XIX wieku do tej koncepcji świadomie nawiązał Hegel, a przez Hegla - marksizm.

P a r m e n i d e s

W tym samym czasie co Heraklit żył w Grecji inny filozof, Parmenides z Elei /545-470 r.p.n.e./. Jego orientacje filozoficzne były zupełnie różne od filozofii Heraklita; filozofia Heraklita była filozofią ruchu i zmiany, doktryna zaś Parmenidesa właśnie bezruch i zastój uważała za najważniejsze cechy bytu. Styl filozofowania Parmenidesa był zupełnie różny od dotychczas istniejącego w Grecji. Parmenides filozofował bowiem bez uciekania się do obserwacji przyrody i bez oparcia się na doświadczeniu, a jego filozofia przeczyła wyraźnie potocznemu, życiowemu doświadczeniu każdego człowieka. Przyjmował Parmenides na początku, bez żadnego dowodu tezę: byt jest, a niebytu nie ma. I z niej wywodził drogą dedukcji całą swą doktrynę, której sednem była negacja ruchu i zmiany. Parmenides rozumował tak: skoro byt istnieje, a niebyt nie istnieje, to niemożliwym jest ruch, bo jakikolwiek ruch może być tylko przejściem od bytu do niebytu, to zaś jest niemożliwe, bo byt nie może przestać być bytem. Parmenides był założycielem szkoły eleatów, która później rozwijała dalej koncepcje mistrza, wynajdując coraz to nowe argumenty, przeciw możliwości istnienia ruchu i zmiany.

E m p e d o k l e s

Dalszy rozwój greckiej filozofii przyrody był dziełem Empedoklesa i Anaksagorasa. Rozszerzona została problematyka dociekań. Empedokles po raz pierwszy postawił problem, jaka jest struktura materii? Żył on od roku 480 do 430 p.n.e. Życie swe spędził w Agrygennie na Sycylii, która była w tym czasie kolonią grecką. Empedokles, podobnie jak filozofowie z Miletu, był człowiekiem praktyki. Obserwację i eksperyment uważał za podstawę dociekań filozoficznych, doceniał również poznanie zmysłowe. On po raz pierwszy w dziejach wykazał eksperymentalnie materialność powietrza /Anaksymander, Anaksymenes i Heraklit mówili dużo o powietrzu, ale w rzeczywistości chodziło im raczej o mgłę lub parę wodną/. Dopiero od tego czasu powietrze staje się jedną z form istnienia materii. Współcześni uważali Empedoklesa za człowieka

niezwykłego, który wszystkiego potrafi dokonać.

Opowiadano, że gdy w jednym z miast wybuchła zaraza Empedokles uważając, że jej przyczyną są niezdrowe wyziewy rzeki, kazał przekopać kanał, by do rzeki sprowadzić wodę zdrową i w ten sposób zapobiegł zarazie. Innym znów razem jakiemuś miastu groziła ruina, gdyż szalał dość długo silny huragan, Empedokles wtedy kazał zabić sporą ilość osłów, ściągnąć z nich skóry i porozwieszać je na szczytach pobliskich gór, w ten sposób osłonił miasto od podmuchów wichru i uratował je przed zniszczeniem.

Za osnowę bytu Empedokles przyjmował cztery pierwiastki materialne: wodę, powietrze, ogień i ziemię. Przyjmując te cztery pierwiastki - żywioły usiłował już jakoś bliżej wyjaśnić strukturę materii, tzn. wskazać określone elementy, z których się składa. Ale Empedokles ruchu nie uważał już za jedną z zasadniczych cech materii, co w porównaniu z filozofią jończyków było krokiem wstecz; sądził, że ruch ma źródło poza tymi 4-ma pierwiastkami, jest im przekazywany jakoś z zewnątrz. Tymi czynnikami zewnętrznymi w stosunku do żywiołów są: miłość i nienawiść, które są zatem jak gdyby motorami poruszającymi żywioły. Dzieje świata dzielił Empedokles na cztery okresy, w zależności od tego, która z tych dwu sił, miłość czy nienawiść, miała w danym okresie przewagę.

Na sprawę powstania istot żywych miał też Empedokles pogląd oryginalny. Otóż uważał, że żadna z obecnie istniejących istot nie powstała od razu w całości, lecz że najpierw istniały oddzielnie poszczególne części ciała, osobno tułowie, ręce, nogi, oczy, włosy itd. A ich połączenie w takie istoty jak te, które istnieją, było dziełem przypadku. Mogły więc istnieć, jego zdaniem, jakieś istoty posiadające jednocześnie ludzki tułów i krowie nogi lub końską głowę i postać wieloryba. I jego zdaniem, nawet takie istoty istniały, tylko "nie zachowały się do naszych czasów". Ale w tym naiwnym, z dzisiejszego punktu widzenia, poglądzie, podobnie jak u Anaksymandra, zawarte były jakieś myśli o ewolucji żywych organizmów.

Anaksagoras

Innym filozofem przyrody, który żył w tych samych czasach, co Empedokles, był Anaksagoras /500-427/. Był pierwszym w dziejach filozofem, który mieszkał w Atenach. Żył w czasie największego rozkwitu ateńskiej demokracji niewolniczej za czasów Peryklesa, a Perykles uważał się za jego ucznia w dziedzinie filozofii.

Według Anaksagorasa nic nie powstaje ani nie zanika, bo powstawanie czegoś jest naprawdę tylko mieszaniem, a zanikanie - rozpadem. Mieszaniem i rozpadem czego? - można by zapytać. Otóż mieszaniem i rozpadem zarodków, gdyż właśnie owe zarodki stanowią osnowę świata, z nich się wszystkie rzeczy składają /Arystoteles nazwał te zarodki homoiomeriami/. Te podstawowe cząstki materii, te zarodki różnią się od siebie jakościowo, jest ich tyle rodzajów, ile jest rodzajów rozmaitych rzeczy. Więcej nawet: w każdej rzeczy zawierają się wszystkie inne zarodki wszystkich innych rzeczy. Jeżeli zaś jakąś rzecz uważamy za taką właśnie, a nie inną, np. chleb za chleb, a kamień za kamień, to dlatego, że zarodki chleba są w chlebie w przeważającej ilości i choć zarodki wszystkich innych rzeczy też są w chlebie, są one jednak w mniejszości, zarodków chleba jest znacznie więcej i dlatego chleb jest chlebem. Dla Anaksagorasa, podobnie jak i dla Empedoklesa, materia nie miała sama w sobie zdolności ruchu. Anaksagoras usiłował wprowadzić go z zewnątrz. W tym celu też przyjął istnienia czynnika niematerialnego, ducha. Było to pewnego rodzaju cofnięcie się wstecz w porównaniu z filozofami z Jonii.

Demokryt

Ukoronowaniem dotychczas omówionego okresu rozwoju greckiej filozofii przyrody była atomistyka. Była to koncepcja najbardziej oryginalna i twórcza w całej w ogóle starożytnej filozofii przyrody. Atomistyka była dziełem dwóch ludzi: Leukypa i Demokryta, choć wiadomości o Leukypie jest niewiele, pewnym jest jednak, że był on twórcą atomistyki i mistrzem Demokryta. Legenda powiada o Leukypie, że widok pyłków, drgających w kolumnie

światła, podsunął mu myśl o atomistycznej budowie światła.

Ale człowiekiem, który teorię atomistyczną uformował w system filozofii przyrody, był w zasadzie dopiero Demokryt. Miał żyć ponad 100 lat /od ok.460 do 360 r.p.n.e./. Pochodził w Abdery, miasta leżącego w Tracji, w greckich koloniach Azji Mniejszej. Wiele podróżował, był w Egipcie i Babilonii i uczył się u tamtejszych kapłanów, gdyż tam cała wiedza skupiona była tylko w ręku kasty kapłańskiej. Część swego życia spędził Demokryt w Atenach. Napisał wielką ilość dzieł, poruszających bardzo szeroką problematykę naukową i filozoficzną. Z olbrzymiej ilości jego pism, a napisał ich 70, do naszych czasów dotrwały tylko nieliczne fragmenty. Naczelnym zagadnieniem jego filozofii, podobnie jak u Empedoklesa i Anaksagorasa, była kwestia struktury materii. I według Demokryta, materia, gdyż istnienia bytów niematerialnych Demokryt nie przyjmował, składa się z małych, niepodzielnych cząstek, z atomów. Ta genialna koncepcja Demokryta o wiele wieków wyprzedzała osiągnięcia nauki dzisiejszej. Atomy dla Demokryta były tym, czym dla Empedoklesa żywioły i zarodki /homoiomerie/ dla Anaksagorasa, były najmniejszymi cząstkami rzeczywistości materialnej, były osnową świata. Ale od zarodków Anaksagorasa różniły się Atomy Demokratyka zasadniczo: u Anaksagorasa bowiem zarodki różniły się jakościowo, było ich tyle, ile różnych rodzajów rzeczy, u Demokryta zaś atomy były jednorodne, nie zróżnicowane jakościowo, różniły się tylko kształtem, położeniem i porządkiem. Ruch jest zasadniczą cechą atomów i jest od nich nieodłączny. Tak więc, Demokryt uznawał ruch za nieodłączny od materii. Jeszcze niepotrzebny był jakiś czynnik zewnętrzny, by wprawić atomy w ruch. Atomy są zatem w ciągłym ruchu, ruch ten zaś odbywa się w próżni. Próżnia była dla Demokryta bytem równie realnym, jak atomy. Przyjęcie istnienia próżni, a zarazem uznanie materii za nieciągłą, było, zdaniem Demokryta, jedynym możliwym sposobem wyjaśnienia nieustannego ruchu atomów. Konkretne rzeczy powstają w ten sposób, że atomy łączą się z sobą w określone struktury. I wszystko, co istnieje, jest tylko jakimś związkiem atomów. Cały wszechświat składa się tyl-

ko z atomów, a wszechświat jest nieskończony. Ziemia wszak nie zajmuje w nim wyjątkowego miejsca, jest ona tylko jedną z nieskończenie wielu planet. Demokryt odrzucał istnienie jakiejkolwiek celowości w świecie, istnienie jakiekolwiek rozumnego czynnika, który by nadawał możliwie najlepsze formy istniejącym istotom. Istoty żywe powstały, według niego, w drodze mechanicznego procesu, bez jakiegokolwiek udziału pozaświatowej mocy rozumnej. W tym konsekwentnie materialistycznym systemie filozofii przyrody miejsca dla bogów nie było, nie było potrzeby uciekania się do ich usług, gdyż przyrodę można było wyjaśnić w niej samej, świat można było wytłumaczyć przez świat, bez uciekania się do bogów i duchów. Ale ta materialistyczna wizja świata, w którym wszystko jest przyczynowo uwarunkowane, pociągała za sobą jakiś fatalizm. Na ten słaby punkt filozofii Demokryta zwrócił uwagę jego wielki uczeń, Epikur i usiłował temu brakowi jakoś zaradzić.

Jeśli chodzi o kwestie związane ze źródłami ludzkiego poznania świata, to Demokryt zdawał sobie sprawę z niedokładności poznania zmysłowego, lecz w krytyce tego poznania posunął się trochę za daleko. W zasadzie tylko poznanie rozumowe uznawał "za prawdziwe".

Takie są najważniejsze tezy demokrytejskiej filozofii przyrody. Dzieła Demokryta zaginęły prawie w całości i trudno na podstawie skąpych fragmentów odtworzyć w szczegółach cały szeroki system jego filozofii. A kwestia zniszczenia jego spuścizny piśmienniczej nie była przypadkowa. Dzieła jego zaginęły najprawdopodobniej w epoce niepodzielnego panowania filozofii religijnej, w czasach rozkwitu filozofii chrześcijańskiej. W tej epoce bowiem koncepcje filozoficzne Demokryta były czymś niepożądanym i szkodliwym, o ile jakoś oddziaływały na umysły.

./.

Tak wyglądała filozofia grecka w pierwszej fazie, tak przedstawiał się rozwój antycznej filozofii przyrody od Talesa do Demokryta. Ta pierwsza faza obejmowała mniej więcej trzy wieki, od w.VII do IV p.n.e. Był to w dziejach myśli ludzkiej okres niesłychanie doniosły, ci pierwsi Grecy bowiem stworzyli podstawy dla

dalszego rozwoju filozofii, w szczególności filozofii materialistycznej. I wiele zagadnień postawionych przez nich zachowało aktualność po dziś dzień.

./.

P L A T O N

/Przedruk z "Wiedzy i Życia" Nr.5/1958r./

Wielu i różnych uczniów miał Sokrates. Niektórzy stworzyli nowe kierunki filozoficzne. Żaden jednak nie odegrał w dziejach filozofii takiej roli jak Platon. Stworzył on wielki system filozofii,system oryginalny i wielostronny. Była to filozofia konsekwentnie idealistyczna, bo z ducha cały świat wywodziła i pierwiastki idealne bytu miała za najważniejsze. Platon oddziałał na potomność potężnie, wpływu jego filozofii nie podobna wprost przecenić.

Życie i dzieło

Platon urodził się w Atenach w r. 427 p.n.e., w czasach wojny peloponeskiej, toczonej między Atenami i Spartą o hegemonię w ówczesnej Grecji. Pochodził ze znakomitej arystokratycznej rodziny, wywodzącej się od Solona. Już z domu wyniósł niechęć do rządzącej w Atenach demokracji. W domu rodzinnym otrzymał staranne wykształcenie, miał zdolności do rysunku, tańca, muzyki. Również uprawiał sporty i nawet odnosił triumfy w igrzyskach olimpijskich. Świetnie zbudowany, bary miał szerokie i właśnie dlatego nauczyciel gimnastyki przezwał go "Platonem", prawdziwe bowiem imię młodzieńca brzmiało :Arystokles. Ale przydomek "Platon" przylgnął doń na trwałe i pod tym imieniem przetrwał on w pamięci potomnych. Jego pierwszym nauczycielem filozofii był Kratyl, zwolennik nauki Heraklita z Efezu, ale naukę Heraklita wykładający w sposób mocno uproszczony: twierdził, że niczego nie jesteśmy w stanie poznać dokładnie, ani o niczym czegokolwiek z sensem orzekać, bo wszystko płynie, jest pełne sprzeczności i zmienia się nieustannie tak, że my ze swoimi sądami poprostu nie nadążamy za zmieniającą się rzeczywistością. Tę naukę Platon dobrze zapa-

miętał. Ponadto znał Platon modne podówczas w Atenach pisma Anaksagorasa, pisma Demokryta. Stykał się z sofistami, którzy nauczali za pieniądze każdego, kto chciał posiąść mądrość praktyczno-życiową.

Znał również poglądy Parmenidesa z Elei i jego uczniów i od nich znowu wiedział, że byt jest jeden, niezmienny, zawsze taki sam, dostępny dla myśli, lecz niedostępny dla postrzegania zmysłowego. Zdaniem Platona, tylko Parmenides mówił o bycie, wszyscy zaś inni filozofowie i Protagoras i Heraklit i Empedokles - tylko o stawaniu się.

Platon był człowiekiem żądnym wiedzy i czytał wiele, a ponieważ cała ówczesna grecka wiedza i literatura piękna nie była zbyt obfita, przeto mógł ją znać w całości. Największym jednak przełomem w życiu Platona było jego pierwsze zetknięcie z Sokratesem. Miał wtedy lat 20. Pozostał uczniem Sokratesa przez 8 lat aż do tragicznej śmierci mistrza w roku 399. Poprzednio Platon usiłował pisywać wiersze, tragedie, lecz z chwilą, gdy poznał Sokratesa postanowił to wszystko rzucić w ogień, aby wzorem swego mistrza poświęcić się tylko filozofii.

Smierć Sokratesa była dla Platona głębokim wstrząsem. Zawsze patrzył na demokratów ateńskich nieprzychylnie, ale teraz, gdy stali się oni bezpośrednimi sprawcami śmierci mistrza, nie mógł dłużej w Atenach pozostać. Wyruszył więc w długą podróż. Był w Megarze, gdzie zetknął się z Euklidesem i innymi przedstawicielami szkoły megarejskiej, następnie odwiedził Egipt, Sycylię. Był również w południowej Italii i tu wszedł w kontakt z organizacjami pitagorejskimi. Pitagorejczycy zrobili na nim wielkie wrażenie niektórymi swoimi naukami. Na krótko wrócił do Aten, lecz już w r.388 udał się do Syrakuz, miasta greckiego na Sycylii, na zaproszenie panującego tam tyrana Dionizosa I. Platon bowiem przez całe swe życie pragnął kierować ludźmi: rządzącymi i rządzonymi. Ale przede wszystkim pragnął natchnąć władców. przerobić ich na swój sposób. Więc myślał, że Dionizosa zrobi na swój sposób rozumnym władcą. Próba ta jednak zakończyła się dla Platona fatalnie: Dionizosa nie zmienił ani o włos, a sam poniósł przykre następstwa tego swojego przedsięwzięcia, Dionizos bowiem sprzedał go jako niewolnika i dopiero przyjaciele wybawi-

li go z opresji.

Wróciwszy do Aten w roku 387, zakłada Platon szkołę filozoficzną, którą nazwano później Akademią, gdyż mieściła się w gaju herosa greckiego Akademosa. Szkoła ta posiadała własną bibliotekę, sale wykładowe, przyjeżdżali tu różni uczeni z wykładami, wiele tu przedyskutowano. Akademię platońską nazywa prof. Witwicki pierwszym w Europie uniwersytetem. Od chwili założenia Akademii oddaje się Platon wyłącznie pracy naukowej: pisze swoje dzieła, wykłada w szkole, wiele dyskutuje z uczniami. Jednak jeszcze dwa razy przerywa swoje prace i wyjeżdża do Syrakuz, by oddziaływać na tamtejszych władców. Obie te próby jednak nie przynoszą mu pomyślnych rezultatów. Żył Platon lat 80. Do końca prowadził swe prace w Akademii. Umarł w dniu swoich urodzin w roku 347 p.n.e. Po śmierci zaczęto go uważać za niemal boga. "Odtąd uczniowie obchodzili corocznie pamiętny zgon mistrza, wielbiąc "dzień, w którym bogowie dali ludziom Platona".

Platon napisał ponad 30 dzieł. Jest on pierwszym z filozofów starożytnych, którego pisma nie uszkodzone przetrwały do naszych czasów. Był on nie tylko wielkim filozofem, lecz także wybitnym pisarzem; język i styl jego pism znamionują mistrza. Wszystkie pisane są w formie dialogów, zawsze conajmniej dwie osoby rozmawiają o jakimś problemie. Ale te platońskie postacie nie tylko rozmawiają ze sobą o zawiłych czasem sprawach, one ponadto żyją tak, jak żyją dla nas zawsze bohaterowie wybitnych powieści czy poematów epickich. Główną postacią prawie wszystkich dialogów jest Sokrates i on w większości dialogów jest wyrazicielem poglądów Platona. Był to ze strony Platona hołd pośmiertny złożony swemu mistrzowi.

Platoński świat idei

Dla sofistów nie istniały pojęcia, których prawdziwość by powszechnie obowiązywała i nie dawała się niczym podważyć. Według nich, każdy człowiek był jak gdyby sam twórcą prawdziwości swoich pojęć. "Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy" - mawiał najwybitniejszy sofista Protagoras i to znaczyło u niego, że to, czy ktoś

uznać coś za prawdę lub fałsz, zależy wyłącznie od usposobienia tego kogoś. Słowem: nie istnieje jakaś jedna prawda, lecz prawd jest wiele. Przeciwko takim poglądom wystąpił Sokrates nauczając, że prawda jest jedna, że znaczenia pojęć powinny być zawsze takie same, a nie raz takie a raz inne. Sokrates dążył przede wszystkim do jasnego i wyraźnego zdefiniowania pewnych powszechnie używanych pojęć, takich jak: dobro, pobożność, sprawiedliwość, dzielność. Starał się ustalić w sposób jednolity bezwzględne znaczenie tych pojęć, ale nie pytał o to, czy tym pojęciom w rzeczywistości coś odpowiada. Miały być one nie odbiciem rzeczywistości, lecz wzorem dla niej.

Platon głęboko przejął się nauką swego mistrza. Ale rozwinął ją dalej, budując przy tym zasadnicze zręby swej filozofii. To, że istnieją pojęcia bezwzględnie prawdziwe, nie ulegało dlań wątpliwości. Pozostawała tylko do rozstrzygnięcia kwestia, czego one są odpowiednikiem, jaki rodzaj bytu im odpowiada.

Rzeczy materialne, cały istniejący materialny i widzialny świat nie może być przedmiotem tych pojęć, gdyż w tym świecie wszystko jest zmienne, pełne sprzeczności, tak uczył Platona Kratyl, a przecież te pojęcia są bezwzględnie prawdziwe. Platon przyjął przeto istnienie nowego rodzaju bytu, bytu niematerialnego, i nazwał go światem idei. Piękno, dobro, sprawiedliwość to nie tylko pojęcia, ale to były istniejące naprawdę, to idee. Cały świat materialny jest tylko odblaskiem, odbiciem idei. Istnieją poszczególne konie na tym świecie, ale prócz nich istnieje w tymtym idealnym świecie idea konia, która użycza jakoś swej "koniowatości" poszczególnym konkretnym koniom, istnieją piękni ludzie, piękne przedmioty, ale tylko dlatego, że istnieje idea piękna, i gdyby nie ona, piękna by w niczym nie było. Żaden jednak z przedmiotów konkretnych nie dorównuje idei, może się tylko w jakimś stopniu zbliżać do jej doskonałości, "... piękno samo w sobie /czyli idea piękna/ jest niezmienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani jego żadna w ogóle zmiana nie dotyka" .

Tylko świat idei jest światem doskonałym, idee bowiem istnieją wiecznie, są niezmienne, zawsze tak samo doskonałe; rzeczy zaś konkretne kiedyś miały swój początek, a zmieniając się nieustannie, z każdą chwilą zbliżają się do kresu swego istnienia. Idee zatem nazywa Platon dziedziną bytu, a świat rzeczy - dziedziną stawania się. Tak więc świat, w którym żyjemy, nie zasługuje nawet na to, żeby powiedzieć o nim: jest bytem, on tylko wciąż staje się. W świecie idei panuje odwiecznie ustalona hierarchia. Tam najwyższą jest idea dobra. Jest ona w świetle idei tym, czym są idee dla rzeczy konkretnych. Po niej następują takie idee, jak sprawiedliwość, mądrość, męstwo, umiarkowanie. Tak więc, zarówno jednakowe rzeczy konkretne jak i pojęcia abstrakcyjne /dobro, sprawiedliwość/, mają swe odpowiedniki w świecie idei.

Przez wprowadzenie istnienia niematerialnego świata idei usiłował Platon wytłumaczyć zjawiska otaczającego nas świata materialnego. Była to jeszcze jedna próba odpowiedzi na doniosłe pytanie: co jest zasadą bytu? Filozofowie żyjący przed Platonem, rozwiązywali ten problem inaczej: Tales za tę naczelną zasadę uważał wodę, Heraklit - ogień, Demokryt - atomy; dla wszystkich filozofów zasada bytu była czymś materialnym. Dopiero Platon radykalnie odstąpił od tej tradycji. Rozbił w ten sposób rzeczywistość na dwie dziedziny, na dwa światy: doskonały, niematerialny, niezmienny świat idei i niedoskonały, materialny, zmienny świat rzeczy konkretnych. To rozbicie świata na dwie dziedziny i ostre przeciwstawienie ich sobie nazwano później <u>dualizmem.</u>

Właśnie dualizm jest w filozofii Platona sprawą najważniejszą, jest zasadniczym wątkiem jego wyobrażeń o świecie, człowieku i ludzkim poznaniu. Dotychczas mówiąc o przeciwstawianiu świata idei światu rzeczy, mówiliśmy o dualiźmie dotyczącym świata czyli o dualiźmie ontologicznym Platona. W Platońskiej teorii poznania dualizm ten występuje w formie przeciwstawienia dwóch rodzajów poznania: poznania umysłowego i poznania zmysłowego. W Platońskiej nauce o człowieku czyli antropologii dualizm ten przybiera formę przeciwstawienia niemate-

rialnej duszy materialnemu ciału. Zatem dualizm jest w platoniźmie rysem dominującym. "...jądro filozofii platońskiej - pisze wybitny historyk filozofii, Widelband - tworzy dualizm ustanowiony pomiędzy dwoma rodzajami poznania: myśleniem i spostrzeganiem, jak również pomiędzy dwoma ich przedmiotami; światem niematerialnym i światem materialnym".

Swiat idei jest niedostępny dla naszych zmysłów, poznać go wzrokiem, ani dotykiem nie można. On daje się ująć tylko rozumem. ".. tych /mowa tu o rzeczach konkretnych - A.K./ możesz dotknąć i zobaczyć i innymi je spostrzec zmysłami; natomiast tych niezmiennych nie sposób uchwycić czymś innym, jak tylko pracą rozumu, bo są to rzeczy bezpostaciowe /tj. idee - A.K./ i zobaczyć ich nie można". /Platon: "Fedon" tłum. Wł. Witwicki, W-wa, 1925r. str.63/. Ci wszyscy, którzy żyją na tym świecie i poznają tylko to, co można spostrzegać zmysłami, podobni są do więźniów w jaskini. Siedzą oni w jaskini, są przykuci tak, że nie mogą ruszyć głową i wzrok mają skierowany tylko na jedną ścianę. Na tę właśnie ścianę pada światło palącego się przed jaskinią ognia i między tą ścianą a ogniem, ale za plecami siedzących, przesuwają się ludzie, niosący różne przedmioty. Więźniowie mogą więc widzieć na swojej ścianie tylko cienie, rzucano przez tych ludzi i przez te przedmioty, które oni niosą. Te cienie są tutaj symbolem przedmiotów materialnych, z którymi ludzie stykają się wciąż w życiu. To zaś, że więźniowie w jaskini widzą tylko cienie, przedstawia ludzkie poznanie, poznanie dotyczące świata materialnego. Poznawanie świata materialnego jest zatem poznawaniem cieni. Bo żeby poznać nie cienie, lecz rzeczywiste przedmioty, trzeba wznieść się myślą do świata idei. Bo "...jeśli, kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą". Zatem stosunek między ideą a rzeczą jest taki, jak między jakimś przedmiotem a jego cieniem, poznawanie zaś zmysłami konkretnych rzeczy jest równoznaczne z poznawaniem cieni, ażeby poznać nie cień, lecz samą rzecz, trzeba uwolnić się niejako od ciała i tylko czystą myślą obcować z ideą.

Dusza i ciało

Idee dają się poznać tylko rozumem, bo tego, co niewidzialne nie podobna oglądać wzrokiem. Rozum zaś jest u Platona częścią duszy, jest tą jej częścią, którą uczymy się, rozumujemy, poznajemy idee, jest on częścią duszy najważniejszą. Jednak dusza to nie tylko rozum, lecz także: temperament, to ta część duszy, którą się gniewamy, zapalamy do czegoś oraz trzecia część duszy: pożądliwość, jest to część duszy najniższa, to przez nią pożądamy jadła, napoju, drugiej płci. Tak więc na całość duszy, według Platona, składają się trzy części: rozum, który znajduje się w głowie człowieka; temperament, znajdujący się w piersi każdego i pożądliwość, która zajmuje część ciała poniżej przepony. Platon przedstawia plastycznie stosunek wzajemny tych części duszy do siebie, posługując się następującym obrazem: jest zaprzęg dwukonny, jeden z koni jest biały, szlachetniejszy, drugi zaś czarny, nieokrzesany, tymi końmi kieruje woźnica. Otóż woźnica przedstawia tu część duszy rozumną, koń biały - to temperament, czarny - pożądliwość. Jeśli woźnica zawsze panuje nad końmi i swobodnie nimi powoduje, to wtedy wszystko jest w porządku: dusza jest taką, jaką być powinna. Natomiast, jeżeli rumaki zaczynają ponosić, a woźnica nie jest w stanie ich powstrzymać, wtedy jest źle, dusza bowiem takiego człowieka nie jest już harmonijna. Zatem dobrze jest tylko wtedy, kiedy woźnica - rozum panuje zawsze nad rumakami: temperamentem i pożądliwością. Dusza człowieka sprawiedliwego winna być właśnie taką: rozum powinien być czynnikiem najważniejszym i całość poruszeń duszy kontrolującym.

Dusza ludzka jest nieśmiertelna, a w materialnym ciele przebywa niby w więzieniu. Dusza każdego człowieka mądrego, każdego filozofa czuje się w ciele źle i marzy o jak najszybszym rozstaniu się z ciałem, marzy o najrychlejszej śmierci. Bo śmierć ciała następuje wtedy, gdy dusza je opuszcza. Dusza opuszcza ciało i istnieje dalej, jest ona bowiem nieśmiertelna. Na to, że dusza jest nieśmiertelna przytacza Platon następujące argumenty: w duszy tkwi prawda, a ponieważ prawda jest wieczna, przeto du-

sza jest nieśmiertelna, dusza porusza się sama z siebie, jej nic nie nadaje ruchu jakoś z zewnątrz, a to, co się rusza samo z siebie nie może być śmiertelne, bo źródło ruchu i źródło życia nie może zamrzeć, skoro duszy nie potrafi zabić żadne jej zło własne, ani kłamstwo, ani niesprawiedliwość, ani nic innego w tym rodzaju, przeto nic jej już zabić nie zdoła i jest ona nieśmiertelna.

Ale dusza nie tylko jest nieśmiertelna, ona jest wieczna. Istniała jeszcze przed wstąpieniem w ciało. Ta koncepcja Platona nazywa się "przed -istnieniem", preegzystencją dusz. Dusza istniejąc jeszcze przed wcieleniem się w ciało oglądała idee. I dlatego człowiek na tym świecie właściwie niczego się nie uczy, lecz tylko przypomina sobie to, co widziała jego dusza, przed wstąpieniem w ciało, przypomina sobie idee. Nigdy zatem naprawdę niczego się nie nauczy, bo nauka jest przypominaniem sobie. "... uczenie się to wogóle jest przypominanie sobie". Ta koncepcja Platona nazywa się anamnezą. Platon dowodzi tej tezy "eksperymentalnie". Otóż w jednym z jego pism Sokrates bierze chłopaka, który zupełnie nie zna się na geometrii, bo nigdy się jej nie uczył i pytaniami wydobywa z niego Sokrates pewne twierdzenia geometryczne, których on sam sobie dotąd nie potrafił uprzytomnić, Platońska geometria nie jest nauką, której twierdzenia należałoby praktycznie wykorzystywać, jest ona "zbiorem teoretycznych zagadnień", systemem twierdzeń dotyczących idealnych prawidłowości wszechświata. Przedmiotem geometrii nie są dla Platona konkretne rzeczy, ani przedmiotem astronomii nie są ciała niebieskie, gdyż zarówno geometria jak i astronomia zajmują się idealnymi prawami wszechświata. Przedmiotem platońskiej nauki tedy są idealne prawidłowości wszechświata i są idee, wszystko zaś inne, cały materialny świat, który postrzegamy cielesnymi zmysłami, może rodzić w umysłach nie wiedzę nie wiedzę rzetelną, lecz mniemanie.

Prawdziwym człowiekiem, według Platona, jest właściwie dusza, a ciałem posługuje się ona niczym narzędziem. Dusza spełnia najważniejsze funkcje człowieka, ciało zaś najczęściej jest tylko przeszkodą w poczynaniach duszy.

Państwo Platona

Innym wielkiem zagadnieniem , które absorbowało Platona w ciągu całego niemal życia, było zagadnienie państwa, problem najlepszego ustroju państwowego. Swoje dwa najobszerniejsze dzieła poświęcił Platon tej sprawie. Między idealnym państwem a duszą ludzką widział Platon bardzo dużo analogii i podobieństw. W dobrym państwie powinny istnieć trzy klasy: rządzących czyli strażników doskonałych, pomocników czyli strażników i rzemieślników. To, że ktoś należy do jakiejś klasy jest sprawą wrodzonych zdolności każdego; Platon tak pisze o tym: "... bóg, który was formował wpuścił w okresie powstawania i wmieszał trochę złota w tych z was, którzy są zdolniejsi do rządów. Dlatego oni są najcenniejsi. A w pomocników srebro. A żelazo i brąz w rolników i w tych, co inne uprawiają rzemiosła. Zatem istnieją trzy klasy ludzi: ludzie złoci,srebrni, brązowi. Tym trzem klasom w państwie odpowiadają trzy władze duszy. I podobnie, jak dusza człowieka była dobra tylko wtedy, gdy każda z jej części robiła swoje pod kontrolą rozumu tak i w państwie panuje porządek tylko wtedy, gdy każda z klas robi swoje pod nadzorem i kierunkiem rządzących. A rządzącymi chciał widzieć Platon filozofów. Tylko filozofowie bowiem nadają się do pełnienia tej funkcji, gdyż tylko oni posiadają wiedzę o tym, co najlepsze dla ludzi, bo tylko oni potrafią wznieść się myślą do świata idei, ogarnąć rozumem najwyższą z idei, ideę dobra. Rządzący ustanawiają w państwie prawa, których wszyscy muszą bezwzględnie przestrzegać. Pomocnikami rządzących jednocześnie zbrojnym ramieniem państwa są strażnicy. Uprawą roli, wytwarzaniem sprzętów i odzieży zajmują się rolnicy i rzemieślnicy, którzy stanowią najniższą klasę w państwie.

Platon głównie zajmuje się dwoma wyższymi klasami: wśród członków dwóch klas wyższych powinien panować komunizm, nikt nie może mieć nic na własność, tu powinno być wszystko wspólne. Platon powiada, że zarówno bieda jak i zbytek prowadzą do rzeczy złych i podważają najlepszy ustrój, trzeba zatem trzymać się złotego środka. Kobiety, żony strożników powinny być również

wspólne i powinny wykonywać one te same, co mężczyźni czynności. Tu Platon jest propagatorem zrównania płci. Dzieci strażników najlepszego ustroju powinny być od urodzenia wychowywane przez państwo, nie powinny one nawet znać swych rodziców. Wychowywaniem dzieci winni się zajmować specjalni nauczyciele i specjalne instytucje. Dzieci powinny być nauczane według specjalnych programów, zatwierdzonych przez państwo. powinno się je uczyć tylko o rzeczach budujących, a nie dopuszczać do nich rzeczy, które by mogły spowodować w ich umysłach jakiś ferment antypaństwowy. To wszystko, czego się dzieci naucza, winno być obłożone cenzurą, i tylko o tym, co zatwierdzono przez cenzurę można dzieciom mówić. Dzieci strażników winny od najmłodszych lat rozwijać, obok ducha i ciała, by móc potem skutecznie zwalczać wrogów zewnętrznych państwa i własnych wichrzycieli.

Ani rodzina, ani jednostka nic nie znaczyły w tym platońskim projekcie najlepszego z możliwych ustrojów, dążenia jednostek czy grup miały być zawsze podporządkowane jakimś celom wyższym. podporządkowane prawom państwa. Zdaniem Platona, nigdzie nie istniał taki ustrój, o którym on rozprawia, a wszystkie ustroje istniejące są złe. "... wszystkie państwa obecne, wszystkie wzięte razem, ile ich jest, źle się rządzą. Prawa ich mianowicie, jeżeli nie zastosować tu jakichś wprost nadzwyczających zabiegów, jeżeli los nie przyjdzie z pomocą, są w niemal beznadziejnym stanie.

Wszystkie ustroje istniejące są złe i demokracja ateńska i tyrania w Syrakuzach i oligarchia w Sparcie. A jeśli zapanować ma ustrój najlepszy, trzeba państwa przerobić według wskazówek Platona. Dotychczas rządzący schlebiali rządzonym. a nie robili ich lepszymi. Otóż zasadniczym zadaniem nowych władców - filozofów będzie robienie ludzi lepszymi, jakieś moralne udoskonalenie swoich poddanych. Teraz jest źle i będzie źle dopóty, dopóki rządów nie obejmą filozofowie i nie stworzą praw proponowanych przez Platona. W tym miejscu jasnym się staje dlaczego Platon tyle razy jeździł do Syrakuz, chciał bowiem tamtejszego tyrana zapalić do filozofii i tą drogą osiągnąć urzeczywistnienie swojego najlepszego ustroju. Ten swój najlepszy ustrój państwowy nazwał Platon arystokratycznym albo kró-

lewskim. Lecz niestety, w starożytności nikt podobnego ustroju nie zrealizował na określonym terytorium.

Dzieje platonizmu

Akademia platońska istniała jako szkoła filozoficzna blisko tysiąc lat, gdyż dopiero w roku 529 naszej ery zamknął ją cesarz Bizancjum Justynian. W ciągu tego tysiąclecia różnie w murach Akademii filozofowano, były okresy, w których nauka Platona została wyparta z jego szkoły przez inne kierunki filozoficzne. Właściwie dopiero w III w.n.e. Plotyn stworzył system filozoficzny, który nawiązywał ściśle do Platona i rozwijał najistotniejsze tezy jego filozofii, to był neoplatonizm. Neoplatonizm powstał poza Akademią. I właściwie dopiero od chwili powstania neoplatonizmu, Platon zaczął oddziaływać w skali masowej na umysły. Stało się tak dlatego, że za pośrednictwem Plotyna wiele koncepcji Platona przeniknęło do filozofii i dogmatyki chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo zaś nie było elitarną szkołą filozoficzną, lecz masową religią.

Cała filozofia chrześcijańska aż do wieku XIII głównie z Platona czerpała podniety do filozofowania. "Obrońca nieśmiertelności dusz, twórca idei przedświatowych, czciciel Logosu wydawał się chrześcijanom jednym z owych ludzi opatrznościowych, których Bóstwo różnymi czasy zsyłało do pogan, aby przygotować drogę dla ewangelii" - pisze o Platonie katolicki historyk filozofii. Do Platona nawiązał w bardzo istotnych punktach, najwybitniejszy przed Tomaszem z Akwinu, filozof chrześcijański Św.Augustyn /354-430/. I on właściwie na Platonie oparł swą filozofię. Wpływ platonizmu na filozofów chrześcijańskich nieco osłabł po XIII w., po wystąpieniu św.Tomasza z Akwinu, ale i wtedy platonizm żył: jedno z głównych stanowisk w wielkim średniowiecznym sporze o uniwersalia było stanowiskiem platońskim, do Platona nawiązywali średniowieczni mistycy. W czasach renesansu Platon staje się jednym z najbardziej modnych filozofów. A i wielu z filozofów nowożytnych nawiązywało do Platona i budując własne systemy, uważało Platona za swego poprzednika i mistrza. Ale Platon oddziałał nie tylko na filozofów, jego poglądy wycisnęły mocny ślad na całej kulturze europejskiej i "wielu l

dzi, którzy nigdy nie słyszeli o Platonie, powtarza dziś jego myśli i wielu buntuje się przeciw jego teoriom nie wiedząc, że od niego pochodzą".

A R Y S T O T E L E S

/Przedruk z "Wiedzy i Życia" Nr.9/1958/.

Platon był uczniem Sokratesa, Arystoteles zaś był uczniem Platona. Ci trzej najgłośniejsi i najwybitniejsi filozofowie starożytności greckiej stanowią niejako kolejne ogniwa szczytowego rozwoju filozofii greckiej w jej klasycznej epoce. Wraz ze śmiercią Arystotelesa kończą się bowiem dzieje Grecji niepodległej, kończy się epoka helleńska, a zaczyna się epoka hellenistyczna, epoka, w której kultura i filozofia grecka przybiera już inną postać. Dzieło zaś Arystotelesa stanowi ukoronowanie klasycznego, helleńskiego okresu rozwoju nauki i filozofii greckiej. "W pracy Arystotelesa było coś wszechogarniającego - pisze najwybitniejszy polski hellenista, Tadeusz Zieliński - jak Homer stoi w zaraniu, tak Arystoteles u kresu Grecji niepodległej; wypływające z Homera zdroje wiedzy łączą się razem w tym olbrzymim basenie, jakim była świadomość Arystotelesa".

Arystoteles urodził się w roku 384 p.n.e. w Stagirze, mieście trackim na półwyspie Chalcydyka. Jego ojciec, Nikomach, był lekarzem przybocznym króla Macedonii Amyntasa, ojca Filipa, a dziada Aleksadra. Już od wczesnej młodości Stagita czytał wiele, zbierał rzadkie rośliny, porównywał ze sobą zwierzęta. Mając lat 18 /w r.367/ udał się do Aten. W ówczesnych Atenach centrum intelektualnym była platońska Akademia. Młody Arystoteles został członkiem Akademii. Przebywał w niej przez 20 lat aż do śmierci Platona w r.147, początkowo jako uczeń, później zaś jako samodzielny uczony. Z Platonem żył raczej w dobrych stosunkach, a mistrz nazywał go "czytelnikiem" i "inteligencją" swej szkoły. Jeden z najwybitniejszych badaczy Arystotelesa, W.Jaeger zauważa, że fakt tak długiego "terminatorstwa naukowego" u człowieka, mającego się w przyszłości wyróżnić oryginalnością jest wprost bez procedensu w historii myśli ludzkiej. Po śmierci Platona, Arystoteles miał wszelkie dane

po temu, by objąć kierownictwo szkoły lecz przeszkodziło mu w tym jego cudzoziemskie pochodzenie, gdyż cudzoziemcy /metojkowie/ nie mieli w Atenach pełni praw obywatelskich. W tej sytuacji scholarchą Akademii obrano, mało wybitnego w dziedzinie filozofii, siostrzeńca Platona, Speuzypa, Arystoteles zaś wyjechał z Aten, odbył szereg podróży, ożenił się, zebrał wiele ciekawych materiałów do dalszych prac naukowych, aż w roku 342 zaprosił go władca potężnej podówczas Macedonii, Filip II, na swój dwór, gdzie został wychowawcą i nauczycielem młodego księcia macedońskiego. Przebywał w Macedonii 8 lat, kształcił Aleksandra, zajmował się rózmaitymi problemami naukowymi i filozoficznymi. Po dojściu Aleksandra do pełnoletności i po objściu przezeń tronu, Arystoteles wraca do Aten. Aleksander zaś odwdzięczając się za trudy poniesione przez niego, gdy go kształcił i wychowywał, kazał wznieść spiżowy pomnik na cześć Arystotelesa i umieścił na nim napis:

"Nikomachowego syna, boskiego Arystotelesa,
co wszelką posiadł mądrość, wzniósł /posąg/ tu
Aleksander".

Po powrocie z Aten, w roku 334 zakłada Arystoteles swoją nową szkołę filozoficzną. Początkowo szkoła mieściła się w krużgankach świętego obchodu poświęconego bogowi Apollinowi Lyjejskiemu /Swietlistemu/. Stąd pochodzi jej nazwa: Likeion, a nasze dzisiejsze liceum. Lekeion różnił się pod wieloma względami od platońskiej Akademii i pod wieloma ją przewyższał. Przede wszystkim Akademia miała głównie charakter spekulatywny, zajmowano się w niej ogólnymi ideami, nie zaś jakimiś gruntownymi badaniami konkretnych jednostkowych faktów - co robiono na wielką skalę w Likeionie. Akademia kładła silny nacisk na matematykę, spekulacje na temat idei, państwa; zaś w szkole Arystotelesa zajmowano się bardziej naukami przyrodniczymi, a głównie biologią.

Stagiryta po stworzeniu swej szkoły miał w dalszym ciągu utrzymywać kontakt ze zdobywczym monarchą - Aleksandrem. Na rozkaz Aleksandra tysiące ludzi, rozsianych po całym terytorium Grecji i Azji, miała zbierać dla Likeionu egzemplarze rozmaitych gatunków roślin i zwierząt; w oparciu o te zbiory mógł Stagiryta

założyć pierwszy w świecie ogród zoologiczny. Ze szkatuły Aleksandra podobno finansowano także szereg innych przedsięwzięć naukowych Arystotelesa. Widać stąd, że Arystoteles sporo Aleksandrowi zawdzięczał. "Mamy tu przed sobą - pisze W.Durant - pierwszy wypadek finansowania w wielkim stylu wiedzy ze środków publicznych na gruncie dziejów europejskich". Likeion od razu rozkwitł wspaniale: stał się drugim, obok Akademii, centrum życia umysłowego Aten i Grecji. Do szkoły ściągały liczne rzesze uczniów. Swoich uczniów dzielił Arystoteles na dwie grupy: zaawansowanych w naukach, i tym wykładał rano - oraz na początkujących, i dla nich urządzał wykłady po południu. Na wykłady początkujących ściągała też do Likeionu zawsze spora gromada obywateli Aten, nie będących uczniami szkoły, lecz chcących się czegoś dowiedzieć od Arystotelesa. Stagiryta wykładał najczęściej przechadzając się i stąd jego szkoła bywa też nazywana perypatetyczną.

Kierownikiem swej szkoły był Arystoteles przez lat 12. Był to okres najbardziej wytężonej, a jednocześnie i najbardziej twórczej, oryginalnej pracy w jego życiu. W tym okresie dokonał pracy olbrzyma. Prawie wszystkie jego dzieła, a było ich niezmiernie dużo /starożytni podają, że 400 tomów/, pochodzą z tego właśnie okresu. "Jako myśliciel i jako badacz, jako organizator i jako nauczyciel, Arystoteles w ostatnich 12 latach życia spędzonych w Atenach, dokonał dzieła, które po dziś dzień uważać trzeba za niedościgły ideał ludzkiej pracy naukowej".

W roku 323 umiera Aleksander, w Atenach wybucha powstanie antymacedońskie. Ateńczycy wiedzieli o powiązaniach Arystotelesa z władcą Macedonii, i dlatego patrzyli nań niechętnie. Teraz, gdy nie było już możnego protektora, chcieli się pozbyć i Arystotelesa. Uciekli się więc do swojego od dawna wypróbowanego sposobu: oskarżyli Arystotelesa o bezbożność. Już kiedyś takie oskarżenie wytoczono przeciw Anaksagorasowi, przeciw Protagorasowi i przeciw Sokratesowi, lecz tylko Sokrates został skazany na śmierć za bezbożność, tamci dwaj - zbiegli z Aten. Arystoteles w tej sytuacji poszedł śladem Anaksagorasa i Protagorasa i uszedł z Aten. Mówił, mając na myśli Sokratesa i jego los, że nie chce dać Ateńczykom

po raz wtóry sposobności zgrzeszenia przeciwko filozofii. Kierownictwo swej szkoły zostawił Teofrastowi, a sam udał się do Chalcydy na wyspie Eubei. I tam też w rok później zmarł, mając lat 63. Był to rok 322 p.n.e.

Po śmierci Platona Arystoteles zerwał z Akademią nie tylko dlatego, że nie został jej kierownikiem, lecz przede wszystkim dlatego, że jego poglądy nie mogły się zmieścić w nurcie filozofii Platona, "Chociaż i Platon, i prawda są mi drogie - mówił Arystoteles - jednakże powinność każe mi oddać pierwszeństwo prawdzie", /co w łacińskiej bardzo rozpowszechnionej wersji brzmi: "Amicus Plato, sed magis amica veritas"/. A przede wszystkim Stagiryta za prawdę nie uważał podstawowego poglądu Platona, mianowicie jego teorii idei.

Jeszcze będąc w Akademii, poddał teorię idei krytyce, jak świadczy o tym zachowany fragment jego dialogu: "O filozofii". W miarę upływu czasu Arystoteles coraz bardziej odchodzi od platonizmu, a jego krytyka centralnego wątku filozofii Platona, teorii idei, przybiera stale na sile i ostrości.

Dla Platona zasadniczym bytem były niematerialne, pozaświatowe idee, rzeczy zaś materialne istniały tylko jako niedoskonałe kopie, odwzorowania tych idei. Arystoteles, przystępując do krytyki tego platońskiego dualizmu, starał się dać obraz świata jednolity, monistyczny. Główne punkty krytyki Stagiryty były następujące: teoria idei nie ułatwia zrozumienia bytu, a bo nauka o ideach wymaga istnienia osobnej idei każdej rzeczy i osobnej dla gatunku i rodzaju, zatem idei jest znacznie więcej niż rzeczy, co jest nonsensem. Następnie skoro wszystkie ogólne pojęcia mają swe odpowiedniki w świecie idei, to powinna istnieć idea negatywnego, burzącego, nieistniejącego, ten zaś wniosek nie zgadza się z samą istotą doktryny Platona. Platońskie sformułowanie: "Rzeczy to kopie idei" - jest dla Arystotelesa "poetyczną metaforą". Dalej: skoro idea jest istotą rzeczy, to jak może ta istota istnieć poza konkretną rzeczą. Arystoteles zatem zdecydowanie odrzucił platońską koncepcję idei i platońskie rozdwojenie świata na dwie dziedziny.

Substancją w rozumieniu Arystotelesa nie były atomy /jak u Demokryta, ani ogień /jak u Heraklita/, nie było nią w ogóle nic materialnego, lecz nie były nią też idee pojmowane na wzór Platona. Zasadniczymi zaś pierwiastkami bytu, z których wszystko się składa były: materia i forma. Materia była dla Arystotelesa czynnikiem biernym, nieokreślonym i dopiero w połączeniu z formą dawała konkretną rzecz. Wszystko co istnieje, każda rzecz jednostkowa, składa się z materii i formy. Materia jest w rzeczy tym, co jednostkowe, forma zaś tym co ogólne. Formy bez materii istnieć nie mogą. Stąd też często naczelna myśl filozofii Arystotelesa bywa określana mianem hylemorfizmu /"materialno-formy"/.

Aby zdać sobie sprawę z dokładniejszego znaczenia tego arystotelesowskiego pojmowania hylemorfizmu, należy rozpatrzeć zagadnienie stawania się. Otóż materia jest czynnikiem biernym, nieokreślonym, a staje się ona czymś dopiero w momencie połączenia z formą. "Istota materii polega na tym, iż jest podatna na działanie formy /czyli zdolna do ukształtowania/".

Jeżeli będziemy usuwali wszystkie określoności z rzeczy istniejących, to dojdziemy w ten sposób do pojęcia materii pierwszej, absolutnie nieuformowanej, które jest tylko czystą możliwością, potencjalnością. Żeby zaś ta potencjalność stała się aktualnością, żeby możliwość stała się rzeczywistością materia musi połączyć się z formami.

Z kolei, aby to kształtowanie materii przez formę mogło się rozpocząć, potrzeba jakiegoś działania z zewnątrz. I właśnie to działanie z zewnątrz jest przyczyną sprawczą. Dopóki proces stawania nie rozpoczął się impulsem z zewnątrz /przyczyna sprawcza/, dopóty dana rzecz nie istnieje jeszcze aktualnie. Jednak w materii istnieje zdolność do przybierania konkretnej formy, do stania się konkretną rzeczą, jak np. pęd do kiełkowania w nasieniu, za przyczynę zaś sprawczą rozwoju nasienia w roślinę należy w tym wypadku uznać działanie takich czynników, jak ciepło, światło, wilgoć.

W świecie wszystko odbywa się tak, jak gdyby kierowała tym ręka architekta, tylko, że w sztuce cel jest poza przedmiotem

kształtowanym, znajduje się on w głowie owego architekta, artysty, gdy tymczasem w przyrodzie jest on w niej samej, jest on tu celowością, która kieruje wszystkim. Dla Platona celem rzeczy konkretnych były pozaświatowe idee, zaś dla Arystotelesa cele rzeczy tkwiły w nich samych. I tak np. celem istot żywych jest osiągnięcie doskonałości swojego gatunku. A tą przyczyną celową, tym celem każdej rzeczy, była dla Stagiryty jej forma, która w tym jej rozumieniu okazała się również czynnikiem aktywnym. Pełną aktualizację formy, tzn. osiągnięcie celu przez daną rzecz, nazywał Arystoteles jej entelechią.

Dotychczasowe rozważania o arystotelesowskiej materii i działających w niej przyczynach można zilustrować następującym przykładem: "... np. gdy się buduje dom, jest dana również materia czyli materiał /kamień i drzewo/; a dalej, w przyczynie zewnętrznej /danej tutaj w osobie i czynnościach budującego albo budujących/ dana jest przyczyna zewnętrzna, mianowicie myśl o formie zamierzonego domu, działająca w umyśle architekta, wyrażająca jako taka, zarazem cel, który ma być osiągnięty przez przebieg budowania. W tych czynnikach razem wziętych tkwi potencjalnie istnienie domu, które po tym otrzymuje swą aktualność przez przebieg budowania, wywołany ich współdziałaniem".

Według Arystotelesa, materia i formy istnieją odwiecznie, nie zostały przez nikogo nigdy stworzone. Ale działające w świecie przyczyny musiały mieć kiedyś swój początek, gdyż nieskończony regres przyczyn jest nie do pomyślenia. I tu Stagiryta dochodzi do pojęcia pierwszego impulsu, pierwszego motoru, pierwszej przyczyny, która wprawiła świat w ruch. Ten pierwszy motor jest bytem niematerialnym, nieruchomym, niezmiennym, niezłożonym, jest czystą formą, jest duchem i rozumem. Jest on nie tylko pierwszą przyczyną, ale i celem świata, jest jego entelechią.

Tak więc Arystoteles choć zwalczał platońską koncepcję pozaświatowych idei, sam też doszedł do uznania istnienia jakiegoś potężnego czynnika pozaświatowego; mówił, że forma nigdy nie istnieje bez materii, lecz jednak doszedł w końcu do istnienia czystej formy. Tę swoją pierwszą przyczynę wyposażył Arystoteles w cechy, które potem chrześcijanie będą przypisywali swojemu Bogu, zaś sam

sposób rozumowania Stagiryty, a mianowicie: że niedoskonały i przypadkowy świat materialny wskazuje na istnienie pozaświatowego bytu duchowego i doskonałego, znajdzie potem rozwinięcie u św. Tomasza z Akwinu, w jego "kosmologicznych" dowodach na istnienie Boga. I właściwie współczesne pojmowanie Boga przez katolicką filozofię tomistyczną ma dużo wspólnego z arystotelesowskim pojmowaniem "pierwszej przyczyny", z tym, że Bogu tomiści przypisują jeszcze jakieś cechy osoby; według nich, Bóg jest nie tylko czystą formą, lecz jest jeszcze także osobą godną miłości.

Przyroda, zdaniem Arystotelesa, stanowi swoistą całość, jest jakimś uporządkowaniem i uhierarchizowanym zbiorem rzeczy. Od minerałów i kamieni poczynając, a na człowieku kończąc, wszystko w przyrodzie następuje po kolei po sobie. "Przyroda przechodzi przez zaledwie dostrzegalne stopnie - mówi Arystoteles - od jednego rodzaju i gatunku do drugiego, a od człowieka do najmniejszych istot wszystkie jej twory zdają się być połączone nieprzerwanym łańcuchem". Szczególnie jasno daje się owa hierarchia zauważyć wśród istot żywych. I tak więc rośliny posiadają tylko zdolność odżywania się i rośnięcia, czyli jak mówi Arystoteles, są obdarzone duszą wegetatywną; zwierzęta mają prócz tego zdolność czucia, a wyższe zdolność poznania zmysłowego: posiadają duszę sensytywną; człowiek zaś wreszcie prócz duszy wegetatywnej i zmysłowej posiada duszę rozumną i to go odróżnia od całego świata istot żyjących. Za pomocą swych władz przyrodzonych, tzn. zmysłów i rozumu człowiek poznaje otaczający go świat. A poznanie ludzkie jest poznawaniem tych form, gdyż nieokreślone podścielisko rzeczy, którym jest materia, jest niepoznawalne.

Tutaj, na gruncie teorii poznania Arystoteles również przeciwstawił się Platonowi. Według Platona bowiem, jedynym prawdziwym poznaniem było poznanie rozumowe, a zmysły dawały nie wiedzę, lecz mniemanie, Arystoteles zaś wielką rolę w poznaniu przypisał zmysłom. Poznanie zmysłowe jest, według niego, początkiem wszelkiego w ogóle poznania, ma ono charakter czysto bierny, receptywny, tylko świat oddziałuje na nas, rzeczy nas otaczające wyciskają niejako ślady na naszych zmysłach. Postrzeżenia zmysłowe są podstawą do pracy rozumu biernego, który drogą abstrakcji dochodzi do pojęć ogólnych.

Dusza była dla Arystotelesa formą ciała organicznego, i nie mogła istnieć poza ciałem. Wielką zasługą Arystotelesa jest, że usiłował opierać procesy psychiczne na danych fizjologii. Rozmaite zjawiska świadomości ludzkiej tłumaczył Stagiryta jako funkcje fizjologiczne ciała organicznego. Ale nie wytrwał konsekwentnie na tym stanowisku, gdyż oprócz, wspomnianego już rozumu biernego, wprowadził jeszcze do swojej antropologii rozum czynny, i przypisał mu cechy nieśmiertelności i niematerialności.

I tak jak w swojej metafizyce doszedł w końcu do pierwszej przyczyny, tak i w antropologii istnienie nieśmiertelnej duszy, czystego myślenia, niezależnego zupełnie od materii i ciała organicznego. To była druga wielka niekonsekwencja Arystotelesa - przyrodnika i niekonsekwencja filozofa, który krytykował z całą ostrością Platona właśnie za uznanie istnienia bytów niezależnych od materii.

Arystoteles był nie tylko filozofem, lecz inicjatorem i twórcą wielu gałęzi nauk, których sama kwalifikacja jest już zagadnieniem skomplikowanym. Tak więc najpierw wyróżnił Arystoteles logikę, jako dyscyplinę przygotowawczą. Logika do czasów Arystotelesa nie istniała jako nauka. Arystoteles był dopiero jej twórcą: stworzył teorię wnioskowania bezpośredniego, sylogistykę, teorię definicji, zarysował teorię indukcji. Po logice w systemie Stagiryty następowała prawdopodobnie "pierwsza filozofia", czyli nauka o bycie jako takim, w jej skład wchodziły takie zagadnienia - jak wspomniany powyżej problem materii i formy, pierwszej przyczyny etc. Następnie Arystoteles wyróżniał nauki przyrodnicze: fizykę, biologię, psychologię. Szczególnie wiele zdziałał jako biolog: zbadał 520 gatunków zwierząt, dokonał klasyfikacji gatunków biologicznych, która przetrwała aż do czasów Linneusza. "Dział biologii jest tym, do którego Arystoteles wniósł największy wkład naukowy. Nazwano go największym wkładem do skarbca wiedzy jaki kiedykolwiek stał się udziałem jednostki". Po naukach już wymienionych, następowały w klasyfikacji Stagiryty nauki praktyczne: etyka i polityka, były to: nauka o dobru najwyższym i życiu szczęśliwym oraz nauka o państwie. Dalej wyróż-

niał jeszcze Arystoteles poetykę /czyli teorię piękna/ i ekonomikę.

Przegromny to gmach nauki W każdej z tych nauk Arystoteles zdziałał wiele, i choć nie zawsze poglądy jego były prawdziwe, myślą jego żyły pokolenia w ciągu wieków całych. Nikt z filozofów dotychczas żyjących nie oddziałał na potomność tak potężnie jak Arystoteles.

Olbrzymia spuścizna piśmiennicza, która została po Arystotelesie, była dla wielu pokoleń materiałem i źródłem do rozstrząsań na polu filozofii i nauk poszczególnych. Wpływy arystotelizmu na umysły wiążą się ściśle z losami pism Stagiryty. W starożytności po raz pierwszy pisma Arystotelesa w uporządkowanej formie wydał Andronikos z Rodos, żyjący w I wieku p.n.e., 10-y z kolei scholarcha Likeionu. W V wieku n.e. niektóre pisma logiczne przekłada na łacinę Boecjusz i te pisma przełożone przez Boecjusza to prawie wszystko, co z Arystotelesa znano we wczesnym średniowieczu. Od IX wieku zaczęto przekładać pisma Arystotelesa na syryjski, z syryjskiego zaś na arabski. Niektóre pisma Arystotelesa trafiły do Europy poprzez przekłady z arabskiego. Było to w XII wieku. Prócz tych pism Europa poznaje także komentarze do Arystotelesa, których autorami są wybitni filozofowie arabscy: Avicenna, Alfarabi, Averoes. W XIII wieku, głównie dzięki Arabom, Europa poznaje już całego niemal Arystotelesa. Od tej chwili staje się on dla umysłowości europejskiej ogromnym autorytetem. W tym właśnie czasie, jak pisze historyk, " pisma Arystotelesa stały się dla filozofii tym, czym Biblia była dla teologii - niemal bezbłędnym tekstem, zawierającym rozwiązanie wszelkich zagadnień".

Już od czasów starożytnych dają się zauważyć dwa sposoby interpretowania arystotelizmu: jeden jest materialistyczny, drugi zaś stara się wysunąć na plan pierwszy pierwiastki idealistyczne filozofii Stagiryty. W duchu materialistycznym interpretują Arystotelesa głównie przyrodnicy i ludzie nauki, zaś filozofowie o nastawieniu spekulatywnym, zwolennicy ogólnych zasad i wykończonych systemów, nie zaś badania faktów, są raczej zwolennikami idealistycznej interpretacji.

Po śmierci Arystotelesa kierownictwo jego szkoły obejmuje Teofrast i on jest też pierwszym, który interpretuje Arystotelesa materialistycznie; do naukowych badań Stagiryty z dziedziny zoologii dorzuca Teofrast wiele cennych spostrzeżeń botanicznych. Radykalnym materialistą w sposobie interpretowania arystotelizmu jest również następca Teofrasa, Straton. Straton nie uznaje istnienia czynników niematerialnych, nie uznaje istnienia pierwszej, niematerialnej przyczyny, ani istnienia duszy nieśmiertelnej, bo, według niego, forma może istnieć zawsze i tylko w połączeniu z materią.

Ale prócz tego nurtu rozumienia Arystotelesa, istnieje już w starożytności nurt drugi, usiłujący wysunąć na czoło elementy platońskie w filozofii Arystotelesa: istnienie form niezależnych od materii, istnienie Boga, istnienie duszy niematerialnej i niezależnej od ciała organicznego.

Gdy w XII i XIII wieku pisma Arystotelesa docierają do Zachodniej Europy, rozpoczyna się ich interpretowanie i komentowanie. I choć warunki są teraz zupełnie inne, te dwa znane już w starożytności sposoby interpretacji Arystotelesa, znajdują zwolenników. Najpierw Arystotelesem zaczynają interesować się filozofowie o orientacji przyrodniczo-naukowej, ideologowie dochodzącej podówczas do głosu warstwy mieszczańskiej. "Przyrodnicze i w pewnej mierze etyczno-społeczne dzieła Stagiryty były bodaj jedynym źródłem niezależnym od doktryn kościelnych, z których można było czerpać wiadomości o świecie i człowieku, by na ich podstawie przystępować do prób innego, mieszczaństwu bardziej odpowiadającego organizowania życia ludzkiego".

Ta przyrodniczo-badawcza postawa niektórych filozofów, którzy m.in. opierają się na naukach Arystotelesa, staje się dla panującego w tych czasach wszechwładnie Kościoła wielce niebezpieczną. Tacy filozofowie tej epoki, jak Robert Grossteste czy Roger Bacon są zagorzałymi zwolennikami eksperymentalnego badania przyrody i z Arystotelesa czerpią wiele.

Kościół uważa taki stan rzeczy za nienormalny i niebezpieczny. Władze kościelne starają się za wszelką cenę zwalczyć arystotelizm w jego przyrodniczo-naukowej postaci. Na początku XIII w.

wychodzi zakaz kościelny wygłaszania prelekcji o Arystotelesie, zebrania się również czytania dzieł Arystotelesa. Lecz niewiele to pomaga i arystotelizm krzewi się dalej.

Kościół w tej sytuacji wybiera inną metodę pokonania niewygodnego dlań przeciwnika: chce pokonać arystotelizm arystotelizmem steologizowanym. I tak w roku 1231 papież Grzegorz IX zwołuje specjalną komisję, której zadaniem jest uzgodnienie filozofii Stagiryty z dogmatami kościoła. Ale komisja ta poruczonego zadania jej nie wykonuje zadowalająco. To, czego nie wykonała specjalna komisja papieska, wykonał w sposób zaiste genialny największy z filozofów katolickich, św. Tomasz z Akwinu /1225-1274/. Tomasz dokonał niejako olbrzymiej syntezy filozofii Arystotelesa i dogmatyki kościelnej, uzgodnił w zupełności Arysto - telesa z objawieniem. Stworzył tym samym konsekwentny zwarty system filozofii katolickiej, system jednocześnie niesłychanie rozbudowany i wykończony w szczegółach. Tomasz "oczyścił" filozofię Arystotelesa z wszelkich myśli mogących doprowadzić do materializmu. I nikt po nim na gruncie chrześcijańskim nie stworzył filozofii bardziej konsekwentnej i systematycznej. Tomizm do dnia dzisiejszego jest uważany przez Kościół za "ostatnie słowo" w dziedzinie filozofii.

E P I K U R

Przedruk z "Wykładów z historii filozofii starożytnej" T.Krońskiego/

Epikur urodził się ok. 341 p.n.e. Pochodził z wyspy Samos, ale całe życie spędził w Atenach. Filozofią zajął się po zapoznaniu się z systemem Demokryta, który wywarł nań decydujący wpływ. Około 305 r. zakupił w pobliżu Akademii ogród, w którym wykładał i prowadził dyskusje ze swymi uczniami. Umarł w r.270 p.n.e. z trzystu rozpraw, jakie napisał zachowały się tylko fragmenty oraz trzy listy dające skrótowy wykład jego zasadniczych poglądów, tzw. Główne myśli - krótkie sentencje pozwalające jednak na względnie ścisłą rekonstrukcję etycznej doktryny Epikura.

Marksizm-leninizm uważa Epikura za jednego z największych filozofów starożytności. Młody Marks poświęcił Demokrytowi i Epiku-

rowi swą dysertację, która stała się podstawą interpretacji myśli epikurejskiej. Lenin, omawiając w Zeszytach filozoficznych heglowski pogląd na Epikura, dał genialne wskazówki właściwej oceny materializmu epikurejskiego. Uczeni radzieccy okryli się nowym splendorem wydając w tomie poświęconym komentarzom do dzieła epikurejczyka rzymskiego Lukrecjusza "O Przyrodzie" - najważniejsze fragmenty dzieł Epikura w brzmieniu greckim i rosyjskim wraz z wyczerpującą analizą jego poglądów.

Materialistyczne podstawy doktryny Demokryta, przyjęte przez Epikura, nabrały u niego bojowego charakteru, stały się instrumentem walki o postęp ludzkości. Epikur chciał dać ludzkości taką filozofię, taki pogląd na świat, który tłumacząc zjawiska przyrody i życia społecznego wprowadziłby ją na drogę postępu. "Pustymi są słowa filozofa, które nie leczą cierpień człowieka. Jak z medycyny nie ma żadnego pożytku, jeśli nie usuwa ona cierpień ciała, podobnie nie ma pożytku i z filozofii, która nie usuwa cierpień duszy".

Fundamentalny problem filozofii, stosunek myśli do bytu, rozwiązuje Epikur zgodnie z całą tradycją materializmu greckiego: materia jest wieczna i niezniszczalna, poza materią nie istnieje nic. Epikur wprawdzie przyznaje egzystencję bogom, odmawia im jednak zdolności jakiejkolwiek ingerencji w sprawy wszechświata. Bogowie istnieją, ale istnieniem dla nas zupełnie indyferentnym. Wszystko, twierdzi Epikur za Demokrytem, składa się wyłącznie z atomów i próżni. Atomy - znów zgodnie z Demokrytem - są to niepodzielne cząsteczki, które znajdują się w nieustannym ruchu. I dusza jest materialna, bo nie będąc taką, nie mogłaby istnieć. Atomy pędzą w próżni z jednakową szybkością, pewne z nich są od siebie oddalone, inne odpychają się, inne znów łączą. Między demokrytejską a epikurejską doktryną o atomach i ich ruchu - doktrynami tak podobnymi do siebie - zachodzi jednak różnica, która nie tylko pozwala Epikurowi wyodrębnić się formalnie jako uczniowi i twórczemu kontynuatorowi Demokryta, ale rzuca też charakterystyczne światło na całość twórczości filozofa helenistycznego czyniąc zeń sui generis antypodę Demokryta. "Dwaj fi-

lozofowie - pisał Karol Marks w swej młodzieńczej dysertacji - dają jedną i tę samą naukę .... a jednak przeciwstawiają się sobie diametralnie...". U Demokryta ruch atomów odbywa się według żelaznych praw mechaniki - każdy etap "życia" /ruchu/ atomów ma swe przyczyny. U podstaw filozofii Demokryta leżał skrajny determinizm, przechodzący w fatalizm. Przypadek był w demokrytejskim systemie odrzucony definitywnie. Tłumaczenie zjawisk przypadkowością uważał Demokryt po prostu za wyraz niewiedzy. Wszystko, co się dzieje, każdy objaw życia, przyrody, i każdy nasz postępek został z góry - niezliczoną ilość tysięcy czy milionów lat temu - zdeterminowany, na takim czy innym etapie pędu atomów w próżni, ich wzajemnych zetknięć i repulsyj. Co innego Epikur. Zgadzając się z podstawami materializmu Demokryta wniósł jednak do niego zasadniczą poprawkę. Przyjmując za Demokrytem ruch atomów w próżni jako przyczynę powstania całej przyrody, przypisał jednak atomom pewną swobodę. Atomy - uczył Epikur - poruszając się pędzą po liniach prostych, a ponieważ pędzą w próżni nie napotykając oporu, zatem szybkość ich ruchu jest niezależna od ich wielkości / Epikur przyjmował za Demokrytem, że atomy różnią się między sobą wielkością/. Ale jeżeli tak, to zetknięcie się ich ze sobą byłoby niemożliwe a bez tego przecież nie powstałby świat. Właśnie aby odpowiedzieć na to pytanie, wprowadził Epikur czynnik wolności. Atomy - uczył - zbaczają z prostych linii w dowolnym kierunku, przy czym zboczenia te, deklinacje, odbywają się nie w ramach wyznaczonych przez żelazne prawa przyczynowości i nie w efekcie jakiejś z zewnątrz działającej siły, ale samorzutnie, z mocy samych atomów. Pisarze starożytni zwracając uwagę na odstępstwo Epikura od Demokryta interpretowali je jako nieporozumienie, wyraz słabej orientacji Epikura w zagadnieniach fizyki. Cyceron pisał o Epikurze że wszystko, co napisał on dobrze, wzięte jest z Demokryta, a wszystko, co zmienił u niego - równocześnie zepsuł. Właściwą interpretację "odchylenia" Epikura dał Marks w dysertacji pt. "Różnica między filozofią przyrody Demokryta a filozofią przyrody Epikura" /1841/. Marks pisząc swą rozprawę daleki był od materializmu, stał jeszcze na pozycjach heglowskiego idealizmu, niemniej jednak genialnie wyjaśnił istotę epikurejskiej deklinacji atomów.

Dwudziestodwuletni Marks udowodnił w swej pracy, że Epikur obdarzając atomy ruchem sui generis spontanicznym chciał w ten sposób przezwyciężyć skrajny determinizm, fatalizm Demokryta i uzasadnić filozoficznie możliwość wolnej woli człowieka. Epikur nie był więc bynajmniej naśladowcą, epigonem Demokryta, ale wielkim, oryginalnym filozofem.

"Deklinacja atomów" nie jest bynajmniej błędem w jego systemie materialistycznym, ale twórczą i płodną myślą. Epikur wprowadzając do swego systemu deklinację atomów uratował, z jednej strony, całą swą etykę, która w ramach skrajnego determinizmu byłaby niemożliwością, a z drugiej strony uratował i materializm swej ogólnej koncepcji - wprowadzenie czynnika wolnej woli bez jednoczesnego uzasadnienia go w ruchu atomów byłoby sprzeczne z leżącą u podstaw epikureizmu fizyką materialistyczną. W ten sposób filozofia Epikura stała się dalszym etapem w rozwoju atomizmu starożytnego. Etyka demokrytejska była niekonsekwencją w systemie "ojca materializmu", przeczyła mu nawet; u Epikura etyka i filozofia przyrody stanowiły jedną zwartą całość.

Etyka Epikura, podobnie jak etyka Arystypa z Cyreny, była etyką hedonistyczną. Celem i zasadą życia - mówił Epikur - jest dążenie do przyjemności. Eudajmonistyczny, ściślej - hedonistyczny charakter tej etyki stał się powodem niezliczonych nieporozumień w odniesieniu do wielkiego filozofa, nieporozumień często świadomie wyzyskiwanych przez pisarzy katolickich do spotwarzania Epikura i jego uczniów. Augustyn, przeciwstawiając stoików epikurejczykom, wychwala pierwszych za ich filozofię cnoty, a nie znajduje dość mocnych słów potępienia dla drugich. Rozkosz epikurejska - woła w oburzeniu - każe nawet mocie roztropności ✓ czuwać nad integralnością Królestwa przyjemności /O państwie bożym, V, 22/. Chrześcijańska interpretacja etyki epikurejskiej przeszła i do laickiej, burżuazyjnej tradycji. Dla ludzi nie znających systemu Epikura epikurejczyk oznacza często człowieka zmysłowego, wyrafinowanego w wyborze przyjemności, przekładającego elegancję i estetyczny stosunek do życia nad mądrość. Otóż ten tradycyjny epikurejczyk / np. Petroniusz z Quo vadis/ nie ma nic

wspólnego z Epikurem i jego uczniami. Przyjemność leży wprawdzie u podstaw etyki epikurejskiej, ale jest to przyjemność raczej ascetycznej natury. Wszystkie bowiem przyjemności dzielił Epikur na dwa rodzaje: przyjemność mającą w swej osnowie ruch oraz przyjemność spokoju, przyjemność, której istotę stanowi absolutny spokój, brak trosk - ataraksja /gr. a - nie i tarassein - niepokoić, zakłócać/. Prawdziwą rozkosz może znaleźć mędrzec i w łyku wody, jeżeli jest właśnie spragniony, w kawałku suchego chleba, jeżeli jest właśnie głodny. Sensualistyczny, hedonistyczny charakter etyki Epikura nie wyłączał bynajmniej mądrości i cnoty. Wprost przeciwnie - implikował je. Nikt - mówił Epikur - nie może być szczęśliwy nie będąc mądrym i sprawiedliwym. Podstawą wszelkich przyjemności jest bowiem rozwaga, phronesis, a rozwaga "uczy, że nie można żyć przyjemnie nie żyjąc rozumnie, moralnie /"pięknie"/ i sprawiedliwie" /List do Menojkeusa/. Teoretycznie więc etyka Epikura była hedonistyczna, w praktyce jednak prowadziła do ascezy i kultywowania cnót.

Burzliwe czasy, w których żył i działał Epikur, upadek niepodległości państw greckich i rozpoczynający się kryzys ustroju niewolniczego wraz z wszystkimi objawami tego kryzysu - wycisnęły piętno na jego etyce. Mimo całej swej konsekwencji była ona ograniczona. Poważnym jej brakiem było poszukiwanie szczęścia w ataraksji i związany z tym postulat życia prywatnego, możliwie najbardziej oderwanego od zainteresowań społecznych i politycznych. Naczelną wskazówką tej etyki było: "żyj w ukryciu", żyj w sposób niewidoczny, najbardziej prywatnie - lathe biosas. Postulat charakterystyczny dla wielu filozofów okresu hellonistycznego.

Olbrzymią zasługą Epikura dla historii rozwoju myśli materialistycznej był - podkreślony przez Lenina w Zeszytach - ateizm. Cała natura znajduje u Epikura, podobnie jak u Demokryta, wyjaśnienie z siebie samej. Ingerencja bogów, czy to w życie przyrody, czy w życie człowieka, jest wyłączona całkowicie. Religia i strach przed śmiercią są głównymi przyczynami złego samopoczucia człowieka. Zadaniem filozofa jest uwolnić ludzi od przesądów religii, od lęku przed śmiercią, która jest przecież tylko rozkładem atomów, sprowadzającym doskonałą apatię, a więc unicestwienie wszelkiej możliwości

cierpienia. Nie ma potrzeby bać się jakiejś sprawiedliwości pozagrobowej, gdyż bogowie nie mają żadnego kontaktu z naszym życiem, a nasze dusze są śmiertelne. Człowiek uwolniony od iluzji i przesądów religii powinien więc realizować tu, na ziemi swe szczęście, tj. w praktyce prowadzić życie mądre, cnotliwe i sprawiedliwe.

W filozofii Epikura spotykamy zalążki umowy społecznej, materialistycznej interpretacji wartości etycznych, przede wszystkim sprawiedliwości. Istotę sprawiedliwości widział Epikur w umowie między ludźmi. Sensem tej umowy jest "nie szkodzić drugiemu, nie cierpieć od drugiego szkody" /Główne myśli, XXXI/. Teoria ta /przypominająca teorię sofisty Trazymacha/ znalazła swe rozwinięcie w dziele Lukrecjusza.

S t o i c y z m

/Przedruk z "Wykładów z historii filozofii starożytnej" - T.Kroińskiego/

Nazwa szkoły pochodzi od ateńskiej Stoa Poikile - Pstry Portyk, w którym wykładał założyciel szkoły Z e n o n z Kition na Cyprze /336-264/. Prócz Zenona głównymi przedstawicielami tej szkoły byli Kleantes /331-232/ oraz C h r y z y p /280-205/. Tworzą oni tzw. starą Stoę. Filozofia stoicka rozpowszechniała się w Rzymie II wieku p.n.e. /średnia Stoa/. Ważny renesans stoicyzmu przypada na okres Cesarstwa /nowa Stoa/; reprezentują go tacy pisarze, jak Seneka, Epiktet i cesarz Marek Aureliusz.

W filozofii stoickiej były pewne elementy materialistyczne, przede wszystkim w stoickiej fizyce, ale materializm ten, pełen sprzeczności i niekonsekwencji, sprzęgnięty z elementami mistyki, nie tylko nie kłócił się, ale wręcz harmonizował z etyką stoików - doktryną na wskroś reakcyjną, wyrażającą ostateczny rozkład życia greckiego. Etyka ta wywarła olbrzymie wpływ na kształtowanie się chrześcijańskiej koncepcji moralności.

Rzeczywiste - uczyli stoicy - są tylko ciała. Nie ma nic prócz ciał - bóstwo i dusze ludzkie są materialne, podobnie jak

wszystkie rzeczy. Wszechświat - uczyli - jest całością /jest kulą - najdoskonalszą formą materii/. Materią składającą się na wszechświat, substratem wszystkich rzeczy jest, podobnie jak u Heraklita, ogień. Ale materia - ogień stanowi dopiero substrat. Wszechświat, by istnieć w całej swej różnorodności, musi być wyposażony w pierwiastek czynny /element arystotelizmu u stoików/. Tym czynnym pierwiastkiem jest pneuma /tchnienie/, mająca rozmaite stopnie napięcia /tonos/. Każda rzecz jako szczególna forma istnienia posiada swoisty tonos. Może on być bardzo niski, taki tylko, by utrzymać ciało w całości, uchronić je od rozpadu - ale istnieć musi. Inny tonos posiada roślina, inny zwierzę, inny wreszcie rozum, logos, Zeus. Materia ognista, z której powstał świat, nie ulega wyczerpaniu - część jej, i to właśnie ta część, której stopień napięcia jest najwyższy, nie weszła do świata, pozostała jako część kierująca wszechświatem. Posiadając najwyższy stopień napięcia jest identyczna z rozumem, z bóstwem; stanowi też o sprawiedliwości wszystkiego, co się dzieje. Bo wszystko odbywa się według niezmiennych praw ustanowionych przez logos - Zeusa - ducha. Nie ma przypadków - wszystko jest prawidłowe, wszystko ściśle zdeterminowane. Nasz świat, po upływie pewnego okresu, wróci znowu do pierwotnego ognia /Zeus przejmie go ponownie/, ale ponieważ boski ogień jest mądrością, stanowi logos, prawidłowość, więc znowu wyłoni on z siebie świat, nie tylko podobny do naszego, ale identyczny. Po upływie milionów czy miliardów lat znowu się urodzimy - mówili stoicy - w tym samym świecie, w którym jesteśmy dziś, i wszystko powtórzy się do najdrobniejszych szczegółów. Materialistyczna koncepcja stoików w odróżnieniu od materializmu demokrytejskiego i epikurejskiego, zawierając w sobie elementy mistyczne /pneuma, rozwój cykliczny, ogień jako materia/ powstała niezależnie od rozwoju nauk przyrodniczych tego okresu. Niektórzy ze stoików byli nawet wręcz wrodzy materialistycznym tendencjom nauki hellenistycznej. Kleantes domagał się ponoć /wedle świadectwa Plutarcha/, by Arystarch z Samos stanął przed sądem za to, że próbował ruszyć z miejsca ognisko wszechświata twierdząc, że niebo jest nieruchome, a ziemia wirując wokół swej osi porusza się po elipsie. Oderwanie od nauki stanowi o specyfice materializmu stoickiego. Koncepcja materialistyczna stoików nie była uogól-

nieniem osiągnięć przyrodników, co odbiło się m.in. w fantastycznej interpretacji świata /nie zapominajmy, że inaczej należy ocenić np. koncepcję cyklicznego rozwoju Heraklita i jego"ogień" - VI i V wiek - a inaczej heraklitejskie elementy w koncepcjach filozoficznych III wieku/.

Człowiek jest wprawdzie ciałem,ale - jak uczyli stoicy - materia, która się nań składa, jest szczególnie delikatna /wyższy stopień "napięcia"/. Kleantes przyjmował, że te dusze, które za życia zdobędą sobie odpowiednią siłę, nie umrą razem z ciałem, ale będą żyły nadal aż do chwili, kiedy /po upływie "okresu świata"/ wrócą wraz ze wszystkim, z całym wszechświatem do praognia /bóstwo, Zeus, logos/.

Główną domeną zainteresowań stoików była etyka. Dewizą, w której streszczają się moralne postulaty stoików, był imperatyw: żyj zgodnie z naturą. Wszechświat - mówili - jest całością, a człowiek jest częścią wszechświata, jest istotą o tyle jednak różną np. od zwierząt, że jest tworem rozumnym, powinien zatem zastosować się do praw rządzących całością. Ponieważ wszechświat jest całością, więc człowiek jako cząstka powinien dążyć do zharmonizowania swego życia z całą ludzkością. Praktyczny wniosek wynikający z tego twierdzenia wyrażał się w kosmopolityźmie, którego stoicy byli żarliwymi zwolennikami. Kosmopolityzm ten był wyrazem politycznego rozkładu społeczeństwa greckiego. U rzymskich stoików harmonizował z ogólnopaństwową polityką Rzymu. Człowiek jest zdeterminowany, podobnie jak wszystko, będzie i tak robił to, co z góry zostało mu przeznaczono /prawidłowość ustanowiona przez logos/, nic nie zmieni jego losów, ale może on wypełnić przeznaczoną mu rolę ze zrozumieniem lub bez zrozumienia. Człowiek żyjący w zgodzie z naturą powinien opierać swe działanie na "rozumnej woli". Czyniąc to nie wyłamuje się bynajmniej spod praw konieczności /logos/, ale właśnie uzgadnia swe rozumne działanie z rozumem wszechświata. U podstaw postępowania ludzi leży instynkt samozachowawczy, ale jest to tylko podstawa, punkt wyjścia. W gruncie rzeczy człowiek nie powinien bynajmniej dążyć do zdobycia wartości, które leżą na linii jego starań o "zachowanie siebie". Dojrzewając zaczyna rozumieć, że

celem jego, celem jedynym jest zdobycie cnoty, bo tylko cnotliwe życie jest życiem zgodnym z naturą, tylko cnotliwe życie harmonizuje z porządkiem kosmosu. Człowiekowi przyrodzone są bowiem nie tylko popędy, ale i rozum /pierwiastek boski, dominujący nad żądzami ciała/. Poza cnotą wszystko jest obojętne - zdrowie, mienie, stanowisko itd. Praktycznie rzecz biorąc etyka stoików /podobnie zresztą jak etyka cyników/ jest etyką rezygnacji. Wszystko, cokolwiek dzieje się - uczyli stoicy - dzieje się zgodnie z prawem wszechświata. To, co uważamy za krzywdę, niesprawiedliwość, tragiczny przypadek itd. jest w gruncie rzeczy momentem koniecznym dla całości, jest w istocie dobrem: na tym właśnie polega teleologizm stoików /niektórzy dawali zresztą humorystyczne objaśnienia zjawisk przyrody. Np. Chryzyp twierdził, m.in., że myszy istnieją po to, by nauczyć nas chować odpowiednio zapasy żywności, a komary po to, by nas budzić/.

Konieczność - z punktu widzenia całości - wszystkiego, co istnieje, jest najlepszym usprawiedliwieniem bóstwa. Krwawe wojny, straszliwe katastrofy - uczył Chryzyp - mogą się okazać kiedyś pożyteczne. Stoicka teodycea odegrała niewątpliwie znaczną rolę w kształtowaniu się chrześcijańskiego poglądu na świat. Bliska jej jest leibnizowska "obrona boga", spopularyzowana następnie przez poetę angielskiego Pope'a w poemacie "O człowieku" /Essay on man/: "Cokolwiek jest, jest słuszne".

Stoicyzm rzymski udobitnił tylko reakcyjne, skrajnie idealistyczne elementy doktryny "starszych stoików". Jeżeli w doktrynie Zenona, Kleantesa i Chryzypa były pewne interesujące zalążki naukowego poglądu na świat, to stoicy późniejsi, ograniczając swe zainteresowania wyłącznie do etyki, podkreślili i rozwinęli tylko najbardziej wsteczne momenty doktryny i udobitnili jej reakcyjność. Nauka stoicka - pisał genialny Hercen - "jest smutna, pochmurna, Gracjom nie składa ofiar. Uczy, jak umierać, uczy, jak wytrwać przy prawdzie, nawet kosztem życia, jak w nieszczęściu pozostać niewzruszonym, jak przezwyciężyć cierpienia i gardzić radością i rozkoszą"

Rzymscy stoicy, działając w okresie daleko posuniętego rozkładu społeczeństwa niewolniczego, w okresie zaostrzenia walki klasowej i samowoli imperatorów, bezpośrednio przyszli z ideologiczną

pomocą swemu państwu. Tak np. Seneka /przez pewien czas doradca Nerona; popełnił później samobójstwo na rozkaz cesarza/ dowodzi w swym traktacie "O dobrodziejstwach", że nigdy, pod żadnym warunkiem nie należy złorzeczyć losowi, że nie należy nawet utyskiwać, gdy głupiec lub zbrodniarz zostaje dygnitarzem, a człowiek uczciwy cierpi upokorzenie, bo wszystkim rządzi opatrzność, providentia. A opatrzność mówi nam: "To ja jestem tą, która sprawdza rachunki, to ja tylko znam każdy z moich długów; spłacam jedne z nich w długim terminie, inne w krótkim, wedle moich środków".

Największą popularność wśród stoików okresu rzymskiego zdobył Epiktet - początkowo niewolnik, potem wyzwoleniem. Tradycja przechowała nam wiadomość, że gdy pan jego torturował go, Epiktet powiedział spokojnie: "złamiesz mi nogę", a gdy noga istotnie została złamana; "czyż nie mówiłem, że ją złamiesz?". Epiktet, zgodnie zresztą z ogółem stoików, dowodził, że cnota jest dobrem jedynym, a wszystko inne - majątek, sława, zdrowie itd. - jest dobrem tylko w naszym mniemaniu. Podobnie i złem jest tylko zło moralne. "Choroba jest zawadą dla ciała, lecz nie dla wolnej woli, gdy ona tego nie chce; utykanie jest zawadą dla nogi, lecz nie dla woli. I w każdym przypadku mówi sobie tak, a ujrzysz, że zło jest zawadą dla czego innego, zgoła nie dla ciebie". Cesarz Marek Aureliusz nie wniósł w zasadzie nowych momentów do doktryny stoików.

Etyka stoicka wywarła decydujący wpływ na kształtowanie się chrześcijańskiego poglądu na świat. Wśród wszystkich doktryn starożytnych ona jedna wystąpiła z tak wyraźnym postulatem rezygnacji. Stoicy nie uważali np. niewolników za innych ludzi /jak Arystoteles/, owszem - bronili ich "ludzkiej godności", podkreślając jednak zarazem, że sytuacja niewolnika w niczym nie krępuje jego wolnej woli: niewolnik nawet w kajdanach może być szczęśliwy. W początkach V wieku Podręcznik /Encheiridion/ Epikteta został przerobiony na użytek klasztorów.

./.

S c e p t y c y z m

Do kierunków epoki rozkładu społeczeństwa niewolniczego należy także sceptycyzm /od gr. skeptomai - obserwuję, roztrząsam, śledzę/. Twórcą doktryny sceptyckiej był Pyrron z Elidy /ok. 360-270/ i stąd sceptycyzm zwany jest również pyrronizmem. Ani sądy - twierdził Pyrron - ani nawet wrażenia nie mówią prawdy, ale i nie mówią nieprawdy. Z tego względu najlepiej nie twierdzić nic, wstrzymać się od wszelkich sądów /epoche/. Etyczne wskazówki Pyrrona przypominają moralność epikurejczyków - ideałem jest dla niego zupełna obojętność, zarówno na dobro jak i na zło. W istocie bowiem wszystko jest zupełnie obojętne, jedynym dobrem jest ataraksja /spokój ducha/. Z pism Pyrrona i jego bezpośrednich następców ani jedno nie dochowało się do naszych czasów, ale z doktryną sceptyków zapoznają nas dobrze pisma Sektusa Empiryka /ok. 200 n.e./: Przeciwko dogmatykom i Zarysy pyrrońskie.

Sekstus Empiryk, reprezentant i kontynuator sceptycyzmu w Rzymie, wystąpił m.in. z krytyką pojęcia przyczynowości. Materialną przyczynę wszechświata uważał za nonsens. Twierdził też, że skoro w każdej sprawie tyleż przemawia "za", co i "przeciw", najlepiej w myśl zaleceń Pyrrona - wstrzymać się od sądu /a więc uchylenie się od sądów na podstawie isostenii - przeciwstawnych sądów o równej sile argumentacji/. Do sceptyków zalicza się również Ainezydem, głoszący niemożliwość poznania zmysłowego. "W rzeczy samej kogoś, kto koniecznie chce być sceptykiem, niesposób przemóc lub doprowadzić do filozofii pozytywnej - zupełnie tak samo, jak nie podobna postawić na nogi kogoś, kto ma wszystkie członki sparaliżowane".

./.

FRAGMENTY Z DZIEŁ FILOZOFÓW GRECKICH

FRAGMENTY HERAKLITA

/Przedruk z I tomu "Zarysu historii filozofii" - W.Heinricha/

20/30/

Tego porządku świata, który jest ten sam dla wszystkich, nie zrobił żaden bóg ani człowiek, był on zawsze, jest i zawsze będzie wiecznie żyjący ogień, rozniecany według miary i według miary gasnący.

21/31/

Przemiany ognia: najpierw w morze; a morze: pół w ziemię, a pół w trąbę powietrzną.

22/90/

Wszystko jest zamianą ognia, i ogień zamianą wszystkiego, jak towar zamienia się na złoto, a złoto na towar.

23/31/

/Ziemia/ staje się morzem, i otrzymujemy swą miarę według tegoż stosunku, jaki ją obowiązywał, zanim stała się ziemią.

24/65/

Brak i nadmiar.

25/76/

Ogień żyje śmiercią ziemi, a powietrze żyje śmiercią ognia. Woda żyje śmiercią powietrza, a ziemia śmiercią wody.

26/66/

Nadchodzący ogień będzie sądził i potępiał wszystko.

27/16/

Jakby ktoś mógł ukryć się przed tem, co nigdy nie zachodzi?

28/68/

Wszystkiem steruje błyskawica.

29/64/

Słońce nie przekroczy miary: gdyby to uczyniło, erynje służebnice sprawiedliwości, odnajdą je.

30/120/

Granicą wschodu i zachodu, ranku i wieczoru jest niedźwiedź. Naprzeciwko niedźwiedzia jest góra promiennego Zeusa.

31 /99/

Gdyby nie było słońca, byłaby noc - pomimo innych gwiazd.

32/ 6/

Słońce jest nowe co dnia.

34 /100/

Pory roku przynoszą wszystko.

35 /57/

Nauczycielem większości jest Hezjod. Mniemają oni, że wie on najwięcej, choć nie znał dnia i nocy. Są one przecież jednem.

39 /126/

Zimne staje się ciepłem, ciepłe zimnem, mokre suchem, suche mokrem.

40 /91/

Rozprasza się i znów skupia, przychodzi i odchodzi.

41-42 /91/

Nie można wstąpić dwa razy w tę samą rzekę, gdyż /swą wodę/ rozprasza i znów skupia, przychodzi i odchodzi - ciągle przepływa inna.

44 /53/

Wojna jest ojcem wszechrzeczy i wszechrzeczy królem. Jednych robi bogami, innych ludźmi, innych niewolnikami a innych wolnymi.

46/ 8/

Rozbieżne zbiega się, i z rzeczy różnych powstaje najpiękniejsza harmonia. Wszystko powstaje ze sporu.

64 /21/

Wszystko, co widzimy na jawie, jest śmiercią, a wszystko, co widzimy drzemiąc, snem.

68 /36/

Dla duszy jest śmiercią stanie się wodą, dla wody jest śmiercią stanie się ziemią; z ziemi zaś powstaje woda, z wody dusza.

69 /60/

W górę czy na dół droga taż sama.

78 /88/

Tem samem jest w nas życie i śmierć, czuwanie i sen, młodość i starość. Gdy się bowiem odmieni, to staje się tamtem, a przy ponownej zmianie tamto tem.

81 /49 a/

W te same fale wstępujemy i nie wstępujemy, jesteśmy sobą i nie jesteśmy.

Przedruk z "Państwa" Platona

Zatem powiedziałem:- Przedstaw sobie obrazowo, jako następujący stan rzeczy, naszą naturę ze względu na kulturę umysłową i jej brak.

Zobacz! Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równolegle do niej, podobnie jak u kuglarzy przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki.

- Widzę - powiada.

- Więc zobacz, jak wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, i wykonane rozmaicie i oczywiście jedni z tych, co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą.

- Dziwny obraz opisujesz i kajdaniarzy osobliwych.

- Podobnych do nas - powiedziałem.- Bo przede wszystkim czy myślisz, że tacy ludzie mogliby z siebie samych i z siebie nawzajem widzieć cokolwiek innego oprócz cieni, które rzuca na przeciwległą ścianę jaskini ogień?.

- Jakimże sposobem? - powiada - gdyby całe życie nie mógł żaden głową poruszyć?

- jeżeli idzie o te rzeczy obnoszone wzdłuż muru? Czy nie to samo?

- No, cóż.

- Więc gdyby mogli rozmawiać jeden z drugim, to jak sądzisz czy nie byliby przekonani, że nazwani określają to, co mają przed sobą, co widzą?

- Koniecznie.

- No, co? A gdyby w tym więzieniu jeszcze i echo szło od nim przeciwległej ściany, to, ile razy by się odezwał ktoś z przechodzących, wtedy, jak myślisz? Czy oni by sądzili, że to się odzywa ktoś inny, a nie ten cień, który się przesuwa?

- Na Zeusa, nie myślę inaczej - powiada.

- Więc w ogóle - dodałem - ci ludzie tam nie co innego braliby za prawdę, jak tylko cienie pewnych wytworów.

- Bezwarunkowo i nieuchronnie - powiada.

- A rozpatrz sobie - dodałem - ich wyzwolenie z kajdan i uleczenie z nieświadomości. Jak by to było, gdyby im naturalny bieg rzeczy coś takiego przyniósł; ile razy by ktoś został wyzwolony i musiałby zaraz wstać i obrócić szyję, i iść i patrzeć w światło, cierpiałby robiąc to wszystko, a tak by mu w oczach migotało, że nie mógłby patrzeć na te rzeczy, których cienie poprzednio oglądał. Jak myślisz, co on by powiedział, gdyby mu ktoś mówił, że przedtem oglądał ni to, ni owo, a teraz coś bliższego bytu, że zwrócił się do czegoś, co bardziej istnieje niż tamto, więc teraz widzi słuszniej; gdyby mu ktoś teraz pokazywał każdego z przechodzących i pytaniami go zmuszał, niech powie, co to jest. Czy nie myślisz, że ten by może był w kłopotach i myślałby, że to, co przedtem widział, prawdziwsze jest od tego, co mu teraz pokazują?

- Z pewnością - powiada.

- Nieprawdaż? A gdyby go ktoś zmuszał, żeby patrzał w samo światło, to bolałyby go oczy, odwracałby się i uciekał do tych rzeczy, na które potrafi patrzeć i byłby przekonany, że one są rzeczywiście jaśniejsze od tego, co mu teraz pokazują?

- Tak jest - powiada.

- A gdyby go ktoś - dodałem - gwałtem stamtąd pod górę wyciągał po kamieniach i stromiznach ku wyjściu i nie puściłby go prędziej, ażeby go wywlókł na światło słońca, to czy on by nie cierpiał i nie skarżyłby się i nie gniewał, że go wloką, a gdyby na światło wyszedł, to miałby oczy pełne blasku i nie mógłby wiedzieć ani jednej z tych rzeczy, o których by mu teraz mówiono, że są prawdziwe?

- No nie - powiada - tak nagle przecież.

- I myślę, że musiałby się przyzwyczajać, gdyby miał widzieć to, co na górze. Naprzód by mu najłatwiej było dojrzeć cienie, potem w wodach odbicia ludzi i innych przedmiotów, ciała niebieskie i niebo samo po nocy łatwiej by mógł oglądać patrząc na światło gwiazd i księżyca, niż po dniu widzieć słońce i światło słoneczne.

- Jakżeby nie?

- Dopiero na końcu, myślę, mógłby patrzeć w słońce; nie na jego odbicie w wodach i nie mieć go tam, gdzie ono nie jest u siebie, ale słońce samo w sobie i na swoim miejscu mógłby dojrzeć i mógłby oglądać, jakie ono jest.

./.

Część 2-ga OKRES FILOZOFII SREDNIOWIECZNEJ

Główne cechy ideologii wczesnego chrześcijaństwa

/Przedruk z "Wykładów o filozofii średniowiecznej" L.Kołakowskiego/.

Charakteryzując ogólnie najwcześniejszy okres rozwoju filozofii chrześcijańskiej należy podkreślić te zasadnicze elementy, które filozofię tę oddzielały od dotychczas ukształtowanej cywilizacji.

W okresie narodzin chrześcijaństwa filozofia materialistyczna grecko-rzymska znajduje się w stanie kryzysu, doktryny idealistyczne dominują w owej epoce rozkładu społecznego i regresu techniki, kiedy żadna klasa nie jest zdolna do pojęcia przewodnictwa społecznego postępu, do obrony nauki i rozwoju umiejętności produkcyjnych, kiedy zatem myśl materialistyczna nie może znaleźć społecznego zaplecza. Myśl ta żyje jednak ciągle, już to w filozofii epikurejskiej, już to w kontynuatorów materialistycznej linii stoicyzmu, już to wreszcie w próbach odrodzenia materialistycznej interpretacji arystotelizmu /Aleksander z Afrodyzji/. Żyją także ciągle tradycje nauki greckiej, kultywowane głównie w Aleksandrii. Materialistyczna filozofia tego okresu jest własnością oświeconych i bliżej związanych z nauką elementów klas posiadających. Z drugiej strony skrajny idealizm neoplatoński, który długi czas odgrywał rolę państwowej filozofii Cesarstwa, a także idealizm stoicki, skupiający wówczas swoje zainteresowanie głównie wokół zagadnień etyki - oba te kierunki, będące również filozoficznym narzędziem klas uprzywilejowanych, odbijały sytuację rozkładu i beznadziejności, w jakiej znalazły się owe klasy w schyłkowym okresie starożytności. Ideologia chrześcijańska inspirowana zrazu przez położenie klas poniżanych obracała swoją nienawiść przeciwko całej filozofii "pogańskiej", przeciwstawiając własny, pełen rezygnacji irracjonalizm, własną chiliastyczną i mesjanistyczną wizję świata - arystokratycznej obojętności i nieprzydatnej masom

ludowym uczonoś[illegible]klas rządzących. Wraz z krystalizowaniem się filozofii kościelnej i z przechodzeniem kościoła na służbę warstw panujących Cesarstwa - główne ostrze chrześcijańskiej krytyki coraz wyraźniej kieruje się w stronę pozostałości starożytnego materializmu przy jednoczesnych usiłowaniach nawiązania ideologicznego kontaktu z idealistycznymi doktrynami pogańskimi, zwłaszcza z idealizmem neoplatońskim i próbach jego "chrystianizacji". Proces ten będzie się później pogłębiał, walka chrześcijaństwa z neoplatonizmem przestanie być wyrazem walki wrogich klas, a okaże się kontrowersją dwóch rywali, konkurujących ze sobą o zdobycie panującej pozycji w życiu umysłowym społeczeństwa. Ostateczne zwycięstwo kościoła będzie zastąpieniem jednej ideologii arystokracji - inną, bardziej odpowiadającą nowym warunkom i nade wszystko bardziej stosowną do odegrania roli ideologii masowej, do czego abstrakcyjny i zawiły system neoplatoński nie był zdolny. Zarazem wszystkie elementy neoplatonizmu, które nadawały się do asymilacji przez chrystianizm, zostaną nie tylko wchłonięte i odpowiednio przetworzone, ale dostarczą filozofom kościelnym zasadniczego rynsztunku teologicznego i zasadniczej skarbnicy pojęciowej, która na wiele wieków pozostanie trzonem aparatury teoretycznej kościoła.

Naczelne tendencje ideologii chrześcijańskiej, ukształtowane w tym czasie i zdolne do odegrania roli masowego poglądu na świat można sformułować następująco:

a/ Negacja wszelkiej prawidłowości rozwoju świata, nawet w zmistyfikowanej wersji neoplatońskiej; ujęcie świata jako szeregu nieoczekiwanych i wolną wolą boga sprawionych cudów - stworzenia, wcielenia, odkupienia; uznanie nadprzyrodzoności za zasadniczo irracjonalną i niezależną od ludzkiego wpływu. Taka wizja świata, odpowiadając nastrojom dezorientacji i rozpaczy mas, ich oczekiwaniom na cud jako jedyny środek zbawienia, stała się także dogodnym instrumentem tłumienia walki klasowej i porywów rewolucyjnych przez okazywanie absolutnej niezależności losów człowieka od własnego wysiłku i absolutnej zależności świata od boskich, nie dających się przewidzieć zamierzeń.

b/Myśl o przyrodzonym zepsuciu człowieka przez grzech pierworodny. Ten mit zyskiwał sobie również uznanie jako wytłumaczenie wszystkich nieszczęść i cierpień ludzkich. Z drugiej strony, główne jego rola społeczna polegała na odwracaniu uwagi mas od rzeczywistych źródeł ich opłakanego położenia; miał on kierować ludzkie wysiłki w stronę własnego zbawienia, a wyzwolenie z piętna grzechu i naturalnej korupcji przedstawiał jako najważniejsze zadanie jednostki, wobec którego wszelkie sprawy doczesne okazują się błahe i nieznaczące. Mit ten sankcjonował zarazem nierówność społeczną i ucisk jako urządzenie konieczne, będące naturalnym wynikiem zepsucia natury ludzkiej i obiecywał nierówność ziemską skompensować równością dzieci bożych.

c/ Mit o wcieleniu boga i odkupieniu - całkowicie nowy w dziejach religijnych wyobrażeń krajów Cesarstwa, a zapożyczony z wierzeń wschodnich - miał sankcjonować ziemską organizację i aspirację do ziemskiej władzy kościoła, przedstawiającego siebie jako bezpośrednie urządzenie boskie, ustanowione w celu strzeżenia i kontynuacji dzieła odkupienia. Na tym micie opierały się wszystkie uzasadnienia kościelnych rozszerzeń do władzy i on też głównie stanowił przedmiot ataku ludowych nerezji.

Obok tych swoiście chrześcijańskich elementów, osobliwością filosofii kościelnej tego okresu jest ostre przeciwstawienie świata materialnego i świata nadprzyrodzonego - podstawa do przekonywania mas o zbędności i nieskuteczności wszelkiej walki przeciw istniejącym porządkom społecznym; negacja wartości nauki i dążności do okazania za wszelką cenę bezsilności ludzkiego rozumu. Pojęcie człowieka kształtuje się wyłącznie przy użyciu kategorii soteriologicznych; o człowieku wystarczy wiedzieć to, co zawiera objawienie; że jest synem grzechu, że ma duszę nieśmiertelną, że odkupił go Chrystus, że może być potępiony lub zbawiony i że wszystkie swoje zabiegi musi skupić na nadziei szczęścia w zaświatach. Wszelka inna wiedza o człowieku nie jest zbędna, ale może się stać przeszkodą w realizacji jego właściwego powołania.

Wewnątrz samego chrześcijaństwa toczyła się od początku ostra walka żywiołów plebejskich z wielkorządcami kościoła, sięgającymi po władzę świecką. Walka ta wytwarzała postępowe doktryny społeczne, a nawet - w postaci monicheizmu - doprowadziła do powstania pewnych elementów myślenia materialistycznego. Zasadniczo jednak walka idealizmu z materializmem o wym okresie toczy się między kościołami i pozostałościami postępowej, materialistycznej filozofii świeckiej. W trakcie ideologicznego opanowywania przez kościół Imperium Rzymskiego dokonywa się ostatecznie proces przyswajania przezeń filozofii neoplatońskiej, która z czasem, przynajmniej na Zachodzie, przestaje istnieć jako nurt autonomiczny i żyje tylko w zdeformowanej wersji kościelnej. Jednocześnie pojawia się potrzeba usystematyzowania filozofii chrześcijańskiej, tak by stała się ona nie tylko wiarą maluczkich, ale także filozoficznym systemem, który mógłby się równać z najtęższymi szkołami pogan i zastąpić je w państwie rzymskim; systemem zdolnym ogarnąć za pomocą swoich kategorii całą rzeczywistość i wtopić ją w ramy chrześcijańskiej interpretacji świata; filozofią uniwersalną, dającą klasom posiadającym zarówno dostatecznie bogate narzędzie dla własnego życia umysłowego, jak też sprawny instrument ideologicznego panowania i utrzymywania wyzyskiwanych w uległości i pokorze. Człowiekiem, który podjął się tego dzieła, był Aureliusz Augustyn, właściwy twórca ortodoksalnej filozofii kościoła.

AURELIUSZ AUGUSTYN

/Przedruk z "Wykładów o filozofii średniowiecznej" L. Kołakowskiego/.

Aureliusz Augustyn /154-430/, rodem z Tagasty, Afrykańczyk, stał się chrześcijaninem dopiero w wieku 33 lat /jako konwertyta jest też do dziś ulubionym autorem kościoła w dziele nawracania niewierzących/, był nauczycielem retoryki, które to zajęcie uprawiał najpierw w Tagaście, potem w Rzymie, na koniec zaś w Mediolanie. Jako człowiek o wysokim wykształceniu, posiadający poparcie ludzi z wpływowych sfer urzędni-

ozych Cesarstwa, był on przedmiotem zabiegów "nawracających" tamtejszych katolików. Biskup Mediolanu Ambroży i jego doradca Symplicjan przeciągnęli go do obozu katolickiego, otwierając mu tutaj drogi do najświetniejszej kariery, jaką można było zdobyć w owych czasach powszechnej zgnilizny i politycznego rozkładu. Od tej chwili Augustyn stał się najgorętszym rzecznikiem i obrońcą wielkich właścicieli ziemskich i najbardziej gorliwym tępicielem ludowych herezji. Od 388r. przebywał ponownie w Afryce, gdzie w 396r. został biskupem miasta Hippo-Regius i głównym organizatorem kościoła w północnej Afryce, przywódcą walki hierarchii kościelnej z ruchami zrewoltowanych ludów afrykańskich.

Augustyn jest autorem ogromnej ilości dzieł, z których za najważniejsze uchodzą: O państwie bożym - dzieło uzasadniające misję kościoła i przedstawiające najobszerniejszy wykład katolickiej doktryny filozoficznej i społecznej; O Trójcy - wykładające podstawowy dogmat kościelny w walce z herezjami; Wyznania - niejako religijna biografia, mająca na celu ukazanie "niewiernym" dróg przejścia od pogaństwa do kościoła. Duże znaczenie ma także szereg dialogów filozoficznych /O życiu szczęśliwym, O porządku, Rozmowy z samym sobą, O nauczycielu, O wolnej woli, Przeciw Akademikom, O nieśmiertelności duszy, O wielkości duszy, O muzyce/ pisanych w większości bezpośrednio przed przyjęciem chrztu /386-387/, a ważnych jako próba przyswojenia na użytek kościoła i wchłonięcia w ten sposób przez chrześcijaństwo neoplatonizmu, który w tych czasach - pobudzony do życia i aktywizowany niejako polityką Juliana Apostaty - stał się ponownie ideologicznym konkurentem kościoła. Nadto pisał Augustyn mnóstwo dzieł przeciwko herezjom, głównie przeciw manichejczykom, pelagianom, donatystom i arianom, oraz dużą ilość kazań, utworów egzegetycznych, liturgicznych i innych.

Przewodnią myślą filozoficznej doktryny Augustyna jest bezwzględna i nieograniczona zależność świata i życia ludzkiego od boga, zależność bezpośrednia i pośrednia - przez poddaństwo kościołowi; do doktryny Augustyna należy także idea boga jako nie tylko absolutnego autokraty, ale także jako jedynego celu

dążeń i zabiegów ludzkich. Cechą charakterystyczną augustynizmu jest natychmiastowe przetwarzanie wszelkich zasad teoretycznych w praktyczne nakazy moralne: całkowitego posłuszeństwa kościołowi i bezwolnego poddaństwa jego nakazom, odwrócenia zainteresowań ludzkich od "spraw doczesnych" i życia ziemskiego, narzucenie człowiekowi - jako wyłącznego zadania - dbałości o swoje zbawienie i doskonałość duchową, osiągalną tylko pod przewodnictwem kościelnej hierarchii.

1. Świat ziemski i bóg

W przeciwieństwie do całej materialistycznej filozofii greckiej Augustyn pierwszy bodaj z pisarzy chrześcijańskich formułuje za pomocą kategorii filozoficznych myśl chrześcijańską, wedle której świat materialny został celowo stworzony z niczości przez boga osobowego. Materia nie jest odwieczna, lecz ma swój początek; również czas jest ograniczony w trwaniu i powstał wraz ze światem, jako zależny od ruchu. Bóg niezmienny, odwieczny, doskonały powołał do bytu - mocą swojej woli bezwzględnie wolnej - wszystko, co istnieje. W ten sposób Augustyn pierwszy wprowadza do filozofii fikcyjne pytanie: po co istnieje świat? Pytanie to, rzecz jasna, nie może być w ogóle postawione na gruncie jakiejkolwiek doktryny materialistycznej, wymaga ono bowiem uprzedniego założenia, że świat został stworzony, i to ze względu na jakiś cel, który przyświecał jego stwórcy. Ponieważ bóg, jako doskonały, nie może mieć żadnych potrzeb i nie mógł tedy dla jakiejś swojej potrzeby stworzyć świata, stworzył go tylko ze swojej dobroci, gdyż istnienie jest dobrem /por. Państwo boże, XI, 24/. W ten sposób punktem wyjścia doktryny augustiańskiej jest stwierdzenie, że cała rzeczywistość ma charakter najzupełniej irracjonalny i wszystko na świecie jest dziełem łaski bożej, produktem dobrowolnych upodobań absolutu. Konsekwencją tego jest, oczywiście całkowita zależność rzeczywistości stworzonej od stwórcy.

Ponieważ jednak bóg jest niezmienny, tedy fakt stworzenia świata nie mógł w żaden sposób spowodować zmiany jego działań lub zamierzeń. Należy tedy przyjąć, że cała rzeczywistość w pewnym sensie istniała odwiecznie, nie bytem materialnym jed-

nak, lecz jako idea zawarta w boskim umyśle. Augustyn wykorzystuje obficie i, rzec można, teologizuje platońską teorię idei, wcielając ją w ramy kościelnego światopoglądu. Platonicy, stwierdza, słusznie dostrzegli, że wszystkie rzeczy widzialne i zmienne muszą mieć swoje niezmienne prototypy idealne, w których uczestnictwo nadaje im byt. W umyśle boga istnieją zatem pierwowzory wszystkich rzeczy - zarówno rodzajów, jak indywiduów, będące modelami idealnymi, wedle których stworzone zostały wszystkie przedmioty świata. Wszystkie rzeczy mają niejako podwójne istnienie: stworzone, zmienne, przemijające oraz wieczne, niezmienne, niestworzone - jako idee, mające siedlisko w boskim rozumie. Idee te są nie tylko modelami rzeczy, ale także normami oceny: wedle tego, jak rzeczy poszczególne realizują w sobie doskonałość swoich boskich pierwowzorów, ocenia się ich doskonałość lub niedoskonałość. Owa teologizacja platońskiego idealizmu weszła, od czasów Augustyna, do trwałego zasobu filozofii kościelnej i w mało zmienionej postaci przetrwała w ciągu całego jej istnienia. Istotne jest w niej przekonanie, że cały świat materialny jest właściwie światem, jeśli nie nieautentycznym, to w każdym razie niesamodzielnym, istniejącym tylko dzięki nieokreślonej partycypacji w życiu świata duchowego, nadprzyrodzonego, stanowiącego dlań źródło bytu i wzorzec, a ukazywanego oczom ludzkim przez objawienie, którego jedynym tłumaczem nieomylnym jest rzymska hierarchia. Konsekwencją tej teorii była też wiara, że oglądany przez nas świat nosi na sobie piętno boskiego artysty i z tej racji panujący w nim porządek należy uznać za odbicie boskości. Jak w całej filozofii idealistycznej, myśl o niezmienności wiecznych modeli rzeczy służyła Augustynowi do uświęcenia społecznego porządku świata ziemskiego, jako wcielenia pewnego doskonałego porządku myśli boskiej.

Z drugiej strony, w myśl tej koncepcji okazywało się, że właściwie materialna rzeczywistość jest czymś niezmiernie bliskim niczości. I tę myśl przejął Augustyn od neoplatoników. "Niczością jest bowiem wszystko to, co jest płynne, niestałe, co się rozlewa i wciąż jak gdyby ginie... Istnieje natomiast naprawdę tylko to, co pozostaje, co trwa, co zawsze jest takie samo" /O życiu szczęśliwym II,8/. Rzeczywistość materialna jest przeniknięta czynnikiem

"intelligibilnym" /nieczmysłowym, myślnym/ i dzięki temu tylko może być przedmiotem poznania; materii samej nie możemy w ogóle dosięgnąć pozytywną wiedzą.

Swój spirytualizm rozwija Augustyn w walce z materializmem lewicy stoickiej oraz materialistycznymi tendencjami manichaizmu. Wedle stronników manichaizmu cała rzeczywistość rozdziela się na dwa światy samodzielnie istniejące i trwające w stałej walce i starciach: świat boski - światło oraz świat zła - ciemność; dzieje świata są rezultatem konfliktów obu tych sił. Ta naiwna dialektyka manichejska łączyła się przy tym z tendencją do materialistycznej interpretacji obu kosmicznych antagonistów. Światło-boga pojmowali manichejczycy jako delikatną substancję materialną, a i człowiek, jako przedmiot walki tych sprzecznych żywiołów pojęty był materialistycznie. Manicheizm był antykościelną herezją, która dawała formę ideologiczną niektórym ruchom wyzwoleńczym ludów ujarzmionych przez Rzym. Filozofia ta miała przy tym wyraźnie racjonalistyczną orientację - gardziła bezmyślną wiarą w słowo objawienia i domagała się osądu przez kryteria rozumowe praw objawionych. W walce z nią Augustyn kładł zwłaszcza nacisk na okoliczność, że manichejczycy osłabiają potęgę boską, bo przeciwstawiają bogu siłę istniejącą niezależnie od niego, zdolną do toczenia z nim walki i odnoszenia sukcesów. Ponieważ zaś nie mógł uznać, że zło istniejące w świecie jest wytworem boga, ogłosił, że zło nie istnieje, a jest jedynie samym brakiem /privatio/ doskonałości, niebytem: nie ma zła jako jakiejś samodzielnie istniejącej rzeczy lub cechy rzeczy - zło jest tylko nieposiadaniem pewnego bytu, zjawiskiem czysto negatywnym. Owa idea zła jako niebytu, jako nieposiadania, stała się również składnikiem żelaznego funduszu filozofii kościelnej. Źródłem tej teorii było dążenie do uzasadnienia wszechmocy boga wobec świata; gdyby bowiem świat zawierał w sobie elementy zła same przez się, musiałby - jeśli wykluczyć możliwość, że bóg jest stwórcą zła, a idea dobroci boskiej przesądzała odrzucenie takiej koncepcji - pochodzić w części od jakiejś innej siły poza bóstwem, konkurencyjnej i niezależnej w stosunku do niego. Idea zła jako niebytu była zatem funkcją zasady wyłączności boga jako

stwórcy i dyktatora świata.

Założenia ona ponadto, że zło polega na tym, iż pewne rzeczy nie posiadają doskonałości należnej im, że zatem nie są takie, jakie być powinny, wymagała tedy uprzedniego przyjęcia pewnych wzorcowych modeli rzeczy w boskim umyśle, ze względu na które można by przedmioty i zjawiska istniejące oceniać jako mniej lub bardziej zbliżone do idealnych prototypów. Koncepcja ta stała się tedy również podstawą całej etyki chrześcijańskiej, bezwzględnie heteronomicznej, która kazała oceniać moralnie wszystkie czynności i intencje ludzkie przez odniesienie ich do myśli bożych, niesomylnie interpretowanych przez kler. Wynikało stąd także bezpośrednio, że - mówiąc słowami Augustyna - "wszystkie twory, ponieważ są... są istotnie dobre" /tamże, XII,5/, że byt jako taki jest dobry, że nic nie jest złem, o ile istnieje, a tylko o ile nie dostaje mu czegoś, aby zadość uczynić wymogom idealnej normy. Co więcej, zdaniem Augustyna bóg dopuszcza istnienie zła po to, aby powstało większe dobro, a rzeczy niedoskonałe są konieczne dla układania się razem z doskonałymi w powszechną idealną harmonię. Istniejący świat jest zatem najlepszym, jaki w ogóle da się pomyśleć. "Ty, Boże - powiada Augustyn - z niczego świat ten stworzyłeś, a wszystkie oczy widzą w nim najpiękniejszy ze światów możliwych. Ty, Boże, zła sam nie sprawiasz, a dopuszczasz je tylko, aby nie stało się zło jeszcze gorsze" /Rozm. I,2/; "jest rzeczą najpiękniejszą, aby wszystko, co istnieje, istniało tak, jak istnieje, rozmieszczone na stopniach natury w taki sposób, aby przy oglądaniu całości nie raziła nigdzie żadna brzydota" /O wielkości duszy, XXXVI, 80/. Tak to filozofią swoją wprowadził Augustyn obłudny pseudooptymizm chrześcijański, w którym zło i brak są niezbędne dla pełna całości wszechświata, w którym każdy winien być zadowolony ze swego losu, jeśli dojrzy w nim cząstkę przemyślnej maszynerii kosmicznej i fragment ustalonej przez boga uniwersalnej struktury hierarchicznej bytu. Augustiańska wizja "najlepszego z możliwych światów" - punkt wyjścia późniejszych teodycei chrześcijańskich - miała wszystkich niezadowolonych ze swego losu i stanu uspakajać pociechą zapewniającą, że ich nędza i ucisk przyczyniają się do uzupełnienia piękna kosmosu, że byłoby szaleństwem żądać zmiany istniejącego ładu świa-

ta, doskonałej hierarchii, która raduje oczy boga. Przejęta od reakcyjnego skrzydła stoicyzmu, idea ta miała na celu tłumienie wszelkich porywów rewolucyjnych i zamachów na panujący porządek społeczny, wpajanie uciskanym bezmyślnego zadowolenia ze swego losu, usypianie nastrojów buntowniczych obrazem powszechnej harmonii.

Augustiańska koncepcja idei prowadziła wreszcie, pomimo nauki o powszechnej doskonałości bytu, do ostrego przeciwstawienia doskonałego świata nadprzyrodzonego - najlichszej części bytu, rzeczywistości cielesnej, wywodząc stąd wniosek o potrzebie pogardy dla świata materialnego, hasło odwrócenia się od spraw doczesnych oraz wyłącznego skupienia wszystkich zainteresowań i dążeń na urojonych związkach i powołaniach eschatologicznych /tj. dotyczących rzeczy ostatecznych/ człowieka. Rozmiętę w doktrynie moralnej, myśli te miały swoje bezpośrednie uzasadnienie w augustiańskiej koncepcji duszy i w teorii poznania.

2. Teoria poznania

Platonizacja chrześcijaństwa, dokonana przez Augustyna, znalazła niemniej dobitny wyraz w jego antropologii. Dusza ludzka jest niematerialna, nierozciągła i nieśmiertelna /to ostatnie chce wykazać Augustyn powołując się na fakt, że w duszy tkwi prawda, a prawda jest wieczna/. Dusza jest samodzielną substancją rządzącą ciałem i ona to stanowi właściwego człowieka. Jedna z naczelnych myśli augustianizmu głosi, że dusza zawiera w sobie wszelką wiedzę i wszelkie prawdy, które, jak nam się zdaje, zdobywamy z zewnątrz. Kiedy uzyskujemy jakiekolwiek wiadomości o świecie, nie ów świat ich dostarcza - bo wtedy rzeczy cielesne musiałyby wpływać na niematerialną duszę, czego przyjąć nie podobna - ale my sami odkrywamy je w swoim wnętrzu i przypominamy sobie raczej niż zdobywamy. Ta teoria wiedzy wrodzonej, przejęta z platońskiej nauki o anamnezie, różni się od niej tym, że Augustyn odrzuca preegzystencję duszy jako sprzeczną z ustaloną dogmatyką kościelną. Naprawdę, człowiek nigdy niczego się nie uczy - wie tylko, ile zdoła sobie przypomnieć z treści zawartych w jego duszy i niejako zrośniętych z nią nieodmiennie. "Nie wychodź na świat -

zaleca Augustyn - wróć do siebie samego. We wnętrzu człowieka mieszka prawda". /O wierze prawd.,XXXIX , 72/. Zasada ta dotyczy całej wiedzy naukowej. "Gdy sami rozumujemy lub gdy szukamy odpowiedzi na czyjeś zapytanie z dziedziny jakiejś sztuki wyzwolonej, to znajdujemy ją nie gdzie indziej, ale w naszej duszy"/O nieśm.duszy, IV,6/. "Tak zwana nauka jest to, jak sądzę, jedynie sięganie pamięcią wstecz, czyli przypominanie sobie" /O wielk.duszy,XX, 34/. Dzieje się tak dzięki temu, że dusza od chwili powstania uczestniczy w pewien sposób w boskich ideach. Spontaniczność wszelkiej wiedzy dotyczy nawet wrażeń zmysłowych, które nie są bynajmniej oddziaływaniem świata materialnego na duszę, ale polegają na aktywności duszy, zwracającej się do stanów swojego ciała, pobudzonego przez zewnętrzne nacisk. A ponieważ wiedza jest partycypacją w boskich ideach, przeto tyle mamy wiedzy, ile nam bóg użyczył; wszelkie nasze poznanie ma za przyczynę bezpośrednią boga, nie zaś świat cielesny ani nawet człowieka samego. W ten sposób utwierdzona zostaje bezwzględna i ostateczna bezsilność człowieka w poznaniu: rozum ludzki jest tylko w przenośnym sensie aktywny; faktycznie - cały proces poznania odbywa się bez udziału człowieka i niezależnie od całego otaczającego świata, jest uobecnianiem w duszy wiedzy, wlanej w nią boską mądrością. Niemoc człowieka wobec bóstwa okazuje się absolutna i doskonała. Każdy akt umysłowy wymaga istnienia nieustającego oświecenia /iluminacji/, bez którego niemożliwe byłoby poznać cokolwiek; każdy proces poznawczy jest faktycznie aktywnością boskiego rozumu. "Dusza rozumna i myśląca ... nie może być dla siebie światłością, lecz promienieje uczestniczeniem w innej prawdziwej światłości" /Państwo Boże, X,2/.

Poznanie ludzkie jest procesem biernym - nie w stosunku do świata materialnego, ale w stosunku do boga, którego poznanie przeciwnie, ma charakter twórczy i samo uzależnia od siebie istnienie świata. Ujmując całe życie ludzkie z punktu widzenia nadziemskich celów człowieka i żądając zainteresowania tylko tymi stronami życia, które są doniosłe dla zbawienia, Augustyn uważa rzeczywistość cielesną za niegodną wiedzy. "Chcę poznać Boga i duszę - powiada w Rozmowach z sobą samym - Czy nic więcej? Nic zgoła"

/Rozm.,II,7/. Wszelka inna wiedza o tyle tylko jest pożyteczna, o ile prowadzi nas do poznania świata nadprzyrodzonego. Okoliczność= że człowiek posiada skażone grzechem ciało i posługuje się zmysłami w poznaniu, jest tylko przeszkodą w zdobyciu owej jedynie potrzebnej - uszczęśliwiającej wiedzy o bogu. "Aby więc dusza mogła bez przeszkód zatonąć całą swoją istotą w pełni wiary, zaczyna pragnąć, jak najwyższego daru, tej całkowitej ucieczki i wyzwolenia od ciała - śmierci" /O wielk.duszy, XXIII,76/. Tym sposobem ustalenie celów poznawczych człowieka staje się bezpośrednią przesłanką dla ugruntowania chrześcijańskiego kultu śmierci.

W poznaniu odróżniamy mądrość /sapienta/, która jest "kontemplacją rzeczy wiecznych" od nauki /scienta/, będącej "działalnością, przy której pomocy dobrze używamy rzeczy". Nauka ma sens tylko wtedy, gdy służy mądrości, poznanie świata materialnego dla niego samego jest grzechem pychy. Człowiek, czyli "dusza rozumna, posługująca się ciałem ziemskim i śmiertelnym" nie jest jednak zdolny do uzyskania potrzebnej mu "mądrości" samodzielnym wysiłkiem. Bez objawienia, bez wiary nie jesteśmy w stanie udowodnić racjonalnie nawet istnienia boga. Rozum ludzki wymaga dlatego boskiej pomocy w poznaniu. "Jeśli nie możesz zrozumieć, uwierz, abyś zrozumiał" - głosi znane hasło augustiańskie /Sermo 118,1/. "Nie usiłuj tedy zrozumieć, aby uwierzyć, ale wierz, aby zrozumieć /In.Joan,evang.tr.29,6/. Wiara ma bezwzględny prymat nad rozumem nie tylko w tym sensie, że rozstrzyga bezapelacyjnie jego możliwe zmiemania, które się jej sprzeciwiają i nie tylko w tym, że całe poznanie naturalne musi służyć kontemplacji boga, ale i w tym, że sam rozum nie jest w stanie bez pomocy objawienia dojść do jakichkolwiek prawd religijnych. Ta irracjonalizacja religii należy również do charakterystycznych znamion filozofii augustiańskiej. Używanie rozumu jest dla ogromnej większości ludzi w ogóle niebezpiecznie, bo łatwo prowadzi do błędu - dlatego powinni oni oprzeć całą swoją wiedzę na niezawodnym autorytecie objawień i wystrzegać się rozumowań samodzielnych /por. O wielk.duszy, VII, 12/.

U Augustyna nie ma też w ścisłym sensie prób dowodzenia

istnienia boga - wiemy o bogu dzięki znajomości naszej własnej duszy, w której bóg jest stale obecny. Badając siebie samą dusza spostrzega w sobie treści nadzmysłowe, wieczne i niezmienne prawdy, o których wie, że byłyby prawdziwe nawet gdyby świat nie istniał /np. prawa liczb/ i które dlatego dają poznać istnienie absolutu nad podlegającym mu rozumem ludzkim. Nie jest to jednak we właściwym znaczeniu "dowód" istnienia boga, ponieważ według Augustyna również ten psychologiczny wywód wymaga uprzedniej wiary. Człowiek może rozumem poznać tylko to /ale bynajmniej nie wszystko to/, w co uprzednio uwierzył. Augustiańska teoria poznania jest próbą całkowitego obezwartościowania nauki świeckiej i narzucenia człowiekowi ślepej wiary w autorytety jako jedyne źródło wiedzy i jedyne kryterium prawdy. Odbiera ona wartość wszelkiej wiedzy o świecie rzeczywistym, całe poznanie ludzkie usiłuje ześrodkować na kontemplacji własnej duszy w celu odkrycia w niej związków z istotą najwyższą. Owa bezwzględna dewaloryzacja nauki, połączona z całkowicie irracjonalną interpretacją wiary i ze zwróceniem wszystkich zainteresowań ku subiektywnej stronie życia i urojonemu światu nadzmysłowemu - odbijała w czasach Augustyna rozkład i regres wiedzy naukowej, brak społecznych bodźców dla naukowego postępu oraz miała na celu odwrócenie myśli i dążeń człowieka od rzeczywistego świata ucisku i tyranii, paraliżowanie i narkotyzowanie ludzi trucizną mistycznego bezwładu.

A B E L A R D

/Przedruk wyjątków z "Wykładów o filozofii średniowiecznej" L.Kołakowskiego/

Najwybitniejszym przedstawicielem nowej, nominalistycznej i racjonalistycznej tendencji wczesnej scholastyki był Piotr Abelard /1079-1142/, wsławiony nie tylko twórczością filozoficzną, ale także dramatycznymi losami swego życia, pełnego prześladowań i przygód. Abelard od początku swej filozoficznej aktywności występował odważnie przeciwko autorytetom ówczesnej filozofii kościelnej, czym ściągnął na siebie zajadłą nienawiść czołowych filozofów chrześcijańskich swego czasu: Wilhelma z Champeaux, Anzelma

z Laon, Bernarda z Clairvaux. W młodym wieku założył własną szkołę filozoficzną w Melun, żył następnie w Laon, a potępiony wyrokiem synodu kościelnego, po uwięzieniu i torturach, żył przez dłuższy czas na wygnaniu. Miłość do swojej uczennicy Heloizy sprowadziła nań straszliwą zemstę jej wuja, kanonika Fulberta; nasłał on na Abelarda zbirów, którzy go okastrowali. W latach 1136 - 1140 Abelardowi udało się powrócić do nauczania publicznego w Paryżu, ale już w r.1141 synod w Sens wydał na niego nowy wyrok potępiający. Dzieła Abelarda polecono spalić, a jemu samemu nakazano wieczne milczenie jako odstępcy, któremu zarzucano wyznawanie wszystkich możliwych herezji, jakie w ciągu wieków tępili kościelni wielkorządcy.

1. N o m i n a l i z m. Nominalizm Abelarda jest tym składnikiem jego filozofii, który w średniowieczu największą zdobył jej oddziaływanie i sławę. Rozwinął on swoją doktrynę w walce z autorytetami kościelnymi tych czasów Bernardem i Wilhelmem.

Właściwe rozwiązanie zagadnienia uniwersaliów - twierdził Abelard - polega na uznaniu, że coś, co się orzeka o wielu rzeczach, samo nie jest rzeczą /nec rem ullam de pluribus dici/. Uniwersale nie jest rzeczą, ale słowem, które się do rzeczy stosuje: jednakże nie pustym dźwiękiem, lecz słowem znaczącym /sermo/; stąd nominalizm Abelarda zwykło się zwać sermonizmem. Wedle Abelarda, cała wiedza ludzka pochodzi ze zmysłów, dotyczy zatem tylko rzeczy indywidualnych. Tylko te rzeczy jednostkowe istnieją naprawdę, ale umysł chwyta pewne [illegible] ze względu na które są one podobne do siebie i podobieństwo to wyraża w jednej nazwie ogólnej. Wszakże podobieństwo to nie jest żadną rzeczą odrębną w stosunku do konkretów podobnych: a również nie ma właściwie żadnych pojęć ogólnych w umyśle, którego cała treść pochodzi z wrażeń. Ogólne nazwy posiadają określony sens, ale tylko im przysługuje ogólność. Samo poznanie we właściwym sensie jest zawsze poznaniem konkretów. Umysł ludzki dokonuje aktu abstrakcji, tzn. oddziela pewne cechy rzeczy, pomijając inne - jednak oddzielenie to nie ma żadnego odpowiednika w rzeczywistości i co więcej jest oddzieleniem

pewnych cech w jednostkowej rzeczy i nie prowadzi do ukształtowania pojęć chwytających wielość indywiduów. Proces abstrakcji jest tedy procesem oddzielania i pomijania cech rzeczy, ale nie procesem uogólniania. Uniwersalia to dźwięki znaczące i nic poza tym. Nominalizm Abelarda miał bez wątpienia ostrze antykościelne i racjonalistyczne. Przekreślał werbalizm teologicznych spekulacji, opierał się na empirystycznej teorii poznania, likwidował niematerialne byty ogólne, którymi płatnie zajęta scholastyka zapewniała wszechświat, ki[illegible] filonoficzne ku realnemu światu konkretów. Jednak i to, postępowe wówczas i racjonalistyczna doktryna była daleka od rzeczywistego rozwiązania problemu, przez to w szczególności, że kwestionowała w istocie obiektywną wartość wiedzy ogólnej /..w tym, co ludzie wyabstrahowali ze zmysłów, posiadają oni raczej mniemanie niż rozumienie" mówił Abelard / i realny przedmiot poznania abstrakcyjnego, jako coś różnego od nagromadzenia postrzeganych indywiduów.

2. W i a r a i r o z u m. Stosunek wiary do rozumu w filozofii Abelarda pojęty był również w sposób, który przeciwstawił go całej współczesnej mu ideologii chrześcijańskiej i dał dobitny wyraz racjonalistycznym tendencjom tego myśliciela. Ta sprawa najbardziej burzyła krew kościelnym dygnitarzom, którzy ścigali Abelarda przez całe jego życie, prześladowali go i wyklinali z fanatyczną nienawiścią dogmatyków, szukających chluby we własnym nieuctwie i bezmyślności.

Lamenty te nie były zgoła przesadą. W istocie, jednym z najbardziej znamiennych rysów doktryny Abelarda jest walka przeciw ślepej wierze. Abelard żądał, aby całą treść objawienia postawić przed sądem rozumu, żądał zgodności wiary z rozumem, ale takiej, w której rozum rozstrzyga.

"Pochopnie zasię wierzy - mówił Abelard - kto bez odróżnienia i niefrasobliwie zadowala się tym, co mu mówią, zanim rozważy, to co mu się wmawia, nie wiedząc, ile warte jest jego uzasadnienie". I nie dlatego się wierzy, że bóg to powiedział ale przyjmuje się coś, bo się jest przekonanym, że tak jest". Z wiary można przyjąć to, co rozumowo da się uzasadnić, głupotą jest

wierzyć w prawdy na zasadzie jakiegokolwiek autorytetu, boskiego czy ludzkiego, a tym bardziej wierzyć w coś, czego się w ogóle nie rozumie.

Racjonalizm Abelarda, poddając wiarę pod osąd naturalnego rozumu ludzkiego, był faktycznie jej odrzuceniem jako wiary; uprawniał świecki rozum do wyrokowania we wszystkich kwestiach religii, likwidując jej główny środek oddziaływania umysłowego; nakaz wierzenia w pewne twierdzenia nie tylko bez względu na wszelkie racje dowodzące, ale bez względu na możliwą sprzeczność z nauką, z doświadczeniem, z regułami logiki, ze zdrowym rozsądkiem. Tak radykalne stanowisko racjonalistyczne nie tylko wśród współczesnych Abelardowi było rzadkością, ale i długo później. Wyrażało ono wiarę w człowieka i jego możliwości poznawcze, zaufanie do rozumu i naturalnych sił umysłowych ludzi. Określając wiarę jako mniemanie, a więc - sąd niepewny, Abelard wykluczał w ogóle możliwość, aby odnosiła się ona do świata naturalnego badanego przez nauki i rozum ludzki. Być może, on pierwszy sformułował w ten sposób zasadę oddzielenia przedmiotowego nauki od religii, zasadę, która później miała duże znaczenie w dziejach opozycyjnej scholastyki. Racjonalizm Abelarda, który żądał by przyjmować poglądy tylko z przekonania, a nigdy z autorytetu, był jednak radykalniejszy od zasady oddzielenia - była to faktycznie zasada podporządkowania religijnych wierzeń myślenia racjonalnego.

4. T e o r i a m o r a l n a. Teoria moralna Abelarda wyłożona głównie w jego dziele Ethica seu scito te ipsum /Etyka, czyli poznaj samego siebie/, wychodząc z powyższych założeń głosiła, że wyłącznie człowiek, a nie bóg, jest sprawcą ludzkich zasług i przewinień. Była to próba laicyzacji moralności, uznania wyłącznej odpowiedzialności moralnej człowieka za własne czyny. Co więcej laicyzacja etyki dokonana została nadto w drodze jej subiektywizacji. Wedle Abelarda mianowicie "Grzech jest tylko przeciwko świadomości" /Etyka,13/ tj, tylko ten grzeszy, kto postępuje wbrew własnemu przekonaniu. Żaden czyn sam przez się nie jest dobry ani zły, ale tylko przez intencję działającego; ocenia się więc moralnie intencję, które jedynie

są dobre lub złe we właściwym sensie, przy czym kryterium oceny stanowi zgodność z własnym przekonaniem. Dlatego ci, którzy np. nie znają Ewangelii, nie grzeszą, jeśli postępują wbrew jej nakazom: tak też ci, którzy prześladowali i ukrzyżowali Chrystusa, zgrzeszyliby bardziej, gdyby oszczędzili go wbrew własnemu przekonaniu. Teoria etyczna Abelarda nie była zresztą wolna od irracjonalności: sądził on, że bóg karze również za czyny nie będące właściwie grzechem, tj. aktem wbrew przekonaniu, ale przekroczeniem prawa przez jego nieznajomość. Jednakże sama zasada oceny czynów ludzkich wyłącznie przez ocenę zgodności intencji z przekonaniem, jako zasada subiektywizacji i humanizacji ocen moralnych /od samego człowieka zależy, ile jest wart moralnie jego czyn/ była w dziejach etyki chrześcijańskiej aktem przewrotu i dała podstawy rozwojowi świeckiej i indywidualistycznej moralności mieszczańskiej, wolnej od kościelnych rygorów i dyscypliny, moralności humanistycznej i antyreligijnej. W ciągu wielu wieków jeszcze subiektywistyczne teorie moralne stanowiły w zakresie etyki główną broń postępowej myśli mieszczańskiej, walczącej z feudalną moralnością pokory i służby bożej.

Oceniając rolę Abelarda w dziejach kultury, Engels stwierdził, że główną rzeczą jest u niego nie sama teoria, lecz sprzeciwianie się autorytetowi kościoła, walka przeciw ślepej wierze. Antychrześcijańska i samodzielna myśl Abelarda stała w istocie u źródeł całego postępowego nurtu średniowiecznej filozofii. Przez swoją pogardę dla autorytetów kościelnych i swój kult dla cywilizacji antycznej, przez swój nominalizm antyteologiczny i swoją teologię antykościelną; przez racjonalistyczne hasło prymatu rozumu wobec objawienia; przez akcentowanie godności człowieka i zaufania do jego możliwości poznawczych i moralnych; przez atak na podstawowe dogmaty kościelne podtrzymujące instytucję kościoła: przez ataki na księży i biskupów, którym odmawiał władzy odpuszczania grzechów i nakładania kar /utrzymywał, że moc "rozwiązania i wiązania" Chrystus dał swym apostołom, ale nie biskupom, bo ci rozdają odpusty i kary wedle własnych nienawiści lub sympatii, a nie wedle prawa bożego / i których demaskował jako chciwych handlarzy odpustami i nadętych nieuków - przez całość swojej aktywności filozo-

ficznej Abelard stał się ojcem postępowej, opozycyjnej scholastyki, która miała z czasem doprowadzić do rozkładu ideologicznego całej filozofii chrześcijańskiej.

TOMASZ Z AKWINU

/Przedruk z "Wykładów o filozofii średniowiecznej" L.Kołakowskiego/

Tomasz z Akwinu /1225-1274/ pochodził z rodziny hrabiów włoskich, kształcił się w klasztorze benedyktyńskim w Monte Cassino, potem na Uniwersytecie Neapolitańskim, następnie w Paryżu, gdzie był uczniem Alberta, z którym razem organizował później studia teologiczne w Kolonii. W latach 1252 - 1274 przebywał kolejno w Paryżu i we Włoszech jako wykładowca teologii. Umarł w drodze na sobór lyoński. Główne dzieła: Suma teologiczna /w trzech częściach/, Suma filozoficzna, czyli suma przeciw poganom, O rządzeniu władców /wykładająca podstawy jego politycznej doktryny /liczne komentarze do różnych dzieł Arystotelesa, komentarze do Boecjusza i Dyonizego, nadto szereg tzw. Quaestiones disputatae /powstałych z dyskusji uniwersyteckich,/ z których najbardziej znane są: o prawdzie oraz o duszy, następnie o bycie i istocie i wiele innych prac.

1. Rozum i wiara. W ówczesnej sytuacji potrzebna była doktryna, która nie proklamując programowo pogardy dla wszelkiej nauki i wszelkiego myślenia, zawierałaby zarazem uznanie bezwzględnego prymatu wiary wobec nauki, podporządkowania rozumu - dogmatom oraz przyjęcie pewnego wspólnego zakresu nauki i religii, umożliwiającego sprawowanie przez teologów kontroli nad filozofami.

Tomasz z Akwinu taką właśnie doktrynę, powszechnie dziś w kościele przyjętą opracował. Można ją streścić w następujących stwierdzeniach:

a/ Wiara i nauka różniąc się całkowicie pod względem sposobu dochodzenia do prawd /prawdy wiary czerpie się z objawienia, prawdy nauki - z doświadczenia i rozumowania/, różnią się częściowo pod względem zakresu /wbrew zasadzie rozdziału/.

Istnieje zakres wspólny tych dziedzin, tj. niektóre prawdy objawione mogą być niezależnie od wiary dowiedzione rozumowo /np. że bóg istnieje, że świat jest stworzony, że dusza jest nieśmiertelna/. Istnieją zatem prawdy nauki nie zawarte w objawieniu oraz prawdy objawienia, których rozumowo dowieść nie podobna. Te prawdy niedowodliwe objawienia są bardzo liczne, prawd dowodliwych jest znacznie mniej. Do zakresu prawd niedowodliwych włączył Tomasz wszystkie dogmaty, które, jak nauczyło kościół gorzkie doświadczenie, z największym trudem opierają się argumentom racjonalnym i których dlatego lepiej nie wystawiać na ryzyko dyskusji operującej tylko rozumowymi dowodami. Należy tu nie tylko wiara ortodoksalna w Trójcę, w historię wcielenia, w zmartwychwstanie ciał itd. ale także np. teza o stworzeniu świata w czasie, tj. o niecdwieczności świata.

b/ Prawdy objawienia i prawdy rozumowe nie mogą być sprzeczne. Jednakże w wypadku konfliktu decyduje objawienie. Jeśli myślenie racjonalne doprowadzi do wniosków sprzecznych z objawieniem, objawienie rozstrzyga nieodwołalnie, że wobec tego rozumowano fałszywie. Jest to tzw. dzisiaj zasada normy negatywnej, która ma na celu kontrolowanie nauki przez teologię w drodze niedopuszczania nauki do konkluzji sprzecznych z dogmatem i likwidowanie jej wyników, jeśli taką sprzecznością grożą.

c/ Zasada "normy negatywnej" nie może jednak wystarczyć, albowiem sama zezwoliłaby na swobodny rozwój nauki w granicach niesprzeczności z dogmatami. Chodzi jednak nie tylko o uniknięcie konfliktu, ale także o podporządkowanie całego rozwoju nauki celom kościoła i o likwidację wszelkiej nauki świeckiej, jeśli ma ona jakiekolwiek inne zainteresowania niż poprzednie przysłużenie się teologii. Dlatego Tomasz powiada, że wiedza "naturalna" o tyle tylko ma wartość, o ile służy - pośrednio lub bezpośrednio - poznaniu boga. Dążenie do poznania bpga jest "mądrością". Natomiast "wiedza" badająca świat stworzony jest służebnicą "mądrości" a celem jej jest umacnianie i podtrzymywanie wiary; "rozważam ciało, aby rozważać duszę, a tę rozważam, aby rozważać substancję oddzieloną, tę zaś rozważam, aby rozważać Boga" /Cont.Gent.III,2/. "Substancja rozumna dąży do poznania Boga jako do celu ostatecznego" /Tamże, III, 25/.

Wiara nie tylko jest wyższa ponad wszelkie dowody /por. tamże, III,4/ ale nadto zrozumienie i umocnienie jej prawd jest celem wszelkiej wiedzy, która inaczej przeobraża się w "grzeszną ciekawość", w badanie świata stworzonego jako celu dla siebie.

Całość tych wywodów Tomasza, które nie tylko każą nauce trzymać się w granicach absolutnej zgodności z Biblią, ale nadto każą jej tylko tym się zajmować, co służy wierze religijnej, tylko tym się interesować, co jej kościół wskaże - stała się od czasów Tomasza niemal dogmatycznie w kościele przyjęta, a polityka kościoła wobec nauki jest tych zasad konsekwentną realizacją.

2. Istota i istnienie. Możliwość i rzeczywistość. Główne kategorie metafizyki tomistycznej zaczerpnięte są z metafizyki Arystotelesa, ulegają one jednakże gruntownej przeróbce w duchu chrześcijańskim. Metafizyka Arystotelesa tym się m.in. odznaczała, że kierowana potrzebami przyrodoznawstwa i podporządkowana jego potrzebom, pomyślana była właściwie jako podstawa ontologiczna badań przyrodniczych. Ta przyrodnicza orientacja jest absolutnie obca i wroga duchowi tomizmu, dla którego przeciwnie - przyrodoznawstwo jest narzędziem metafizyki, a metafizyka narzędziem teologii. Brak wszelkich związków z problematyką naukową i całkowite uniezależnienie od niej wszystkich kategorii ontologicznych jest z kolei charakterystyczną osobliwością doktryny Tomasza.

W odróżnieniu od boga, który jest stanem czystej rzeczywistości, wszystkie rzeczy stworzone składają się z możliwości i urzeczywistnienia /potentia i actus/. Odróżnienie to zwarte w metafizyce Arystotelesa, służyło tam za wyjaśnienie procesów stawania się i rozwoju w przyrodzie; pewne rzeczy mogą się stać takie to a takie, ale nie są nimi - są takimi w możliwości /np. dziecko może się stać dorosłym/, inne są takimi już faktycznie, in actu; żeby możliwość przeszła w urzeczywistnienie, potrzebny jest pewien urzeczywistniony stan, który przeprowadza rzecz pod jakimś względem z możliwości do urzeczywistnienia. Tak jest m. in. w przypadku ruchu: cokolwiek się porusza jest poruszane

przez coś innego. Metafizyczny charakter tej zasady polegał na tym, że dla wszelkiego procesu rozwoju i stawania się Arystoteles szukał przyczyny poza samym rozwijającym się układem - sama zasada jednak miała wyraźnie przyrodniczą treść. U Tomasza - przeciwnie - chodzi w niej tylko o wykazanie, że bóg jako jedyny "czysty akt" jest jedynym źródłem "aktualności" wszystkich rzeczy, że wszystkie procesy stawania się i rozwoju należy sprowadzić do twórczej mocy boskiej, która musi być przyczyną wszelkich zmian w świecie.

Tomasz zresztą uznawał istnienie "przyczyn wtórnych", tj. przyczyn naturalnych działających w świecie, co było szczególnie ważne jako podstawa jego rozwiązania kwestii stosunku między państwem i kościołem, ale miało też sens bardziej ogólny: chodziło z jednej strony o wykazanie, że wszelkie związki przyczynowe sprowadzają się do przyczynowości boskiej jako jedynej przyczyny celowej i sprawczej, a więc - o przedstawienie znowu absolutnej zależności świata od boga, z drugiej strony - chodziło o udowodnienie, że bóg nie sprawia wszystkiego bezpośrednią interwencją w każdorazowo dziejące się zdarzenia, ale działa za pośrednictwem "przyczyn instrumentalnych", że zatem nie należy tylko oczekiwać jego stałego oddziaływania na świat, nie prowokować stwórcy swoją biernością, trzeba natomiast zajmować się czynnie "sprawami doczesnymi" w granicach ich całkowitego podporządkowania celom boskim w świecie i zadaniom eschatologicznym człowieka. Teoria "przyczyn wtórnych" miała m.in. na celu przezwyciężenie platonizującego fatalizmu dawnych pisarzy chrześcijańskich, którzy głosząc całkowitą bezsilność człowieka wobec świata, głosili zarazem całkowitą pogardę dla rzeczy doczesnych i życia ziemskiego i żądali zwrócenia wszystkich zainteresowań ludzkich w kierunku bezpośredniej kontemplacji boga. Duch tomizmu jest inny; przy takim samym uznaniu bezsilności człowieka i takim samym haśle uznania zbawienia i wiedzy o bogu za cel najwyższy człowieka, żąda on zarazem , by cele te realizować przez życie ziemskie, przez czynne, a nie tylko kontemplacyjne uczestnictwo w zadaniach kościoła. Ten charakterystyczny rys tomizmu, jego "trzeźwość", jego baczniejsze zwracanie uwagi na "życie doczesne", wynika z sytuacji, w jakiej znalazł się kościół w obliczu coraz większego naporu i zagrożenia ze strony ruchów anty-

feudalnych i antykościelnych; chodzi tu nie tylko o samo skierowanie wysiłków ludzkich na zbawienie jako jedyny cel, ale i na świat jako narzędzie jego osiągania; tomizm jest dla kościoła nie tylko filozofią zaświatów, ale także filozofią mobilizacji politycznej kościelnych szeregów w walce z wrogiem.

2. Dusza i ciało. Przejąwszy werbalnie naukę Arystotelesa o duszy jako formie ciała ludzkiego, Tomasz nawet naraził się w swoim czasie, konserwatystom "kościelnym", którzy obstając przy tradycji platońskiej, gdzie dusza chodziła tylko za "motor" ciała i pełniła w nim taką rolę, jak sternik na okręcie, gdzie zatem właściwym człowiekiem była tylko dusza, a ciało niegodnym uwagi do niej dodatkiem, gorszyli się formułą Tomasza jako "poniżającą" rzekomo godność duszy, związanej w ten sposób z ciałem w sposób konieczny. Ale nie minęło czterdzieści lat od śmierci Tomasza, kiedy sobór w Wiennie formułę tę zatwierdził jako dogmat kościelny. W istocie, formuła ta była w owym czasie dogodniejsza niż platońska, a to z następujących powodów:

Po pierwsze, skoro człowiek właściwy nie jest tylko duszą, ale całością złożoną z duszy i ciała, skoro między nim zachodzi związek substancjalny, tzn. konieczny, tak iż dopiero razem tworzą pełną substancję i skoro w złożeniu tym dusza jest "lepszym" składnikiem, tedy zasada, że dobro lepszego składnika, to znaczy zbawienie duszy, powinno być najwyższym celem człowieka - pozostaje w mocy. Zarazem jednak zwraca się uwagę, że cel ten należy osiągnąć również przez dbałość o sprawy cielesne. Znaczy to, że ludzie winno czynnie zajmować się sprawami doczesnymi, ale tylko w ramach całkowitego podporządkowania ich swoim zadaniom eschatologicznym, czyli w ramach bezwzględnego posłuszeństwa kościołowi, poza którym nie ma zbawienia. Całkowita pogarda dla spraw ziemskich i cielesnych, wynikająca z platonizującej formuły nie wystarczała, jak wspomniano, kościołowi w epoce kiedy trzeba było skupić wszystkie wysiłki na odparciu zagrożenia ruchami antyfeudalnymi i mobilizować wiernych do obrony doskonałego porządku hierarchicznego.

Po wtóre, o ile formuła platońska sugerowała również całkowitą pogardę dla nauk świeckich, zajmujących się światem mate-

rialnym i związana była dlatego z postawą radykalnej negacji wiedzy naukowej na rzecz samego objawienia - formuła Tomasza inaczej uzasadniała jego stanowiska w kwestii stosunku wiary do rozumu: wynikać z niej miało bowiem, że można się naukami świeckimi zajmować, ale tylko w granicach całkowitego ich podporządkowania wiedzy o świecie nadprzyrodzonym; mówiąc z pewnym uproszczeniem - nie wolno uprawiać anatomii niezależnie od teologii i eschatologii, można się nią jednak zajmować, o ile jest to dla kościoła pożyteczne.

5. Teoria poznania. Teoria poznania Tomasza z Akwinu podobnym zniekształceniom poddała arystotelesowski empiryzm. Arystoteles, jako przyrodnik, wychodził z założenia, że źródłem całej wiedzy ludzkiej jest doświadczenie, mianowicie postrzeganie zmysłowe, które pochodzi z oddziaływania rzeczy zewnętrznych na organy zmysłów. Tomasz przyjął formalnie tę zasadę w odniesieniu do wiedzy "naturalnej", przeciwstawiając się w ten sposób całej, pochodzącej z platonizmu i augustynizmu, tradycyjnej nauce o ideach wrodzonych, która miała tam być dowodem całkowitej zależności wiedzy ludzkiej od łaski boga i jej całkowitej niezależności od świata materialnego oraz wysiłku poznawczego człowieka. Ale u Tomasza autentyczny empiryzm przyrodniczy Arystotelesa przybrał postać karykaturalną i służył podobnemu celowi, co teoria idei wrodzonych i teoria iluminacji Augustyna: wykazaniu, że cała wiedza ludzka jest mało warta, jeśli nie wesprze się o objawienie, że rozum ludzki jest bezsilny wobec tych rzeczy, które trzeba i warto poznać.

Teoria poznania Tomasza opiera się na założeniach skrajnie idealistycznych. Zakłada on, że dusza, "forma bezcielesna" nie może podlegać działaniu materii, poznaje ona nie materię, ale pierwiastek bezcielesny tkwiący w materii, a uobecniany duszy za pośrednictwem species, tj. obrazów niematerialnych, przekazywanych jej przez formy niematerialne. Materia w ogóle nie jest przedmiotem poznania i w procesie poznawczym żadnej roli nie odgrywa. Owe species podlegają następnie obróbce, która wyzwala je z ich indywidualności i przekształca w pojęcia ogólne. W procesie poznania najpierw zmysł, a następnie rozum jest identyczny z rzeczą pozna-

waną, tj. z jej nieśmiertelną istotą. Poznanie jest niematerialną "informacją" /nadaniem formy/ umysłu i jest procesem całkowicie biernym.

Z faktu, że cała wiedza "naturalna", tj. nieobjawiona ma źródło w postrzeganiu zmysłowym wywodzi Tomasz m.in. następujący wnioski.

Najwyższym celem człowieka jest poznanie boskiej istoty. Otóż poznanie zmysłowe nie może dotrzeć do istoty boskiej, bo daje poznać boga tylko w jego stosunku do świata, tylko relatywnie, a nie samego w sobie. Ponieważ zaś jest to jedyne źródło naszej wiedzy, tedy cała nasza nauka nie jest w stanie dostarczyć nam tych wiadomości o świecie, które są nam potrzebne najbardziej. Wynika stąd, po pierwsze, że cel człowieka nie może być osiągnięty za pomocą środków dostępnych w tym życiu i wobec tego cel człowieka leży w innym świecie, po wtóre, że słaby rozum ludzki musi być uzupełniony światłem objawienia. Tomasz z Akwinu tylko dlatego uznał doświadczenie za jedyne źródło wiedzy, że jednocześnie uznał je za najgorsze źródło wiedzy, starając się w ten sposób zdeprecjonować poznanie, pozbawić je wszelkiej wartości i podporządkować objawieniu. Jednocześnie stwierdzał, że np. "rozum anielski bardziej przewyższa rozum ludzki, niż rozum najlepszego filozofa - rozum najbardziej tępego matoła" /tamże, I,3/. Stąd m.in. wynika, że nie można uważać za fałszywe i niedorzeczne twierdzeń, których się nie rozumie a które zawarte są w objawieniu: świadomość bezsilności swojej wiedzy ma zmuszać człowieka do pokornej wiary we wszystko, co objawienie i dogmaty zawierają, choćby ich treść była dlań całkowicie niezrozumiała /por.tamże/.

Sam fakt, że poznajemy najpierw rzeczy zewnętrzne, był dla Tomasza dowodem słabości ludzkiego rozumu, albowiem najdoskonalsze poznanie boskie jest imanentne; bóg poznaje jak solipsysta, wszystko widzi w samym sobie przez swą istotę i w poznaniu swoim ku rzeczom zewnętrznym się nie zwraca /por.tamże IV,11/. Również rozumowanie i abstrakcja są słabością rozumu ludzkiego, bo najdoskonalsze poznanie boskie, a także wiedza aniołów, posługuje się intuicyjnym oglądem niedyskursywnym i nie wymaga rozumowania ani tworzenia pojęć./Por.tamże I,57,III,60-63/.

Widać stąd, że pseudoempirystyczna gnoseologia Tomasza nie miała nic wspólnego z prawdziwym empiryzmem Arystotelesa i służyła wyłącznie do wykazania słabości, bezsilności i nikłej wartości całej wiedzy ludzkiej, konieczności objawienia niemocy poznawczej człowieka, konieczności wiary w nauki kościoła oraz konieczności podporządkowania się rozkazom kościoła jako tego, który jedynie prowadzi człowieka do spełnienia jego zadań i celów wyższych.

7. Doktryna etyczna i polityczna. Doktryna etyczna i polityczna Tomasza doprowadza nas do właściwej treści jego systemu, której służą wszystkie wywody kosmologiczne, metafizyczne, teologiczne i teoriopoznawcze.

Główna myśl teorii moralnej Tomasza stwierdzał że najwyższy cel człowieka leży w kontemplacji boga, którą dusza osiągnie w życiu przyszłym. Cel ten nie realizuje się tedy na ziemi, natomiast całe życie ziemskie winno mu być podporządkowane przez doskonałe posłuszeństwo i pokorę wobec boskich nakazów, wyrażające się w powolnej uległości dla papieża i kościelnych przepisów.

Duże znaczenie w filozofii Tomasza ma zasada, wedle której dobro całości jest wyższe niż dobro części; dobro całości polega na porządku hierarchicznym, a więc w zakresie życia społecznego najwyższym dobrem jest hierarchiczny ustrój społeczny, o którego zachowanie ma dbać każda jednostka ludzka. Hierarchia społeczna jest urządzeniem naturalnym, wynikłym z prawa boskiego; w filozofii Tomasza podział klasowy społeczeństwa ulega mistyfikacji jako naturalny podział pracy. Ponieważ dobro hierarchii wymaga "pokoju", tj. zgodnego współdziałania wszystkich stanów, a pokój najlepiej osiąga się przez rząd jednowładzy, tedy najlepszą formą rządów jest monarchia. Król jest w państwie tym, czym bóg w świecie i dusza w ciele. Najgorszą zaś formą rządów jest tyrania, przy czym formę tyranii stanowi demokracja, tj. rządy ubogiej większości nad bogatą mniejszością.

Sprawiedliwość wymaga, aby każdy otrzymywał co mu się należy. Ale zakres uprawnień jest stosowny do miejsca, jakie człowiek zajmuje w społecznej hierarchii - jest dlatego zgodne

ze sprawiedliwością, jeśli wyżej stojący otrzymują odpowiednio więcej niż poddani, równość zaś byłaby przeciwna prawu boskiemu.

Tomasz przejął od Arystotelesa stwierdzenie, że człowiek jest z natury istotą społeczną, czyli państwową. W sensie arystotelewskim zasada ta miała na celu obronę ustroju niewolniczego i naturalnego charakteru władzy państwowej; wynikało z niej bowiem - skoro "państwo" i "społeczeństwo" zostały w niej utożsamione - że swoistą cnotą członka społeczeństwa jest posłuszeństwo dla władzy, wynikało dalej, że skoro podział pracy - utożsamiony z kolei z podziałem klasowym jest niezbędny dla istnienia społeczeństwa, to nierówności klasowe i hierarchia konieczne są w każdym społeczeństwie w warunkach harmonii i zgody wszystkich klas. Jednakże arystotelewska koncepcja społeczeństwa była całkowicie świecka i naturalistyczna: dobro społeczeństwa uchodziło w niej za cel najwyższy. U Tomasza idea społecznej, czyli państwowej natury ludzkiej miała również dowodzić "organicznego", charakteru społeczeństwa /w społeczeństwie, jak w organiźmie, konieczna jest wielość rozmaitych funkcji, którą Tomasz utożsamia z wielością hierarchicznie uporządkowanych stanów/, wieczności władzy państwowej i konieczności bezwzględnego posłuszeństwa dla rządzących; w ten sposób idee Arystotelesa wykorzystane zostały do obrony świętości i boskości feudalnego porządku. Jednakże do tej zasady dodał Tomasz inną, Arystotelesowi w zupełności obcą, a likwidującą całkowicie świecki i naturalistyczny charakter doktryny: człowiek mianowicie, wedle Tomasza, ma cel ostateczny leżący poza życiem ziemskim, a więc i społeczeństwo nie jest celem ostatecznym człowieka, ale samo podporządkowane jest sprawie zbawienia wiecznego ludzi. A zatem kościół jako instytucja służąca zbawieniu, ma prymat wobec państwa - urządzenia doczesnego. W ten sposób tomizm racjami metafizycznymi uzasadniał wyższość władzy duchownej nad świecką. Jednocześnie w przeciwieństwie do tych pisarzy chrześcijańskich, którzy żądali bezpośredniej teokracji w państwie, Tomasz uznał konieczność władzy monarchicznej, podporządkowanej kościołowi i działającej jako "przyczyna wtórna", narzędzie w jego rękach.

Okazywało się stąd także, że władza świecka pochodzi od boga i że kto się jej sprzeciwia, sprzeciwia się boskim nakazom. Zasada wyższości dóbr duchowych nad doczesnymi była też bezpośrednią obroną działalności inkwizycji, która udostępniała heretykom "dobra duchowe" za cenę palenia na stosie, tortur i konfiskaty majątków. Tomasz broni też karania śmiercią heretyków i w ogóle wszystkich naruszających "spokój" społeczny. "Życie niektórych ludzi niosących zarazę przeszkadza wspólnemu dobru, jaki stanowi zgoda społeczeństwa ludzkiego. Ludzie tacy winni być tedy odcięci od społeczeństwa ludzkiego przez śmierć". /Cont.Gent.III, 96/. Również obcinanie członków ciała uważał Tomasz za kary sprawiedliwe i zgodne z naturalnym porządkiem.

SPOR O UNIWERSALIA

/Przedruk z "Wiedzy i Życia" Nr.1/1958r./

Dość rozpowszechnione jest mniemanie, że Średniowiecze w dziejach filozofii to przede wszystkim Aureliusz Augustyn i Tomasz z Akwinu. W rzeczywistości jednak było w tej epoce wiele różnych kierunków filozoficznych i prądów nurtujących zmysły tych czasów. I chociaż z reguły nosiły one charakter teologiczny, tym niemniej i wśród nich nie brakło przejawów myśli badawczej, nieraz opozycyjnej w stosunku do wszechwładnego kościoła.

Co prawda spuścizna pisarska omawianej epoki jest w swym charakterze zdumiewająco jednolita i niemal w zupełności przepojona/wypływającymi z ówczesnych pojęć chrześcijańskich. Tłumaczy się to tym, że wpływ Kościoła był w owym okresie dominujący, a Kościół odznaczał się bezwzględnością w walce z niewygodnymi przeciwnikami. To też wszystko, co nieprawdziwe, podciągano pod wspólne miano herezji i niszczono w sposób bezprzykładny. Stos inkwizycji, klątwa czy też upokorzenie moralne stało się udziałem tych, których poglądy w czymkolwiek sprzeciwiały się oficjalnej nauce Kościoła.

Jednym z zasadniczych sporów filozoficznych owej epoki był spór o tzw. uniwersalia czyli powszechniki.

Spór ten ciągnął się z małymi przerwami przez całe średniowiecze. Przycichał w pewnych okresach, w innych wybuchał ze zdwojoną siłą w namiętnych polemikach i walkach, często o wysokim napięciu dramatycznym, gdyż od takiego czy innego stanowiska w tym sporze zależało stanowisko w stosunku do niektórych podstawowych zagadnień teologicznych.

Czy istnieje "człowiek w ogóle"?

Na czym ów spór polegał? Otóż spór o uniwersalia jest sporem o przedmiot wiedzy abstrakcyjnej, o to czy pojęciom ogólnym odpowiadają przedmioty rzeczywiste różne od jednostkowych i niezależne od nich. Innymi słowy, czy mówiąc o pięknej kobiecie, pięknym koniu, możemy mówić o "pięknie jako takim", niezależnym od jednego i drugiego konkretnego przedmiotu, czy mówiąc o tym człowieku i o innym, o takich a nie innych cechach, możemy jednocześnie mówić o "człowieku w ogóle", który byłby ogółem cech wspólnych wszystkim ludziom, ale jednocześnie żadnym jednostkowym człowiekiem, więc który nie byłby ani kobietą, ani mężczyzną, obojętnym co do koloru skóry, narodowości itd.

Wypada dodać, iż zagadnienie stosunku wzajemnego pojęć ogólnych i przedmiotów im odpowiadających nie było wcale oryginalnym wytworem myśli średniowiecznej. Wprost przeciwnie, było podejmowane ustawicznie w ciągu wieków przez każde niemal pokolenie, a i dziś dnia nie znajduje ostatecznego rozwiązania. Ciągle jest więc zagadnieniem aktualnym, choć występuje dziś w innej postaci.

Zagadnienie to wywodzi się bezpośrednio z greckiej myśli filozoficznej, wyrastając zasadniczo z koncepcji platońsko-arystotelewskiej o istnieniu przedmiotów ogólnych. Platon /427-347 p.n.e./ głosił istnienie świata idei, świata niematerialnych bytów mogących być przedmiotem poznania pojęciowego. Takie rozwiązanie w duchu idealizmu obiektywnego dało początek średniowiecznemu stanowisku skrajnego realizmu w interesującym nas sporze.

Bardziej umiarkowany od platońskiego pogląd reprezentował Arystoteles /384-322 p.n.e./. Wprawdzie i według niego idee mają

byt rzeczywisty, jednakże nieoddzielny od rzeczy konkretnych. Idee tkwią więc w rzeczach jednostkowych, stanowiąc ich formę, istotę tych rzeczy. Pogląd ten w średniowiecznym sporze dał początek stanowisku realizmu umiarkowanego. Tradycja filozoficzna niemało więc wniosła do interesującego nas sporu, a i początki jego - choć zgoła nieoczekiwane, też pozostają w ścisłym związku z starożytnymi.

Trzy pytania Porfiriusza

Zaczęło się bowiem wszystko od tego, że neoplatończyk Porfiriusz /232-304/ w swym komentarzu do dzieła Arystotelesa "Kategorie" zwanym "Isagogą", postawił trzy z pozoru prosto brzmiące pytania, mające związek z wyróżnianymi przez Arystotelesa rodzajami i gatunkami. Mianowicie: "Co się tyczy rodzajów i gatunków, to chcę rozważyć, czy istnieją realnie, czy tylko w umysłach jako myśli, jeżeli istnieją realnie, to czy są cielesne lub bezcielesne; i czy istnieją oddzielnie od rzeczy zmysłowych czy też raczej w nich".

I chociaż Porfiriusz odpowiedzi na te pytania nie dał, to jednak samo ich postawienie było zasadniczym dla zajmującego nas sporu. Około 500 roku Boecjusz /480-525/ udostępnił światu średniowiecznemu dzieło Porfiriusza, tłumacząc je na łacinę i poprzedzając własnym wstępem. Z spuścizny pisarskiej tego filozofa najdonioślejszą rolę odegrał ów wstęp do "Isagogi", gdyż powtórzone w nim za Porfiriuszem pytania stanowiły w zasadzie historyczny punkt wyjścia średniowiecznego sporu o uniwersalia. Jak istotny problem kryły w sobie pytania Porfiriusza niech świadczy fakt, że w wiekach średnich trudno byłoby znaleźć filozofa, który by wobec nich nie określił własnego stanowiska.

Realizm czy nominalizm?

Stosując pewne uproszczenia, można by wypowiedziane w tym przedmiocie poglądy sprowadzić do dwóch głównych stanowisk:

a/ r e a l i z m u - występującego w wersji skrajnej i umiarkowanej, który uznawał rzeczywistość idei istniejących bądź oddzielnie od rzeczy konkretnych, bądź też w nich;

b/ n o m i n a l i z m u uznającego za jedyną rzeczywistość świat rzeczy konkretnych, zaprzeczając samodzielnemu istnieniu idei.

Jest rzeczą zrozumiałą, że wszystkie te poglądy nie wystąpiły w średniowieczu ani jednocześnie ani od razu, a jedynie dla lepszego zobrazowania ich odrębności zestawiono je tu razem. W pierwszych wiekach średniowiecza poglądem niepodzielnie panującym był realizm oparty na Platonie i Augustynie. Augustyn /354-430/ po swojemu interpretował "idee" Platona, pojmując je jako "myśli boże". Dopiero wystąpienie w IX wieku Jana Szkota Eriugeny wprowadziło niemało zamieszania w tym przedmiocie. Irzeczą zawarty w jego koncepcji panteizm nadał on skrajnemu realizmowi zupełnie inny charakter. Uznając niezależność i wcześniejsze istnienie idei boskich, nie przeciwstawia ich jednak naturom cielesnym, konkretnym, uważając, że te ostatnie powstały nie aktem stworzenia, a drogą emanacji z idei boskich. Wywodząc świat z natury Boga, jednocześnie utożsamił go z samym Bogiem. Było to wprawdzie koncepcją na wskroś idealistyczną, nie mogło jednak liczyć na poparcie kościoła, gdyż w poglądzie tym ginęła przeciwstawność doskonałości natury boskiej i świata stworzonego. Niekatolicki charakter poglądów Szkota nie uszedł też uwagi kościoła i pisma jego doczekały się kilkakrotnego potępienia.

Zagrożony dogmat o Trójcy Świętej

Opozycja przeciw takiemu stanowisku pojawia się już w XI wieku i to ze strony "lewej"... jeżeli tak nazwać można kierunki antagonistyczne realizmowi. Zapoczątkował je Roscelin /1050-1120/ właściwy twórca i konsekwentny reprezentant nominalizmu. Utrzymywał on, że byt rzeczywisty posiadają jedynie przedmioty jednostkowe, natomiast gatunki, rodzaje i w ogóle wszystkie pojęcia ogólne nie istnieją, a są jedynie tworami języka. Z tego stanowiska zaatakował on dogmat o trójcy świętej, twierdząc, że nie da się utrzymać poglądu, iż Bóg jest jeden w trzech osobach. Możliwe jest tylko istnienie trzech różnych bogów złączonych z sobą tożsamością woli i mocy, a jedność ich pozostaje tylko nazwą ogólną nic nie znaczącą. Ile zła nauka ta

mogła przysporzyć kościołowi nie trudno sobie wyobrazić. Wszak w jej wyniku jeden z podstawowych dogmatów kościoła okazał się próżnym werbalizmem. Warto przy tym pamiętać, że działo się to w czasach, gdy w obrębie kościoła dokonywała się schizma, do której doszło między innymi na skutek braku jednomyślności w określeniu stosunku trzech osób boskich do siebie. Głoszona więc przez Roscelina nauka była wyjątkowo nie na rękę kościołowi. Dlatego energia z jaką ojcowie kościoła wystąpili przeciw jego poglądom była wyjątkowa: nie dość, że go potępiono i zmuszono do odwołania swej doktryny, lecz postarano się o to, by kompletnemu zniszczeniu uległy jego pisma.

O grzechu Adama i Ewy

Gwałtem stłumiony nominalizm chwilowo ucichł i zwycięstwo narazie zapewnił sobie realizm. Poglądowi temu sprzyjało wówczas wiele okoliczności: kościół zorganizowany na nowych zasadach przez Grzegorza VII stał u szczytu swej potęgi, pierwsza wyprawa krzyżowa stała się centralnym zagadnieniem dla całej Europy. Gorliwym wyznawcą realizmu okazał się wówczas mąż o nieprzeciętnych zasługach względem kościoła: Anzelm - arcybiskup z Canterbury, rodem z Aosty /1033-1109/. Utrzymywał on, że idee wszystkich rzeczy tkwią odwiecznie w umyśle Boga jako pierwowzory, wedle których świat został stworzony. Pogląd jego okazał się bardzo usłużnym w obronie zachwianych dogmatów wiary, których uzasadnienie wymagało przyjęcia stanowiska realistycznego, np. dogmat o grzechu pierworodnym wymagał interpretacji, wedle której Adam i Ewa zgrzeszyli jako "człowiek w ogóle" i tym sposobem obciążyli wszystkie przyszłe pokolenia, w których tkwi cząstka owego powszechnika "człowiek w ogóle".

Konceptualizm Abelarda

Nową próbę rozwiązania zagadnienia uniwersaliów podjął Piotr Abelard /1079-1142/ - jeden z najwybitniejszych filozofów średniowiecza. Nie przyznawał racji ani nominalizmowi, który odmawiał pojęciom ogólnym wszelkiego bytu, ani realizmowi, który przyznawał im istnienie. Uniwersalia - uczył Abelard, istnieć mo-

gą jako byty pomyślane, do których umysł ludzki dochodzi w procesie poznawania rzeczy jednostkowych, które są jedynie rzeczywiste. Rozważając je, umysł wytwarza pojęcia ogólne, którymi obejmuje podobne do siebie rzeczy ze względu na posiadane cechy wspólne, pomijając inne. Pojęcia te wypowiadamy w postaci nazw ogólnych, posiadających określony sens.

Formułując taki pogląd stał się Abelard twórcą nowego kierunku w sporze o przedmiot pojęć ogólnych, zwanego konceptualizmem.

Dziś, patrząc z perspektywy 8CC lat na tę postać jesteśmy nią jednocześnie zachwyceni i zdumieni. Wprowadza nas w podziw pasja poszukiwawcza tego umysłu, odwaga z jaką sławił potęgę rozumu; zdumieni zaś jesteśmy kolejami jego życia, pełnego przygód i prześladowań, w którym dał się poznać jako nieprzeciętny myśliciel, niezrównany władca słowa wspaniały pedagog i nieszczęśliwy kochanek. Abelard i Heloiza jako para kochanków stali się niemal symbolami legendarnej miłości na wzór Tristana i Izoldy czy Romea i Julii.

Próba kompromisu

Nauka Abelarda nie uderzyła w próżnię, wprost przeciwnie - okazała się zapładniającą dla twórczości intelektualnej, dając początek rozlicznym poglądom, czy to zbliżonym do jego własnych, czy też względem nich opozycyjnych. W tej mierze ciekawe jest stanowisko Waltera z Mortagne. Dowodził on, że ogólność zależna jest od sposobu rozpatrywania przedmiotu i stąd każde indywiduum może być jednocześnie gatunkiem, rodzajem ... Więc dla przykładu Sokrates jako Sokrates jest jednostką, jako człowiek jest gatunkiem, jako zwierzę - rodzajem.. Ogólność zależna jest więc wyłącznie od sposobu ujęcia.

W wieku XIII pojawia się mediator, który tak zarysowane stanowiska w sporze o uniwersalia starał się pogodzić z pozycji realizmu umiarkowanego. Albert Wielki /1193-1280/ - o nim to bowiem mowa, głosił, że zasadniczo rację ma i realizm i konceptualizm, gdyż powszechniki istnieją tak przed rze-

czami, jak i po nich. Przed rzeczami istnieją w umyśle Boga, w rzeczach jako urzeczywistniona w nich idea, po rzeczach zaś jako pojęcia ujmujące cechy wspólne podobnych do siebie rzeczy konkretnych.

Poglądy Ockhama

W kompromisie jakiego chciał dokonać Albert Wielki, a jakiego dokonał jego uczeń Tomasz z Akwinu /1225-1274/, brakło jedynie miejsca dla nominalizmu. Niebawem jednak, bo już w XIV wieku, nominalizm sam zacznie się dopominać o swe prawa, a stanie się to w głównej mierze za przyczyną Wilhelma Ockhana /ur. przed 1300 r., zmarł ok. 1350 r./.

W swych dociekaniach wyszedł on z metodologicznej zasady, iż nie należy mnożyć bytów ponad ich potrzebę, nazwanej później "brzytwą Ockhama". O tym, jego zdaniem, zapominają realiści, którzy prócz bytów jednostkowych przyjmują istnienie bytów ogólnych, a to jest nieuprawnionym. Poglądami swymi, w których występował przeciwko tradycyjnej wiedzy i zajmował stanowisko autydogmatyczne, naraził się papieżowi Bonifacemu VIII; chcąc uniknąć prześladowań z jego strony schronił się na dworze Ludwika bawarskiego, któremu miał ponoć oświadczyć "broń mnie mieczem, a ja będę cię bronił słowem". Kościół nie mógł jednak spokojnie patrzeć na głoszoną przez niego naukę rozbijającą dotychczas uświęconą spójnię teologii z filozofią, więc już w roku 1339 zakazano wykładać w Paryżu wedle dzieł Ockhama, a w rok później naukę jego potępiono.

Spór wciąż aktualny

Pod koniec średniowiecza poglądy nominalistyczne uzyskały przewagę. W każdym razie trzeba stwierdzić, że nie upomniano się z problemem, który przed nim do rozwiązania postawił Porfiriusz. Błędność rozwiązania sporu przez realizm skrajny nie podlega żadnej dyskusji, natomiast o stanowisku realistów umiarkowanych już Kartezjusz wypowiedział bardzo ciekawy sąd, porównując ich interpretację do podwójnego widzenia pijanego. Nie zadawala nas także nominalizm, chociaż zawierał wiele ele-

mentów postępowych i konstruktywnych dla rozwiązania sporu. Pogląd ten opowiadał się za empiryczną teorią poznania, kierując zainteresowania poznawcze ku realnemu światu, posiadał nadto wyraźne ostrze antykościelne, często popadając w konflikt z Kościołem w kwestiach dogmatycznych. Natomiast błąd tego kierunku polega na odmawianiu wiedzy ogólnej, abstrakcyjnej, walcru obiektywności. Kwestionując jej wartość samodzielną, przypisywali nominaliści ogólność bądź to samym nazwom, bądź też pojęciom, rozumianym jako abstrakcję z cech rzeczy do siebie podobnych.

Przedmiot sporu jest i dziś aktualny i jak dawniej absorbuje co bardziej krytyczne i poszukujące umysły. Z dzisiejszych wypowiedzi na temat uniwersaliów należy przytoczyć stanowisko prof. T.Kotarbińskiego, który nazwy ogólne traktuje wyłącznie jako rodzaj skrótowego zapisu. W tym rozumieniu posiadają one jedynie wartość ekonomizującą. Naczelny błąd w rozwiązaniu sporu - zdaniem prof. T. Kotarbińskiego - ".. leży w potraktowaniu co do znaczenia zdań jak "człowiek jest istotą rozumną" ściśle na wzór zdań jak "Sokrates jest mędrcem", gdy tymczasem ... zdania pierwszego rodzaju, z nazwą ogólną na czele, pełnią tylko rolę skrótów zastępczych dla zdań warunkowych, gdzie już nazwy ogólne nie występują w roli podmiotu".

Stanowisko prof. T.Kotarbińskiego nie jest jedynym w naszej literaturze; wielu innych filozofów wypowiada się w tym przedmiocie, ujmuje go z różnych punktów widzenia. W tej sprawie, podobnie jak w wielu innych zagadnieniach filozoficznych, nie należy się zresztą spodziewać jednoznacznych poglądów.

.-"-.

Część III-cia FILOZOFIA XVII WIEKU

RENE DESCARTES

/Przedruk fragmentów ze skryptu Uniwersytetu Warszawskiego pt. "FILOZOFIA XVII WIEKU WE FRANCJI, HOLANDII i NIEMCZECH - L.Kołakowskiego/.

Filozofia Descartes'a nie jest płodem oderwanych spekulacji. Powstała ona w całości jako wynik jego poszukiwań nad udoskonaleniem metod badania w naukach przyrodniczych i stanowi właściwie nową metodologię naukową. Zależało mu na tym, aby dać naukom przyrodniczym lepsze sposoby poznania, a przez to i opanowania świata. Sądził, że "zamiast tej filozofii spekulatywnej, której uczą w szkołach, można znaleźć inną, praktyczną za pomocą której, znając siłę i działanie ognia, wody, powietrza, gwiazd, nieba i wszystkich innych ciał, które nas otaczają, równie dokładnie, jak znamy rozmaite rękodzieła naszych rzemieślników, będziemy mogli użyć ich w ten sam sposób do wszystkich celów, do których się nadają i dzięki temu stać się panami i posiadaczami natury". /Rozprawa, cz.VI/. Sam Descartes pisał też, że poświęcił całe swe życie badaniom naukowym, a znikomą tylko ilość czasu obrócił na badania ściśle filozoficzne. Jeśli będziemy traktować filozofię Descartes'a w oderwaniu od jego badań przyrodniczych, jak to czyni burżuazyjna historiografia i uniezależnimy ją od nauk, z których faktycznie wyrosła, nie zdołamy pojąć jej istotnego sensu. Filozofia Descartes'a jest nastawiona na szukanie metody naukowej.

Metoda, do której znalezienia Descartes zmierzał musiała więc przede wszystkim odznaczać się tym, że daje pewność poznawczą: "odrzucamy wszelkie prawdopodobne tylko poznania i stanowimy, że należy wierzyć jedynie temu, cośmy doskonale poznali i w co nie można wątpić". Musiała dawać najwyższy stopień jasności i przejrzystości, aby usunąć przyczyny zamętu umysłowego. Po drugie, metoda musiała być uniwersalna, dać się zastosować do każdego przedmiotu badań. Descartes był głęboko przekonany o jedności wszystkich nauk, o tym, że "wszystkie nauki nie są niczym

innym, jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama" i że "wszystkie nauki tak są ze sobą powiązane, że o wiele łatwiej jest nauczyć się ich wszystkich na raz, niż oddzielać chociażby jedną z nich od innych". Po trzecie, metoda musiała uczynić nauki użytecznymi dla człowieka; miała zlikwidować bezpłodne, oderwane od praktyki doświadczalnej, oparte na spekulacjach scholastyczne rozstrząsania i stworzyć wiedzę, która naprawi ciała ludzkie i umysły.

Descartes sądził, że metoda taka istnieje i że stosowana jest w naukach matematycznych. Nauki te uważał za najdawniejsze i dające najdoskonalsze poznanie z istniejących dyscyplin. Chciał też zdać sobie sprawę ze środków, przy których pomocy nauki te uzyskują tak dobre wyniki i środki te zastosować do innych gałęzi wiedzy.

W "Rozprawie" Descartes sformułował 4 główne reguły wszelkiego postępowania badawczego, stanowiące przewodnią myśl jego metodologii:

1/ Uważać za prawdę tylko to, co się pozna jako oczywiste;
2/ Każdy problem podzielić na największą ilość części;
3/ Zaczynać badanie od przedmiotów najprostszych, najłatwiejszych dla poznania i stopniowo wznosić się do bardziej złożonych;
4/ Czynić wszędzie przeglądy i enumeracje, uniemożliwiające opuszczenia.

Drogi poznania. Cogita. Kryterium prawdy kartezjańskiej jest subiektywne. "Rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i wyraźnie są prawdą" - oto podstawowa myśl teorii poznania Descartes'a. Jesność i wyraźność są wystarczającym warunkiem prawdziwości sądu. Jednakże Descartes nie sądzi, aby cecha oczywistości przysługiwała spostrzeżeniom zmysłowym. Zastanawia się więc, jakiego rodzaju przekonania można uznać za pewne i w co można wątpić. Jest to znane "wątpienie" kartezjańskie, które wykorzystują niekiedy burżuazyjni historycy dla przedstawienia Descartesá jako sceptyka. W rzeczywistości sceptycyzm metodyczny Descartes'a nie ma nic wspólnego z agnostycyzmem.

Chodziło mu o uzyskanie wiedzy pewnej, po odrzuceniu wątpliwej. "Odrzucałem ruchomą ziemię i piasek, aby natrafić na skałę lub glinę". Otóż, ponieważ w marzeniach sennych roimy sobie różne rzeczy, których na prawdę nie ma, mamy prawo obawiać się, czy wszystko to, co widzimy na jawie również nie jest snem, lub czy złośliwy demon nie zwodzi naszych zmysłów. Nie możemy opierać się na świadectwie zmysłów. To, co jest najbardziej dostępne poznaniu, to nasz własny umysł. należy odrzucić wszystkie autorytety i wszystkie świadectwa, które mogą mylić i rozpocząć badania od tego, co jest niewątpliwe. Otóż, skoro wątpię we wszystko, nie mogą przecież wątpić w to, że wątpię, nie mogą wątpić we własne myślenie, którego doświadczam bezpośrednio. Ale skoro myślę, muszę być czymś, muszę istnieć. A więc z samego faktu powątpiewania we wszystko wynika w sposób oczywisty moja własne egzystencja. To rozumowanie, ujęte w krótką formułę "Myślę, więc jestem" /łac. cogito ergo sum; franc. je pense, donc je suis/ ma stanowić podstawę całej filozofii Descartesa. Ono też jest dla niego owym archimedesowym punktem oparcia, z którego należy wywieźć wszelkie nasze poznanie.

Jak widać, punkt wyjścia kartezjanizmu jest subiektywistyczny. Niewątpliwie, sama koncepcja, która każe rozpoczynać poznanie świata od poznania własnego umysłu i utrzymuje, że bezpośrednio dostępny naszemu poznaniu jest tylko sam przedmiot poznający, ma charakter idealistyczny i była też później wyzyskiwana przez różne reakcyjne, idealistyczne doktryny. Dostrzegając ten charakter kogitacjonizmu i widząc w nim ograniczoność myślenia kartezjańskiego, trzeba jednak zwrócić uwagę na historyczną doniosłość owego dowodu. Naczelną intencją cogito była obrona samodzielności ludzkiego umysłu, dążenie do odrzucenia wszystkich autorytetów, aby szukać prawdy wyłącznie w sobie samym, w rozumie myślącej jednostki.

Ten właśnie fakt, że Cogito wymierzone było przeciw wiedzy objawionej, przeciw autorytetom, że było obroną autonomiczności rozumu, wartości jego, praw do samodzielnych rozstrzygnięć - ten fakt sprawił, że choć z jednej strony Cogito stało się punktem wyjścia filozofii subiektywistycznej, było z drugiej strony i jest

do dnia dzisiejszego zaciekle zwalczane przez filozofię katolicką, która widzi w nim słusznie atak na "wiedzę" objawioną, afirmację wartości rozumu, którą przeżywa "pychą poznawczą", walkę o wydźwignięcie umysłu ludzkiego z ideałem pokory i uznania własnej bezsiły, jakie narzuciło mu średniowieczne chrześcijańskie.

Natywizm. Poznanie boga i świata. Descartes chciał tedy stworzyć doktrynę, która by pozwoliła mu nie odwoływać się do niczego innego poza własnym rozumem. Toteż sądzi, że rozum posiada przyrodzone światło, dzięki któremu może poznać wiele rzeczy, badając tylko własną aktywność, niezależnie od doznań zmysłowych. Jest to kartezjańska teoria idei wrodzonych, czyli pewnej wiedzy, którą umysł posiada niezależnie od doświadczenia, będącego najwyżej okazją do odkrycia owych treści umysłowych. Są to, jak mówi "pewne pierwiastkowe nasiona prawd, wszczepione przez naturę umysłom ludzkim, które tłumi w nas lektura i słuchanie codzienne tylu różnych błędów". Owocem tego wrodzonego światła rozumu są m.in. nauki matematyczne, które Descartes uważał za niezależne od empirii, poznawalne na drodze niejako introspekcyjnej. Cóż za taką ideę wrodzoną uważał Descartes również ideę Boga. Cogito doprowadza mnie zrazu do przeświadczenia pewnego tylko o moim własnym istnieniu. Jednakże umysł mój może wytworzyć sobie bez pomocy doświadczenia ideę czegoś doskonałego. Sam zaś umysł jest niedoskonały, choćby dlatego, że wątpienie jest objawem jakiejś niedoskonałości. A więc w niedoskonałym umyśle zawarta jest idea czegoś doskonałego, co nie posiada braków. Cóż ta idea nie może być tworem samego umysłu, albowiem "rzecz doskonalsza, tzn. taka, która zawiera w sobie więcej rzeczywistości, nie może powstać z mniej doskonałej". A więc istnienie w nas idei boga dowodzi, że musi istnieć istota doskonalsza ode mnie, będąca sprawcą owej idei.

Zaznaczyć należy, że bóg kartezjański spełnia zgoła inną funkcję w jego doktrynie, niż w filozofii kościelnej, gdzie był on granicą poznania, świadectwem jego słabości; u Descartes'a przeciwnie, istnienie boga ma gwarantować nam zaufanie do naszych zmysłów i rozumu. Albowiem "jest niemożliwością, by bóg mnie kiedykolwiek zwiódł, bo w każdym zwodzeniu, czy podejściu jest

coś niedoskonałego". Bóg jako doskonały nie może być oszustem, a więc nie może sprawiać, aby oczywistość danych moich zmysłów i rozumu była czysto iluzoryczna. Skoro mamy zaufanie do boga, musimy mieć zaufanie do świadectwa naszego rozumu i zmysłów. A więc musimy uznać, że świat materialny istnieje rzeczywiście, a nie jest zjawą senną.

Dusza i ciało. Z Cogito wynikają jeszcze inne wnioski. Cto ów intuicyjny akt, w którym poznaję siebie samego poucza mnie o tym, że jestem rzeczą myślącą i że tę własność - myślenie - mogę uniezależnić od wszystkich innych własności swoich zmysłowych, w szczególności od posiadania ciała. "Na podstawie tego tylko, iż wiem, że istnieję i że równocześnie niczego nie spostrzegam, co by należało do mojej natury czy istoty, prócz tego jednego tylko, że jestem rzeczą myślącą, słusznie dochodzę do wniosku, iż moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą... I chociaż - posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle złączone, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste jestem czymś różnym od ciała i bez niego mogę istnieć". W ten sposób dochodzi Descartes do przekonania, że istnieje w człowieku dusza nieśmiertelna, której jedyną własnością jest to, że myśli oraz, że dusza jest różna od ciała. Ponieważ z drugiej strony obok poznania czysto racjonalnego, niesmpirycznego, będącego wynikiem aktywności duszy, posiadam poznanie bierne, zmysłowe, którego uprzednio już okazana została wiarygodność, dochodzimy do przekonania, że istnieją dwie różne substancje: rzecz myśląca - dusza oraz rzecz rozciągła, - ciało. Tak jak myślenie jest jedynym atrybutem duszy, tak rozciągłość - jednym atrybutem ciała, albowiem jakości zmysłowe - barwy, dźwięki, uciski itd. są subiektywne i zależne od stanów mojego ciała, nie mogą być tedy poczytane za przedmiotowe cechy ciał, To twierdzenie jest główną myślą kartezjańskiego dualizmu, który rozdziela rzeczywistość na dwie niezależne od siebie dziedziny, dwie substancje, egzystujące niezależnie i rządzone własnymi prawami.

Mimo, iż jako całość potraktowana, filozofia Descartes'a nosi piętno idealizmu, marksizm uważa tego filozofa za wybitnego przedstawiciela tej tradycji, która składała się na powstanie nau-

kowego, materialistycznego poglądu na świat. U Descartes'á materializm rodzi się jeszcze w łonie idealizmu. Przezwyciężenie scholastyki dokonuje się w tej filozofii w znacznym stopniu na drodze subiektywizmu - stąd walcząc z jedną formą idealizmu, Descartes sam popada w inną. Główny dorobek materializmu w doktrynie Descartes'a zawarty jest w jego fizyce, w jego tendencji do materialistycznego objaśnienia świata cielesnego, tłumaczenia go przy pomocy jego własnych praw i przyczyn. Połowiczność kartezjanizmu, wynikła z sytuacji społecznej tego okresu i uwarunkowana słabością polityczną i ideologiczną klasy, która reprezentowała wówczas postęp naukowy, okoliczności,że Descartes nie zdołał się wyzwolić całkowicie z więzów tradycji scholastycznej nie zmieniają faktu, iż w dziele tworzenia nowej, wolnej nauki położył on olbrzymie zasługi. Uznanie wartości poznania, samodzielności rozumu ludzkiego, autonomiczności nauk przyrodniczych, stworzenie rozbudowanego systemu mechanistyczno-materialistycznej fizyki i fizjologii, stanowią obok zasług w naukach matematycznych /stworzenie geometrii analitycznej/ trwały wkład Descartes'a do rozwoju myśli materialistycznej. Dzięki swej połowiczności oddziałał on zarówno na doktryny idealistyczne, jak i na mechanistyczno-materialistyczne i wywarł duży wpływ na materializm francuski XVIII wieku. Zdecydowane tendencje antyscholastyczne kartezjanizmu sprawiły, że od chwili powstania do dzisiaj jest przedmiotem ataków obskurantów kościelnych. W przemówieniu, wygłoszonym w trzechsetlecie śmierci Descartes'a sekretarz Komunistycznej Partii Francji, Maurice Thorez podkreślił te zasługi filozofa, należącego do najświetniejszych, postępowych tradycji myśli francuskiej.

./.

BENEDYKT SPINOZA

/Fragmenty ze skryptu uniwersyteckiego L.Kołakowskiego/

Celem, który stawia sobie Spinoza, jest nie tylko uzyskanie wiedzy prawdziwej o rzeczywistości, ale i wiedzy najbardziej użytecznej, dającej szczęście, a to przez pozyskanie, jak mówi "wiedzy o jedności, łączącej umysł z całą naturą". Punktem wyjścia jest więc próba reformy pracy umysłowej, odnalezienie najdoskonalszych sposobów myślenia. W życiu używamy w ogóle czterech sposobów dochodzenia do wiedzy: 1/ na zasadzie autorytetu - ten sposób jest zupełnie zawodny, 2/ metodą indukcyjną pojmowaną jako indukcja przez proste wyliczenie - ta dać może nam wiedzę, ale nie daje pewności, 3/ metodę dedukcyjną - tutaj się omylić nie można, 4/ przez intuicję. Ten ostatni sposób to "poznanie rzeczy przez jej istotę", czyli przez definicję. Tak np. z samej definicji trójkąta wiemy, że suma jego kątów równa jest dwom prostym, inaczej bowiem nie mielibyśmy do czynienia z trójkątem". Większa część błędów - mówi Spinoza - polega doprawdy jedynie na tym, że niewłaściwie stosujemy do rzeczy nazwy. Jeśli bowiem ktoś powiada, że linie przeprowadzone od środka koła do jego obwodu, są nierówne, ten wtedy przynajmniej rozumie przez koło co innego, niż matematycy /Et.,II,47 sch./. Ta wiedza nie może nas mylić, gdyż daje nam twierdzenia analityczne, których prawdziwość jest zagwarantowana samą treścią pojęcia. Jest to sposób myślenia najdoskonalszy, dający myśli jasne i wyraźne, zawsze prawdziwe.

Jak widać, Spinoza jest racjonalistą: najwyższą wartość przypisuje poznaniu niezależnemu od doświadczenia, czysto rozumowemu. Pojęcie "intuicji" nie powinno nam się kojarzyć z sensem, jakiego ten termin nabrał u mistyków: intuicja u Spinozy to nic więcej, jak poznanie rzeczy przez jej istotę, czyli definicję. Przy całej swej ograniczoności, doktryna Spinozy była wyrazem idei najbardziej postępowych, przodującej myśli mieszczańskiej. Cała przedstawiona koncepcja jest ostrzem swym zwrócona przeciw scholastyce i teologii. Uznanie matematyki za wzór nauk i uznanie czysto "rozumowych" kryteriów prawdy było skierowane przeciw wiedzy objawionej: było

wyrazem zaufania do rozumu ludzkiego, do jego samodzielności, wyrazem wiary w to, że rozum ludzki sam może osiągnąć prawdę, bez pomocy objawienia.

Zagadnienie substancji. Metoda ta, jak była o tym mowa, doprowadza nas do ontologicznego dowodu istnienia boga. Czym jest ów bóg? Bóg, jako istniejący koniecznie na mocy samej definicji, jest causa sui, przyczyną samego siebie. Nie oznacza to, że bóg stworzył sam siebie, ale że 1/ nie można tego pojęcia zdefiniować przy pomocy żadnych innych, bowiem jest to pojęcie pierwotne, naczelne, 2/ bóg nie ma przyczyny, jest niestworzony. Bóg zwie się inaczej substancją. "Przez substancję - głosi definicja - rozumiem, to co istnieje samo w sobie i zostaje pojęte samo przez się, czyli to, czego pojęcie nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy, z którego musiałoby być utworzone". /Et. I,df.3/. Spinoza dowodzi, że substancja może istnieć jedna tylko, skoro jej istnienie wynika z definicji. Za tym stoi na gruncie monizmu ontologicznego. Inaczej bóg zwie się naturą i ta tożsamość Deus sive natura pozwala nam zrozumieć materialistyczny sens teologicznego terminu. Bóg, którego istnienia dowodzi się a priori, ma istnienie pozaczasowe, jest wieczny. Jego stosunek do tego, co tworzy ma piętno logicznego następstwa twierdzeń. Ta dwoistość - pojmowanie stosunku przyczynowego jako identycznego ze stosunkiem logicznym wynikania przewija się przez całe dzieło Spinozy. Ten ostatni zaś nie jest stosunkiem czasowym, a czas w ogóle jest kategorią subiektywną: związki czasowe zachodzą przedmiotowo. Konieczność, z jaką wszystko wypływa z natury, jest ową nieuchronną koniecznością logicznego wynikania. Łączy się to u Spinozy ze skrajnym, mechanistycznym determinizmem. O ile własności przestrzenne są obiektywne, o tyle następstwo czasowe jest czysto iluzoryczne: z punktu widzenia determinizmu Spinozy przyszłość jest tak samo nieuchronna, jak przeszłość, a więc niejako istnieje już, jest dana w gotowej formie, potencjalnie, w każdej chwili poprzedniej. Świat jest dany z góry w całości, tak jak system twierdzeń logicznych, gdzie w aksjomatach zawierają się implicite wszystkie tezy.

Bóg, przyroda odznacza się wedle Spinozy nieskończoną ilość-

cią atrybutów, koniecznie jej przysługujących. Z atrybutów tych znamy tylko dwa: rozciągłość i myślenie. Każdą poszczególną rzecz możemy rozpatrywać wg Spinozy z punktu widzenia każdego z atrybutów - rozciągłości i myślenia. Świat ma więc dwa porządki, które najdoskonalej sobie odpowiadają: "porządek i związek idei jest takiśamy jak porządek i związek rzeczy". Nie są to jednak dwa różne szeregi odpowiadające sobie: ciało i dusza są tą samą rzeczą, tylko rozważaną z punktu widzenia różnych atrybutów. Konkretne rzeczy nazywa Spinoza modi /przejawy, stany/ substancji. Każda rzecz poszczególna to modus substancji. Jako modus substancji, rozważanej jako rozciągła, jest ona ciałem, jako modus substancji, rozważanej jako myśląca, jest ona ideą. Jedna jest substancja i każda rzecz jest jedną tylko. Ale każda rzecz ma niejako podwójne istnienie: rozciągłościowe, więc cielesne i myślowe, więc idealne. Ale owego istnienia każdej rzeczy jako idei, jako modus substancji nie należy pojmować w ten sposób, że istnienie rzeczy zależne jest od istnienia jakiegoś umysłu. Jest to istnienie idealne, ale - przynajmniej to się wydaje najprawdopodobniejsze - obiektywne, nie zaś psychiczne.

Bliższa zbadanie sprawy okazuje, że spinozowski "bóg" nie ma poza nazwą nic wspólnego z bogiem religii. O Bogu tym mówi się w prawdzie, że jest istotą myślącą, ale jak się okazuje, nie ma on odrębnej świadomości, lecz uświadamia sobie samemu się w swoich tworach; jest świadomy o tyle tylko, o ile poszczególne rzeczy mają jego ideę; przyroda więc w swoich wytworach dochodzi do świadomości samej siebie - myśl nawskroś materialistyczna. W innym sensie mówi Spinoza o "boskim rozumie", mając na myśli ogólne, nieuchronne prawidłowości, jakim przyroda podlega. Widać też, że przypisywanie Spinozie panteizmu jest najzupełniej bezzasadne; ów "bóg" nie jest dla Spinozy jakąś czynną zasadą świata, czymś, co światem od wewnątrz kieruje; ten bóg sam jest światem, jest materią.

Wszystkie rzeczy podlegają nieuchronnym, koniecznym prawidłowościom. Przypadkowe zjawiska nie zachodzą; jeśli uważamy coś za przypadkowe, to wskutek nieznajomości przyczyn owego zjawiska.

"We wszechświecie nie ma nic przypadkowego, przeciwnie, wszystko z konieczności boga wyznaczone jest do tego, aby w stały sposób istniało i oddziaływało". /Et.I,20/. Nie ma zdarzeń pozbawionych przyczyny. W szczególności - nie ma wolności woli. Szczególny nacisk kładzie Spinoza na to, że przyroda nie działa w sposób celowy, finalistyczne zaś jej interpretacje oparte są na przesądach i nieuctwie. Jednym z doniosłych wniosków tego stanowiska jest odrzucenie możliwości cudów. Przyroda "jak nie istnieje dla żadnego celu, tak i nie działa dla żadnego celu i nie ma, jak dla istnienia, tak dla działania swego, żadnej zasady lub celu" /Et.IV,Praef./. Ale Spinoza zarazem zdawał sobie sprawę ze społecznej funkcji, jaką spełnia wiara w cudy i pisał, że kościelni ideologowie /"tłumacze natury i bogów"/ bronią cudów, bo chodzi im o utrzymanie ciemnoty, a "wiedzą dobrze, że wraz z usunięciem niewiedzy upada zdumienie, tj. jedyny środek, jaki posiadają dla podtrzymania swego rozumowania i zachowania swojej powagi". /Et, I, App./. Determinizm Spinozy jest nawskroś mechanistyczny. "Wszystkie zmiany cielesne zachodzą wedle praw mechaniki".

Co do wolności ludzkiej, znajdujemy u Spinozy sformułowanie przypominające z pozoru marksistowskie pojmowanie wolności. Człwiek wolny, to człowiek, żyjący za przewodem rozumu. Ale rozum wszystkie rzeczy traktuje jako konieczne, bo też są takimi faktycznie. Tak więc, pisze Spinoza dosłownie, "wolność zasadzam nie na wolnej woli, ale na wolnej konieczności", a w innym miejscu: " tym bardziej jesteśmy wolni, z im mniejszą dowolnością coś twierdzimy lub przeczymy". Wolność polega na zrozumieniu konieczności. To wnikliwe ujęcie sprawy stosunku wolności i konieczności okazuje nam geniusz Spinozy, który jeden z pierwszych w dziejach filozofii potrafił ująć tę kwestię dialektycznie. Oczywiście, byłoby błędem utożsamianie "wolności" Spinozy z tym samym pojęciem w interpretacji marksistowskiej: dla Spinozy zrozumienie przez człowieka konieczności jest już realizacją wolności; dla marksizmu - tylko warunkiem jej uzyskania. Determinizm Spinozy lekceważy aktywną rolę, człowieka pozostawiając mu tylko wolność w sensie zrozumienia nieuchronności zdarzeń, a nie w sensie możności poznania i wykorzystania przyrodzonej konieczności.

Doktryna Spinozy jest niewątpliwym materializmem, ale materializmem metafizycznym, ograniczonym, dalekim jeszcze od materializmu Marksa. Mimo to wszystkie obiekcje, widzimy w Spinozie najbardziej postępowy system filozoficzny jego stulecia, system przeniknięty ideami postępu i wiarą w człowieka. Człowiek, który w doktrynie scholastycznej był tworem boskim, nieskończenie niższym od swego stwórcy, stawiał się wytworem przyrody i jej najdoskonalszą częścią. Swiat jest niestworzony, albo-wiem substancja może być jedna tylko. Prawa przyrody są jej immanentne, nie zaś narzucone przez boga. Pozwoliło to objaśniać świat z niego samego, bez poszukiwania przyczyn zewnętrznych. "Za wielką zasługę filozofii ówczesnej poczytywać należy - pisze Engels - że bez względu na ograniczoność współczesnego jej przyrodoznastwa ... poczynając od Spinozy, a kończąc na wielkich materialistach francuzkich, starała się objaśniać świat przez niego samego". /Dial.Przyrody/.

Teoria poznania. Swiat zewnętrzny poznajemy o tyle tylko, o ile pobudza nasze ciało. Widzimy w tym myśl nawskroś materialistyczną. Idee, które w ten sposób powstają w naszym umyśle mogą być prawdziwe lub mętne. Ale, jeśli chodzi o poznanie tego, co jest wspólne wszystkim rzeczom, tj. poznanie materii, możemy mieć wyłącznie idee prawdziwe. Jest to poznanie rozumowe, wiedza intuicyjna.

Dlatego też poznanie adekwatne i pewne możliwe jest nie na terenie nauk doświadczalnych, ale na terenie filozofii, dającej nam ogólną wiedzę o przyrodzie. Co do nauk empirycznych, to Spinoza nie radził bynajmniej zaniechania ich uprawy, ale wskazywał na nieuchronne piętno niepewności, jakim są obarczone. Możemy zaś poznać niezależnie od doświadczenia prawa, rządzące rzeczywistością dzięki temu, że człowiek sam jest częścią organiczną przyrody i podlega jej prawom na równi z wszystkimi rzeczami; tak więc poznanie samego siebie jest zarazem poznaniem wszystkich obiektywnych własności natury.

Poznanie nieadakwatne, doświadczalne jest dla Spinozy procesem "biernym". Natomiast poznanie intuicyjne i dedukcyjne jest procesem "czynnym".

Etyka. Etyka ta oparta jest na ontologii Spinozy, przede wszystkim na jego deterministycznym pojmowaniu świata. Pierwszym wnioskiem, do którego ów determinizm prowadzi, jest przekonanie, że wartości moralne obiektywnie nie istnieją. Rzeczy podlegają tylko prawom mechaniki, jako takie nie mają one żadnych "własności moralnych", same przez się nie są dobre ani złe. Tylko z punktu widzenia ludzkiego rzeczy mają własności moralne. Podobnie - własności estetyczne" ... nie przypisuje naturze żadnej piękności czy brzydoty, porządku ani pomieszania. Bo tylko ze względu na nasze zdolności przedstawienia mogą być rzeczy zwane pięknymi, brzydkimi, złożonymi czy pomieszanymi" /Ep.XXXII/.

"Piękno nie tyle jest właściwością rzeczy oglądanych, co działaniem w oglądającym" /Ep.LIV/. Mimo to Spinoza nie każe nam owych orzeczników "dobry" i "zły" odrzucać. Zaleca "dobrem" lub "złem" nazywać to, co prowadzi nas do zrozumienia rzeczy lub zrozumienie to hamuje. Stąd znany aforyzm Spinozy: "Szczęście nie jest nagrodą za cnotę, ale cnotą samą", bowiem szczęście zarówno jak cnota nie jest niczym innym, jak poznaniem przyrody. Ale to, że poznanie jest cnotą najwyższą nie ma w przekonaniu Spinozy prowadzić do obojętności na sprawy stosunków międzyludzkich. Przeciwnie, do mojego szczęścia, wedle Spinozy, należy przeświadczenie, że inni ludzie osiągnęli to samo poznanie. Szczęście jednego człowieka nie jest granicą szczęścia innego, ale jest jego warunkiem.

Deterministyczny pogląd na świat prowadzi dalej Spinozę do przekonania, że poznanie właściwe jest poznaniem konieczności w przyrodzie. Wobec poznania konieczności musimy sprawić, by rzeczy zewnętrzne, od naszej woli niezależne i nieuchronne nie panowały nad naszymi myślami i postępowaniem. Winniśmy uwolnić się całkowicie od efektywnego stosunku do rzeczywistości i znosić spokojnie zdarzenia nieuchronne. Stoicka ta myśl nie jest jednak apologią kwietyzmu i wezwaniem do bezczynności wobec losu. Poznanie konieczności daje nam właśnie władzę nad rzeczywistością, uczy jak ją sobie podporządkować. Uwolnienie się od władzy namiętności daje nam możliwość rozumowego oddziaływania na

przyrodę i poddawania poznanych jej prawidłowości własnym celom. Istotą stoicyzmu Spinozy jest etyczny obiektywizm, tj. wezwanie do postępowania, które w żadnym stopniu nie jest powodowane afektami i w których człowiek jest całkowicie autonomiczny i zależy wyłącznie od władzy własnego rozumu. Determinizm prowadzi Spinozę do stwierdzenia, że "każda rzecz ... dąży do zachowania swego bytu" /Et.III,6/. Odnosi się to w szczególności i do człowieka, którego podstawową dążnością jest dążność samozachowawcza. Ponieważ dążność ta tkwi w naturze ludzkiej, zaś rozum aprobuje każdą konieczność natury, życie człowieka, powodującego się rozsądkiem, oparte jest na afirmacji swego samozachowawczego popędu. Stąd też rozsądek afirmuje dążenie człowieka do swego pożytku, która jest miarą cnoty. "Cnota ... jest postępowaniem człowieka wedle praw swojej natury", a jej podstawą - "dążność do zachowania swego bytu" /Et. IV,18 sch./, Rozum więc każe nam nade wszystko dbać o własny pożytek, który zgodny jest z pożytkiem wszystkich innych ludzi. W dalszych wnioskach Spinoza potępia etykę kościelną - zarówno katolicką, jak kalwińską. Przeciwstawia się etyce, opartej na kulcie śmierci, na nienawiści i pogardzie. Odrzuca pokorę i skruchę, nie poczytując ich w ogóle za cnoty. Nienawiść ani smutek nie może być jego zdaniem czymś dobrym. Każe korzystać z rzeczy, radować się nimi i dążyć do zachowania swego istnienia. "Człowiek wolny o żadnej rzeczy nie myśli tak mało, jak o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu"/Et. IV,67/. Nie trudno dostrzec ograniczoność tej etyki, wyrosłej z walki ideologii społeczeństwa mieszczańskiego przeciw feudalnej moralności poddaństwa i służby bożej. Etyka ta jednak jest w przewidzianych swoich dążnościach kontemplacyjnych. Poznanie, nie działanie uważa za cnotę najwyższą. Jest również indywidualistyczna - zachowanie własnego istnienia poczytuje za normę naczelną, a jeżeli uważa, że ludzie wolni nie pozostają nigdy z sobą w konfliktach i że ich dążenia wspierają się, to tylko dlatego, że samo poznanie jest ich jedynym celem a jedyną wolnością - wolność od afektów. Mimo to, postępowość tej moralności, która jest nie tylko przezwyciężeniem średniowiecza, ale i przerasta niezmiernie współ-

czesną Spinozie świadomość burżuazyjną, ujawnia się nam wyraziście. Etyka Spinozy czyni człowieka jedynym źródłem ocen moralnych i obiektem moralnego postępowania. Pożytek jednostki staje się jedynym kryterium oceny. Odpadają wszystkie nakazy moralne, płynące z posłuszeństwa wobec boga i kościoła. Jest to etyka świecka, racjonalistyczna, pełna wiary w siły człowieka, afirmująca jego ziemskie dążenia i zamiary; żąda aktywnego starania się o swoje szczęście, choć szczęście to upatruje przede wszystkim w samym poznaniu.

./.

WYBRANE TEKSTY Z DZIEŁ KARTEZJUSZA
na podstawie zbioru pt. FILOZOFIA XVII WIEKU
/PWN - 1959r./

.....Przestrzeń, czyli miejsce wewnętrzne, oraz zawarte w tej przestrzeni ciało różnią się od siebie tylko w naszej myśli. Faktycznie bowiem ta sama rozciągłość na długość, szerokość i głębokość, która tworzy przestrzeń, tworzy ciało; różnica zaś między nimi polega tylko na tym, że ciału przypisujemy pewną rozciągłość szczegółową, co do której sądzimy, że ulega ona przemieszczeniu razem z nim, ilekroć ono zmienia miejsce; przestrzeni natomiast przypisujemy rozciągłość tak ogólną i tak nieokreśloną, że nie sądzimy, aby po usunięciu z jakiejś przestrzeni ciała, które przestrzeń tę zajmowało, rozciągłość tej przestrzeni doznawała również przemieszczenia, wydaje się nam bowiem, że ta sama rozciągłość pozostaje, dopóki ciało jest tej samej wielkości i tego samego kształtu oraz nie zmieniło swego położenia względem ciał zewnętrznych, przez które je określamy.....

....Odnośnie do próżni, w tym znaczeniu, w jakim filozofowie posługują się tym słowem, to znaczy przestrzeni, w której nie ma żadnej substancji, to oczywistą jest rzeczą, iż nie ma zgoła na świecie takiej przestrzeni, albowiem rozciągłość przestrzeni czyli miejsca wewnętrznego, nie jest niczym różnym od rozciągłości ciała. Ponieważ zaś na tej postawie, że ciało jest

rozciągłe w długości, szerokości i głębokości, wnioskujemy słusznie, iż jest ono substancją - pojmujemy bowiem, iż niepodobna aby to, co jest niczym, posiadało rozciągłość - tak samo musimy wnioskować również w przypadku przestrzeni, co do której zakładamy się, iż jest próżna: skoro mianowicie znajduje się w niej rozciągłość, z koniecznością jest w niej i substancja....

....Jasną jest rzeczą, że posługując się tym słowem w pospolitym rozumieniu i powiadając, że jakieś miejsce jest próżne, nie chcemy przez to powiedzieć, że w miejscu tym czy w tej przestrzeni nie w ogóle nie ma, ale to tylko, że nie ma nic takiego, o czym mniemamy, iż powinnoby się tam znajdować. Tak więc ponieważ dzbanek zrobiony jest po to, by trzymać w nim wodę, mówimy o nim, że jest próżny, kiedy zawiera tylko powietrze; a kiedy w basenie do ryby ryb nie ma, mówimy, że nic w nim nie ma, chociaż jest wypełniony wodą; podobnie powiadamy, że statek jest próżny, kiedy zamiast towarów, jakimi zwykle się go napełnia, jest obciążony jedynie piaskiem, aby mógł oprzeć się naporowi wiatru: i w tym samym właśnie sensie powiadamy, że przestrzeń jest próżna, kiedy nie zawiera nic, co byłoby dostępne naszym zmysłom, jakkolwiek zawiera materię stworzoną i substancję rozciągłą. Albowiem ciała, które są w pobliżu, zwykliśmy brać pod uwagę tylko o tyle, o ile powodują w organach naszych zmysłów wrażenie na tyle silne, iż możemy je odczuć. Gdybyśmy zaś, miast pamiętać o tym, co należy rozumieć przez słowa "próżnia" i "nic", myśleli, że taka to przestrzeń, w której zmysły nasze niczego nie dały nam spostrzec, nie zawiera również żadnej rzeczy stworzonej, popadlibyśmy w błąd równie wielki, jak gdybyśmy na tej podstawie, że dzbanek , w którym znajduje się tylko powietrze, bywa zwykle nazywany próżnym, sądzili, że zawarte w nim powietrze nie jest rzeczą, czyli substancją.....

....Łatwo jest również poznać, że nie mogą istnieć atomy, czyli niepodzielne cząstki ciał, jak to urojili sobie niektórzy filozofowie. Jakkolwiek małe byłyby te cząstki, które się przyjmuje, to jednak, skoro muszą być rozciągłe, pojmujemy, iż nie ma

między nimi ani jednej takiej, która by nie mogła zostać podzielona na dwie lub większą ilość mniejszych, z czego wynika, że jest ona podzielna. Bo też stąd, że jasno i wyraźnie poznajemy, iż rzecz jakaś może być podzielona, musimy wnioskować, że jest ona podzielna, gdybyśmy bowiem sądzili inaczej, sąd nasz o tej rzeczy byłby przeciwny wiedzy, jaką o niej posiadamy. Gdybyśmy zaś założyli nawet, że Bóg sprowadził jakąś cząstkę materii do rozmiarów tak niezmiernie małych iż nie może ona ulec podziałowi na inne mniejsze, to jednak nie moglibyśmy na tej podstawie wnioskować, że jest niepodzielna; gdyby był bowiem Bóg uczynił ową cząsteczkę tak małą, że podzielić ją nie byłoby w mocy żadnej istoty stworzonej, to nie mógł sam siebie pozbawić mocy dokonania na niej podziału, gdyż nie jest rzeczą możliwą, jak to już zauważono, aby zmniejszył on własną wszechmoc. Dlatego też powiemy, że najmniejsza cząstka rozciągła, jaka mogłaby istnieć na świecie, wciąż jeszcze może być podzielona, taką jest bowiem ze swej natury.....

.....Poznajemy,także, że świat ten, czyli materia rozciągła, która na wszechświat się składa, nie ma zgoła granic; bo też gdziekolwiek wymyślilibyśmy sobie takie granice,możemy jeszcze wyobrazić sobie poza nimi przestrzenie nieograniczenie rozciągłe, które nie tylko sobie wyobrażamy, ale co do których pojmujemy, iż są w istocie takie, jak je sobie wyobrażamy; tak więc zawierają one ciało nieograniczenie rozciągłe, albowiem idea rozciągłości, którą pojmujemy w jakiejkolwiek przestrzeni, jest prawdziwą ideą, jaką winniśmy mieć o ciele...

....Z wszystkiego tego można wreszcie bez trudu wywnioskować, że ziemia i niebo uczynione są z jednej i tej samej materii i że gdyby nawet istniała nieskończona wielość światów, to byłyby one uczynione z tejże materii; wynika stąd, że nie może być wiele światów, pojmujemy bowiem w sposób oczywisty, iż materia, której natura polega tylko na tym, że jest rzeczą rozciągłą, zajmuje obecnie wszystkie dające się wyobrazić przestrzenie, w których mogłyby się znajdować te inne światy,

nie potrafimy zaś odkryć w sobie idei żadnej innej materii....

..... Jedna więc tylko i ta sama jest materia w całym wszechświecie, a poznajemy ją wyłącznie przez to, że jest rozciągła; wszystkie zaś własności, które w niej spostrzegamy, jako coś wyróżnionego, sprowadzają się do tego, że może ona być podzielona i mieć części poruszające się oraz że może przyjmować wszelkie rozmaite układy, które, jak zauważamy, mogą dochodzić do skutku przez ruch jej części. Choćbyśmy bowiem mogli urcić sobie w myśli podziały tej materii, to jednak jasną jest rzeczą, iż myśl nasza nic jest w stanie czegokolwiek w niej zmienić i że cała różnorodność form, jakie w niej zachodzą, zależy od ruchu przestrzennego. Filozofowie zwrócili na to niezawodnie uwagę, jako że w wielu miejscach stwierdzili, że natura jest zasadą ruchu i spoczynku i że przez naturę rozumieją to, co sprawia, iż ciała układają się tak, jak to widzimy z doświadczenia.....

./.

FRAGMENTY Z PRACY BENEDYKTA SPINOZY pt. "ETYKA"

.... Przez substancję rozumiem to, co istnieje/est/ samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie wymaga pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego musiałoby być utworzone.....

.... Do natury substancji należy istnienie....

/dowód/ Substancja nie może być wytworzona przez coś innego /na mocy dod. do tw. poprz./, jest przeto przyczyną samej siebie, tj. /na mocy def. 1/ istota jej obejmuje w sposób konieczny istnienie, czyli istnienie /existere/ należy do jej natury. C.b.d.o.

.... Bóg, czyli substancja składająca się z nieskończenie wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną, konieczne istnieje....

/dowód/ Kto temu przeczy, niechaj pomyśli, jeśli to jest możliwe, że Bóg nie istnieje. W takim razie /na mocy aks.7/ istota Jego nie obejmuje istnienia. Ale to jest /na mocy tw.7/ niedo-

rzeczne. Bóg przeto istnieje koniecznie. C.b.d.o....

/dowód/ Dla każdej rzeczy musi być podana przyczyna, czyli racja, zarówno dlaczego ona istnieje, jak też dlaczego nie istnieje. Jeśli np. istnieje trójkąt, musi być dana racja, czyli przyczyna, dlaczego istnieje; jeśli zaś nie istnieje, musi być także dana racja, czyli przyczyna, która stoi na przeszkodzie jego istnieniu, czyli istnienie jego obala. Ta zaś racja, czyli ta przyczyna, musi albo zawierać się w naturze tej rzeczy, albo /leżeć/ poza nią. Na przykład rację, dlaczego nie istnieje kwadratowe koło, ukazuje sama jego natura: wszakże /natura ta/ zawiera sprzeczność. Natomiast przeciwnie to, dlaczego substancja istnieje, wynika także z samej jej natury: albowiem przecież natura jej / obs.tw. 7/ obejmuje istnienie. Racja zaś, dlaczego istnieje koło lub trójkąt lub dlaczego nie istnieje, nie wynika z ich natury, lecz z porządku całej /universa/ przyrody cielesnej; z niego bowiem musi wynikać albo, że trójkąt już /w tej chwili/ z koniecznością istnieje, albo, że jest niemożliwe, żeby już /w tej chwili/ istniał. Wszystko to jest samo przez się oczywiste. Wynika stąd, że z koniecznością istnieje to, dla czego nie ma racji żadnej ani przyczyny, która by przeszkadzała jego istnieniu. Jeśli tedy nie można podać racji żadnej ani przyczyny, która stoi na przeszkodzie istnieniu Boga lub istnienie to obala, to wnioskować stąd trzeba bezwarunkowo, że Bóg z koniecznością istnieje. Gdyby nie istniała /daretur/ taka racja, czyli przyczyna, musiałaby by ona być albo w samej naturze Boga, albo poza nią, to znaczy w drugiej substancji o innej naturze. Gdyby bowiem była tej samej natury, już przez to przyznałoby się, że jest /dari/ Bóg. Natomiast substancja o innej naturze nie mogłaby z Bogiem mieć nic wspólnego /na mocy tw.2/, a więc nie mogłaby jego istnienia ani ustanawiać, ani obalać. Skoro tedy racja, czyli przyczyna, która obalałaby boskie istnienie, nie może być poza boską naturą, musi być ona koniecznie, o ile Bóg rzeczywiście nie istnieje, w jego własnej naturze, która wobec tego zawierałaby sprzeczność. Stwierdzenie zaś takie, odnoszące się do Bytu bezwzględnie nieskończonego i w najwyż-

szym stopniu doskonałego, jest niedorzecznością; ani w Bogu zatem, ani poza Bogiem nie ma żadnej przyczyny, czyli żadnej racji, która obalałaby jego istnienie; tak więc Bóg z koniecznością istnieje.C.b.d.o.....

... W przyrodzie nie ma nic przypadkowego, ale wszystko z konieczności boskiej natury jest zdeterminowane do tego, aby istniało i działało w określony sposób.....

....Woli nie można nazwać przyczyną wolną, lecz tylko konieczną.....

./.

Wykonano w 300 egz.
Egz.nr. 1-10 - Katedra Nr.9
nr.11-300 - Biblioteka Naukowa

Druk. I.K.

BIBLIOTEKA GŁÓWNA - ARCHIWUM Akademii Obrony Narodowej
Nr ewid. 60586
II