

Danilo Facca

## „Walcząca” logika B. Keckermanna

Pierwszy problem, pojawiający się przy ocenie dorobku Bartłomieja Keckermanna<sup>1</sup>, to znalezienie klucza, który pozwoliłby wejść do tego gmachu – by tak rzec – właściwymi drzwiami. W obliczu szeregu pism, często okazałych rozmiarów, poświęconych najrozmaitszym dziedzinom wiedzy i tworzących coś na kształt prawdziwej encyklopedii, przynajmniej z objętościowego punktu widzenia, chciałoby się zapytać, czy w całej tej pracy jest jakaś jednocząca zasada, myśl przewodnia czy choćby porządek. Pytanie niebezpieczne, biorąc pod uwagę przewijający się nieustannie w twórczości Keckermanna temat porządku i metody, a zarazem odrzucenie humanistycznego improwizatorstwa typowego dla autorów komentarzy dosłownych, pozbawionych oglądu całości i systematycznej metody<sup>2</sup>. Pierwszego wyjaśnienia można udzielić, podejmując po prostu odpowiedź uczonych współczesnych samemu Kecker-

<sup>1</sup> Do niedawna istniały dwie, powstałe już jakiś czas temu, ogólne monografie poświęcone życiu i działalności Keckermanna: W.H. van Zuylen, *Bartholomaeus Keckermann. Sein Leben und Wirken*, Tübingen 1932; B. Nadolski, *Życie i działalność naukowa uczonego gdańskiego Bartłomieja Keckermanna*, Toruń 1961. Ostatnio nowy i bogaty materiał przedstawił Joseph S. Freedman, *The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 1997, 143, s. 305–364. Tu przypominam tylko, że Bartłomiej Keckermann urodził się w Gdańsku między 1571 i 1573 r. w mieszczańskiej rodzinie kalwińskiej. Studiował filozofię i teologię w Wittenberdze, Lipsku i Heidelbergu, a następnie został profesorem filozofii w Gimnazjum Akademickim Gdańskim. Od 1602 roku do śmierci poświęcił się całkowicie szczególnie intensywnej działalności naukowej i dydaktycznej, której owocem jest bogaty dorobek przeznaczony do użytku szkolnego, wielokrotnie wznawiany także po śmierci autora.

<sup>2</sup> *Praecognitorum philosophorum libri duo*, Hanoviae 1607, II księga, zwłaszcza rozdz. IV i V.

mannowi: zdaniem niektórych u Keckermanna liczą się przede wszystkim tendencje encyklopedyczne, całościowe uporządkowanie wiedzy. Świadczą o tym dwie pośmiertne zbiorowe edycje dzieł Keckermanna, zwłaszcza wydanie z 1613 roku w Hanau, opracowane przez Johanna Heinricha Alsteda, księcia systematyków, pod znamienym tytułem *Systema systematum*<sup>3</sup>. Stanowiło ono, jak można przypuszczać, wykonanie projektu, który zapewne zrealizowałby sam Keckermann, gdyby nie przeszkodziła mu w tym przedwczesna śmierć (w wieku trzydziestu siedmiu lub trzydziestu ośmiu lat<sup>4</sup>). Natomiast w opinii innych, być może większości, uczonych współczesnych Keckermannowi, bardziej od „pansoficznego” potencjału jego dzieł liczy się wkład tego uczonego w opracowanie metodyki poszczególnych nauk (przede wszystkim filozoficznych, ale nie tylko). Dowodzi tego międzynarodowy sukces jego traktatów, które wykorzystywano przede wszystkim jako podręczniki w ośrodkach uniwersyteckich północnej Europy, a nawet w Anglii i w amerykańskich koloniach, co czyni z Keckermanna jednego z protagonistów tendencji scholastycznych w świecie Reformacji u zarania epoki nowożytnej<sup>5</sup>.

I ta właśnie wiedza na temat pośmiertnego wykorzystania dorobku Keckermanna stanowi w pewnym sensie poszukiwany klucz do lektury jego dzieł. Jest nim – w moim przekonaniu – ściśle pedagogiczna orientacja pism Keckermanna. U podstaw jego traktatów stoją zasady kompletności przekazywanej wiedzy, odziedziczonej po poprzednim pokoleniu, i łatwości jej przyswajania, zaś sama wiedza ma przede wszystkim wartość instrumentalno-pragmatyczną (do tego zagadnienia jeszcze powrócę). W istocie, nie ma w dorobku Keckermanna strony, na której nie byłoby widoczne dążenie do upraszczania, porządkowania lub po prostu streszczania i oczyszczania przekazywanej nauki z tego wszystkiego, co zbędne i powierzchowne. Praca ta obejmowała tradycyjne wykłady prowadzone w szkole, dzieła innych autorów, a nawet własne (np. w dziedzinie logiki, która – jak zobaczymy – stanowi rdzeń dorobku Keckermanna; stworzył on cały szereg wersji skróconych, a nawet całkiem schematycznych, czyli synoptycznych). Rodziła się z przekonania, że podstawowym problemem, wobec którego w zaistniałej sytuacji kulturowej staje każdy rzetelny nauczyciel, jest wybór – spośród wielu proponowanych w ówczesnej nauce dróg przekazywania i przyswajania wiedzy – tej jednej, właściwej. Na tle

<sup>3</sup> Tj. wydanie dzieł filozoficznych: *Systema systematum ... omnia huius autoris scripta philosophica ... duobus tomis complectitur*, Hanoviae 1613. Szersze wydanie, obejmujące całość dzieł, to: *Operum omnium quae extant tomus primus [secundus]*, Genevae 1614.

<sup>4</sup> Na temat trudności w ustaleniu roku urodzenia Keckermanna zob. Freedman, *op.cit.*, s. 326 i nn.

<sup>5</sup> Na temat recepcji Keckermanna w kalwińskich Niderlandach zob. P. Dibon, *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or. Tome I: L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575–1650)*, Paris 1954, zwłaszcza s. 103–104, 148 i nn. Zob. też niżej, przyp. 58.

skrajnej wielości wykładów, a nawet gorzej, intelektualnego *bellum omnium contra omnes*<sup>6</sup> epoki konfliktów religijnych, biedny uczeń musi mieć do dyspozycji jakąś deskę ratunku, czytelny i pewny przewodnik. A obowiązkiem nauczyciela jest mu go dostarczyć.

Z tej przyczyny ciężar podręczników Keckermanna, często liczących setki stron, jest, jeśli się mu dobrze przyjrzyć, tylko pozorny i nie stanowi przeszkody w ich praktycznym wykorzystaniu. Już pobieżne ich przejrzenie wystarczy, by w pamięci pozostała ogólna struktura dzieł i by bez trudu znaleźć rozdział poświęcony określönemu zagadnieniu. Rzut oka na całość tej encyklopedii wraz ze wskazówkami samego Keckermanna, pozwalają dostrzec całościowe ujęcie poszczególnych dziedzin, określić, kiedy w toku studiów należy poświęcić się ich zgłębianiu, jakie zajmują miejsce pośród innych gałęzi, ich wewnętrzną strukturę itd. Osobiście uważam, że wiele stron Keckermanna zachowało do dziś szczególną aktualność, ponieważ stawia problem ilości informacji, którą uczący się człowiek jest w stanie przyswoić. Nie przypadkiem u Keckermanna znajdujemy pierwsze prawdziwe, opracowane tematycznie bibliografie w zakresie poszczególnych dyscyplin oraz szkice ich dziejów<sup>7</sup>. Zresztą w XVI wieku w niemieckojęzycznym świecie reformacji obserwujemy szczególny rozkwit uniwersytetów i szkół o charakterze uniwersyteckim, któremu towarzyszy intensywna produkcja tekstów, stanowiących dodatek do tradycyjnych dzieł lub ich przeróbkę<sup>8</sup>. Ta eksplozja sprawiła, że doświadczony nauczyciel, jakim niewątpliwie był Keckermann, musiał odczuwać pilną potrzebę przedstawienia uczniom wstępnej *bibliotheca selecta*, systematycznego katalogu oferty wydawniczej w sytuacji – chciałoby się powiedzieć – ostrej konkurencji.

Jednak za najbardziej charakterystyczny aspekt dorobku Keckermanna uznać należy fakt, że ta dominująca orientacja pedagogiczna opiera się na szeroko rozbudowanych zainteresowaniach logicznych i to one właśnie ostatecznie są prawdziwym kluczem do lektury jego dzieł. Logika – naturalnie w rozumieniu Keckermanna<sup>9</sup> – to dusza dydaktyki, a zarazem, z chronologicznego punktu widzenia, pierwsza dziedzina jego zainteresowań. Sam Keckermann upatruje zasadniczy element swojej intelektualnej ewolucji w osobistym nawróceniu z młodzieńczego lullizmu na arystotelesowski *Organon*. W 1603

<sup>6</sup> Zob. *Praecognitorum logicorum tractatus III, II editio*, Hanoviae 1606 (list do wydawcy pochodzi z 1603 roku), s. 34, gdzie Keckermann pisze, że jego celem jest *pax philosophica*, która ma polegać w istocie na pogodzeniu dwóch głównych prądów logicznych ówczesnych Niemiec: arystotelistów i ramistów.

<sup>7</sup> Jako „po raz pierwszy naukowo uzasadniony, jeśli nie całkowicie wiarygodny” ocenia Risse (*Die Logik der Neuzeit*, 1. Band 1500–1640, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, s. 443) szkic historii logiki zawarty w *Praecognita logica*.

<sup>8</sup> Zob. J.S. Freedman, *Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities during the Reformation Era*, „History of Universities” 1985, 5, s. 117–166.

<sup>9</sup> Zob. Risse, *op.cit.*, s. 441–450.

roku wprost pisze, że otrzymał wykształcenie „bardzo silnie (*vehementer*) logiczne i dialektyczne”<sup>10</sup>, a w 1606 roku wspomina: „od najmłodszych lat, skutkiem przyrodzonej skłonności, ponad wszystko lubiłem studia logiczne”<sup>11</sup>. Poza tym, z ilościowego punktu widzenia, księgi logiczne stanowią niemal połowę dzieł wydanych za życia Keckermanna<sup>12</sup>, a przede wszystkim: traktując temat jakiejś dziedziny, niezależnie od tego, czy jest to dyscyplina filozoficzna, czy nie, Keckermann zakłada u czytelnika znajomość przedstawionych wcześniej zasad logiki. Znamienne jest wreszcie, że zaraz po śmierci Keckermann stał się celem złośliwej krytyki, która wyszła ze szkoły Jakoba Martiniego z obozu luteranckiego. Martini lub jego uczniowie zaatakowali właśnie logikę, ponieważ dostrzegali jej kluczową rolę w Keckermannowskiej koncepcji wiedzy, szczególnie w zakresie delikatnych kwestii teologicznych (polemika ta jest nam znana przede wszystkim dzięki wystąpieniom w obronie mistrza ze strony jednego z uczniów Keckermanna<sup>13</sup>; na polemikę tę zwróciła już uwagę I. Dąbska w swoim artykule na temat nauczania logiki w Gdańsku<sup>14</sup>).

Z tej właśnie przyczyny chciałbym skoncentrować swoje uwagi na logice Keckermanna, jej historycznej genezie, a w szczególności na konsekwencjach, jakie jego koncepcja logiki ma dla tego, co zwykliśmy nazywać jego „filozofią”. Sądzę, że posłużenie się tym właśnie kluczem pozwoli najpełniej zrozumieć historyczną rolę gdańskiego uczonego.

Przede wszystkim, jak Keckermannowskie *opus logicum* wygląda z zewnątrz? W ostatecznym kształcie, na który wskazują uwagi rozsiane po różnych listach dedykacyjnych i wstępach do dzieł pióra samego autora, ma ono elegancką, trójdzieloną strukturę:

- *Praecognita logica* („*Praecognita*” tłumaczy się zwykle jako „wstęp/wstępne wiadomości”, banalizując nieco zabarellańsko-arystotelesowski oryginał, ale wobec faktu, że rzeczywiście chodzi o wprowadzenie, można na taki przekład przystać).

- *Systema logicae*

- *Gymnasium logicum*

- do tego dochodzą syntezy, czasami synoptyczne oraz ćwiczenia<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> *Praecognitorum logicorum, op.cit.*, list do wydawcy.

<sup>11</sup> *Systema logicum tribus libris adornatum, editio III*, Hanoviae 1606, *Praefatio*. List dedykacyjny do landgrafa Hesji powstał w roku 1602. Czytamy w nim, że edycja była już zasadniczo gotowa od siedmiu lat, co oznacza, że dopracowywanie tego dzieła było jednym z najważniejszych zajęć naszego autora przez niemal całe życie.

<sup>12</sup> Zob. Freedman, *The Career, op.cit.*, s. 339–348.

<sup>13</sup> Chodzi o Adama Rassiusa, autora *Vindiciae systematis logicis Keckermanni contra Themata X et eorum appendices, a M. Johan. Donnero Vittenbergae 23 Febr. Edita*, Hanoviae 1611. O Rassiusie, zob. PSB, z. 127, s. 600.

<sup>14</sup> I. Dąbska, *Logika w Gimnazjum Akademickim Gdańskim w pierwszej połowie XVII wieku*, teraz w: *Znak i myśli*, Warszawa 1975, s. 222–250, s. 242–245.

<sup>15</sup> O *Praecognita logica* zob. przyp. 6. O *Systema logicae*, zob. przyp. 7. Co do innych dzieł

W swoim artykule<sup>16</sup> Dąmbska ogranicza się do niesystematycznego wykazu dzieł bez jakiegoś konkretnego kryterium, ponieważ, po pierwsze, nie uwzględnia tego, co mówi sam Keckermann, a po drugie – umyka jej uwadze fakt, że jądrem całego systemu jest właśnie *Systema logicae*, czyli kompletny wykład logiki zaproponowany przez Keckermanna. Wstępem do niego są *Praecognita logica*, zaś *Gymnasium logicum* to przewodnik do części praktycznej, stosowanej. Można zatem – jak sądzę – stwierdzić, że *Systema logicae* (za życia Keckermanna wydany trzykrotnie: w latach 1600, 1602 i 1606 i dziesięciokrotnie wznawiany po śmierci autora) jest – wraz z traktatem teologicznym<sup>17</sup>, a w pewnym sensie nawet bardziej od niego – najważniejszym dziełem Keckermanna. Więcej: o prymacie logiki można mówić także z innej strony, ma ona bowiem w koncepcji Keckermanna miejsce pewnego rodzaju „filozofii pierwszej”, zajmującej się zagadnieniami metafizycznymi czy – lepiej – ontologicznymi, to jest ogólną charakteryzacją bytu i trybom klasyfikacji bytów.

Takie stwierdzenie nie jest chyba zbyt ekscytującą; np. zdaniem Adama Aduszkiewicza zadanie metafizyki (faktycznie ontologii) u współczesnego Keckermannowi Clemensa Timplera polega na ustaleniu „treści i układu najważniejszych jakości idealnych, które stanowią podstawowy składnik procesów intelektualnych, prowadzących do ukonstytuowania poszczególnych dziedzin ludzkiej wiedzy”<sup>18</sup>. Co ciekawe, te same słowa można odnieść do logiki Keckermanna, co ma dalsze konsekwencje, tym razem o charakterze historycznym: jeśli bowiem zgodzimy się z tym, że logika Keckermanna jest także w pewnym stopniu „ogólną filozofią bytu”, potwierdzi się teza, wedle której genezy siedemnastowiecznej ontologii szukać należy w spotkaniu tradycji melanchtonowej, ramusowej, suarezjańskiej i zabarellańskiej (wszystkie one są elementami kultury Keckermanna) w środowiskach scholastycznego kalwinizmu<sup>19</sup>. Owo przełomowe spotkanie miało miejsce w logice Keckermanna być może nawet kilka lat wcześniej niż w dziele Timplera *Metaphisycy* (1604), w którym zwykle dostrzega się narodziny – o ile nie terminu, który jest w istocie terminem Gocleniusa – to przynajmniej samego pojęcia tzw. ontologii.

Abstrahując jednak od samej kwestii historycznego prymatu Keckermanna w stosunku do Timplera co do genezy ontologii, w swojej „logice” Keckermann – jak już wspomniałem – rozprawia na temat takich pojęć jak „bycie”,

logicznych Keckermanna korzystałem głównie z: *Gymnasium logicum libri III*, Hanoviae 1608. *Systematis logicis plenioris pars altera, quae ... antehac Gymnasium logicum appellatur*, Hanoviae 1612 (szersze wydanie pośmiertne poprzedniego dzieła); *Systema logicae compendiosa methodo adornatum ... cum Progymnasmatibus*, Hanoviae 1601.

<sup>16</sup> I. Dąmbska, *op. cit.*, s. 230–231.

<sup>17</sup> *Systema SS. Theologiae*, Hanoviae 1610, I wydanie jest z 1602 r.

<sup>18</sup> A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 87.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 77–87. Autor odwołuje się do opracowań W. Sparna (*Wiederkehr der Metaphysik*, Stuttgart 1976) i W. Schmidta-Biggemana (*Topica Universalis*, Hamburg 1983).

kategorie, orzeczniki, *analogia entis*, zasada sprzeczności, transcendentalia itd. Można zatem uznać, że jest to naprawdę jego filozofia fundamentalna i że wstępna część *Systema logicae* poświęcona tym zagadnieniom stanowi środek ciężkości tej filozofii. Keckermannowski traktacik z zakresu metafizyki<sup>20</sup>, natomiast, spójny, ale dość skromny, podporządkowany jest zasadom wyłuszczone w logice, także i w tym przypadku potraktowanym jako przesłanki. Sądzę poza tym, że u jego podstaw leżą niepokoje natury bardziej apologetycznej niż spekulatywnej: centralne w nim zagadnienie substancji i przypadłości wymagało bowiem odrębnego omówienia w celu poprawnego podejścia do kwestii papistycznej transsubstancjacji i luterńskiego ubikwitarianizmu (doktryny, która głosi, że Chrystus jest obecny w Eucharystii dzięki swojej wszechobecności).

Myślę poza tym, że w odniesieniu do Keckermanna, do jego logiki i do jego rozprawy z zakresu metafizyki, mamy pełne prawo posługiwać się raczej terminem „ontologia”, tj. „ogólna nauka o obiektywnym byciu, czyli przedmiocie myśli i dyskursu”, niż „metafizyka”. Jak bowiem pokazał francuski badacz J.F. Courtine<sup>21</sup>, termin ten traci aktualność w momencie, kiedy w obrębie tej dyscypliny wyodrębniają się dwie niezależne nauki kategorialne: ogólna ontologia/metafizyka i szczegółowa teologia/metafizyka, z których pierwsza zajmuje się bytem skończonym, a druga – nieskończonym. To zjawisko – typowe dla późnorennesansowej scholastyki i przełomowe z punktu widzenia narodzin nowożytnej filozofii – jest widoczne u samego Keckermanna, który w swojej rozprawie metafizycznej (ani nigdzie indziej) nie zajmuje się w ogóle teologią naturalną i ogranicza się do tematów typowo ontologicznych.

Powróćmy jednak do logiki Keckermanna w ujęciu całościowym, a nie tylko ontologicznym: jej struktura odpowiada strukturze utrwalonej od czasów Rudolfa Agrykoli i Melanchtona – o których zresztą Keckermann często wspomina jako o najważniejszych innowatorach w tej dziedzinie<sup>22</sup> – i powszechnie przyjętej w środowiskach humanistycznych nie- lub antyarystotelesowskich, takich jak przede wszystkim szkoła ramusowska. W istocie więc chodzi o naukę znaną w renesansie jako „dialektyka”, obejmującą całą logikę (a nie, jak u arystotelików, będącą – obok analityki – jej częścią). Składa się ona z trzech części: 1) nauki o pojęciach prostych, rozpatrywanych odrębnie, bez powiązania z innymi, 2) nauki o pojęciach powiązanych w sądach, w których orzeka się coś lub przeczy czemuś w odniesieniu do czegoś innego; 3) podziału sądów w rozumowaniu, nauki o dyskursie (w którym zyskuje się nowe wiadomości

<sup>20</sup> *Scientiae metaphysicae compendium*, Hanoviae 1609 (kolejne edycje w latach 1611, 1615 i 1619).

<sup>21</sup> J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la Métaphysique*, Paris 1990, przede wszystkim IV część; zob. też tego samego autora, *Ontologie ou métaphysique?*, „Giornale di metafisica”, Nuova Serie 1985, 7, s. 3–24. Na pracy Courtina opiera się E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, Torino 1993, s. 12 i nn.

<sup>22</sup> Zob. np. *Systema logicae, op.cit.*, s. *praefatio* (z roku 1600).

i porządkuje wiadomości uzyskane wcześniej). Taki podział odzwierciedla zróżnicowanie zdolności poznawczych między: 1) *simplex apprehensio* (proste uchwycenie) 2) *iudicium (compositio et divisio)* 3) *dianoia*, by posłużyć się terminologią stosowaną przez Keckermanna. Warto zauważyć, że zdaniem Keckermanna kapitalny brak współczesnej logiki polega na ominięciu trzeciego szczebla „neglecta interim inestimabili illa usus logici parte, quae in ratione bene docendi atque discendi versatur” („z ominięciem tej części praktyki w logice, która dotyczy poprawnego nauczania i uczenia się”)<sup>23</sup>.

Bogactwo omawianego dzieła sprawia, że nawet ograniczając badania do samej tylko logiki Keckermanna, warto poszukać jakiegoś głównego wątku. Tym razem jednak spróbowałem rozpatrzeć pewien aspekt szczegółowy, ale – jak mam nadzieję wykazać – o zasadniczym znaczeniu, tj. wpływ, jaki miał na Keckermanna dorobek Giacomo Zabarelli, znakomitego padewskiego logika, zmarłego w 1589 roku.

Przynajmniej od momentu wydania pracy P. Petersena<sup>24</sup> wiadomo, że niemiecki arystotelizm uniwersytecki (tu wypada wspomnieć takie nazwiska, jak Taurellus i Schegk) od drugiej połowy XVI wieku znajdował się pod silnym wpływem Zabarelli, autora monumentalnego komentarza do *Organonu*, którego zasadniczą część stanowi komentarz do *Analitików wtórych*, tj. do arystotelesowskiej teorii dowodzenia. Także Keckermann uznaje Zabarellę za księcia logików, ustępującego jedynie samemu Arystotelesowi.

Z historycznego punktu widzenia główna zasługa Zabarelli polega na tym, że uznał dowodzenie, pojmowane za Arystotelesem jako poprawne rozumowanie wychodzące od prawdziwych przesłanek, za uniwersalną metodę naukową, zarówno w wymiarze porządkującym (tj. co do racjonalnego układu nauk), jak i badawczym (tj. co do zdobywania nowej wiedzy w oparciu o wiedzę już posiadaną). Opierająca się na dowodzeniu struktura wiedzy podporządkowana zostaje dalej ściśle hierarchicznej koncepcji nauk, których ukoronowanie tradycyjnie stanowi metafizyka<sup>25</sup>. Innymi słowy: „nauka” znaczy zasadniczo „dowodzenie”, tj. poprawną z formalnego punktu widzenia dedukcję wychodzącą od „założeń”, tj. przesłanek uznanych za prawdziwe i konieczne. Te przesłanki są z kolei przedmiotem pewnej uniwersalnej nauki, w której obrębie możliwe jest dowiedzenie, czyli wykazanie prawdziwości zasad wszystkich

<sup>23</sup> *Gymnasium logicum*, op. cit., list wstępny.

<sup>24</sup> P. Petersen, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921, s. 196 i nn.

<sup>25</sup> O koncepcji nauki i o logice Zabarelli zob. A. Poppi, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova 1977; C. Vasoli, *Introduction* do J. Zabarella, *De methodis libris quattuor, liber de regressu*, Bologna 1985; o prymacie metafizyki (we wspomnianym sensie) u Zabarelli, zob. L. Olivieri, *Certeza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del sec. XVI*, Padova 1983 i E. Berti, *Metafisica e dialettica nel 'Commento' di Giacomo Zabarella agli 'Analitici Posteriori'*, „Giornale di Metafisica” Nuova Serie 1992, 14, s. 225–244.

pozostałych nauk szczególnych. Za taką uniwersalną naukę uznaje się metafizykę, określaną jako „matka i władczyni wszystkich nauk” („mater et domina omnium aliarum scientiarum”), zaś jej założenia, pozwalające uzasadnić pozostałe nauki, to ostatecznie zasady wszystkiego. Taki właśnie kryptomatematyczny – w XVII wieku mówiło się „geometryczny” – model Zabarella przekazuje nowożytnej filozofii. Nie przypadkiem w *Analitikach wtórych*, w którym to dziele Keckermann upatruje jądro nauki Arystotelesa, ten ostatni opisuje właśnie epistemologiczną strukturę geometrii i matematyki. Dla podkreślenia historycznej doniosłości tej koncepcji można zacytować licznych autorów aż do XVII wieku, do kartezjańskiej scholastyki. Ograniczę się jednak do fragmentu skreślonego przez Alsteda, autora bardzo bliskiego Keckermannowi: „To jest (mowa o metafizyce) najbardziej pojemna nauka ze wszystkich nauk, z niej wszystkie pozostałe czerpią swoje zasady. Istotnie, nauki wyższe dostarczają naukom niższym podstawowych założeń dowodów. Ta nauka bowiem, z samej siebie daje innym zasady” („Haec est omnium scientiarum capacissima et ab illa ceterae sibi omnes sua sumunt principia. Semper namque superiores inferioribus primas demonstrationum suppositiones praebent. Illa enim ... omnibus ex se principia largitur”)<sup>26</sup>. Alsted dalej cytuje Proklosowy komentarz do *Euklidesa*, który jest jednym z klasycznych toposów tej pangeometrycznej koncepcji, którą wraz z Zabarellą, Keckermannem i innymi przypisuje Arystotelesowi. Ciekawe jednak, że śladami tych renesansowych uczonych idą nierzadko współcześni badacze (czego przykładem jest Ch.H. Lohr<sup>27</sup>), nie bacząc, że w rzeczywistości Arystoteles był pierwszym krytykiem koncepcji – zawartej w niepisanej nauce Platona – sprowadzającej całą rzeczywistość do jednej lub dwóch zasad.

Coś podobnego do tej „piramidalnej” (Kartezjusz będzie wolał posługiwać się obrazem drzewa, którego pniem jest metafizyka, a gałęziami – poszczególne nauki) koncepcji proponuje także Keckermann w swojej logice. Ten bowiem, kto szuka zasad nauk, „regulas iudicii et certitudinis suae non quaeret in Ethica, Physica, Theologia, sed in arte logica”<sup>28</sup> („nie szuka kryteriów sądów i pewności w etyce, fizyce i teologii, lecz w sztuce logiki”). A zatem fundamentalna struktura poszczególnych nauk zostaje ustalona w ramach logiki. Zasadą jest dla Keckermanna określenie przedmiotu dyskursu, do czego służy tablica kategorii (substancja i przypadłości, te ostatnie podzielone z kolei na pierwotne i wtórne) oraz orzeczników (rodzaj, gatunek, różnica gatunkowa). Te tablice z kolei są „wyprowadzone”, tj. uzasadnione w sposób szczególnie znamieny: porządek idei jest taki sam jak porządek rzeczy, a zatem jest to porządek,

<sup>26</sup> *Metaphysicae methodus*, Herbornae 1611, s. 4.

<sup>27</sup> Zob. *Metaphysics w: The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, opr. C.B. Schmitt, E. Kessler, Q. Skinner Cambridge 1988, s. 537–638, s. 537.

<sup>28</sup> *Systema logicae, op. cit.*, s. 471.



według którego Bóg stworzył świat. Inaczej mówiąc, Bóg stworzył substancje, jakości, ilości, działania, czasy, miejsca itd.<sup>29</sup> Tablica kategorii jest zatem pierwszym, apriorycznym fundamentem wszelkiego dyskursu i wszelkich naukowych wniosków, który moglibyśmy nazwać „formalnym”, ponieważ podaje ogólną strukturę (formę) definicji, które z kolei są przesłankami, to jest zasadami, dowodów. O szczególnym znaczeniu tablicy kategorii świadczy choćby jej źródło, którym jest sama boska wiedza: Arystoteles (wcale nie ich *inventor* – wynalazca, lecz tylko jedno z ogniw w łańcuchu jej przekazu) otrzymał ją od Archity i stanowi ona powtórzenie starożytnej nauki chaldejskiej, egipskiej i ostatecznie, salomonowej, a nauki, którą Bóg przekazał Adamowi w raju<sup>30</sup>. Powraca renesansowy mit *sapientia veterum*, której przedmiotem tym razem nie jest, jak zazwyczaj w Renesansie, jakaś mniej lub bardziej tajemna wiedza teologiczna, ale powszechnie znana doktryna Arystotelesa.

Istnieje także drugi fundament *a priori*, być może jeszcze ważniejszy. Chodzi o cały szereg zasad, przytaczanych przez Keckermanna zawsze razem, z których najważniejsza to zasada sprzeczności, obok której znajdujemy takie zasady matematyczne jak „całość jest większa od części” (a nawet zasady moralne takie jak: nie czyn drugiemu co tobie niemiłe, i inne podobne, które jednak z punktu widzenia tych rozważań mają mniejsze znaczenie). Są to najczęściej zasady wspólne wszystkim naukom, przyswajane bezpośrednio jako wrodzone poznanie intuicyjne, w gruncie rzeczy boskiego pochodzenia, tj. natchnione przez Boga w ducha człowieka. Mówiąc o nich, Keckermann lubi odwoływać się do św. Pawła i św. Augustyna<sup>31</sup>, w istocie jednak postępuje tutaj bezpośrednio drogą filozoficznej i teologicznej tradycji melanchtoniańskiej. Jeśli dalej spojrzeć na Keckermanna z perspektywy przyszłości, te wrodzone idee, same w sobie oczywiste, zarazem jednak uprawomocnione przez Boga, przypominają idee kartezjańskie.

Tablica kategorii i naturalne zasady ludzkiego umysłu – to rozległe poznanie *a priori*, którego początkiem jest w praktyce w obydwu przypadkach sam Bóg – są podstawowym elementem do konstrukcji uniwersalnego systemu nauki. W ten sposób na pniu dialektyki proveniencji humanistycznej (Valla, Agricola, Melanchton, Sturm, Ramus) zostaje zaszczerpiona logika naukowego, neoawerroistycznego arystotelizmu ze szkoły padewskiej, którego Zabarella jest ostatnim<sup>32</sup> systematyzatorem. Są to dwa kierunki konkurujące ze sobą, które jednak w późnym Renesansie spotkały się z wieloma próbami syntezy<sup>33</sup>, wśród których ta Keckermannowska zasługuje bez wątpienia na specjalną uwagę.

<sup>29</sup> *Systematis logicis plenioris pars altera, op. cit.*, s. 30–31.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>31</sup> *Systema logicae, op. cit.*, s. 359 i 389.

<sup>32</sup> I według niektórych wcale nie najznakomitszym: zob. G. Papuli, *Girolano Balduino. Ricerche sulla logica della Scuola di Padova nel Rinascimento*, Bari 1967, s. 13–17.

<sup>33</sup> Zob. W. Risse, *op. cit.*, rozdz. VI.

Dialektykę pochodzenia humanistycznego Keckermann stara się zasymilować (a zatem, zasadniczo, przewyciężyć) do analitycznego i geometrycznego modelu nauk hipotetyczno-dedukcyjnych, sądząc, że na nich musi się wzorować każdy dyskurs, jeśli ma być prawdziwy i racjonalny. Takie dążenie do uściślenia tradycyjnej metody dialektyki wynika bowiem, z przekonania, że obecnie metoda ta wcale ścisła nie jest, a być powinna. Keckermann pojmuje dialektykę renesansową jako technikę rozumowania w oparciu o prawdopodobne przesłanki, czyli technikę dyskusji w tych naukach historycznych i społecznych, w których wyklucza się możliwość prawdziwego dowodzenia, ponieważ ich przedmiot jest „niekonieczny”<sup>34</sup>. Pragnę tu przypomnieć, że poczynione w ten sposób przeciwstawienie wiedzy probabilistycznej i apodyktycznej jest koncepcją całkowicie nowożytną, podczas gdy wedle starożytnej koncepcji dialektyka – przynajmniej w niektórych przypadkach – jest w stanie zapewnić wiedzę nawet pewniejszą od wiedzy dostarczanej przez nauki szczegółowe. Dzieje się tak, dlatego że „sokratyczny” dialektyk nie może bezkrytycznie przyjąć żadnych przesłanek jako wcześniej udowodnionych (za pośrednictwem boskiej iluminacji, intuicji, tradycji, indukcji lub w oparciu o poprzednie rozumowanie). Przytoczę tylko jeden ważny przykład filozoficznego wykorzystania dialektyki, w którym dowód zapewnia „konieczność” konkluzji, tak że powstaje nauka, tj. wiedza, że nie może być inaczej. Jest to dowód zasady sprzeczności przez refutację – a nie przez dedukcję czy też jeszcze gorzej – indukcję (jak znowu chciałby Lohr<sup>35</sup>) z IV księgi *Metafizyki* Arystotelesa. Podczas gdy Keckermann lub Kartezjusz na poparcie tej zasady potrzebują boskiej interwencji, Arystotelesowi wystarczy dialektyczny przeciwnik, który ją odrzuci. Stagiryta bowiem opiera zasadę właśnie na podstawie dialektycznej, ukazując niemożliwość jej zaprzeczenia, a co za tym idzie jej konieczność<sup>36</sup>.

Rozległy aprioryzm *de facto* nie pozwala Keckermannowi zrozumieć istoty klasycznej dialektyki filozoficznej. To nieporozumienie jest wyraźnie widoczne także tam, gdzie Keckermann zastanawia się ze zdziwieniem, dlaczego Arystoteles tak wiele miejsca poświęca temu zagadnieniu (faktycznie *Topiki* i *O dowodach sofistycznych* stanowią większą część *Organonu* niż *Analitycy*). Od-

<sup>34</sup> Te aspekty dialektyki humanistycznej i renesansowej podkreślali we Włoszech E. Garin i C. Vasoli, zwracając uwagę, że stanowiły one istotny element nowej kultury humanistów, programowo zorientowanych na zmienny świat człowieka i relacji międzyludzkich, zaś stosunkowo obojętne na niezmienny wymiar Boga w naturze.

<sup>35</sup> *Metaphysics, op. cit.*, s. 584–585.

<sup>36</sup> Zob. *Metaph.* IV, 4, 1006a 12–26. Teza, wedle której dialektyka (rozumiana jako dialog dwóch interlokutorów) jest prawdziwą metodą filozofii, w odniesieniu do Arystotelesa została w ostatnich dziesięcioleciach przyjęta przez badaczy z różnych kręgów: przypomnę tylko J.M. Le Blonda z Francji, G.E.L. Owena z Wielkiej Brytanii, W. Wielanda z Niemiec i włoską szkołę padewską, której przedstawicielami są M. Gentile i E. Berti.

powieź gdańskiego uczonego nawiązuje do typowej greckiej tendencji do gadulstwa oraz do zwyczaju młodych Greków by dyskutować o wszystkim *kata doxan*, zamiast *kath'aletheian*; „według opinii” zamiast „według prawdy”, tj. wychodząc tylko od prawdopodobnych, niekoniecznych przesłanek dostarczonych przez powszechnie przyjętą tezę<sup>37</sup>. Korektę tej probabilistycznej dialektyki, poruszającej się po wszystkich zagadnieniach po dyletancku, stanowi dla Keckermanna pewna forma ścisłego rozumowania na określone tematy, którą nazywa „sylogizmem pojęciowym”/„*sillogismus notionalis*”<sup>38</sup>. Polega ona na budowaniu przesłanek przez przydzielenie danemu realnemu terminowi logicznego orzecznika/*praedicabile*, np. „*animal est genus hominis*” („zwierzę” to gatunek, do którego należy „człowiek”), czyli w oparciu o wspomniane już tablice kategorii i orzeczników<sup>39</sup>. Dialektyka ma zatem tworzyć definicje służące jako założenia w dowodach, ma być swego rodzaju maszyną do produkcji przesłanek, w której dźwigniemi są kategorie i orzeczniki. Chciałbym jednak podkreślić, że w oparciu o te ostatnie można stworzyć przesłanki kategorialne, to znaczy takie, na których opierają się tylko nauki szczególne. Nie ma natomiast możliwości filozoficznego dyskursu o całości bytu ani refleksji na temat samych zasad, które, jak pokazano, są zagwarantowane *a priori* przy pomocy boskiej sankcji. Można np. orzec, że coś jest „przyczyną” danego gatunku, że coś jest „gatunkiem” lub „własnością” danego „rodzaju”, później doprowadzić rodzaje do rodzajów „nadrzędnych” i tak dalej, czyli zasadniczo definiować, dzielić i klasyfikować, a zatem dedukować i wykazywać jedynie w obrębie szczególnych rodzajów bytu.

Tendencję zatem, która rysuje się u Keckermanna, można zatem pokrótce scharakteryzować tak: alternatywą w stosunku do starożytnej dialektyki, stanowiącej pytanie otwarte na całość rzeczywistości i tym samym na jej ostateczne zasady<sup>40</sup> jest koncepcja, która przewiduje tylko nauki szczególne, wydzielone i poza tym zorganizowane według modelu dedukcyjnego. Tę geometryzującą, dedukcyjną koncepcję logiki czerpie zatem Keckermann z dorobku Zabarelli. Dotyczy ona całościowej architektury systemu nauki, ogólnej koncepcji wiedzy, jako że ukazuje zależność wszystkich nauk od jednej wyższej, nazywanej tutaj dosyć niewłaściwie – skoro nie chodzi w niej o konfrontację dwóch spierających się, lecz o poprawność i zgodność przesłanek z zasadami logiki – „dialektyką”.

Nie jest to jednak jedyna idea, którą Keckermann zapożycza od Zabarelli. Inna dotyczy wewnętrznej metody zastosowanej w poszczególnych dziedzinach, a przede wszystkim w jednej: w teologii.

<sup>37</sup> *Systema logicae, op.cit.*, s. 469.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 470–471.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 472 i nn.

<sup>40</sup> Zob. Aystoteles, *Metaph.* VI, 1, 1026a 26–32.

Z jednej strony przed Keckermannem staje naturalnie problem teologii naturalnej czy też racjonalnej, która – jak już wspomniałem – właśnie w tym okresie staje się nauką niezależną od ontologii, co obserwujemy zarówno u autorów jezuickich, jak i kalwińskich, np. u Gocleniusa i Timplera. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z nową dziedziną nauki, a nowa nauka musi określić przyjętą metodologię i znaleźć sobie miejsce w systemie nauk. Nie ma wątpliwości, że także i w tym przypadku Keckermann sięga do Zabarelli po potrzebne mu narzędzia pojęciowe. Z drugiej strony nie chodzi tylko o teologię racjonalną, filozoficzną, która wychodzi od bezosobowej zasady lub nieruchomego poruszyciela (Boga filozofów), ponieważ dla Keckermanna problemem jest w istocie metodologia teologii zbawienia opartej na Objawieniu. Konieczne jest przede wszystkim jej naukowe zdefiniowanie, ponieważ podstawowym imperatywem jest dla Keckermanna znalezienie właściwej drogi w dżungli herezji, obrona prawdy w kwestiach dotyczących zbawienia, takich jak wartość sakramentów, natura Kościoła (i domniemany prymat rzymskiego biskupa), wybranie sprawiedliwych, natura Chrystusa zbawiciela itd. Kolejna padewska doktryna o instrumentalnej naturze logiki, którą Keckermann powtarza<sup>41</sup>, oznacza u niego, że logika służy prawdziwej nauce o zbawieniu, ponieważ przekształca ją w naukę ścisłą, opartą na dowodzeniu. Ma to położyć kres wszystkim szkodliwym polemikom nękającym Europę, które w gruncie rzeczy rodzą się z nieznamośności logiki, tj. z przyjętej przez Keckermanna melanch-toniańskiej perspektywy, z faktu, że nie wszyscy dają posłuch owemu *lumen naturae*, pozostawionemu przez Boga po upadku pierwszego człowieka i wyrażającemu właśnie przede wszystkim uniwersalne i oczywiste zasady poprawnego myślenia, czyli prawidłowego wykorzystania tablic kategorii, orzeczników i innych reguł logicznych.

Tłumaczy to, moim zdaniem, typowy (także graficzny) aspekt keckermannowskich stronice: na początku, większą czcionką wyróżnia się *praeceptum* lub *canon*, czyli regułę do przyswojenia, wyprowadzoną z owych apriorycznych zasad. Dalej następuje ilustracja lub zastosowanie, na przykładach mniejszą czcionką, gdzie lwią część stanowią przykłady teologiczne, w których dowodzi się, że dana heretycka doktryna narusza właśnie zaproponowaną regułę, a zatem jest fałszywa przede wszystkim ze względu na brak wewnętrznej logiki. Bardziej niż o logice „stosowanej” można tu moim zdaniem mówić o prawdziwej logice zaangażowanej, „walczącej”, antykatolickiej (np. „czyścić” lub „papież” to proste terminy pozbawione desygnatu, a w konsekwencji niesłuszność nauki na nich opartej można wykazać już na poziomie pierwszej części logiki, zanim jeszcze przejdzie się do sądów czy rozumowania)<sup>42</sup>, antyluterańskiej (np. ubikwitaryści, którzy uważają, że Chrystus jest wszędzie, myślą takie

<sup>41</sup> Np. w *Systema logicae*, op. cit., s. 3.

<sup>42</sup> *Systema logicae pars altera*, op. cit., s. 57; *Gymnasium logicum*, op. cit., s. 60.

terminy z tablicy kategorii jak substancja i akcydens, miejsce i czas)<sup>43</sup> i anty-trynitarnej (np. samosatenianie, Gentili, Biandrata błędnie interpretują terminy „osoba”, „natura”, także i oni z powodu nieznamości kategorii)<sup>44</sup>.

Widzimy zatem, co Keckermann zapożycza od Zabarelli, by stworzyć naukową teologię, tak bardzo jego zdaniem w tej epoce potrzebną, tj. teologię opartą na naukowych dowodach. Powróćmy na chwilę do Zabarelli. Obalając argumenty galenistów i poprawiając Awerroesa, twierdził on, że Arystoteles uznaje tylko dwa sposoby dowodzenia: jeden, wychodzący od przyczyny i dowodzący skutku w praktyce przez dedukcję (*propter quid, dioti*), kiedy zna się substancję i dowodzi się związanej z nią przypadłości. Możliwe jest też postępowanie przeciwne, od skutku do przyczyny (*quod, quia, oti, a signo, a posteriori*), kiedy szuka się istoty czegoś, wychodząc od jej przejawów dostępnych w doświadczeniu. Pierwszą formę, prawdziwą dedukcję, Zabarella nazywa *potissima (kurios)*, w gruncie rzeczy dlatego, że przyczyna, w oparciu o którą przeprowadza się dowód (w sylogizmie jest to tzw. termin pośredni), to uniwersalne zdanie charakteryzujące się absolutnym stopniem konieczności, z którego wyprowadza się konsekwencje także absolutnie konieczne. Konieczności tej brak natomiast w drugim sposobie dowodzenia, który w związku z tym nosi miano „drugorzędnego”. Zabarella dodaje, że pierwsza metoda dowodzenia jest typowa dla nauk kontemplacyjnych, natomiast drugą stosuje się w naukach praktycznych i technicznych. Pierwsza metoda (syntetyczna, dedukcyjna) i druga (analityczna, redukcyjna) składają się na tzw. *regressus*, czyli procedurę opisującą wzajemne oddziaływanie doświadczenia i poznania *a priori*, swego rodzaju metodę domysłów i refutacji czy też prób i błędów. Procedura ta od 1940 roku była przedmiotem ożywionej dyskusji na temat istnienia ciągłości między metodologiczną refleksją padewskich arystotelików i naukową metodologią ich młodszego kolegi Galileusza<sup>45</sup>. Dzisiaj być może bardziej

<sup>43</sup> Zob. np. *Systema Logicae, op. cit.*, s. 184 i 197.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 318 i nn.

<sup>45</sup> O Zabarelli i jego doktrynie nauki zob. wspomniane wyżej prace Poppiego, Papulego i Vasolego. Dyskusję – jak wiadomo – zapoczątkował artykuł amerykańskiego historyka nauki J. H. Randall w 1940 roku (wydany później jako książka pt. *The School of Padua and the Emergence of the Modern Science*, Padova 1961). Autor był zdania, że ciągłość taka istnieje, podczas gdy wspomniani autorzy włoscy na ogół są odmiennego zdania. Dyskusja nie wydaje się zakończona, wzięwszy pod uwagę, że we wrześniu 1992 roku w Wolfenbüttel odbyła się konferencja naukowa, poświęcona w praktyce temu zagadnieniu, w której uczestniczyli, m.in. tacy badacze renesansowego arystotelizmu, jak Ch. Lohr, i galileiści, jak W.A. Wallace i H.C. Kuhn (referaty zebrano w *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition*, opr. D.A. Di Liscia, B. Kessler, Ch. Methuen, Aldershot–Brookfield–Singapore–Sydney 1997). Mam wrażenie, że w tej sytuacji hipoteza ciągłości została potraktowana, ogólnie rzecz biorąc, poważnie i wcale nie negatywnie. Wszystko to dotyczy oczywiście problemu stosunku padewskiego arystotelizmu do nowożytnej nauki, gdzie badania znalazły się w gruncie rzeczy w ślepych zaułku i w najlepszym razie udało się nieco uściślić problem, który można zamknąć w jedynym pytaniu: czy *regressus* jest

interesujący pozostaje zupełnie inny wątek, to jest stosunek między arystotelesowsko-padewską teorią dowodzenia a scholastyką kalwińską, gdzie wciąż jeszcze wiele pozostaje do zbadania.

Co do Keckermanna, po pierwsze przejmując on od padewczyków podział na nauki teoretyczne i praktyczne: pierwsze zakładają aprioryczną znajomość przyczyny, z której przez dedukcję, metodą syntetyczną, wyprowadza się skutek; np. w metafizyce z istoty Boga wyprowadza się sposoby jego istnienia oraz jego własności, albo w fizyce, która dla Keckermanna jest nauką aprioryczną, pojęcie fizycznego ciała zostaje podzielone na pojęcia jego rodzajów<sup>46</sup>. Natomiast dziedziny praktyczne na początku nie znają przyczyn i jako punkt wyjścia przyjmują „to, co jest nam bardziej znane”, a zatem posługują się metodą analityczną – „drugorzędną” (np. w etyce należy wyjść od pojęcia celu, jakim jest szczęście, aby znaleźć nieznaną początkowo przyczynę, którą jest cnota). Keckermann jednak nie ma wątpliwości – i tutaj tkwi sedno sprawy – że teologia jest nauką praktyczną, a nie teoretyczną, a to z dwojakiej przyczyny: 1) zasadniczej: teologia stawia sobie za cel nie czystą kontemplację, lecz *fruitio Dei* oraz wynikające zeń pocieszenie – *consolatio*; 2) metodologicznej: teologia wychodzi od skutku, tj. Objawienia, którego przyczyny poszukuje<sup>47</sup>. Nawiasem mówiąc, Keckermann odwraca tradycyjną aksjologiczną relację między teorią i praktyką, podkreślając wyraźnie, że filozofia praktyczna jest „praestantior/ważniejsza” od teoretycznej<sup>48</sup> i że lepiej studiować tę pierwszą, o ile nie chce się zostać nauczycielem gimnazjalnym. Sam zawsze radził gdańskiej młodzieży nie zaprzętać sobie głowy naukami spekulatywnymi, ponieważ w zepsutym i zdewastowanym konflikcie światie lepiej być rzeczywiście „dobrym”, niż ograniczyć się do wiedzy czym jest dobro, a po drugie, handel bardziej niż kiedykolwiek daje sposobność do zarobku<sup>49</sup> (filozofia praktyczna oznacza w tym wypadku umiejętności o charakterze techniczno-zawodowym). Jest to dobry przykład kalwińsko-hanseatycznego zdrowego rozsądku.

Pozostaje jednak problem, że nauki praktyczne, a zatem także teologia, zostały „wynalezione”, a zatem winno się ich nauczać według metody redukcyjnej (analitycznej, tzw. *resolutio*<sup>50</sup>), w oparciu o mniej ściśle dowody (czyli dowodzenia *quod, ex signo, a posteriori, oti*). Jako uwzględniające doświadczenie, tj. *cognitio individuum*<sup>51</sup>, mają one zdecydowanie niższy status epi-

---

w pewnym stopniu „logiką odkrycia naukowego”, czy też tylko metodologią, która porządkuje już ukształtowaną wiedzę?

<sup>46</sup> *Systema logicae, op. cit.*, s. 592.

<sup>47</sup> Zob. *Systema SS. theologiae, op. cit.*: I Księga, rozdz. I: „De natura theologiae” i rozdz. II „De Dei essentia”.

<sup>48</sup> *Systema logici plenioris pars altera, op. cit.*, s. 526.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 378 i nn.

<sup>50</sup> *Systema SS. Theologiae, op. cit.*, s. 5.

<sup>51</sup> Z tym zagadnieniem związany jest problem epistemologicznego statusu historii, z czym

stemologiczny. Z tej przyczyny teologia miałaby być mniej ścisła od filozofii czy metafizyki. I to, jak sędzę, w dwojakim sensie: 1) pojęcie celu, czyli *fruitio Dei* to słowo, które Bóg zasiewa w naszych sercach i przy pomocy którego wzywa każdego z nas, a zatem jest faktem, skutkiem, nieuchronnie indywidualnym i historycznym, 2) także przejawy, *signa* Boga, zarówno naturalne, ukazujące go „jako stwórcy, architekta świata” („*quatenus creator, architectus mundi*”), jak i przede wszystkim zawarte w Piśmie Świętym, objawiające Boga w jego osobowej naturze Ojca i Zbawiciela, są faktami indywidualnymi, wyjątkowymi, historycznymi, a zatem nie mogą być wykorzystywane jako terminy w uniwersalnych, a zatem w pełni naukowych, sylogizmach. Z tej przyczyny, poruszając się w ramach logiczno-metodologicznej nauki Zabarelli, Keckermann opracowuje swoje własne rozwinięcie<sup>52</sup>, mające wykazać, że także niektóre sylogizmy, oparte właśnie na indywidualnych faktach – które on nazywa „deiktycznymi”/*dittici* (tj. *ex signo, oti*, redukcyjne) są równie konieczne jak sylogizmy „apodyktyczne”. Dzieje się tak np. w dowodzie teologicznego wniosku „w oparciu o boskie świadectwo albo o miejsce w Piśmie Świętym”<sup>53</sup>. W tym przypadku dowód (*probatio*) jest „absolutnie konieczny” (*summe necessaria*), chociaż nie spełnia wszystkich wymogów standardowego arystotelesowsko-zabarelliańskiego dowodzenia (*apodeixis, demonstratio*), ponieważ nie opiera się na uniwersalnej przesłance, ale na niepowtarzalnym, jedynym w swoim rodzaju fakcie. Co ciekawe, Keckermann przedstawia odkrycie zastosowania „deiktycznego” sylogizmu w teologii jako wspólny wynik dogłębnych badań i dyskusji *Analitików wtórych*, przeprowadzonych przez całą kalwińską elitę intelektualną, zarówno teologów (Alberius i Saadel), jak i filozofów (Goclenius, Timpler, Lohrard), w której to pracy sobie przypisuje – dyskretnie, jak zwykle – ważną rolę, polegającą na opracowaniu ostatecznej syntezy<sup>54</sup>.

Jest to punkt naprawdę zasadniczy, ponieważ chodzi o teologię jako naukę opartą na Piśmie Świętym i Objawieniu. Keckermann jest przekonany, że dzięki sylogizmowi „deiktycznemu” wprowadza Święte Dzieje i eschatologię Zbawienia w krąg naukowego dowodzenia, w zakres nauki, tj. nauki arystotelesowskiej według koncepcji zabarelliańskiej. Teraz wreszcie jest gotów dyskutować na płaszczyźnie naukowej na temat wszelkich fałszywych przekonań i uzasadnić

Keckermann boryka się w nieukończonyj pracy *De natura et proprietatibus historiae commentarius* (Hanoviae 1610), którą można również odczytać jako próbę wprowadzenia dyscyplin historycznych do modelu logicznego i naukowego przedstawionego w *Systema logicae*. Zbyt mało tu miejsca, by temat ten należycie omówić.

<sup>52</sup> *Systema logicae, op. cit.*, s. 504–547, rozdz. pt. *De syllogismo necessario*.

<sup>53</sup> „*Ex testimonio divino seu loco aliquo Sacrae Scripturae*”, *op. cit.*, s. 512.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 513 i nn. U Arystotelesa – o ile mi wiadomo – słowo *deiktikós* (ale w rodzaju żeńskim-*deiktiké*) odnosi się do czegoś innego, tj. do dowodu bezpośredniego przeciwstawionego temu, który dowodzi *per absurdum* (zob. *An. Pr.* II 14, 62b 29–35).

prawdziwe opinie, co nie powiodło się np. logice ramusowej, za której pomocą nie sposób triumfować nad heretykami i ich sofizmatami<sup>55</sup>.

W ramach tego samego wywodu Keckermann mówi poza tym jedną interesującą rzecz, a mianowicie, że „deiktyczny” sylogizm cechuje się tym, że nie podaje przyczyny<sup>56</sup>. Sądzę, że chce przez to powiedzieć, iż np. w odniesieniu do czynów i słów Jezusa, będących prawdziwymi znakami (*signa*) Objawienia, nie powinniśmy szukać przyczyny w domniemanej istocie boskiej, w tym sensie, że nie należy tutaj poszukiwać uniwersalnej formalnej przyczyny, z której w sposób konieczny i automatyczny one wynikają. Prowadzi to bowiem do fałszywego rozumienia natury relacji między Zbawicielem i wybranym, która zamiast być osobowa, czyli wolna, bezinteresowna i indywidualna, zostałaby sprowadzona do relacji między przesłankami i wynikającą z nich w sposób konieczny konkluzją. Nie należy wszakże sądzić, że nauka oparta na boskich znakach jest mniej pewna, że nie pozwala na wyciąganie wniosków pozbawionych cienia wątpliwości, ani że na płaszczyźnie doktrynalnej i praktycznej nie ma konsekwencji całkowicie koniecznych. Oznacza jedynie, że nauka ta nie powinna i nie może narażać na szwank osobowego charakteru i transcendentności Boga, którego tajemnica nie jest z pewnością w jej zasięgu.

Wreszcie – i jest to druga keckermannowska przeróbka epistemologii Zabarelli – padewski *regressus* może być wykorzystany także wobec teologii zbawienia<sup>57</sup>. Keckermann stosuje do teologii metodę zrodzoną z myślą o naukach o przyrodzie i jako przykład podaje kwestię zbawienia wybranych: najpierw dowodzi, że jeśli sprawiedliwi istnieją, to dzieje się tak, dlatego że zostali wybrani do życia wiecznego (od skutku, tj. faktu istnienia czegoś, do przyczyny sprawczej, dowodzenie *oti*). Dalej: z wyboru do życia wiecznego wynika koniecznie, że niektórzy są usprawiedliwieni (od przyczyny – tj. wola boska – do skutku, dowodzenie *dioti*). Nie oznacza to, jak się wydaje, błędnego koła, powrotu do punktu wyjścia, ponieważ na zakończenie tego *regressus* zostaje przedstawiony dowód istnienia sprawiedliwych – które na początku było tylko czystym faktem. Dochodzi się do koniecznej przyczyny (tu przyczyny sprawczej) tego faktu, którą jest wybór przez Boga.

W ten sposób, jak sądzą, udało mi się wykazać wpływ padewskiej epistemologii na różne poziomy intelektualnego przedsięwzięcia Keckermannna, zarówno na poziom ogólnej koncepcji modelu wiedzy, jak i poszczególnych nauk o istotnym znaczeniu.

<sup>55</sup> *Gymnasium logicum, op. cit.*, s. 45: „Arriani, Samosateniani, Pontifici, Flaciani, Ubiquetarii”, albo w innym miejscu (p. 189): „Pugnandum est hodie cum Arianis, Samosatenianis, Anabaptistis, Schvenckfeldianis, Pontificis, praesertim cum Iesuitis, Ubiquetariis, qui Lutherano-rum nomen usurpant”. Lepiej może się udać ramistom z Żydami i anabaptystami, ale tylko dlatego, że są oni ignorantami co do nauk wyzwolonych (*Ibidem*).

<sup>56</sup> *Systema logicae, op.cit.*, s. 514.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 543–544.



Na zakończenie chciałbym w kilku słowach podkreślić fakt, który zawsze wydawał mi się ważny dla zrozumienia, czym jest owa systematyczna wiedza, którą Keckermann i jemu współcześni z takim zapałem pragną zbudować i która – jak starałem się wykazać – dotyczy zarówno całościowej struktury nauk, jak ich wewnętrznego kształtu. Do tego, co już zostało powiedziane, trzeba dodać, że usilne poszukiwanie systemu uniwersalnej wiedzy zainspirowanej modelem geometrycznym odbyło się kosztem, i to nie byle jakim, bowiem kosztem samej filozofii. Mniej drastycznie można powiedzieć, że zarysowujące się u Keckermanna pojęcie filozofii, spełniające wymogi dydaktyczne, a zarazem posiadające już wiele cech nowożytnego pojęcia filozofii, to pojęcie typowe dla ówczesnej epoki, epoki początków triumfu nauk fizyczno-matematycznych, które miały stać się dominującym i wreszcie wyłącznym modelem racjonalnej wiedzy. Racjonalność bowiem zaczęto stopniowo identyfikować z zastosowaniem wobec każdego przedmiotu schematu hipotetyczno-dedukcyjnego. Także Keckermann mieści się – przynajmniej w ogólnym zarysie – w tym obrazie, co tłumaczy przychylność, z jaką czytają go tacy autorzy jak Clauberg, przedstawiciel scholastyki kartezjańskiej, w której geometryczny model wiedzy całkowicie już zatriumfował. W tym duchu Keckermann może być zatem postrzegany jako łącznik między padewskim neoawerroizmem a scholastyką kartezjańską w Niderlandach<sup>58</sup>. W tej epoce, u tych autorów, krystalizuje się zasadniczo nowa koncepcja filozofii, pod wieloma względami antytetyczna w stosunku do klasycznej (sokratyczno-platońsko-arystotelesowskiej). Trzeba więc tu postawić pytanie: czy w takim razie ma jeszcze w ogóle sens mówienie o *filozofii*?

Powróćmy jednak do Keckermanna, aby zobaczyć jak ten problem wygląda u niego. Jak wiadomo kluczowym terminem w jego systematycznej koncepcji jest pojęcie *praecognitum*, stosowane w różnych znaczeniach i czasami w eksponowanych i znamienych miejscach, np. w tytułach ważnych dzieł (*Praecognita logica*, *Praecognita philosophica*). Podstawowe jego znaczenie odwołuje się jednak do początku *Analitików wtórych*, gdzie Arystoteles mówi, że „wszelkie nauczanie i poznawanie rozumowe (*didaskalia kai mathesis*) pochodzi z wiedzy wcześniejszej” (*ek prouparchouses ginetai gnoseos*), posługując się kilka linii niżej terminem *proginoskomenon* („wiedza wcześniejsza”), stanowiącym dosłowny odpowiednik terminu Keckermanna<sup>59</sup>. W jego rękach takie *Praecognita* to po prostu przesłanki nie wymagające dowiedzenia, przyjęte jako naturalne intuicje, przekazane przez cieszącego się autorytetem nauczyciela lub przez tradycję. Wychodząc od nich buduje się określoną naukę, porządkuje się ją

<sup>58</sup> Taka przynajmniej jest opinia E. De Angelis: *Il metodo geometrico nella filosofia del 'Seicento*, Pisa 1964, s. 66. O roli Zabarelli (na podstawie badań P. Dibon i M. Wundt), zob. także s. 61.

<sup>59</sup> *An. Post.* I, 1, 71a 1-2 i 6. Przekład polski K. Leśniaka.

i przekazuje. W ten sposób powstają nauki szczególne, przy których zakłada się istnienie rozpatrywanego przedmiotu oraz jego istoty. Jednocześnie bowiem Keckermann – jak większość nowożytnych filozofów – nie jest skłonny mówić o racjonalnej wiedzy, której tematem byłaby rzeczywistość jako całość (taki jest sens arystotelesowskiego „bycia jako bycia” – „bycia jako takiego”, tj. przedmiotu nauki, która zwie się filozofią). Jeśli nawet wyobraża on sobie istnienie pewnej nadrzędnej nauki, nadaje jej – jak pokazano – cechy uniwersalnej dialektyki, opartej również na przesłankach przyjętych *a priori* i nie podlegających dyskusji. Innymi słowy Keckermann nie ma pojęcia, czym była filozoficzna dialektyka platońskiego *Parmenidesa* czy też centralnych ksiąg *Metafizyki*, tj. dialektyka wolna od przesłanek, ponieważ filozofia nie może niczego przyjąć za pewnik i wszystko musi poddać dyskusji. Rezultat jest zgodny z tymi przesłankami: na wstępie *Praecognita philosophiae*, podając definicję filozofii, Keckermann powiada – na swój sposób, posługując się, jak zwykle, tablicą kategorii – że filozofia ...nie istnieje. Jest ona bowiem *aggregatum, ens collectivum*, substancją złożoną, której brakuje jednoczącej zasady. Nie jest *quid unicum, res simplex*, a zatem nie można jej zdefiniować, a jedynie opisać poszczególne jej części<sup>60</sup>. Nie istnieje jedna „filozofia”, lecz szereg „nauk filozoficznych”, szczególnych nauk, których jedność staje się teraz problematyczna. Skąd te wątpliwości na temat jedności filozofii?

W odpowiedzi trzeba nawiązać do drugiej strony medalu tego, o czym powiedziano wcześniej na temat Keckermanna i Zabarelli, na temat problemu metody. Keckermann otwiera przecież swoje *Praecognita philosophiae* słowami: „methodus est anima et forma disciplinarum ... sine qua res ipsae non cohaerent/ metoda jest formą i duszą nauk ... bez niej przedmioty są pozabawione spójności”<sup>61</sup>. Zarazem jednak – jak już powiedziano – w przedmiotach filozoficznych nie stosuje się jednej metody, a przynajmniej dwie, w zależności od tego, czy są to nauki praktyczne czy teoretyczne<sup>62</sup>. Bez metody nie ma formy, nie ma duszy, bez duszy nie ma jedności, nie ma bytu, a jedynie zbiór bytów utrzymywanych razem przez zewnętrzną zasadę (w praktyce *ratio studiorum* kalwińskiego gimnazjum). Siła analityczno-dowodzeniowego modelu zaczerpniętego od Zabarelli nie pozwala Keckermannowi dostrzec, że – przynajmniej w klasycznej starożytnej formie – filozofia posiada specjalną metodę, a jest nią metoda dialektyczna, czyli dialogiczna. Dzięki niej Arystoteles udowadnia nawet powszechne zasady, a wśród nich także i te, które w przekonaniu Keckermanna są przesłankami, *praecognita*, a zatem nie podlegają dyskusji.

<sup>60</sup> *Praecognitorum philosophorum libri duo*, Hanoviae 1607, s. 14–15; por. też. *Gymnasium logicum, op.cit.*, s. 115;

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 1.

<sup>62</sup> Zob. wyżej, s. 17.

W tym miejscu w pewnym sensie koło się zamyka, na zakończenie więc chciałbym powrócić do tematu, od którego zacząłem te rozważania, czyli do Keckermanna „nauczyciela”. Geometryczny model wiedzy, podział na poszczególne dziedziny, aprioryzm, jeśli się bliżej przyjrzyć, to wszystko aspekty wzajemnie ze sobą powiązane, a zarazem odwołujące się do jednej sytuacji, sytuacji nauczyciela, który wiernie i ściśle przekazuje zdobytą wcześniej wiedzę publiczności, która jest w gruncie rzeczy biernym odbiorcą, czyli uczniom. Nawet abstrahując od sytuacji historyczno-kulturowej, nieuchronnie skłaniającej do dogmatyzmu, który u Keckermanna jest wyraźnie widoczny, oczywiste jest, że cała jego twórczość jest posłuszna wzorowi „monologicznemu”, przywołującemu na myśl wyrażenie „zmierech dialogu” ukute przez Onga ponad czterdzieści lat temu na określenie tendencji typowej dla scholastyki wyznaniowej w drugiej połowie XVI wieku<sup>63</sup>. W istocie cała twórczość Keckermanna, począwszy od podstawy, jaką jest logika, stanowi spójną realizację tego modelu, za którą płaci dialektyka w ścisłym znaczeniu tego terminu (czyli to szczególne doświadczenie ludzkie, jakim jest dyskusja i argumentowanie w oparciu o zaakceptowane przez dyskutantów reguły), a zatem filozofia<sup>64</sup>.

Keckermann jest postacią wyznaczającą przejście od humanizmu w wersji melanchtoniańsko-ramusowej do siedemnastowiecznej scholastyki. W jego walczącej logice widoczne są zarodki wielu tendencji, którym w przyszłości dane będzie zyskać wyraźniejszą fizjonomię.

<sup>63</sup> W.J. Ong, *Ramus. Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge 1958.

<sup>64</sup> W tym miejscu warto chyba przypomnieć, że w czasach Keckermanna istniała w Polsce szkoła, która, przynajmniej w sferze intencji, proponowała alternatywną koncepcję wiedzy: Akademia Zamojska. Środkiem ciężkości systemu nauczania była tu właśnie dialektyka – zapewne bardziej autentyczna niż keckermannowska, choćby dlatego, że pozbawiona cech kryptogeometrycznych – a aspiracją szkoły – odrodzenie dialektyki starożytnych. Niestety jednak do realizacji tego dalekowzrocznego celu Jana Zamojskiego nie wystarczyły siły profesorów jego szkoły i *Dialectica Ciceronis* Adama Burskiego pozostaje dzieło godnym podziwu, lecz pozbawionym filozoficznej wartości.