

Adam Drozdek

Diogenes z Apolonii

Poglądy Diogenesa z Apolonii nie są tak często dyskutowane przez badaczy, jak poglądy innych presokratyków, gdyż nie proponuje on systemu, który byłby zupełnie nowatorski w stosunku do poprzedników. Poglądy te są jednak godne uwagi choćby ze względu to, że stanowią one swoiste podsumowanie poglądów presokratyków, a także dlatego, że stanowią odzwierciedlenie tego, co w jego epoce uważano za ważne osiągnięcia filozoficzne, teologiczne i naukowe VI i V w. p.n.e.

Diogenes żył w drugiej połowie V w. p.n.e. i można przypuszczać, że pochodził z Apolonii¹. Diogenes Laertios powiada o nim, że był „sławnym mężem” i opinię tę potwierdza to, że wielokrotnie dyskutowano jego poglądy (sam Arystoteles powołuje się na niego wiele razy), że Teofrast napisał monografię o Diogenesie, *Kompedium poglądów Diogenesa* (Diogenes Laertios 5.32) i że Arystofanes parodiuje jego poglądy w *Chmurach*.

1. Powietrze

Diogenes tak otwiera swą niezachowaną księgę *O przyrodzie*: „wydaje mi się, że [ktoś] rozpoczynający jakiekolwiek dzieło (λόγος) powinien zaoferować niewątpliwą zasadę (ἀρχή), a styl powinien być prosty i poważny” (B1). Od razu pojawia się tu kluczowy termin, który odnaleźć można już u Anaksymandra, mianowicie *arche*. Początek dzieła winien więc wyraźnie określić, czym jest *arche*, zasada bytu, co od razu wyznacza perspektywę dzieła i problemy, które należy podnieść². Czym jest owo *arche*? Otóż zdaniem Diogenesa „naturą

¹ Zdaniem Stefana z Bizancjum (64A 3) — miejscowość na Krecie, aczkolwiek są argumenty, by przypuszczać, że idzie o milezyjską kolonię nad Morzem Czarnym (J Zafiropolo, *Diogène d'Apollonie*, Paris 1956, s. 32; A Laks, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, [Lille] 1983, s. 79–80; J.B. Wilbur, H. Allen, *The Worlds of the Early Greek Philosophers*, Buffalo 1979, s. 216).

² *Arche* może też po prostu oznaczać początek dzieła, lecz wówczas wyrażenie staje się dość niezgrabne, gdyż mówiłoby ono, by rozpoczynający (ἀρχόμενον) dzieło zaoferował niewątpliwą początek. Niewykluczone, że Diogenes używa tu gry słów, jak przypuszcza Calogero (A. Laks, *Diogène d'Apollonie*, dz. cyt., s. 18), co napotkać można często u Heraklita.

wszystkiego jest nieskończone i wieczne powietrze, z którego, gdy kondensuje się i rozrzedza i zmienia swe właściwości, wywodzą się inne formy” (A5).

Nasuwać się tu przynajmniej dwa pytania: dlaczego zasada przyrody ma być jeden element, a nie wiele, i dlaczego ma być nim powietrze, a nie co innego? Oto Diogenes powiada: „Wydaje mi się, że wszystkie istniejące rzeczy są zmianami tego samego i są tym samym. I to jest jasne. Gdyż jeśli rzeczy istniejące teraz w świecie — ziemia i woda, i powietrze, i ogień, i inne rzeczy, które są widoczne w tym świecie — jeśli jedna z nich byłaby odmienna od każdej innej, będąc odmienna odpowiednio do własnej natury i nie byłaby tą samą rzeczą wielorako zmienioną i modyfikowaną, to w żaden sposób nie mogłyby wchodzić w kontakt jedna z drugą, nie mogłyby być korzystna lub szkodliwa jedna dla drugiej ani rośliny nie mogłyby wyrastać z ziemi, ani zwierzęta czy cokolwiek innego się narodzić, jeśli by nie były tak zbudowane, że byłyby tym samym. Wszystkie te rzeczy jednak będąc modyfikacjami tego samego, stają się różne w różnych momentach i wracają do tego samego” (B2). Istnieje więc jeden fundament rzeczywistości i wszystko, co istnieje, z niego się wywodzi i do niego wraca, filozoficzny proch wszechświata, z którego wszystko powstaje i wen się obraca. Takim stwierdzeniem Diogenes nawiązuje do początków filozofii greckiej, do milezyjczyków, którzy wyznaczali jedną powszechną zasadę. Dla Anaksymandra był to abstrakcyjny *apeiron*, z którego świat bierze początek i do którego również powraca (12A 9, por. 64A 17), dla Talesa — woda, dla Anaksymenesa — powietrze, a dla Heraklita — ogień. Diogenes zasady tej jeszcze nie wymienia, podaje jednak argument na rzecz konieczności jej istnienia, co uważa za oczywiste: żadna interakcja między elementami przyrody ożywionej i nieożywionej nie byłaby możliwa, gdyby nie było czegoś im wspólnego. Jak by to było możliwe, by roślina wyrastała z ziemi i by ta ziemia dostarczała jej pożywienia i umożliwiała wzrost, gdyby nie było czegoś łączącego żywą roślinę i nieożywioną ziemię? Mimo różnorodności przejawiającej się w przyrodzie istnieje leżąca u podstaw przyrody jedność, jedność *arche*, i wszystko, co jesteśmy w stanie postrzec — a i to, czego nie postrzegamy — jest tylko przejawem owej fundamentalnej zasady. Różnorodność obserwowalna w przyrodzie nie jest wynikiem chaosu, lecz harmonii, porządku, którego materialną racją jest pierwsza zasada, *arche*.

Ustaliwszy, że zasada świata powinna być jedna, Diogenes nawiązując do Anaksymenesa przyjmuje, że zasadą tą jest powietrze. Dlaczego powietrze? Powietrze jest pierwszą zasadą, gdyż „Ludzie i inne istoty żywe żyją dzięki powietrzu oddychając nim i to jest dla nich duszą i inteligencją (*νόησις*) [...] i gdy odchodzi, to umierają i inteligencja znika” (B4). Obserwacja wskazuje, że bez oddychania obejść się można przez minutę lub dwie, tak więc powietrze musi być nieustannie obecne, by życie było możliwe. A dlaczego właśnie dzięki powietrzu życie jest możliwe? Bo życie, to dusza, a dusza jest uczyniona z powietrza, które, jak przekazuje Arystoteles, jest najsubtelniejsze (*λεπτότατον*) ze

wszystkich rzeczy (A20). Owa subtelność powietrza umożliwia duszy poznanie i ruch.

Problemowi temu, tylko zasygnalizowanemu przez Arystotelesa, poświęca sporo uwagi Teofrast, omawiając teorię fizjologiczną Diogenesa (A19). Otóż działanie organów zmysłowych nie byłoby możliwe, gdyby „wszystko nie wywodziło się z jednej [zasady]” (A19.39). Przede wszystkim, to mózg jest organem postrzegania i myślenia, nie serce, jak uważał Empedokles. Mózg jest powietrzem i to najsubtelniejszym, a powietrze wokół niego odpowiedzialne jest za zmysł węchu. Słyszymy dzięki temu, że powietrze w uszach wprowadzane jest w ruch i przemieszczane do mózgu. Widzimy dzięki temu, że obraz dostający się do oka miesza się z powietrzem wewnętrznym, a ostrość wzroku zależy od subtelności powietrza i naczyń krwionośnych w oczach; podobnie jest z pozostałymi zmysłami (A19.39–41, A21). Rola naczyń krwionośnych jest ogromna, gdyż to właśnie krew rozprowadza powietrze po ciele. Tak więc uczucie przyjemności lub cierpienia powstaje wówczas, gdy duża ilość powietrza miesza się z krwią i zmniejsza jego ciężar „ujawniając się według swej natury i przenikając całe ciało — to jest przyjemność”; w przeciwnym wypadku powstaje cierpienie, gdy krew gęstnieje, bo powietrze się z nim nie miesza. Z powodu nasylenia ilością naczyń krwionośnych język najlepiej odróżnia to, co przyjemne, od tego, co przykre, i najlepiej nadaje się do diagnozowania chorób (A19.43). Z kolei sen wywołany jest wówczas, gdy powietrze naczyniami krwionośnymi zmierza ku piersi i żołądkowi. Śmierć jest wynikiem opuszczenia przez powietrze naczyń krwionośnych (A29). Wreszcie, zdaniem Simpliciusa, Diogenes powiada, że „sperma istot żywych jest nasycona powietrzem (πνευματώδης), a akty inteligencji (νοήσεις) mają miejsce, gdy powietrze wraz z krwią opłanuje całe ciało poprzez żyły” (B6). Można argumentować, że nie jest jasne, które z tych rozważań fizjologicznych były powodowane uznaniem powietrza za zasadę bytu, a które prowadziły do nich. Niewątpliwie zależności były dwustronne. Wielość bardzo szczegółowych rozważań anatomiczno-fizjologicznych prowadziła do przypuszczenia, że Diogenes był lekarzem³. Ważne jest jednak, że rozważania te wywarły wpływ na medycynę hipokratejską i można znaleźć bardzo wyraźne paralele między niektórymi pismami korpusu hipokratejskiego a wypowiedziami Diogenesa (C2–3)⁴.

³ A29a; H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1952, t. 2, s. 421. Uważa się też, że Diogenes nie dokonał nigdy sekcji zwłok ani nie interesował się anatomicznymi analizami dla nich samych i że anatomiczna wiedza, widoczna w opisie układu krwionośnego (B6), nie wymagała oka profesjonalisty. J.R. Shaw, *A Note on the Anatomical and Philosophical Claims of Diogenes of Apollonia*, „Apeiron” 11 (1977), s. 53–57.

⁴ H. Diels, *Leukippos und Diogenes von Apollonia*, „Rheinisches Museum für Philologie” 42 (1887), s. 13–14; G.P. Weygoldt, *Zu Diogenes von Apollonia*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1 (1888), s. 161–171; J. Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie*, dz. cyt., s. 153–154.

Powietrze jest nie tylko warunkiem życia, ale i wszystkiego, co jest możliwe u istot żywych, a przede wszystkim ich rozumności, intelligibilności. Ludzie są istotami rozumnymi, skąd więc pochodziłaby ich rozumność, jeśli nie z powietrza? Omówienie, dokonane przez Teofrasta, odróżnia myślenie (*τὸ φρονεῖν*) od postrzeżeń (*αἰσθησεις*), gdy np. mówi, że „Diogenes łączy postrzeganie z powietrzem, tak jak to czyni z życiem i myśleniem” (A19.39), podczas gdy sam Diogenes mówi o inteligencji jako zdolności obejmującej myślenie i postrzeganie⁵. Gdy jednak Teofrast powiada, że zdaniem Diogenesa „nie widzimy i nie słyszymy, gdy umysł (*νοῦς*) zwrócony jest ku innym rzeczom” (A19.42) oraz że myślenie „dokonuje się dzięki suchemu i czystemu powietrzu”, czyli „wilgoć przeszkadza umysłowi” (A19.44), to uważa umysł za odpowiedzialny za postrzeganie i myślenie, a więc utożsamia *nous* i *noesis*. Tym samym lepiej też widać zależność Diogenesa od Anaksagorasa: intelligibilność Umysłu (*nous*) Anaksagorasa staje się atrybutem powietrza w systemie Diogenesa. Warto jednak zauważyć, że Anaksagoras nie był pod tym względem wyjątkowy, gdyż ogień Heraklita to *Logos*, rozum, a i *Apeiron* Anaksymandra nie jest go pozbawiony, skoro kieruje biegiem zdarzeń w naturze.

Diogenes przyjmuje istnienie gradacji inteligencji. Zwierzęta są „niższe [od człowieka] pod względem myślenia”, gdyż „absorbują nazbyt wilgotną żywność”. Ptaki, co prawda, oddychają czystym powietrzem, lecz, jak ryby, mają nazbyt gęste ciało, co nie pozwala na przenikanie w nie czystego powietrza. Są więc „pozbawione inteligencji” i „nie mogą się nawzajem zrozumieć”. Rośliny są zaś zupełnie pozbawione zdolności myślenia, gdyż nie posiadają wydrążeń (odpowiedników naczyń krwionośnych) pozwalających na przewodzenie powietrza. Ponieważ dzieci posiadają nadmiar wilgoci, pozbawione są inteligencji, a i dorosły człowiek może ją zahamować, mianowicie we śnie lub w stanie upojenia alkoholowego (A19.44–45; A30). Tak więc zdolność do myślenia i jego poziom są proporcjonalne do suchości powietrza wypełniającego daną istotę, którą to zależność myślenia od wilgotności odnaleźć już można u Heraklita.

Oto dalsza charakterystyka zasady bytu podana przez Diogenesa. „Tym, co posiada inteligencję, jest to, co ludzie nazywają powietrzem, i poprzez nie każdy jest i kierowany, i ma [ono] moc nad wszystkim. Gdyż to jest to, co zdaje mi się być Bogiem⁶ i [tym, co] wszędzie dotarło, i uporządkowało wszystko i jest we wszystkim. I nie ma niczego, co nie ma w nim udziału, lecz żadna rzecz nie ma w nim udziału tak, jak inna rzecz: istnieje wiele postaci i samego powietrza, i inteligencji, gdyż jest ono wielopostaciowe: gorętsze i zimniejsze, suchsze i wilgotniejsze, stabilniejsze i o szybszym ruchu, i istnieje wiele — nieskończenie wiele — innych modyfikacji i smaku, i barwy. A jednak dusza wszystkich istot

⁵ Por. A. Laks, *Diogène d'Apollonie*, dz. cyt., s. 112.

⁶ H. Usener poprawia *ἐθεός* na *θεός*, co potwierdza kontekst i stwierdzenie Teofrasta, że powietrze było dla niego Bogiem (A19, a także A8). Por. tamże, s. 49–50.

żywych jest ta sama — powietrze gorętsze niż na zewnątrz, w którym istniejemy, ale o wiele zimniejsze niż w pobliżu słońca. Temperatura ta nie jest taka sama u różnych istot żywych — gdyż nie jest nawet [taka sama] u różnych ludzi — lecz różna, nie bardzo wprawdzie, ale do tego stopnia, że jednak są podobne jedne do drugich. Jednakże żadna z rzeczy, która podlega zmianie, nie może się stać prawdziwie podobna to żadnej innej bez stania się tą samą rzeczą. Ponieważ więc zmiana jest wielopostaciowa, to i istoty żywe są wielopostaciowe i liczne i nie są podobne jedne do drugich ani pod względem formy, ani sposobu życia, ani inteligencji z powodu wielości zmian. Jednak wszystkie one żyją i widzą, i słyszą dzięki temu samemu, i wszystkie mają pozostałą część inteligencji z tego samego [źródła]” (B5).

Dusza jest ta sama (τὸ αὐτό) u wszystkich istot żywych, lecz zarazem nie jest ona u wszystkich taka sama (ὁμοιον). Istnieje więc jedna dusza wypełniająca każdą istotę żywą i nadająca jej życie, lecz jej własności, a przede wszystkim temperatura, są u różnych istot odmienne, co powoduje, że istoty te nie są takie same. Formy wszystkiego, jak to ujmuje po perypatetycku Teofrast, a za nim Simplicius, tworzą się z powietrza dzięki procesowi kondensacji i rozrzedzania (A5), a więc mechanizmowi znanemu już Anaksymenesowi. Tak więc raz jeszcze Diogenes podkreśla, że powietrze stanowi podstawę jedności świata. Stanowi ono *tertium comparationis*, a więc np. różnice między ludźmi można zauważyć i określić dzięki temu, że ciało ludzkie jest formą istnienia powietrza. Ontologicznie istnienie różnorodności zakłada istnienie jedności, *arche*, epistemologicznie — różnorodność może być postrzeżona lub wywnioskowana, gdy istnieje jedność, czyli *arche*, którą jest wszechobecne powietrze.

Powietrze jest we wszystkim, jest wszechobecne. Ponieważ wszystko wywodzi się z powietrza, może to znaczyć, że powietrze jest obecne we wszystkim pod postacią materiału konstytuującego dany obiekt. Lecz może to też znaczyć, że powietrze jest wszechobecne w czystej postaci, co wypada uznać za konieczne, gdyż powietrze jest nośnikiem *noesis*, która wszystkim kieruje. A by wszystkim kierować, musi być we wszystkim. Ponieważ powietrze jest ciałem (B7), a Diogenes dopuszcza istnienie próżni, nie prowadzi to do sytuacji obecnej u stoików, dla których Bóg-Logos jest ciałem przenikającym wszechrzecz. Lecz w świecie stoików nie ma próżni, toteż nie mogą oni pozwolić na istnienie atomów: każdy obiekt jest kontinuum pozwalającym na wzajemne przenikanie się Logosu i bezpróżniowego świata. W świecie Diogenesa istnienie takiego wzajemnego przenikania osiągnięte jest w sposób bardziej naturalny — właśnie przez dopuszczenie istnienia próżni⁷.

⁷ Czasami uważano, że próżnia nie ma miejsca w systemie Diogenesa, gdyż Diogenes jako „niesamodzielny kompilator nie mógł uznać [istnienia] zarazem nieskończonego powietrza i nieskończonej próżni”. P. Natorp, *Diogenes von Apollonia*, „Rheinisches Museum für Philologie” 41 (1886), s. 354.

Próżnia jest nieskończona (A1). Aczkolwiek Diogenes Laertios nie stwierdza tego we fragmencie A1, jest możliwe, że zdaniem Diogenesa istnienie próżni było warunkiem ruchu. Tym m.in. mogłoby się tłumaczyć stwierdzenie Teofrasta, że Diogenes przyjął niektóre idee Leukipposa (A5)⁸.

W cytowanym powyżej fragmencie B5 powietrze jest nazwane Bogiem. Nie jest to w systemie Diogenesa stwierdzenie bez uzasadnienia. Jak przystało na zasadę świata, powietrze jest wieczne, a to jest niewątpliwie atrybut boskości. Powietrze jest również nieskończone. Nieskończoność powszechnie uważana była za niezwykle ważny atrybut Diogenesowego powietrza. Aetius wymienia go jako jedyny atrybut (A7), Teofrast, a za nim Simplicius, wymienia go jako pierwszą jego cechę (A5). Że powietrze jest Bogiem, mówi sam Diogenes (B4), a starożytni pisarze nie mają co do tego wątpliwości: mówi o tym Cyceyron, Klemens Aleksandryjski, św. Augustyn, a Minucius Feliks mówi, że powietrze Diogenesa jest „Bogiem nieskończonym i niezmiernym” (A8).

2. Najlepszy ze światów

„Bez inteligencji (*noesis*) [powietrze] nie mogłoby być tak rozprzestrzenione, by zachować miarę wszystkich rzeczy — lata i zimy, nocy i dnia, deszczów i wiatrów i dobrej pogody⁹; a inne rzeczy, gdyby ktoś je rozważył, to odkryłby, że są ustanowione w najlepszy [najpiękniejszy, *κάλλιστον*] sposób” (B3). Aczkolwiek inteligencja powietrza jest tu przyjęta bez dowodu¹⁰, to wydaje się, że fragment ten jest właśnie dowodem nie wprost na intelligibilność powietrza: bez owej intelligibilności nie byłoby harmonii, porządku, miary. Wszystko się zdarza według miary, w odpowiednim czasie, wszystko ma swoje miejsce wyznaczone przez *arche*. Idzie tu Diogenes za Heraklitem, którego zdaniem kosmiczny ogień rozpala się i przygasa według miary (22B30), a wykraczanie poza miarę wyznaczoną przez Dike musi być ukarane (22B94). Powietrze, ta pierwsza zasada, to „wieczne i nieśmiertelne ciało; poprzez nie jedne rzeczy powstają, a inne znikają” (B7)¹¹. Tak więc, będąc substratem rzeczywistości, powietrze jest też przyczyną wszystkiego, co w owej rzeczywistości się dzieje, a więc

⁸ H. Diller, *Die Philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia*, „Hermes” 76 (1941), s. 560; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 2, Cambridge 1965, s. 368. Imię Leukipposa wiąże się w tradycji doksograficznej z teorią porów lub pasaży (Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu* 325b1-10), co dodatkowo wyjaśnia odwołanie się Teofrasta do niego, bo dla Diogenesa obecność „żył, kanałów i porów wyraża wewnętrzną spójność systemu”, A. Laks, *Diogenè d'Apollonie*, dz. cyt., s. XXXV.

⁹ Solmsen zauważa, że deszcze powinny być skontrastowane z upałami (*ἄλλεσι*) lub suszami (*ὄψυμοι*) w celu otrzymania czterech par: lato i zima, noc i dzień, deszcze (i upały), wiatry i dobra pogoda. F. Solmsen, *Diogenes of Apollonia*, B3 D.-K., „Classical Review” 84 (1970), s. 6.

¹⁰ A. Laks, *Diogenè d'Apollonie*, dz. cyt., s. XXXVIII, lecz zob. s. 33.

¹¹ Zachowana jest tu tradycyjna lekcja *τῷ* („poprzez nie”, Laks, Barnes), a nie modyfikacja w wydaniu Aldine *τῶν* („spośród pozostałych rzeczy”, Diels, Kirk).

w szczególności obserwowanych w niej regularności. Ponieważ jednak regularność zjawisk nie może być dziełem przypadkowego działania, toteż jej istnienie jest świadectwem rozumności powietrza. Dla Diogenesa fakt ten jest oczywisty, jak w przypadku następstwa pór roku, cyklu dnia i nocy oraz zjawisk pogodowych. Lecz i w mniej oczywistych przypadkach, kiedy trzeba wyjść poza pozorność zjawisk, świadomość istnienia *arche*, poza wszelkimi zjawiskami pozwoli nam zobaczyć, że wszystko ma właściwe miejsce. Niewiele pozostaje więc, by wzmocnić to do Leibnizjańskiej zasady, że nasz świat jest najlepszy ze wszystkich światów.

W cytowanym fragmencie wyraża się spełnienie pragnienia Sokratesa, który zachwycony był tezą Anaksagorasa, że umysł kieruje wszystkim i jest wszystkiego przyczyną. Dlatego, powiada Sokrates, można oczekiwać, że umysł „kieruje wszystkim i porządkuje wszystko w najlepszy (βέλτιστον) możliwy sposób” (*Fileb* 97c). Rozumne powietrze jest w stanie ustanowić najlepszy porządek, jeśli porówna ono wszelkie możliwe porządki wypływające z punktu startowego. Rzeczą *arche* jest więc wyznaczenie praw przyrodniczych, które będą rządziły biegiem zjawisk naturalnych oraz warunków początkowych, początkowego uporządkowania zjawisk przyrodniczych i społecznych. Rozumność powietrza jest zasadniczym warunkiem pozwalającym na tego rodzaju przewidywania i porównania. Stan początkowy świata jest tak wyznaczony, by prowadził do najlepszego z możliwych światów, a więc cel biegu zjawisk przyrodniczo-społecznych jest obecny na początku historii naturalno-społecznej i może być on obecny tylko w umyśle rozumnego powietrza-*arche*.

Jednakże Diogenes utrzymuje również, że świat podlega okresowemu powstawaniu i zanikaniu (13A11). Jak to pogodzić z tym, że wszystko jest ustanowione w najlepszy sposób? Można twierdzić, że świat rozwija się, osiąga apogeum i potem staje się coraz gorszy, a w końcu ginie obracając się w powietrze, by odrodzić się w następnym cyklu. Czy jednak świat po okresie apogeum można uważać za najlepszy? Nie byłby on również najlepszy i przed apogeum, ale w każdym okresie wszystko jest najlepsze na danym etapie rozwoju i prowadzi do najlepszego możliwego stanu w historii świata. Stan ten nie jest jednak trwały (dlatego, Diogenes nie wyjaśnia, przynajmniej w zachowanych fragmentach) i następuje faza wiodąca ku jego zanikowi. Czy można zatem utrzymywać, że i w tej fazie wszystko jest najlepsze, jakie może być w danym okresie już nie rozwoju, lecz upadku świata? Nie godzi się to za bardzo z naszymi intuicjami. Można więc raczej przypuszczać, że po okresie apogeum następuje od razu okres zniszczenia świata, że dzieje świata są linią wznoszącą się, a potem następuje momentalny powrót do punktu wyjściowego, do odtworzenia świata i kolejnego okresu jego rozwoju.

Czy wszystkie cykle regeneracji i zniszczenia świata są takie same? Gdyby Bóg był wszechwiedzący, to posiadałby pełną wiedzę wszystkich możliwych ścieżek rozwojowych i mógłby pokierować za każdym razem jego rozwojem

tak, by ów najlepszy świat stał się rzeczywistością. Simplicius powiada jednak, że zdaniem Diogenesa „świat rodzi się w różnych postaciach” (13A11), co sugeruje, że obecna historia świata nie jest powtórzeniem historii poprzedniej. Jeśli frazę, że Bóg „wiele wie”¹², pojmować dosłownie (co znaczyłoby, że Bóg niekoniecznie jest wszechwiedzący), to — zgodnie z obecnym etapem boskiej wiedzy — utworzony został najlepszy świat, który jednak podlega zniszczeniu, toteż następny świat tworzony jest przez Boga bogatszego o wiedzę uzyskaną z obserwacji rozwoju świata, który zanikł. Nowy świat będzie zatem inny i zapewne lepszy niż poprzedni, lecz nie doskonały, gdyż zostanie również zniszczony. Ten proces odradzania i unicestwiania jest nieskończony. Może to znaczyć, że Bóg nigdy nie będzie prawdziwie wszechwiedzący. Albo że Bóg — nawet już wszechwiedzący — ze względu na własną naturę, naturę powietrza, nie jest zdolny do utworzenia świata, który by nie podlegał zniszczeniu. Natura powietrza, substratu rzeczywistości, powoduje, że osiągnąwszy apogeum, świat musi ulec zniszczeniu, gdyż jest to świat z gruntu niestały. Powietrze jest však najsubtelniejszym elementem, wszystko inne jest mniej subtelne. Kamień np. jest w gruncie rzeczy powietrzem w innym stanie skupienia, powietrzem o określonych właściwościach, i być może nie jest w stanie zachować tych właściwości na całą wieczność. Subtelność powietrza jest więc jego atrybutem, który może się zmieniać — zapewne w procesie kondensacji i rozrzedzania¹³ — lecz żadna inna substancja nie może być subtelniejsza aniżeli powietrze, tak więc tylko ono może być substratem świata generującym obiekty w każdym możliwym stopniu subtelności.

Filodem jednak powiada, że „Diogenes chwali Homera [za to], iż nie mówił o tym, co boskie, w sposób mitologiczny, lecz prawdziwie. Uznaje bowiem, że powietrze jest dla niego Zeusem, gdy mówi, że Zeus jest wszystkowiedzącym” (A8). Nawiasem mówiąc, nie jest to argument najmocniejszy, gdyż każdy, kto przypisze jakiejś zasadzie wszechwiedzę, może powołać się na Homera na poparcie swych poglądów. Homer mówi o wszechwiedzy jako atrybucie boskim (dla Homera Zeus jest najwyższym bogiem) i w ten tylko pośredni sposób można ów atrybut przypisać powietrzu. Sam Diogenes powiada, że powietrze jest tylko „wiedzące wiele”, toteż wszechwiedza wspomniana w A8 nie musi być bezwarunkowa, lecz może odnosić się do znajomości całej przeszłości, ale niekoniecznie całej przyszłości. Naturalniejsze jednak wydaje się przypuszczenie, że istnieją wielorakie najlepsze światy, tak jak możliwe jest, że jest wiele najwyższych osób. Bóg więc prowadzi do powstania jednego najlepszego świata

¹² Powietrze-*arche*, a więc Bóg, „jest wielkie i mocne, wieczne i nieśmiertelne i wiedzące wiele” (B8).

¹³ „Subtelność, w terminach systemu Diogenesa, nie jest jakością związaną z «rozrzedzaniem», powiada Laks (*Diogène d'Apollonie*, dz. cyt., s. 99), przynajmniej nie *explicite*; lecz z jakim innym mechanizmem można by ten atrybut powiązać, jeśli nie z procesem kondensacji i rozrzedzania, który Diogenes uważa za proces (wy)twórczy?

w jednym okresie jego rozwoju i do innego w okresie następnym, toteż wszechwiedza boska nie przeczy możliwości tworzenia różnych światów w różnych cyklach ginięcia i regeneracji.

Warto również wspomnieć pogląd o istnieniu nieskończonej ilości światów, który Diogenes dzieli z Anaksymandrem, Anaksymenesem i atomistami (A1, A6, A10). Simplicius jednak utrzymuje, że „jeden świat jest poddany [procesowi] narodzin i korupcji zdaniem tych — jak Anaksymenes, Heraklit, Diogenes i później stoicy — którzy mówią że świat jest wieczny, nie będąc zawsze ten sam, lecz sukcesywnie rodzi się odmienny w różnych okresach czasu” (13A11). Jest tu przynajmniej jedna nieścisłość. Mianowicie w ortodoksyjnym stoicyzmie (Chryzyp) periodycznie powstające światy po okresach konflagracji były takie same. Czy również nieścisłe jest zaliczenie Diogenesa do tych, którzy uważają, że istnieje jeden świat, choć inni przypisują mu pogląd o istnieniu nieskończoności światów? Z wypowiedzi Simpliciusa widać, że nie ma sprzeczności między poglądem, że świat jest wieczny i że podlega procesowi narodzin i dezintegracji. Wieczny jest niewątpliwie substrat świata, powietrze, przemija jedynie postać obecnego świata, po którego rozpadnięciu się, wyłania się następny świat. Istnieje więc nieskończenie wiele światów w porządku diachronicznym. Można również utrzymywać, że istnieje nieskończoność światów synchronicznie, w różnych obszarach nieskończonej próżni, i że każdy z nich podlega procesowi powstawania i rozpadu.

3. Ostatni presokratyk

Myśl Diogenesa była wynikiem refleksji nad tak zwykłymi zjawiskami, jak wzrost roślin czy rodzenie się zwierząt. Jak to możliwe, że byt rośliny zależy od bytu tak różnego, jak ziemia? Problemem była konieczność istnienia łącznika między nimi, zgodnie z zasadą, że rzecz może pochodzić tylko od takiej samej rzeczy. Także dla Anaksagorasa oczywiste było, że to samo pochodzi od tego samego, gdy zadawał pytanie, jak to możliwe, że włos powstaje z nie-włosa (59B10), i rozwiązanie tego problemu znalazł w tezie, że wszystko jest we wszystkim, a więc nie ma kresu podzielności żadnej cząstki materii i w każdej cząstce znaleźć można w zarodku wszystko inne, co istnieje. Empedokles znalazł rozwiązanie tego problemu przyjmując istnienie czterech elementów, które Diogenes również wymienia — ziemia, powietrze, woda i ogień — oraz sił miłości i nienawiści. Ale i to prowadziło do skomplikowanego systemu. Diogenes widział wyjście w powrocie do klasycznego monizmu, który to monizm również doprowadził do skrajności. Podczas gdy *Apeiron* Anaksymandra był transcendentny w stosunku do świata (podobnie Umysł Anaksagorasa), to Diogenes uczynił go immanentnym. Poszedł tu śladem Heraklita, którego *Logos*-ogień był immanentny w świecie. Jednakże nie był on tożsamy ze światem, natomiast Bóg Diogenesa ma ten sam status ontologiczny, co reszta świata. Powietrze jest ciałem, a wszystkie inne ciała są formami jego istnienia. W tym sensie świat

jest Bogiem. Taką formę panteizmu odnajdziemy później u stoików, którzy zdecydowanie utrzymywali, że świat jest Bogiem. I używali argumentu, którym mógłby się posłużyć i Diogenes: ponieważ świat jest najlepszym bytem, więc nie ma niczego lepszego ponad świat, toteż Bóg jest światem. Lecz Diogenes mógłby odrzucać panteizm utrzymując — podobnie jak Heraklit zdawał się argumentować w odniesieniu do ognia — że tylko powietrze w najczystszej postaci jest Bogiem, a więc np. kamień nie jest częścią Boga, bo jest to skondensowana forma istnienia powietrza, daleka od jego czystej postaci. Powiada wszak, że nasza dusza jest częścią Boga (A19, podobnie stoicy), lecz nigdzie nie mówi, że nasza ręka czy głowa jest jego częścią¹⁴.

Z Diogenesem kończy się okres filozofii presokratycznej. Ontologicznie oraz teologicznie kończy się tak, jak się zaczął, chociaż pewne aspekty monizmu i monoteizmu milezjczyków zostały przez Diogenesa uwyrażnione. Postawienie akcentu na teologii jest nieprzypadkowe, gdyż — wyjąwszy atomistów — teologia stanowiła centrum systemów presokratycznych, wokół których rozwijane były teorie kosmogoniczne, fizyczne, fizjologiczne itd. Anaksymander podkreślał rolę *Apeironu* w kierowaniu światem, Heraklit rolę *Logosu* jako gwaranta porządku w świecie, Ksenofanes podkreślał nieantropomorficzny i monoteistyczny charakter Boga, Parmenides realność Bytu, Anaksagoras transcendentny i intelligibilny charakter Umysłu¹⁵. Elementy te odnajdujemy i u Diogenesa, z tą różnicą, że uznaje on immanentny i materialny charakter Boga, który to aspekt będzie potem podjęty przez stoików. Równocześnie Diogenes wnosi coś, czego nie spotykamy u jego poprzedników, mianowicie przekonanie, że świat jest najlepszym ze światów. Znaczy to, że Bóg ma pełną kontrolę nad światem i kieruje nim tak, by zrealizować swą wizję najlepszego ze światów. W tym sensie system Diogenesa jest systemem teleologicznym. Dość powszechnie przyjmuje się tezę, że jest to pierwszy system teleologiczny¹⁶. Przy-

¹⁴ Tak więc można by tylko stwierdzić, że Diogenes był „bliski idei panteizmu”. B. Wiśniewski, *Sur Diogène d'Apollonie*, „Eos” 87 (2000), s. 36. O „materialistycznym panteizmie” mówi C.M. Rechenberg, *Entwicklung des Gottesbegriffes in der griechischen Philosophie*, Leipzig 1872, s. 29.

¹⁵ A. Drozdek, *Anaximander: Theological Provenance of the Apeiron*, „Giornale di Metafisica” 23 (2001), s. 103–118; A. Drozdek, *Anaksagoras: kosmos i nieskończoność*, „Przegląd Filozoficzny” 9 (2000), nr 4, s. 5–16.

¹⁶ Tezę tę wysunął W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Berlin 1965 [1925], s. 14; J. Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie*, dz. cyt., s. 117; H. Diller, *Die Philosophiegeschichtliche Stellung*, dz. cyt., s. 369; por. jednak krytykę Laksa (*Diogène d'Apollonie*, dz. cyt., s. XXVIII, 34, 250–257). F. Hüffmeier, *Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia?*, „Philologus” 107 (1963), s. 134, powiada, że fr. B3 nie wykracza poza wskazanie *causa efficiens*, gdyż brak frazy mówiącej, że porządek świata jest przyczyną kosmogonii. Jednakże ograniczenie się do przyczyny sprawczej pozbawia sensu stwierdzenie, że porządek świata jest najlepszym z możliwych. Trudno przyjąć, że porządek świata mógłby być najlepszy bez planowania, by można było otrzymać optymalny

pisywanie Diogenesowi wprowadzenia teleologizmu do filozofii nie jest jednak słuszne. Gdy organizacja przyrody jest wynikiem celowego działania, to mamy do czynienia z przyczyną celową i z wyjaśnianiem teleologicznym. Tylko wtedy, gdy rozwój przyrody jest uważany za wynik przypadkowych i nieukierunkowanych sił i działań można mówić o braku myślenia teleologicznego. Najbardziej konsekwentni w nieteleologicznym sposobie widzenia świata byli w starożytności atomiści od Leukipposa po Lukrecjusza. U innych myślicieli w mniejszym lub większym stopniu widoczne jest myślenie teleologiczne. Gdy Anaksymander powiada, że *Apeiron* kieruje wszystkim, to twierdzi, że w przyrodzie porządek natury fizycznej i moralnej jest tworem *Apeironu*, a więc że *Apeiron* organizuje przyrodę ze względu na wyznaczony przez siebie cel. Podobnie boski *Logos* Heraklita jest przyczyną porządku w przyrodzie i społeczeństwie, aczkolwiek może to nie być porządek rzucający się w oczy. Umysł w systemie Anaksagorasa wprowadza porządek w kosmosie nadając ruch pierwotnej mieszaninie i powodując, że potencjał tkwiących w niej nasion może się uwidocznić poprzez uwolnienie drzemających w nich dotąd sił¹⁷.

Powracając do systemu Diogenesa, warto zauważyć, że ze względu na realizację wizji najlepszego ze światów, historia nie wymyka się spod boskiej kontroli, sterowanie przebiegiem zdarzeń w naturze jest sterowaniem zupełnym do tego stopnia, że można się zastanawiać, na czym polega wolność jednostki w świecie Diogenesa. Diogenes — i ogólnie presokratycy — nie podejmowali kwestii antropologicznych; antropologia filozoficzna zacznie się poważnie dopiero z Sokratesem¹⁸. Problem wolności i determinizmu oraz predestynacji nie był rozważany przez Diogenesa. Jednakże gdy Plutarch powiada, że zdaniem Diogenesa „Po utworzeniu świata i po tym, jak zwierzęta wyszły z ziemi, świat pochylił się w kierunku swej części południowej, zapewne z powodu opatrności (*πρόνοια*), aby pewne części świata były niezamieszkane, a inne zamieszkane” (A11), używa tu kluczowego terminu stoickiego, *pronoia*, lecz nie narusza przy tym ducha systemu Diogenesa, gdyż zgodne z tym systemem, los świata wyznaczony jest przez opatrność, tę opatrność, która czuwa, by świat był najlepszy z możliwych. Myśl tę odnajdujemy także u współczesnego Diogenesowi Sokratesa. Sokrates mówi o wspaniałej organizacji ciała człowieka i o tym, że wszystko w świecie działa na korzyść człowieka; świadczy to o istnieniu opieki boskiej (Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* 1.4, 4.3). Podobnie Platon mówi, że świat nie jest dziełem ślepego przypadku (*Fileb* 28d–e). Przedłużeniem tego teleologizmu jest arystotelesowska przyczyna celowa; gdy Arystotelesa powiada, że „przyroda działa ze względu na cel i cel ten jest czymś dobrym” (*O śnie*

rezultat bez porównania możliwych rezultatów, a więc bez wizji tego, do czego przyczyny sprawcze mogą prowadzić.

¹⁷ O obecności myśli teleologicznej u Anaksagorasa wspomina również W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, s. 163–164, 171.

¹⁸ A. Drozdek, *O antropologii Heraklita*, „Idea” 13 (2001), s. 16.

455b 17), to widać tu kontynuację poglądu Diogenesa o najlepszym możliwym porządku¹⁹.

Czy warto badać myśl Diogenesa? Niewątpliwie nie jest to myśl zupełnie oryginalna. Badacze jednak nie są zgodni co do tego, jakie wpływy były najsilniejsze. Panuje zgodność, że jest to powrót do tradycji milezyjskiej. Lecz inne wpływy? Oto np. czytamy, że „Diogenes pisze tak, jak gdyby Parmenides nigdy nie istniał”²⁰, ale też powiada się, że „teoria Diogenesa jest prawdziwą reakcją na eleackie argumenty i powinna być widziana w ten sposób raczej niż jako prosty nawrót do starszych, milezyjskich teorii”²¹. Dalej, mówi się, że atomizm nie wywarł żadnego wpływu na Diogenesa²², z drugiej strony — Diogenes miał iść śladem Leukipposa (Teofrast, 64A5)²³ czy wreszcie, że filozofia Diogeneza jest wręcz formą atomizmu, „atomizmem bez atomów”²⁴. Powiada się też, że Diogenes jest wtórny w stosunku do Anaksagorasa (Teofrast, A5), lecz z drugiej strony uważa się, że „to, co wydaje się zgodne w naukach podstawowych obu [Anaksagorasa i Diogenesa], jest raczej tylko przypadkowo podobne aniżeli pokrewnie wewnętrznie”²⁵. Jak wynika z powyższych rozważań, myśl Diogenesa nie jest wolna od wpływów żadnego z systemów presokratycznych i przynajmniej w tym sensie stanowi zwieńczenie ery presokratyków. Pojawiły się u niego przynajmniej dwie oryginalne myśli, mianowicie że świat jest najlepszym ze światów i — co przejmą stoicy — że Bóg jest ciałem. Lecz co jest najważniejsze, to nacisk położony na teologiczny aspekt jego teorii, co więcej, na jej aspekt monoteistyczny. Aspekt ten jest obecny u niemal wszystkich presokratyków, lecz jak dotąd najbardziej wyeksponowany był u Ksenofanosa. Diogenes jednak jest najbardziej konsekwentny w uczynieniu z niego zasady wyjaśniającej świat również w rozważaniach natury fizycznej i biologicznej. Ten duch najpełniej napotkamy później u Platona i stoików. Dlatego Diogenes jest godny uwagi jako świadectwo żywości tradycji teologicznej w myśli

¹⁹ J. Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie*, dz. cyt., s. 151.

²⁰ H.F. Cherniss, *The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy*, „Journal of the History of Ideas” 12 (1951), s. 344.

²¹ P. Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998, s. 228.

²² P. Natorp, *Diogenes von Apollonia*, dz. cyt., s. 356; P. Natorp, *Nochmals Diogenes und Leukippos*, „Rheinisches Museum für Philologie” 42 (1887), s. 378. Hylozoiczna koncepcja świata powoduje, że Diogenes radykalnie różni się od atomistów, powiada J. Soury, *Diogène d'Apollonie*, Paris 1898, s. 27–28.

²³ Teofrast wytyka Diogenesowi i niejasność stylu i epigoństwo, nie tylko niejasność stylu jak sugeruje Laks, (*Diogène d'Apollonie*, dz. cyt., s. XXIV, przyp 1).

²⁴ P. Tasch, *Diogenes of Apollonia and Democritus*, „Isis” 40 (1949), s. 10–12; jest to argument bardzo giętki, gdyż w ten sposób można dowodzić, że filozofia Diogenesa to spirytualizm bez ducha lub idealizm Platona bez idei platońskich.

²⁵ P. Natorp, *Diogenes von Apollonia*, dz. cyt., s. 357; P. Natorp, *Nochmals Diogenes*, dz. cyt., s. 378.

presokratejskiej, jako prekursor myśli sokratejskiej i postsokratejskiej, właśnie ze względu na jej aspekt teologiczny.

Diogenes of Apollonia

In the second half of the fifth century B.C. Diogenes taught that the principle of the universe is intelligible air that molds everything out of itself and controls everything. All things in the universe are manifestations of air. Being infinite, eternal, omnipresent, and rational, air is God. In his philosophy, Diogenes elaborates on Milezian tradition. He emphasizes somatic character of God, and the idea was subsequently continued by the Stoics. Diogenes also held that God created the best of all possible worlds.