

P
A
N

12053

12053

Prof. Dr. K. Twardowski

12053

ST. SCHAYER



O istotnem znaczeniu studjum filozofji Staroindyjskiej

Odbitka z miesięcznika „Droga“.

WARSZAWA 1927.

Druk S. Sobczyńskiego, Warszawa, ul. Niecała 6.

12053

ST. SCHAYER ○ ISTOTNEM ZNACZENIU
STUDJUM FILOZOFJI
STAROINDYJSKIEJ*)

Zadanie, jakie sobie stawia każda filozofja, mianowicie: objąć całość życia, jest „wiecznym” i „nieskończonym” zadaniem. A ponieważ w „powietrzu, w pustce jakgdyby, filozofować nie można, stąd konieczność oparcia filozofji na „żywym gruncie” pojedynczych dyscyplin. I tak więc, skoro już bezpowrotnie minął okres wielkich, uniwersalnych systematów—choćby dlatego, że nikt już nie jest i nie będzie w stanie ogarnąć wszystkich dziedzin naukowego poznania—filozofja musi szukać punktu wyjścia w konkretnej problematyce bądź fizyki, bądź biologji, matematyki, psychologji, socjologji i t. d. Filozof, który nie jest specjalistą w jakiegokolwiek dziedzinie, filozof filozofujący de omnibus rebus et quibusdam aliis, o wszystkim potrosze i o niczem do głębi — nie jest już dzisiaj do pomyślenia. W tym sensie pragnę w studjum niniejszem poruszyć zagadnienie obchodzące w jednakowej mierze filozofję i indjanistykę, zagadnienie: czy wogóle i jak fachowe, filologiczne studjum myśli staroindyjskiej może stać się „sprawą filozoficzną” — innymi słowy: w jaki sposób od indologji można dojść do istotnej, filozoficznej problematyki.

I

Możliwość takiego sformułowania nie była dotychczas przedmiotem dyskusji. Natomiast nie brak w bogatej literaturze indologicznej licznych dygresji i roztrząsań, usiłujących określić wartość filozofji indyjskiej ze względu na jej „porównalność” z koncepcjami i zagadnieniami filozofji

*) Artykuł powyższy jest mniej więcej przekładem odczytu, który wygłosił dr. Schayer na kongresie w Dreźnie, urządzonym staraniem niemieckiego Schopenhauer Gesellschaft, którego tematem było zagadnienie „Europa a Indje”. Na kongresie tym, na który przybyli najwybitniejsi indologowie nauki europejskiej, a także Indowie, odczyt naszego rodaka wywołał duże zainteresowanie, jak to można było sądzić z głosów prasy niemieckiej.

K
19.12.59
A.888

europiejskiej. W spekulacji staroindyjskiej zaznajamiamy się przecież ze światem obcych idei, które powstawały i rozwijały się naogół zdala od wszelkich wpływów i we względnej izolacji, na podłożu swoistej, oryginalnej tradycji. Porównując te idee z idejami zachodnio-europejskimi, konstatujemy zależnie od naszego subiektywnego „nastawienia“ już to różnice i rozbieżności, już to frapujące paralelizmy. Czyż w dywergencjach nie będziemy szukać korektur naszej własnej tradycji? A potwierdzenia w analogiach? I czyż nie będziemy oczekiwać od studjum filozofji staroindyjskiej bądź to nowych rewelacyj, bądź też poparcia starych, od dawna znanych już prawd? I w takim razie, czyż historia filozofji pozaeuropejskiej nie mogłaby pozyskać dla nas wartości kryterjum poznawczego?

Istotnie z takiego właśnie punktu widzenia wypowiedział się swojego czasu o wartości filozofji indyjskiej Paul Deussen, bodajże najdobitniej w przedmowie do swego przekładu Sutr Wedanty. Filozofja indyjska jest dla niego „objawieniem“, które jakgdyby „z nieba spadło“ i które jakgdyby „pochodzi z innej planety“. Deussen chce sprawdzać zarówno zgodność jak i rozbieżność owego „translunarnego“ światopoglądu ze światopoglądem europejskiego zachodu, w przekonaniu „*dass es eine Gewähr für die Richtigkeit der Rechnung zu sein pflegt, wenn zwei Rechner unabhängig zudemselbem Facit gelangen*“. Zasadnicza wartość filozofji staroindyjskiej polega więc na tem, że gwarantuje ona i potwierdza obiektywną słuszność pewnych rozwiązań, jakie zdobyła w swoim wielowiekowym rozwoju historia myśli zachodnio-europejskiej. Teza o zasadniczej identyczności Wedanty, Platonizmu i Kantyzmu ma być pozytywnym rezultatem tej metody porównawczej. Podobnie lubił także i Schopenhauer podkreślać „cudowne pokrewieństwo“ swojej nauki z mądrością Wed i cieszył się, stwierdzając „tak daleko idącą zgodność“ pomiędzy swojemi koncepcjami i Budhaizmem, jako religją „*welche die Majorität auf Erden für sich hat*“.

Moim zamiarem nie jest bynajmniej poddawać bliższej krytyce poglądy Deussena. Nie kwestjonując wielkich, niespożytych zasług tego uczonego, stwierdzimy tyłkó, że rzekoma identyczność Wedanty, Platonizmu i Kantyzmu jest nieporozumieniem i że dzisiaj w świecie naukowym nikt już chyba za nią kopji kruszyć nie będzie. Zresztą możemy tutaj tej kwestji wogóle nie poruszać, choćby z tej racji, że dla zagadnienia, które nas interesuje, nie posiada ona istotnego znaczenia, i to zupełnie niezależnie od słuszności lub niesłuszności Deussenowskiego stanowiska. Wypada raczej z całym naciskiem podkreślić, że analogje historyczne, jako takie wogóle nie mogą być dla filozofji sprawdzianem obiektywnej prawdziwości tych czy innych poglądów. Frapujący skądinąd fakt, że ta sama myśl została zupełnie niezależnie pomyślana w Indjach, w Chinach, w Grecji i w Europie

może obchodzić historyka, może również posiadać rozstrzygające znaczenie dla psychologa, który dopatry się w tej kongruencji dowodów dla poparcia tezy o jednolitości i jednorodności psyche ogólnoludzkiej; ale dla filozofji, jeśli szuka prawd bezwzględnych, bardziej niż w każdym innym wypadku, paralelizmy historyczne, analogje i podobieństwa muszą być i są zgoła i zupełnie obojętne. Zestawienie podobieństw pozwala nam wydedukować ogólny typ, możemy w ten sposób dojść do ogólnej „morfologii“ lub „typologii“ historycznego rozwoju, i możliwości takiej specjalnej dyscypliny kwestjonować nie będziemy. Ale niemniej przeto porównawcza historia filozofji nie jest filozofją, pomijając inny jeszcze wzgląd, że przecież nie jest wyłącznym zadaniem indologii ilustrować nowymi paradygmatami tak zwane „prawdy“ zachodnio-europejskie.

W inny zgoła sposób i w innym sensie posługuje się metodą porównawczą Masson Oursel w swojej cennej i ze wszech miar na uwagę zasługującej pracy p. t. „La Philosophie comparée“ *) (Paryż, 1923). Pojęcie analogji, którem operuje uczony francuski, sprowadza się do matematycznej proporcji, zastosowanej do faktów historycznych: Sokrates tak się ma do sofistyki greckiej, jak Konfucjusz do sofistyki chińskiej. W ten sposób udaje się stwierdzić „ponadhistoryczną wspólność“ przy jednoczesnem uwzględnieniu jednorazowości i cech indywidualnych. Nauka ścisła, oparta na tej metodzie ma być „filozofją pozytywną“ par excellence. Jej zadaniem jest szukać „danych filozoficznych“ „dans l'histoire et exclusivement dans l'histoire“.

Zasadniczo i tutaj także wypada powtórzyć zarzut postawiony Deussenowi, że filozofja w historii wogóle niczego pozytywnego znaleźć nie może. Wszystko, co jest „w historii“ jest względne, albowiem realizuje tylko pewne, ograniczone i określone możliwości. Pełnia życia, całość, która znajduje w historii swój „doczesny“ wyraz, pozostaje zawsze „nie-skończoną ideją“ i pozytywnie nie jest uchwytana. Dlatego też trudno mi uwierzyć, aby „porównawcza historia“, nawet gdy się posługuje finezyjną metodą proporcji, mogła kiedykolwiek zastąpić filozofję.

I trudno jest również zgodzić się z krytycznymi uwagami, jakie Masson-Oursel poświęca wartości introspekcji. Jak przekonamy się dalej, kwestja ta posiada dla naszego zagadnienia decydujące znaczenie, dlatego też wydaje się celowem już teraz poświęcić jej parę słów.

Nauka i filozofja — tak pisze Masson-Oursel — przypisują mylnie zbyt dużą wartość metodologiczną autorefleksji. Jednocześnie oddają się fałszy-

*) Por. moje obszerne sprawozdanie w Przeglądzie Filozoficznym, Rocznik 29, Zeszyt III-IV, str. 235-246.

wej nadziei, iż wystarczy być istotą obdarzoną świadomością, aby zrozumieć charakter i przyczynowe powiązanie naszych aktów i sądów, naszych ideałów i całokształtu naszego duchowego życia. Ustawiczna niepewność i chwiejność wszystkich nauk humanistycznych i historycznych jest najlepszym dowodem, że założenie to nie jest słuszne. Trzeba więc wypróbować metodę wręcz odwrotną, metodę, która w introspekcji widzi nie rozwiązania, ale tylko zagadnienia i która bogactwo duchowego życia usiłuje ująć od strony obiektywnej, wyłącznie w jego historycznym wyrazie.

I tutaj nasuwa się cały szereg zastrzeżeń. Fakt, że my wszyscy żyjemy w naszej, własnej tradycji i że na skutek tego zarówno możliwość introspekcji jak i ekstrospektywnego ujęcia obcej duchowości jest wielokrotnie ograniczona—ten fakt jest niewątpliwie „fatalnym losem“ człowieczeństwa. Trudności introspekcji i wady ekstrospekcji, które stąd wynikają, są aż nadto dobrze znane. Nikt też ich negować nie będzie. Pomimo to myli się Masson-Oursel, jeśli sądzi, że „porównawcze studjum“ faktów historycznych będzie mogło kiedykolwiek zastąpić introspekcję, lub zgoła dać obiektywne zrozumienie obcych przeżyć. Uwaga, że każda nawet najsubtelniejsza analiza introspektywna jest związana z aspektem określonej tradycji filozoficznej, od której uwolnić się nie może, jest niewątpliwie uwagą słuszną. Trzeba tylko pamiętać o tem zastrzeżeniu i wtedy, kiedy posługujemy się „schematem proporcji“: bo cóż jest gwarancją, że nasza interpretacja, dajmy nato zagadnień indyjskich, nawet gdy operujemy najbardziej ściśle metodami porównawczymi, nie jest wyrazem naszej własnej, zachodnio-europejskiej tradycji? W historii „zamknięci“ jesteśmy w każdym razie, tak czy inaczej, a więc także i wtedy, gdy szukamy prawd ponadhistorycznych, pozytywnych i w tym sensie jakgdyby probujemy wyjść poza historję i poza tradycję.

A wreszcie jeszcze jeden zarzut: zrozumienie obcej duchowości w jej obiektywnym, historycznym wyrazie jest tylko specjalnym wypadkiem ekstrospekcji. Jednocześnie obowiązuje tutaj zasada, że ekstrospektywnie możemy ująć tylko to, co dostępnem jest dla introspekcji. Przykłady, które Masson-Oursel przytacza jako „pozytywne rezultaty“ metody porównawczej są mimowolnem potwierdzeniem tej zasady. Tak n. p. słusznie stwierdza autor, że rozróżnienie wolicjonalnej i intelektualnej sfery jest wyłączną specjalnością psychologii zachodnio-europejskiej — ściśle mówiąc psychologii wieku XIX-go — i że jako takie w Indjach wogóle nie było znane. Dlatego też sankrycki termin *kalpana* oznacza zarówno „chcenie“ jak i „myślenie“, to samo można powiedzieć o buddyjskim terminie *czetanā*, przez który rozumieć należy poprostu aktywność świadomości wogóle, a więc zarówno aktywność poznania jak i woli. Raz jeszcze powtarzam: uwagi te są słuszne

i cenne; ale jednocześnie nie trzeba przypuszczać, że zawdzięczamy je tylko ekstrospekcji. Bo czyż bylibyśmy w stanie zrozumieć ujęcie staroindyjskie, gdyby podporządkowanie myślenia i chcenia pod wspólne pojęcie ogólne *cogitatio* było dla nas porostu logiczną niemożliwością? Faktycznie, potoczne przeciwstawienie „chcącej“ i „myślącej“ świadomości stało się i dla nas problematyczne niezależnie od znajomości filozofii indyjskiej. Wystarczy odesłać do nowszej literatury psychologicznej poświęconej zagadnieniu woli. Tak np. czytamy w studjum Driescha p. t. „Die Logik als Aufgabe“, str. 78 zdanie następujące: *Das Willenserlebnis ist eine besondere Art des Gedankenerlebnisses, ist also nicht von dem Erlebnis Gedanke generisch verschieden*“. Do analogicznych rezultatów dochodzą Rehmke, Ach i inni. Uwagi powyższe można uogólnić, formując zasadę, która brzmi mniej więcej jak następuje: Ideje staroindyjskie możemy zrozumieć o tyle, o ile posiadamy odpowiedni rezonans introspektywny. Ujęcie wszelkich rozbieżności, które staramy się zrozumieć i przemyśleć, musi przejść przez naszą introspekcję. Wszystko, co udaje nam się uchwycić jako różnice i przeciwieństwa, jako specyficzne cechy „Indyjskości“, staje się wtedy dla nas niczem innym, jako tylko „niezrealizowaną możliwością naszej własnej tradycji“. I wtedy dopiero wolno nam jest szukać analogji, to znaczy się na podstawie stwierdzonych dywergencji abstrahować względną wspólność. Introspekcja w każdym razie zachowuje swoją zasadniczą wartość, jako konieczny warunek zarówno analogizującej jak i przeciwstawiającej metody.

Jednocześnie możemy zestawić negatywny wynik dotychczasowych rozważań: że tak czy inaczej, od „porównawczego traktowania“ filozofii staroindyjskiej, zdobycia żadnych pozytywnych prawd oczekiwać nie możemy. Filozoficzne intuicje starożytnych Indji są dla nas równie względne jak intuicje europejskiego Zachodu: historyczne analogje i antytezy nie dowodzą wobec tego niczego, nie potwierdzają niczego i nie przeczą niczemu. Są one bardzo cennym materiałem dla historii i dla psychologii dyferencjalnej. Wartości istotnej filozofii indyjskiej musimy jednak szukać gdzieindziej i przy pomocy innych metod.

II.

A więc gdzie i jak?

Szukając odpowiedzi na to pytanie, musimy raz jeszcze przypomnieć sformułowanie naszego zagadnienia podane na początku tego artykułu. Prze-

cież wyraźnie podkreślaliśmy, że chodzi o możliwość przejścia od filologicznego studjum idei staroindyjskich do właściwej problematyki filozoficznej. Inaczej: chodzi tutaj o określenie wzajemnego stosunku filologii i filozofii. Do tego zadania musimy obecnie przystąpić.

Jeśli w tym związku mówimy o filozofii, to rzecz jasna, nie mamy i nie możemy mieć na myśli żadnej „szkoły”. Mówimy raczej o „filozoficznej postawie” i pragniemy opisać swoistość tego psychicznego zachowania się, które w rozwoju kultur występuje pod postacią tak zwanej „filozofii” — ściślej mówiąc, pod postacią „filozofowania”. To samo dotyczy pojęcia filologii. Oczywiście każda filologja, a więc także i indologja, ma swoją własną, rzeczową problematykę. Ale tę kwestję pozostawiamy narazie na uboczu, aby przedewszystkiem scharakteryzować w kilku słowach psychologiczną — jeśli kto woli: fenomenologiczną treść filologicznego zainteresowania „obcą duchowością”.

Praca filologa sprowadza się zasadniczo do ekstrospektywnej interpretacji zabytków literackich. Tematem tej interpretacji nie może być jednak izolowana treść myślowa, którą usiłujemy uchwycić w poszczególnym wyrazie obiektywnym, lecz całość tradycji, urzeczywistniającej się w rozwoju historii. Wszystko, co mamy przed sobą, jest dziełem jednej i tej samej kultury, częścią w całości tego samego konneksu duchowego. „Tradycja” — „jedność duchowego zespołu” są także przedmiotem ogólnej nauki o kulturach, porównawczej historii, sogologii itd. Od tych wszystkich nauk różni się filologja zasadniczo przez to, że nie mówi ona nigdy o „kulturze wogóle”: jej zdaniem jest zrozumieć specyficzność i swoistość jednego narodu lub też jednej określonej wspólnoty kilku narodów (średniowiecze chrześcijańskie, hellenizm, islam itd.). Jest więc filologja „nastawiona” wyłącznie na cechy indywidualne, na to co jest niepowtarzalne, niewspółmierne i nieporównalne. Ale z drugiej strony i filolog żyje we własnej tradycji, w swojej własnej „historji” — i on jest związany względnością „historycznego aspektu” i „historycznej sytuacji”. W ten sposób wyłania się pytanie, którego milczeniem w żadnym razie pominąć nie wolno: jak może człowiek, związany własną tradycją, zrozumieć swoistość obcej tradycji? Jakie są warunki i jakie granice tego rozumienia? Innymi słowy: w jaki sposób jest możliwa filologiczna ekstrospekcja?

Zgóry możemy pominąć naiwną, jakkolwiek popularną teorię emocjonalnego „wczuwania się”. Nie mówiąc już o tem, że wyrażenie „wczuwanie się” jest wieloznaczne i pokrywa całą skalę wręcz odmiennych fenomenów, wystarczy zaznaczyć, że chodzi nam wogóle nie o „czucie” — wczuwanie się i emocjonalny nastrój, ale o rozumienie. I jakżeż to mielibyśmy wczuwać się, dajmy na to w niesyllogistyczną teorię wniosku indyjskiej szkoły

Njaja lub też w buddhyjską teorię dharm? Byłoby to równie — wyrażając się ogólnie: bezcelowem, jak np. usiłowanie Indusa „wczuć się“ w ducha syllogistyki Arystotelesa lub teorii względności Einsteina. *) Nad temi możliwościami, lub raczej „niemożliwościami“ możemy poprostu przejść do porządku dziennego. Natomiast nieco bliżej zastanowić się musimy nad wartością „wniosku opartego na analogji“. Kwestja ta zajmowała nas częściści już przedtem. Stwierdziliśmy, że analogja, która porusza się wyłącznie w sferze wyrazu obiektywnego, nie dała zrozumienia obcej duchowości. Podkreśliliśmy jednocześnie nieodzowność nawiązania wszelkiej interpretacji do analizy introspektywnej. Obecnie pragniemy zastanowić się nad wartością psychologicznej analogji dla filologii i specjalnie dla studjum zagadnień filozofji staroindyjskiej. W tym celu cytuję ustęp wyjęty z pracy W. Sterna „Die differentielle Psychologie“ str. 51 i nast: „Oznaczmy cechy fizyczne i psychiczne mojego ja przez *ph* i *ps*, cechy fizyczne i psychiczne obcego ja przez *Ph* i *Ps*; w takim razie *ps* dane mi jest introspektywnie, zaś *Ph* i *Ps* przez bezpośrednią ekstrospekcję. Przy pomocy tych trzech danych możemy na zasadzie analogji określić *Ph* oraz *Ps*. Wzór dla tego zadania da się sformułować jak następuje: $ps:ph = Ps:Ph$. Pierwszym warunkiem, na którym opiera się możliwość logicznego zastosowania tej formuły, jest zgodność obydwóch stosunków z lewej i z prawej strony znaku równości. Musimy przyjąć, że u obcego ja cechy fizyczne są równie symptomatyczne dla jego przeżyć, jak moje cechy fizyczne dla moich przeżyć. Założenie to można w większości wypadków uważać za słusne“.

To ostatnie przypuszczenie wypada jednak zakwestjonować stanowczo. Przedewszystkiem chcę zwrócić uwagę na okoliczność, że możliwości wyrazu w sferze obiektywnej są ograniczone, podczas kiedy psychika, która w obiektywnych zjawiskach znajduje swój symbol, a więc w słowie, w mimice, w dziełach, w czynach i t. d. obejmuje nieskończoną rozmaitość warjacji. Jest więc zgóry zrozumiałem, że ten sam symbol w wielu wypadkach może wyrażać treści psychiczne wręcz odmienne. Przytem wcale nie musimy mieć na myśli świadomego „udawania“. Cóż ukrywa się za wykwintną grzecznością Chińczyka, za dumnym spokojem Indusa, za grymasem Negra? Czyż zawsze możemy tłumaczyć mimikę przy pomocy tego samego klucza wniosku analogizującego, o ile brakuje nam możliwość bezpośredniego

*) Nawiązując do tych uwag, Pandit Taraczand Roj zarzucił mi w czasie obrad Kongresu Drezdeńskiego, że zrozumienie syllogistyki, filozofji Njaja, teorii Einsteina i t. d. jest kwestją ogólnie ludzkiej inteligencji i jako takie nie jest związane z przynależnością do tej lub innej kultury. Zarzut ten świadczy tylko o zupełnem niezrozumieniu tego, czem jest zrozumienie — poza tem o niemniej zasadniczem niezrozumieniu intencji moich wywodów.

wżycia się obcą psychikę? Mutatis mutandis to samo dotyczy filologii wogóle, zaś interpretacji zagadnień filozofji staroindyjskiej w szczególności. Bezpośrednio dany jest materiał literacki, w ustnej tradycji i na piśmie utrwalo-ny wyraz indyjskiej refleksji. O ile stoimy na stanowisku, że filozofja jest wszędzie filozofją, że pewne określone typy zagadnień i rozwiązań powta-rzają się wszędzie i zawsze, zadanie wydaje się proste i łatwe: wystarczy poprostu dla terminologii staroindyjskiej znaleźć odpowiedniki europejskie, zaś zagadnienia staroindyjskie zestawić z odpowiedniami koncepcjami filo-zofji greckiej, średniowiecznej lub nowożytnej. Dzieje filozofji staroindyjskiej traktowano już niejednokrotnie z tego punktu widzenia, poczynając od W. Jones'a (Works, ed. 1799, I, str. 360, 361) i kończąc na ostatniej publikacji Radhakrishnana. Ten ostatni autor we wstępie do swej dwutomowej „Indian Philosophy“ pisze dosłownie: „*My aim has been not so much to narrate Indian views as to explain them, so as to bring them within the focus of Western traditions of thought*“. O bezwartościowości i płytkości tak poję-tego zadania, o ile rzeczywiście chodzi o zrozumienie, nie trzeba się długo rozwodzić. Lingwista Christian Bartholomae zwykł był mawiać, że jeśli dwa słowa z dwóch obcych języków mają fonetycznie to samo brzmienie, ich etymologiczna geneza jest napewno wręcz różna. To samo możnaby powie-dzieć i tutaj: jeżeli językowe sformułowanie dwóch zagadnień filozoficznych jest podobne, istotny sens tych sformułowań jest przeważnie zgoła niewspół-mierny. Parmenides określa absolutny byt jako *to pleon*; identyczne sformu-łowanie spotykamy w Czhandogja — Upaniszad: Atman jako *bhûman*, jako pełnia. W tej samej Upaniszadzie ojciec Aruni poucza swego syna Śweta-ketu, że wielość to tylko *wâczarambhana* — „uchwyt mowy“ i tylko *nâ-madheja* — nazwa, imię. I znowu podobnie twierdził Parmenides, że „wszyst-ko co śmiertelni za prawdę przyjmują jest tylko imieniem.“ Czyż mamy stąd — jak to uczynił Deussen — wyciągnąć wniosek, że metafizyka Elea-tów jest zasadniczo identyczna z nauką Upaniszadów? Bynajmniej! Dla elea-ckiego pojęcia „pełni“ rozstrzygającym argumentem jest rozważenie, że niebyt nie jest pojęciem, że jest nie do pomyślenia i że dla tego jeden byt musi objąć i wypełnić sobą wszystko. Natomiast *bhûman* Upanisza-dów jest synonimem błogości (*sukha*), pełni posiadania i władania, które zdobywa Wyzwolony. A także i „imię“ w sensie wedyjskim słowa nie jest identyczne z greckim *to onoma* w aforyźmie Parmenidesa. Trzeba wiedzieć, że według staroindyjskiego ujęcia imię to nie *flatus vocis*, ale najrealniej-sza magiczna istota indywidualności, że zatem „nazwanie“ w cytowanym fragmencie oznacza tyle co *principium individuationis* nie podzielonej cało-ści i wobec tego o negacji rzeczywistości empirycznego świata wogóle nie może być mowy. Sformułowania są uderzająco podobne, poczęści wręcz

identyczne, a jednak mamy tu i tam do czynienia z wręcz odmiennymi koncepcjami. *)

Jeśli chodzi o interpretację indyjskiej terminologii filozoficznej, analogie są bardziej niebezpieczne, niż w każdym innym wypadku. Nie wolno zapominać, że wartość logiczna terminu urabia się w zespole i w funkcjonalnej zależności od wszystkich pozostałych terminów. Dwa pojęcia, jedno europejskie i jedno indyjskie, mogą więc być „podobne“, o ile rozważamy je w oderwaniu od ich faktycznego powiązania w całości systemu, pomimo to ich rola na tle całokształtu danej problematyki w obydwu wypadkach wcale nie musi być taka sama. Dlatego też wszystkie przekłady indyjskich terminów są mniej lub bardziej błędne: jeśli *widźnjana*, *buddhi*, *czitta* lub *manas* tłumaczymy jako „świadomość“, to nie wolno nam myśleć o świadomości w europejskim znaczeniu tego słowa; *rûpa* nie znaczy „materja“, *atman* nie znaczy jaźń i t. d. Najlepiej uczynimy nie przekładając zupełnie terminów indyjskich. Musimy posługiwać się conajwyżej parafrazami i omówieniami, przyczem wypadnie nam kłaść główny nacisk nie na podobieństwa i analogje, lecz na różnice i antytezy. Analogja pomiędzy buddhyskim pojęciem *dharma* i monadą Weibniza jest jak każda analogja pod pewnym względem słuszna, pod innym znów mylna. Jeśli położymy nacisk na podobieństwa, pomijając różnice, może ona łatwo stać się źródłem nieporozumień. Dla interpretacji filozofii buddhyskiej pozyska ona wartość pozytywną tylko wtedy, jeśli uzupełnimy ją wszechstronnem omówieniem różnic i przeciwieństw. Tylko antyteza może mieć dla filologii znaczenie heurystyczne, a nie analogja.

I wreszcie wypada wskazać na jedną jeszcze trudność, która z góry zabrania opierać filologiczną ekstrospekcję na analogjach, jeśli tematem interpretacji są zagadnienia filozoficzne. W Indjach jak i wszędzie terminologia filozoficzna *Sâmkhji* *Wedanty*, *Buddhaizmu* i t. d. urabiała się na podłożu żywego języka. Pomimo to związek semajologiczny pomiędzy potocznem i filozoficznem znaczeniem może być ujęty tylko retrospektywnie, post hoc, to znaczy jeśli znaczenie filozoficzne jest nam już znane. Dla interpretacji platońskiej „idei“ znaczenie etymologiczne „wygląd“ — „postać“ i t. d. jest bez wartości, tembardziej dla określenia sensu terminu „idea“ u Hume'a lub Locke'a i zgoła dla znaczenia tego słowa u Kanta lub Fichte'go. W Indjach rzecz ma się nie inaczej: jeśli chcemy rozstrzygnąć, co znaczy buddhyski termin *dharma*, to nie wolno nam zbierać cytat poprostu

*) Porównaj moje studjum *Mahâyâna-Doctrines of Salvation*, London 1923, str. 10 oraz trafne uwagi Straussa, *Indische Philosophie*, München 1925, str. 47.

ze wszystkich tekstów, jak to uczynił W. Geiger*): z tekstów o dyscyplinie klasztornej, z poezji, z bajek i t. d. Nie wolno także nawiązywać do wedyjskiego znaczenia tego słowa i wychodzić od pojęć prawo, cnota itd. Rozwiązania należy szukać tylko w literaturze filozoficznej, a więc w traktatach Abhidharmy. Etymologia i gramatyka są koniecznymi rekwizytami dla studjum filologicznego, niemniej przeto łatwo stać się mogą przeszkodą, jeśli zapoznawać będziemy istotę powstawania i krystalizowania się terminologii filozoficznej, wszędzie poza identycznością językowego wyrazu suponując identyczność treści myślowej. Reasumując: metoda analogji nie jest metodą dającą adekwatne zrozumienie obcej duchowości.

III.

I na szczęście „ani emocjonalne wczuwanie się“ ani „wniosek anologiczny“ nie wyczerpują możliwości wyjścia poza sferę własnych przeżyć. Istnieje bowiem inna jeszcze możliwość bezpośredniego zrozumienia obcego ja — „miłującego wniknięcia“ w obcą psychikę, o ile tylko spełniony jest jeden warunek: wspólność losu, wspólność bytowego zainteresowania w solidarności rodziny, narodu, kultury i t. d. Tej solidarności nie trzeba pojmować w sensie „rozszerzonego egoizmu“, w każdym razie trudno jest zgodzić się na takie sformułowanie bez daleko idących zastrzeżeń. Sprawy dla nas obojętne są dla nas przez to samo niezrozumiałe. Niema i nie może być zrozumienia *sine ira et studio*. Jednocześnie to bezpośrednie zrozumienie, które mamy tutaj na myśli nie oznacza „współ-przeżywania“. Matka rozumie troski dziecka, odczuwa je, ale nie koniecznie „współ-przeżywa“. „Odczute“ troski dziecka nie przestają być „obcemi troskami“, nie koniecznie muszą stać się „własnymi troskami“ matki. Albo też mówimy niejednokrotnie: „Rozumiem doskonale tego człowieka, gdybym „ja“ był „nim“ myślałbym i postępowałbym tak samo“. Mówiąc tak, jakgdyby zamykamy w nawias swoje własne ja, przyjmujemy, że jesteśmy „ktoś inny“, a przecież nie przestajemy być tem, czem jesteśmy naprawdę. I zastrzegamy się: „Ja rozumiem, że on tak postąpił, ale ja bym postąpił inaczej“. Innymi słowy: w sferze własnej introspekcji ujmujemy pewne możliwości, które już jako zaktualizowane postrzegamy w obcym ja; i dlatego że są one dla nas przynajmniej możliwościami ujmujemy je bezpośrednio w obiektywnym wyrazie, a nie przez wniosek anologiczny poza wyrazem, ani też w emocjonalnem, niejas-

*(W rozprawie Pali Dhamma, München. 1920 Por. trafną krytykę Szczerbackiego, The central Conception of Buddhism, London, 1923.

nem, instynktownem wczuwaniu się. Należy tylko raz jeszcze przypomnieć: to wszystko jest możliwe, o ile „obce ja“ i jego przeżycia, „obchodzą“ nas egzystencjalnie.

To co ogólnikowo zaznaczyliśmy o rozumieniu psychiki indywidualnej, dotyczy również filologicznego rozumienia obcej kultury i jej zjawisk. Duch ludzki jest mikrokosmosem, nieskończonością możliwości, które realizują się w postępie dziejów pod relatywnym aspektem pewnej określonej tradycji. Każda tradycja jest ograniczeniem pełni duchowego życia, ale możliwość stałego przyrastania, wzbogacania zasobu zrealizowanych dyspozycji należy do istoty „historji“. W tym samym stopniu, w jakim urasta i rozszerza się skala naszego przeżywania, urasta i różniczuje się nasza zdolność rozumienia obcego ja, obcej duchowości w czasie i przestrzeni. I to zrozumienie bynajmniej nie oznacza zaprzeczenia naszej własnej tradycji: tak samo jak, rozumiejąc obcą osobowość, swoje własne ja zamykamy tylko jak gdyby w nawias, podobnie i tutaj potrzebna jest swojego rodzaju *epoche**) wobec wszystkich reminiscencji z własnej tradycji. Teraz jesteśmy jakgdyby „nie my“ — ale ponimo to nie rozpływamy się, nie ginimy w obcej duchowości. Wprawdzie „współmyślimy“ i „odczuwamy“ i zajmujemy wobec obcych idei wyraźne stanowisko, poruszając się w granicach „immanentnej krytyki“, w obrębie obcej problematyki i jej zagadnień, niemniej przeto nie tracimy świadomości, że ta problematyka pomimo wszystko, nie jest naszą problematyką. W tym sensie, jak się wyraża Herman Oldenberg, pragnie indolog *„die heissen Phantasien der indischen Religionen mitphantasieren, sich mit der Sehnsucht des Buddhismus nach der Stille des Nirwana mitsehnen“*. Możemy dodać: jednocześnie pozostaje tem, czem jest w rzeczywistości: współczesnym Europejczykiem.

Wogóle można powiedzieć, że postawa filologa wobec obcej duchowości jest zasadniczo estetyczna (ale nie estetyzująca!) Albowiem każda ekstrospekcja stwarza dystans pomiędzy własnym i obcym ja. Ponieważ w obcej duchowości żyć nie można, każde usiłowanie, aby ten dystans usunąć, nie jest szczere. Humanisci Renesansu nie byli Rzymianami ani Hellenami, i tak samo nie są Byddhystami europejscy lub amerykańscy Neobuddhyści.

W pojęciu „estetycznego dystansu“ kryje się jednak implicite możliwość wręcz innego ustosunkowania się wobec zagadnień filologii. Mianowicie: możliwość zamknięcia w nawias własnej tradycji jest, jak zaznaczyliśmy, warunkiem zrozumienia, jednocześnie zamknięcie w nawias nie oznacza prze-

*) Zawieszenie sądu. Terminu greckiego *epoche* używa współczesna szkoła fenomenologiczna w znaczeniu „neutralizowania wszystkich tez“. (Obj. Red.)

kreślenia. W ten sposób zasadniczo dana jest nam możliwość świadomego przeżycia obcej duchowości, jako przeciwieństwa i antytezy do własnej tradycji. Filologiczne rozumienie staje się wtedy filozoficzną dyskusją, jak-gdyby zmaganiem się dwóch stron, dwóch przeciwników. I tylko to zmaganie się posiadać może dla nas istotną doniosłość egzystencjalną, jest więc wogóle koniecznym warunkiem, abyśmy obcą duchowość mogli zrozumieć. W antytezie ujmujemy możliwość innych realizacji, niż te które nam daje własna tradycja. Przez to samo ta nasza własna tradycja staje się dla nas problematyczna, zaczynamy wątpić o jej bezwzględności, wszystko staje się płynne i chwiejne. Nasz dystans wobec obcej duchowości pozostaje, ale nie jest już teraz prosto dystansem estetycznej kontemplacji, staje się raczej napięciem, zaakcentowanym przeciwstawieniem dwóch pozycji. Uświadamiamy sobie „inne możliwości“, poznajemy względność historycznego aspektu i szukamy nowego oparcia. Ta świadomość względności i to szukanie oparcia są istotnymi cechami postawy filozoficznej: przez nie wciągnięci zostajemy w „wieczny potok filozofowania“.

Postarajmy się wyciągnąć stąd konsekwencje dla naszego zagadnienia: wartość istotną filozofji staroindyjskiej dla naszej kultury polega na tem, że studjum idej staroindyjskich może stać się dla nas sokratesowską *technē maieutikē*, że nas zmusza poddać wszechstronnej rewizji tradycyjne sformułowania i rozwiązania, wartości i ideały, że nam pomoże w demaskowaniu jednostronnych aspektów, i wreszcie: że nas postawi w obliczu nowych zagadnień i wzbogaci nasze życie duchowe nowymi dotychczas niezrealizowanymi możliwościami. Zadanie to może spełnić filologja indyjska, o ile tylko potrafimy wszędzie ująć niepowtarzalne i swoiste cechy myśli staroindyjskiej i o ile potrafimy wszechstronnie, w całej pełni problematyki, przemyśleć decydującą Antytezę pomiędzy Wschodem indyjskim i europejskim Zachodem.

IV.

Wywody powyższe wypada objaśnić na konkretnych przykładach. Filozofja indyjska jest przedewszystkiem metafizyką wyzwolenia, można więc antytezę pomiędzy Indjami i Europą sprowadzić do zagadnień filozofji religji. I tak np. w nauce Buddy zaznajamiamy się z religją, która nie zna pojęcia Boga. Czyż mamy stąd wyciągnąć wniosek, że Buddhaizm jest prosto „ateistycznym kanonem moralności“ i że wogóle nie zasługuje na miano religji? Albo może powinniśmy raczej zrewidować pojęcie religji,

które zawdzięczamy tradycji judejsko-chrześcijańskiej i fenomen religii określić niezależnie od antytezy teizm i ateizm?

Dla teologii chrześcijańskiej Bóg jest *eus perfectissimum*; do jego natury należy *veracitas*, na którą powołuje się Descartes, aby zagwarantować bezwzględną wartość poznawczą ewidencji. Ale Iśwara Hinduizmu jest bogiem igrającym, a świat jest jego sztuką magiczną (*mâja*) i zabawą. Bóg, igrając, stwarza cierpienie i bóg, również igrając, daje wyzwolenie: myli i oszukuje istoty, żartuje z niemi, zsyłając na nie niewiedzę. Świat jest dla niego teatrem marionetek — a on reżyserem ukrytym za sceną. Nie trzeba się chyba rozwodzić, że taki pogląd jest karykaturą teodiceji. Teizm indyjski jest świadomym potwierdzeniem irracjonalizmu i demonizmu w życiu człowieka. Doskonały Europejczyk, który tutaj wraz z olimpijczykiem Goethem nie może wyczuć „ani natury ani boskości“, dla którego niema nic okropniejszego jak „ogłądać wcielenie absurdu“, chętnie zamknąłby oczy, aby o takich możliwościach wogóle nie myśleć. Tak uczynili chrześcijańscy myśliciele Descartes i Leibniz — indolog zmusi jednak filologja i tutaj do głębszego zastanowienia się nad zagadnieniem, którego ani Grecja, ani średniowiecze, ani też filozofja współczesna wogóle nie dostrzegły.

Istotna wartość koncepcji staroindyjskich nie ogranicza się jednak li tylko do zagadnień religijnych. Jest rzeczą ważną stwierdzić z naciskiem że dyskusja filozoficzna pomiędzy Indjami i Zachodem może i musi objąć także i specjalne zagadnienia etyki, psychologii, teorii poznania a nawet i formalnej logiki. Trudno jest tutaj wyczerpać nieskończone bogactwo kazuistyki, kilka zagadnień postaramy się jednak omówić pokrótce.

a) *Etyka europejska i etyka buddyjska.*

Jak wiadomo, etyka zachodnio-europejska opiera się zasadniczo na pojęciu sympatji. Uważamy, że przeżycie litości jest owem koniecznym medjum, poprzez które musi przejść każdy osąd, aby wogóle otrzymać charakter osądu etycznego. Koncepcji tej przeczy jednak pod każdy względem etyka Buddhaizmu.

Wprawdzie i w centrum etyki buddyjskiej stoi pojęcie miłości (*mettâ*), ale miłość buddyjska bynajmniej nie oznacza współ-odczuwania i nie jest identyczną z pojęciem sympatji w zachodnio-europejskim sensie tego słowa. Pomimo zapewnień Pischla (*Leben und Lehre des Buddha*, str. 75), który w buddyjskiej *mettâ* chciał widzieć chrześcijańską *câritas*, mamy tutaj do czynienia z pojęciem wręcz odmiennem, swoistem i nie dającym się porównać. Między etyką Hinajany i Mahajany są pewne różnice. Intelektualizm ortodoksyjnych Therawadinów nie zna emocjonalnego wnikania w obcą osobowość. Święty buddyjski stoi ponad światem na niebotycznych wyznach swojej doskonałości; „Kocha“ stworzenia, ale nie w chrześcijań-

skim sensie współcierpienia i solidarności poczucia, że „na nas wszystkich ciąży brzemień grzechu” — że „wszyscy jesteśmy wobec Boga winni. Buddhyjski święty lituje się nad światem, sam będąc poza światem, jako łagodny, wyrozumiały widz, którego życie już nie dotyczy, który już wyszedł poza życie i który w poczuciu własnego bezpieczeństwa zgóry spogląda na cierpiącą ludzkość. W Mahajanie na pierwszy plan wysuwa się pojęcie miłosierdzia — *karunā*, ale i *karuna* nie jest litością w znaczeniu współczucia. Raczej i tutaj chodzi o „rozumiejące odczuwanie”, przy czym zachowany zostaje dystans pomiędzy oświeconym, świadomym prawdy Bodhisatwą z jednej strony, a cierpiącą, w kołowrocie wcieleń krążącą istotą z drugiej strony. I dlatego tylko jest możliwe, że mahajanistyczna *karuna* łączy się jednocześnie z „obojętnością” — *upēksā* oraz „wyrozumiałością” — *kszanti*. Święty buddhyjski pochyla się ku cierpiącej ludzkości, odczuwa jej cierpienia, ale nie współczuje. Jego miłość oparta jest na świadomości ogólnej, uniwersalnej solidarności wszystkich istot w dążeniu do ostatecznego wygaśnięcia; obejmuje nie tylko ludzi, lecz i bogów i zwierzęta — ale ta miłość nie jest ślepą miłością, jest tylko dobrotliwym zrozumieniem i ponieważ jest zrozumieniem, pozostaje w sferze kontemplacji i poznania. Odczute uczucia są tylko jakgdyby uczucia, są pseudo-uczucia, i dlatego dla chrześcijańskiej etyki buddhyjska w gruncie rzeczy chłodna, beznamiętna i zdystansowana miłość nie wydaje się być wogóle „miłością”. Pomimo to w żadnym razie nie powinniśmy lekceważyć faktu, jaki tutaj stwierdzamy: że podjęta została w Buddhaiźmie próba podejścia do zagadnienia moralności od zgoła innej strony niż w Chrześcijaństwie. Rozstrzygać o wyższości tej lub tamtej etyki, zwłaszcza na zasadzie tych kilku dowodowych uwag, nie leży oczywiście w zakresie naszych intencji.

b. Zagadnienie psycho-fizycznej neutralności.

Drugi z kolei przykład dotyczy zagadnień teorjopoznawczych. Mam tutaj na myśli tradycyjną dla filozofii grecko-europejskiej alternatywę rzeczywistości fizycznej i psychicznej. Możemy wprowadzić razem ze Spinozą interpretować *ordo rerum* i *ordo idearum* jako dwa atrybuty tego samego bytu absolutnego, niemniej przeto przeciwstawienie to nadal będzie obowiązywać dla rzeczywistości empirycznej, będzie apriori determinować wszystkie rozważania na temat stosunku pomiędzy „duszą i ciałem”: Paralelizm psychofizyczny i teoria wzajemnego oddziaływania przyjmują poprostu dualizm materji i ducha jako dane ostateczne. Materjalizm traktuje psychikę jako epifenomen zjawisk fizykalnych; idealizm neguje rzeczywistość materji; pomimo to także i te dwa monistyczne ujęcia są zgóry uwarunkowane przez tradycyjny dualizm. Ich monizm polega poprostu na tem, iż negują samodzielność bądź jednej bądź drugiej strony obowiązującej alter-

natywy. Możliwość empirycznej rzeczywistości, któraby nie była ani fizyczną ani psychiczną, nie jest do pomyślenia dla umysłowości zachodnio-europejskiej.

Filozofja Buddyjska poucza nas jednak, iż można zagadnienie rzeczywistości empirycznej rozważać niezależnie od przeciwstawienia *res cogitans* i *res extensae*. Buddhaizm jest światopoglądem pluralistycznym. Dla określenia elementów, z których składa się rzeczywistość używają teksty wyrażenia *dharmā*. *Dharmy* nie są ani materjalnymi atomami, ani też danymi psychicznymi lub fenomenalnymi. „Materjalne“ nie są one, ponieważ uczucia, wyobrażenia itd. są według nauki buddhaizmu także *dharmami*. I tem bardziej nie są psychicznymi przeżyciami, ani też danymi świadomości, ponieważ i świadomość jest *dharmą* i płynie wraz z innymi elementami w tym samym potoku. Można stąd wyciągnąć tylko jeden negatywny wniosek: że *dharmy* tworzą rzeczywistość psychofizycznie neutralną i że kategorie zachodnio-europejskie materji i ducha nie odgrywają tutaj żadnej roli. Z powyższym rezultatem wiąże się fakt, że buddhyski termin *rūpa*, który zwykle tłumaczymy jako materja, wcale nie jest równoznaczny ze swoim europejskim ekwiwalentem. Według klasyfikacji podanej w traktacie Abhidharmakośa kategoria *rūpa* obejmuje cztery elementy pierwotne: nieprzenikliwość, spoistość, temperaturę i ruchliwość; dalej „pięć subiektywnych dziedzin wrażliwości“ wraz z ich obiektywnymi korrelatami, a więc zdolność widzenia i widziany kształt, zdolność słyszenia i dźwięk itd., wreszcie element zwany *awidźnapti*, czyli intencjonalność aktu nieuchwytną w zewnętrznym wyrazie.

Traktaty palijskie Dhammasangani i Wisuddhimagga wymieniają w rubryce *rūpa* inne jeszcze elementy, przedewszystkiem jako pendant do *awidźnapti* dwa elementy mimicznego i językowego wyrazu. Tych kilka danych wystarcza zupełnie, aby przekonać się o niestosowności tłumaczenia terminu *rūpa* jako materja. Pomijając cztery zasadnicze elementy, które są nietyle materją jak raczej oderwanymi cechami materjalności, należy tutaj zwrócić przedewszystkiem uwagę na ciekawe pojęcie *awidźnapti*. Jeżeli pobożny buddhysta składa modlitewnie dłonie, robiąc t. zw. *andżali* to gest taki nie odróżnia się niczem od przypadkowego złożenia rąk. A jednak jest *andżali* aktem pobożnej zasługi właśnie przez to, że do wszystkich innych elementów dołącza się element *awidźnapti* niewidzialna, a jednak działająca, zewnętrznie niewyrażona intencja. Inaczej będzie jeżeli ktoś w gniewie zaciska pięść. Dla nas dane są tutaj dwa fakty: materjalna pięść i wyrażony przez nią psychiczny afekt gniewu: mówimy, że pięść wyraża gniew. Ale według analizy buddhyskiej możliwość takiej apercpcji polega na tem, że występuje tutaj oddzielny element „intencjonalności symbolu mimicz-

nego". Podobnie jeśli chodzi o rozumienie i nierozumienie sensu słów: nie możemy rozumieć mowy barbarzyńców, bo słyszymy tylko dźwięki, z którymi nie łączy się element „internacjonalności wyrażonej w słowie“.

Przypomnijmy raz jeszcze, że zarówno „niewyrażona“ jak i „wyrażona“ intencjonalność należy w klasyfikacji buddyjskiej do rubryki *rūpa*. Czyż mamy pomawiać myślicieli indyjskich o pomieszanie pojęć i nieumiejętność odróżnienia zjawisk fizycznych i psychicznych? A w takim razie istotnie do jakiejże kategorii mamy zaliczyć zjawiska ekspresji i wyrazu? Czy aby napewno i bez zastrzeżeń do sfery zjawisk fizykalnych? Fakt, że Buddhaizm nie zna alternatywy Psyche i Physis, można uważać w każdym razie za stwierdzony. Przez to samo obowiązujące dotychczas sformułowanie powinno stać się problematyczne. Trafne i cenne uwagi W. Sterna w jego pracy p. t. „Person und Sache“ wskazuje istotnie na inne możliwości rozważania zagadnień fizyki i psychologii. Jest rzeczą ważną dowiedzieć się, że możliwości te filozofia buddyjska zrealizowała już zgórą przed 20 wiekami. I tutaj znajomość spekulacji staroindyjskiej wzbogacić może naszą własną problematykę.

c) Logika Arystotelesowska i logika indyjska.

Parę uwag poświęcam wreszcie zagadnieniom logiki formalnej. Jak wiadomo tak zw. syllogizm indyjski składa się z pięciu części: z tezy, z umotywowania, z przykładu, z zastosowania i wniosku. „Na górze jest ogień, ponieważ widać dym. Gdzie jest dym, tam jest ogień. Naprzykład w kuchni. Tu właśnie jest tak. A zatem na górze jest dym. Albo też w formie skróconej: „Na górze jest dym, ponieważ widać ogień“. W terminologii indyjskiej góra jest podmiotem (*paksza*), dym jest racją (*hetu*), zaś ogień jest następstwem (*sādha*). Podobieństwo pomiędzy pierwszą figurą syllogistyki Arystotelesa i skróconym wnioskiem indyjskim narzuca się samo przez się. Niemniej przeto identyczność jest tylko pozorna. Sprobujmy sformułować wniosek dokładnie według wzoru greckiego, a otrzymamy wyraźny nonsens: „Wszystko dymiące jest ogniste, góra jest dymiąca, a zatem góra jest ognista“. Syllogistyka Arystotelesa opiera się na podporządkowaniu zakresów, wnioskując w ten sposób z racji do następstwa. Ale logika indyjska nie zna pojęcia zakresu. Dlatego też nie można przedstawiać stosunku pomiędzy podmiotem, racją i następstwem przy pomocy koncentrycznych kół. Podobnie też indyjskie pojęcie konkomitancji nie sprowadza się bynajmniej do pokrywania się zakresów. Chodzi poprostu o materialną, nie o formalną tylko, zależność funkcjonalną pomiędzy rozważaniami

elementami, a więc w każdym razie o ujęcie inne niż to, które dał Arystoteles w Organowie.

Możliwość nie-subsumującej teorii wniosku nie jest wprawdzie dla współczesnej symbolicznej logiki żadną rewelacją. Wiemy, że poza syllogistyką, która ma dla nas obecnie wartość li tylko historyczną, istnieją inne formy logicznej dedukcji. Nie potrzebujemy zatem studjum filozofji indyjskiej, aby stwierdzić niewystarczalność logiki tradycyjnej. Pomimo to, fakt, że w Indjach rozwinęła się skomplikowana nauka o wniosku na zgoła odmiennych założeniach, nie jest bez głębszego znaczenia. Przekonywujemy się, że nie tylko same zagadnienia można stawiać, inaczej niż nas o tem poucza studjum tradycji grecko-uropejskiej, ale że także i formalno-pojęciowe opracowanie tych zagadnień nie zawsze i nie wszędzie musi posługiwać się temi samemi kategorjami logicznemi. Głębsze wniknięcie w istotę i swoistość indyjskiej teorii wniosku raz jeszcze potwierdza tezę o odrębności i nieporównalności filozoficznych koncepcji starożytnych Indji.

Reasumując, możemy ostateczny rezultat naszych wywodów streścić w sposób następujący: Filozofja indyjska może być niewątpliwie ciekawym i pouczającym tematem dla badań historyczno-porównawczych. Ale jej istotna wartość polega na czem innym. Podkreślając różnice i antytezy stwierdzamy jednocześnie względność własnej tradycji, stawjemy w obliczu nowych zagadnień i wzbogacamy się wewnątrznie o nowe możliwości duchowego życia. W ten sposób pozyskuje indologia dla współczesności wartość taką, jaką przed laty 500 miało studjum rzymskiej i greckiej starożytności dla budzącego się ruchu humanistycznego. Myśl tę wypowiedział już przed 120 lat Fryderyk Schlegel*), jego więc słowa niechaj wolno mi będzie przytoczyć na zakończenie:

„Möchte doch überhaupt das indische Studium dazu beitragen, uns zu der grösseren Art und Ansicht der vortrefflichen Männer zurückzuführen, welche im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert das griechische... Studium zuerst gestiftet haben... Dann würden alle Teile der höheren Erkenntnis als ein unteilbares Ganzes vereint mit desto grösserer Kraft wirken und es würden die Herrlichkeiten des Alterthums

*) Über die Sprache und Weisheit der Indier. Heidelberg, 1808 Str. 211.

auch in unsere Zeit lebendig eingreifen und sie zu neuen Hervorbringungen befruchten. Denn niemals entstand noch ein wahrhaft Neues, das nicht durch das Alte zum Teil angeregt und hervorgerufen, durch seinen Geist belehrt, an seiner Kraft genährt und gebildet worden wäre“.

Prof. Dr. K. Twardowski

PAN 12053



