



Iwona Krupecka
Uniwersytet Gdański
ORCID: 0000-0002-9247-6879
e-mail: ikrupecka@wp.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2022.009>

Relacja między filozofią a retoryką w koncepcji Giovanniego Pico della Mirandoli

1. Przeciw i za retoryką: paradoks Pica

Dyskusja na temat związków humanistów renesansowych z filozofią wydaje się cały czas otwarta. Spory wokół rozumienia terminów „humanista” i „humanizm”, nowego pojmowania filozofii, jakie wyłoniło się u progu nowożytności za sprawą zwolenników „frontu antydialektycznego”¹, oraz stopnia owej „nowości” zdominowały znaczną część literatury poświęconej tej epoce². Termin Stefana Swieżawskiego – „front

¹ Zob. Stefan Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku* (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2002), 20.

² Począwszy od pierwszej monografii dotyczącej Renesansu, *Kultura Odrodzenia we Włoszech* Jacoba Burckhardta (przeł. Maria Kreczowska, Warszawa: Czytelnik, 1965), przez *Renesans: rozważania o sztuce i poezji* Waltera Patera (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998), po szczególnie zaangażowane w dyskusję i wybitne książki m.in. Paula Oskara Kristellera, *Renaissance Thought and Its Sources* (New York: Columbia University Press, 1979), Waltera Ullmanna, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu* (przeł. Jolanta Mach, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1985) czy niedawno Juliusza Domańskiego, *„Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii* (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005); zob. także Juliusz Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, przedmową poprzedził Pierre Hadot, przeł. Zofia Mroczkowska, Monika Bujko (Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN, 1996).

antydialektyczny” – najlepiej chyba oddaje postawę tych humanistów, którzy byli zaangażowani w propagowanie retoryki jako metody uprawiania filozofii, albowiem umożliwia przejście od zagadnień czysto metodologicznych ku ich implikacjom filozoficznym. Niejednokrotnie za szczególnie ważny moment ówczesnej debaty dotyczącej kształtu filozofii i jej relacji do retoryki uznaje się listy, jakie w 1485 roku wymienili między sobą Hermolaus Barbaro, wybitny humanista wenecki, i Giovanni Pico della Mirandola, który zgodnie z paradygmatem platońskim zaatakował rzekomą sofistykę humanistów. W podejmowanych dotychczas próbach interpretacji owej korespondencji często koncentrowano się na zagadnieniu samej retoryki, wykazywano nie-spójność postawy Pica czy akcentowano jego pojęcie „filozofii wieczystej”³, na dalszy plan odsuwając kwestię, która – jak sądzę – pozwala lepiej zrozumieć jego rozbudowaną obronę filozofów średniowiecznych. Wydaje się bowiem, że Pico nie tylko bronił koncepcji filozofii jako bezinteresownego poznania prawdy dla niej samej, która zachowuje historyczną ciągłość i pozostając jedną prawdą, manifestuje się w wielu postaciach i w każdej epoce na swój sposób⁴, lecz także podkreślał zwłaszcza jej hermetyczny charakter. Filozofia ta ma być zarezerwowana dla wąskiej elity ludzi, którzy swą wolność właściwie wykorzystali: dążąc ku doskonałości poprzez rozwijanie swego rozumnego potencjału. Opór Pica wobec retoryki nie dotyczył metody jako takiej – powią-

Zob. również doskonałe próby objaśnienia konfliktu humanistów ze scholastykami: Erika Rummel, „Et cum theologo bella poeta gerit. The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited”, *The Sixteenth Century Journal* 23/2 (1992): 713–726; Alan Perreiah, „Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic”, *The Sixteenth Century Journal* 13/3 (1982): 3–22.

³ Zob. np. streszczenie dyskusji Pico – Barbaro – Melancton przez: Quirinus Breen, „Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”, *Journal of the History of Ideas* 13/3 (1952): 384–412; Charles B. Schmitt, „Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas* 27/4 (1966): 505–532; Charles G. Nauert, „Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics”, *The Sixteenth Century Journal* 29/2 (1998): 427–438. Znamienne są też słowa Eugenia Garina, gdy stwierdza, że Pico niejako się zapomniał i „zapędził się za daleko”, potępiając wszelką retorykę. Zob. Eugenio Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, przeł. Krzysztof Żaboklicki (Warszawa: PWN, 1969), 144.

⁴ Zob. rozbudowaną interpretację filozoficzną Ernsta Cassirera, „Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas”, *Journal of the History of Ideas* 3/2 (1942): 123–144 oraz *Journal of the History of Ideas* 3/3 (1942): 319–346. Obecnie zarzuca się Cassirerowi, że zanadto uwypuklił, aż do anachronizmu, zagadnienie niezdeterminowania natury ludzkiej, uznając ją za całkowicie nieokreśloną i nadając niemal egzystencjalistyczny rys.

zanej z ideałem elokwencji czy zgodności treści i formy – lecz raczej był związany z jego elitarystyczną wizją człowieka i społeczeństwa, w której nie pojawia się szeroko zakrojony program edukacyjny czy moralizatorski, jaki odnajdziemy u Leonarda Bruniego u początków bądź u Erazma lub Vivesa w rozkwicie Odrodzenia. Ów postulat wykorzystania ludzkiej wolności poprzez realizację rozumności formułowany był jednak w kontekście innego zasadniczego rozpoznania Pica, mianowicie historyczności ludzkich form życia i myślenia, a zatem nieuchronności wikłania uchwytywanej rozumowo prawdy w poddany zmysłom i popędom pozor. Proponuję osadzenie sporu Pico – Barbaro właśnie w tym polu rozważań. Pozwoli to lepiej naświetlić postawę – jak się wydaje – wewnętrznie sprzeczną: jednoczesną krytykę, a nawet odrzucenie retoryki oraz jej wykorzystanie i pochwałę, głoszone przez Pica w tym samym tekście.

2. Retoryka – scholastyka – sofistyka. Hermolaus Barbaro

W liście z 5 kwietnia 1485 roku Hermolaus Barbaro, chwając Pica za wyszukany styl, nienaganną łącinę, przewidując jego poetycką i oratorską sławę oraz nazywając go filozofem – arystotelikiem, a teraz także platonikiem, wtrącił, zdawałoby się, nieistotną uwagę na temat scholastyków. Z łatwością można by ją poczytać za jeden z typowych zabiegów stylistycznych, jakich wiele w humanistycznych tekstach. Odnośząc się do wybitnej znajomości tradycji łacińskiej Pica, Barbaro pisał:

Nie zaliczam, doprawdy, w poczet autorów łacińskich wszystkich tych Germanów i Teutonów, którzy ani naprawdę nie żyli za życia, ani tym bardziej żyć nie będą teraz, gdy pomarli; lub też jeśli żyją, to jedynie na swą udrękę i hańbę; i dlatego powszechnie uważa się ich za tępych, nieokrzesanych, niewykształconych i barbarzyńców. Któż nie wolałby raczej nie istnieć, niż cieszyć się taką sławą? Trzeba oczywiście przyznać, iż niektóre z ich wypowiedzi były zasadne; ich mocną stroną były naturalne uzdolnienia, wiedza, wiele dobrych rzeczy. Nie mogę im tego odmówić i wcale tego nie czynię; jednakże tym, co zapewnia autorowi nieśmiertelną sławę, jest styl wygładzony i elegancki, a przynajmniej prosty i czysty, jak to widać u autorów chrześcijańskich, zarówno greckich, jak i łacińskich⁵.

⁵ W wypadku listów Barbara przekładam ich fragmenty z tłumaczenia z łaciny przez: Quirinus Breen, „The Correspondence of G. Pico della Mirandola and Ermolao Barbaro”, w: Breen, „Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”: 393.

Wypowiedź ta może zostać uznana za jeden z najdobitniejszych głosów na rzecz ideału charakterystycznego dla humanistów, mianowicie ideału elokwencji jako „harmonijnego powiązania mądrości i stylu”⁶, co z kolei wprowadzałoby jedność metody – retoryki⁷. Ów postulat jedności formy i treści wyrażałby się na wiele sposobów. Czy to w żądaniu przywrócenia filozofom starożytnym blasku ich oryginalnej wymowy – jak pisał Leonardo Bruni: „u każdego wielkiego pisarza, a zwłaszcza w pismach Platona i Arystotelesa, obecna jest i wiedza rzeczowa, i ozdobność stylu”⁸ – czy też w szerokiej perspektywie zgodności głoszonych też z postawą samego filozofa, co tak charakterystyczne będzie później np. dla myślicieli platońskich, jak Ficino, czy religijnych, jak Erazm⁹. Postulat ten będzie się jednak przejawiał również na sposób krytyczny, albowiem będzie prowadził do żądania wyrugowania ze słownictwa tych terminów, które są „puste”, „niezrozumiałe” i materię raczej przesłaniają, niż ujawniają, z czym spotykamy się we wszystkich niemal wystąpieniach humanistów przeciw scholastykom. Tak np. Juan Luis Vives w jednym z listów do Erazma (z 4 czerwca 1520 roku) pisał o zmieniającej się sytuacji na uniwersytecie w Paryżu:

Donieśli mi, że paryscy mistrzowie są teraz o wiele rozsądniejsi, niż byli wówczas, gdy ja tam studiowałem filozofię, choć niektórzy korzystają jeszcze z rozległej sławy i powszechnego uznania, wobec czego nie ośmielali się lub nie dopuszczali do tego, by pozbawiono ich owego przebrania, któ-

⁶ Na ten temat zob. Hanna H. Gray, „Renaissance Humanism. The Pursuit of Eloquence”, *Journal of the History of Ideas* 24/4 (1963): 498.

⁷ Należy oczywiście pamiętać o tym, że renesansowe ujęcia retoryki również nie były jednorodne. Najogólniejszą linią podziału mogłaby być ta, która odróżniała zwolenników retoryki cycerońskiej w recepcji Grzegorza z Trapezuntu, podkreślającej polityczny czy obywatelski wymiar retoryki i w związku z tym element techniczny czy perswazyjny (np. Collazio), od zwolenników Kwintyliana z jego pojęciem dobrego mówcy jako dobrego człowieka i uwypukleniem zagadnień moralnych (np. Giorgio Merula, B. Bembo, Erazm czy Kalwin). Zob. modelowe ujęcie zagadnienia przez: Virginia Cox, „Rhetoric and Humanism in Quattrocento Venice”, *Renaissance Quarterly* 56/3 (2003): 678–682; a także Benoit Timmermans, „Odrodzenie i nowożytność retoryki”, w: Michel Meyer, Manuel Maria Carrilho, Benoit Timmermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, przeł. Zuzanna Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010), 98–110.

⁸ Leonardo Bruni Aretino, „O poprawnym przekładaniu”, w: *O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i przekłady polskie*, przeł. Władysław Seńko, Juliusz Domański, Włodzimierz Olszaniec, wstępem poprzedził Juliusz Domański (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006), 173.

⁹ Zob. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, 70–91.

re wcześniej było tak korzystne, i by przestano odgrywać tę komedię, która tylu oklasków im przysporzyła¹⁰.

Charakterystyczne jest to, że zabiegi scholastyków były postrzegane w tym aspekcie przez niektórych humanistów jako nie tylko „nieuczonne”, ale również szkodliwe społecznie zarówno w ramach struktury uniwersyteckiej, jak i poza nią. Sytuacja staje się w pewien sposób paradoksalna. Reprezentanci „obozu retorycznego” zarzucają scholastykom oddalenie od prawdy, co więcej: oddalenie świadome, spowodowane nie pomyłką, błędnym rozpoznaniem właściwej metody uprawiania filozofii, lecz zastąpieniem ideału bezinteresownego poznania prawdy interesem własnym. Interesowi właśnie została podporządkowana ich strategia formułowania ideału wiedzy, czyli takiego nauczania, wykładu itd., które będą zdolne wytworzyć wokół mistrza atmosferę uczoneści, przekładającą się z kolei na społeczny prestiż scholastyków. Nie bez przyczyny taka krytyka scholastyki znamionuje krąg erasmistów (również tych, którzy tezy Erazma twórczo przepracowali, jak Morus czy sam Vives). Dla nich to charakterystyczna jest właśnie koncepcja filozofii jako, z jednej strony, nauki praktycznej i samej praktyki życiowej, z drugiej zaś – dostępnej nie tylko wąskiej warstwie uczonych, lecz wszystkim, którym zapewni się właściwą, egalitarnie rozumianą edukację. W *Paraklezie* Erazm pisal:

Czemuż to zajęcie wspólne wszystkim ograniczamy do niewielkiej liczby ludzi? Przecież to niedorzeczność, że gdy wspólną własnością wszystkich na równi chrześcijan jest chrzest, w którym po raz pierwszy wyznaje się filozofię chrześcijańską, gdy wszystkie pozostałe sakramenty, a wreszcie i nagroda nieśmiertelności należy jednak do wszystkich, same tylko dogmaty odstąpić trzeba tym nielicznym, których dzisiaj lud nazywa teologami albo mnichami [...]¹¹.

Tą wspólną podstawą nie musi być oczywiście wspólnota chrztu. Może to być, jak u Morusa, rozumna natura, czy też, jak u Vivesa, rozumność powiązana z pragnieniem nieśmiertelności. Tak czy inaczej, w chwili gdy filozofia staje się dobrem ogólnodostępnym, a raczej jako taka jest postulowana, scholastycy zaczynają się jawić jako grupa so-

¹⁰ Juan Luis Vives, *Epistolario de Juan Luis Vives*, epist. 27: Vives a Erasmo, red. José Jiménez Delgado (Madrid 1978), 187, dostęp 5.07.2021, <http://bivaldi.gva.es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=11765&posicion=1>.

¹¹ Erazm z Rotterdamu, „Zachęta do filozofii chrześcijańskiej”, w: Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, przeł. i oprac. Juliusz Domański (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 2000), 140.

fistów, albowiem to oni, według słów krytyków, prawdę podporządkowują interesowi własnemu. Ostatecznie zatem, jak zauważa Hanna Gray, za ideałem elokwencji podąża w tym wypadku ideał osobowy filozofa-mówcy, który łączy w sobie wiedzę, doświadczenie, dobroć moralną oraz zdolność przekonywania, ta ostatnia zaś jest efektem nie sofistycznych zabiegów, lecz właśnie zgodności formy i treści, słów z prawdą i postawą samego filozofa. Ponadto, jeśli chodzi nie tylko o to, by wiedzieć, co jest dobre, lecz również o to, by chcieć czynić dobro, to jedyną metodą pedagogiczną może być właśnie retoryka, odwołująca się, jak chcieli Brunni, Valla, Erazm czy Vives, do człowieka jako integralnej całości, a nie dialektyka, postrzegana jako czysto intelektualna i elitarystyczna¹².

Z drugiej jednak strony wystąpienie Barbara należy wpisać w inne jeszcze spory, które zarysowały się w myśli renesansowej wraz z jej rozwojem, a które w większym stopniu charakteryzują postawę weneckiego humanisty. Innymi słowy, jak zauważa Eugenio Garin, pod koniec wieku XV można zaobserwować odejście od wczesnohumanistycznego ideału człowieka, ściśle osadzonego w świecie spraw ludzkich, w tym realizującego swą godność przede wszystkim poprzez aktywność obywatelską i w relacjach międzyludzkich (a stąd wynikało uprzywilejowanie retoryki), ku zaleceniu kontemplacji, odsunięcia się od życia i jego spraw, tak aby w odosobnieniu móc oddawać się nauce, religii czy sztuce¹³. Postawa ta będzie charakteryzowała zarówno Pica, jak i Barbara, z nią też będzie związana późniejsza krytyka retoryki cycerońskiej, obywatelskiej, z pozycji platońskich. Wyraźnie widać to choćby w ścisłym rozróżnieniu samego standardu prawdy, jakiego dokonuje Barbaro w liście do Marca Dandolo z 1489 roku, oddzielając retorykę na usługach polityki, która musi przybierać raczej postać sofistyki i być podporządkowana pragmatycznym celom i zadaniom perswazyjnym, od retoryki w filozofii czy moralności, powiązanej z elementem poznawczo-etycznym (i ideałem *virī boni*) oraz akademickimi studiami nad stylem i interpretacją¹⁴. Ten ostatni przypadek będzie właśnie przypadkiem Barbara, który według obrazowego określenia Garina stanie się „fana-

¹² Gray, „Renaissance Humanism. The Pursuit of Eloquence”: 500–504. Zob. również podsumowanie zagadnień przez: Bert Roest, „Rhetoric of Innovation and Recourse to Tradition in Humanist Pedagogical Discourse”, w: *Medieval and Renaissance Humanism. Rhetoric, Representation and Reform*, red. Stephen Gersh, Bert Roest (Leiden–Boston: Brill, 2003).

¹³ Zob. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, 111–113.

¹⁴ Zob. Cox, „Rhetoric and Humanism in Quattrocento Venice”: 678–690.

tycznym zwolennikiem wyrafinowanego języka¹⁵. Tutaj też ujawnia się właściwa pierwsza linia sporu między Barbarem a Pikiem, mianowicie w stopniowym rozdzielaniu słowa i rzeczy (lub raczej jej idei), sztuki stylu i sztuki prawdy. Obydwaj jednak preferują ideał kontemplacyjny, obydwaj sprzeciwiają się sprowadzeniu retoryki do roli narzędzia uprawiania polityki, obydwaj wreszcie są filologami. Różni ich jednak cel poznawczy: dla Barbara będzie to wysublimowanie samego języka i skupienie na samej warstwie językowej, dla Pica natomiast badanie języka będzie bardziej propedeutyką filozofii właściwej. W tym ujęciu ich spór stanowi raczej efekt wewnętrznego rozwoju ruchu humanistycznego, który doprowadził do rozziwienia, jak pisze Garin, między „światem idei a światem *litterae*”¹⁶.

Odpowiedzią na słowa Barbara był list Pica *O języku filozofów*, siłą rzeczy zaskakujący dla Barbara, przekonanego, że od wybitnego „mówcy” i „filozofa” rozmiłowanego w kulturze antycznej nie spotka go krytyka w temacie, który, zdawałoby się, był zamknięty. Zdania co do rzeczywistych intencji Pica są podzielone. Jedni uważają, że stanął całkowicie po stronie dialektyki, utożsamiając wszelką retorykę z sofistyką¹⁷, inni – że jego pogląd odzwierciedlają raczej końcowe słowa listu, w których niemal podważa jego wcześniejszą treść. Pojawia się też opinia, że Pico odrzucał jedynie sofistyczne skrzywienie retoryki, nie zaś ją samą, a jego ideałem było wręcz połączenie filozofii z retoryką¹⁸. Sądzę, że pełniejsze zrozumienie tej dyskusji będzie możliwe, jeżeli porzuci się czysto metodologiczne zagadnienia i zrekonstruuje samą zasadę kompozycyjną listu Pica, która przede wszystkim odsłoni związki jego koncepcji filozofii z pewnymi założeniami antropologicznymi.

3. Filozofia i retoryka a gra prawdy i pozoru

Już w początkowych ustępach Pica obrony scholastyki czytamy: „Rozdzielanie mądrości od wymowy jest mniejszą winą niż łączenie ich”¹⁹.

¹⁵ Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, 103.

¹⁶ Tamże, 145.

¹⁷ Np. tamże, 142–144; Breen, „Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”: 385–386.

¹⁸ Np. Gray, „Renaissance Humanism. The Pursuit of Eloquence”: 508–510.

¹⁹ Giovanni Pico della Mirandola, „O języku filozofów. List do Hermolausa Barbara w obronie filozofów średniowiecznych”, przeł. Jerzy Ochman, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył Andrzej Nowicki (Warszawa: PWN, 1967), 126.

Dalsze partie tekstu będą podporządkowane uzasadnianiu konieczności rozdzielania retoryki (wymowy) i filozofii (mądrości) poprzez konsekwentne budowanie szeregu opozycji, za pomocą których będą charakteryzowane obie postawy poznawcze. Pico będzie tu zresztą podążał za rozstrzygnięciami Platona w jego krytyce sofistów. Po pierwsze, następuje rozdzielanie funkcji filozofa i mówcy. Fundamentalnym celem mówcy jest przekonywanie („kłamstwa, oszustwa, podchodzenia ludzi i mamienie ich blichтром”²⁰) – poprzez ukazywanie rzeczy innymi, niż są naprawdę. Nie została tu zresztą z konieczności wykluczona sytuacja, w której mówca mówiłby prawdę, lecz nawet jeśli tak się zdarzy, to nie będzie ona stanowiła jego podstawowego zamierzenia, gdyż jego zadanie polega na, można by rzec, przesłanianiu rzeczy słowami. Retoryka, przeciwko której występuje tu Pico, jest zatem retoryką polityczną, „cywilną”, ściśle powiązaną z uczestnictwem w życiu obywatelskim, nie zaś akademicką czy literacko-filozoficzną, o której pisał i którą praktykował Barbaro. Inaczej jest w wypadku filozofa, ten bowiem „stawia sobie za wyłączny cel poznanie i pokazanie innym prawdy”²¹, a zatem ideałem jest tu uchwycenie rzeczy takiej, jaka jest ona w swej istocie, w sposób jak najwierniejszy, przy zminimalizowaniu roli medium językowego. Innymi słowy, byłaby to różnica między nastawieniem na formę a nastawieniem na treść.

Po drugie, na tę podstawową dystynkcję nakłada się opozycja kolejna, mianowicie pozorów i prawdy. Tutaj też pojawia się właściwy punkt sporu z Barbaro. Tym, co radykalizuje wywód Pica, nie jest samo potępienie skupienia się na formie czy dbałości o estetykę, lecz właśnie utożsamienie aspektów formalnych wypowiedzi z pozorem, maską czy iluzją rzeczywistości, maską, którą należy zerwać, by prawdę poznać. Pico wielokrotnie przywołuje akt zrywania lub nakładania masek, zasłon, cieni jako analogii do filozofii lub retoryki. Charakterystyczne są porównania, w których działalność retoryczna upodabnia się do nakładania makijażu lub tynkowania domu. Nie chodzi zatem o samo przekonywanie, argumentowanie za sądami, co do których żywi się podejrzenia, że nie są prawdziwe, czy o interesowność, ale o aktywność analogiczną do działania Platńskiego poety, który nie tyle kłamie, ile odciąga uwagę od prawdy właśnie poprzez przesłanianie jej iluzjami. Jak pisał Pico:

Nie można pomalować marmurowego pałacu. Tynkując go, pozbawiasz go godności i piękna. Podobnie ma się z mądrością i tym wszystkim, o czym

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, 127.

mówi filozofia. Tynk jej nie przyozdobi, lecz ją zeszepeci. Co więcej? Czyż nie wiesz, że szminka szepeci piękne rysy twarzy? Ogólnie, jeżeli to, co jest pierwotne, jest ważniejsze niż dodatek, to dodatek zakrywa piękno tego, co było poprzednio, a na zewnątrz widać tylko dodatek, który doszedł²².

Forma wyznacza więc sferę pozoru, ten zaś jest wtórny wobec rzeczy i stanowi pewien dodatek, coś, bez czego rzecz się obywa i co nie może odwracać od niej uwagi. Chodziłoby zatem, ponownie, o umiejętność uzyskania takiej formy, poprzez którą rzecz się uobecni, która będzie medium przezroczystym lub, odwrotnie, na tyle nieprzezroczystym, by konieczne okazało się wykroczenie poza warstwę formalną ku warstwie treściowej czy znaczeniowej. Do tego zagadnienia jeszcze powrócę.

Po trzecie, z dziedziną pozoru jest powiązana przyjemność zmysłowa i poznanie zmysłowe, podczas gdy filozofia stanowi dziedzinę rozumu i rozkoszy duchowej. „O, człowieku delikatny – pisze Pico – gdy słuchasz flecistów i cytarzystów, przemień się cały w słuch. Gdy słuchasz filozofów, oddal się od zmysłów, zamknij się w sobie, we wnętrzu twej duszy i w zakątku umysłu”²³. Toteż retoryka będzie operowała zmysłowym konkretem, ten zaś jako taki również będzie musiał zostać uznany za pozór bytu prawdziwego, który należy przekroczyć, by osiągnąć to, co pierwotne. „Dzięki gatunkowi – stwierdza Pico – rzecz jest tym, czym jest”²⁴. Można zatem uznać, że różnica między retoryką a sofistyką zostaje w tym punkcie ostatecznie zniesiona, gdyż mówca z założenia odwołuje się do otaczającej go rzeczywistości zmysłowej i czynnika wolitywnego, powiązanego z cielesną naturą człowieka, nawet jeśli sednem mowy jest doktryna moralna.

Po czwarte wreszcie, a sędzę, że to rozróżnienie jest matrycą całego wywodu, retoryka ma się do filozofii tak, jak zewnątrz do wnętrza. Pico stwierdza: „Powinniśmy o tym pamiętać, by czytelnik pociągnięty powabną powierzchownością nie poprzestał na niej, lecz by przeniknął do rdzenia i do krwi”, należy „przenikać do głębi naszą treść”, „w strasznej jaskini [...] kryje się prawda”²⁵. Pico dołącza do tego symbolikę sylena, tak charakterystyczną dla Renesansu, nie posuwając się jednak do Erazmowego nicowania rzeczywistości społecznej (gdzie wewnątrz i zewnątrz pozostają ze sobą w niezgodzie, w ten jednak sposób,

²² Tamże, 133.

²³ Tamże, 131.

²⁴ Tamże, 136.

²⁵ Tamże, 128, 130, 133.

że to, co zewnętrznie piękne, okazuje się brzydkie, a to, co zewnętrznie brzydkie – piękne, tak iż Erazm zdobywa narzędzie krytyki społecznej, umożliwiające mu podważanie ustalonej hierarchii w duchu chrześcijańskiej pokory), lecz podążając wiernie za Platońskim Alcybiadesem: „Tak więc, jeśli spojrzysz od zewnątrz, zobaczysz potwora, jeżeli jednak zajrzysz od wewnątrz, rozpoznasz bóstwo”²⁶. W ten sposób uzyskujemy dwa szeregi terminów ekwiwalentnych: retoryka – pozór – zmysłowość – konkret – zewnętrznie oraz filozofia – prawda – rozum – ogólne – wewnętrzne.

Po piątę, filozof zostaje przeciwstawiony plebsowi i człowiekowi światowemu, którzy reprezentują szereg retoryczny, a zatem pozostają w sferze pozoru, aktorstwa, sztuczności, masek, zmysłowości, namiętności itd. Teraz też należy postawić podstawowe pytanie: czy filozofia powinna być udostępniona ogółowi ludzi, propagowana, nauczana w uproszczonej formie lub w sposób przyjemny dla słuchacza? Pico stwierdza:

Nie piszemy dla plebsu, lecz dla ciebie i tobie podobnych. I tak jak starożytni przy pomocy zasłony swych zagadek i mitów nie dopuszczali ludzi niewtajemniczonych do zrozumienia misteriów, tak i my przy pomocy nieco gorzkiej kory słów nie mamy zwyczaju dopuszczać do naszych uczt ludzi prostych, którzy mogliby ich nie uszanować. [...] Podobnie postępują filozofowie. Również oni muszą ukrywać własną naukę przed ludem. I słusznie, bo lud nie może jej ani pochwalić, ani nawet zrozumieć [...]”²⁷.

Filozofia jawi się tu zatem jako wiedza sekretna, która jest dostępna tylko nielicznym, tym mianowicie, którzy odwróciwszy się od sfery wewnętrznej, zagłębią się w to, co wewnętrzne, i podejmą wysiłek zejścia do owej jaskini, w której kryje się prawda. Pico z jednej strony nawołuje więc do takiej formy filozoficznej, która będzie stanowiła nieprzeniknioną zagadkę dla człowieka „plebejskiego” lub światowego, co ostatecznie na jedno wychodzi, z drugiej zaś do takiej, która zdolna będzie uobecnić rzecz samą. By było to możliwe, wymowa, jak mówi Pico, musi być zgodna z „wrodzoną harmonią, która kieruje duszą człowieka”²⁸, co filozof rozumie w ten sposób, że nie jest ona ani zbyt uładzona, ani podsztyta gniewem. Oznacza to, iż harmonia ta, na modłę Platońską, właściwa będzie duszy sprawiedliwej, w której częścią dominującą będzie część rozumna, nie zaś popędliwa czy wegetatywna.

²⁶ Tamże, 131.

²⁷ Tamże, 130–131.

²⁸ Tamże, 132.

Sądzę, że umocowania i rozszerzenia owego elitaryzmu dostarcza napisana rok później *Mowa o godności człowieka*, w której Pico przedstawia słynną przypowieść o stworzeniu człowieka jako istoty pozbawionej esencji. Współcześni badacze zdecydowanie odcinają się od Cassirerowskiej interpretacji, w której wolność człowieka zostaje utożsamiona z absolutnym niezdeteminowaniem i zdolnością do samoprzekształcania się w dowolny sposób²⁹. Należy bowiem uwzględnić element niezdeteminowania, gwarantujący człowiekowi wolność wyboru postawy, jaką ów chce urzeczywistnić, ale również hierarchię tych postaw, która u Pica przechodzi od najniższych form – wegetatywno-popędowych, ku formom wyższym – umysłowym, mianowicie ku poznaniu dyskursywnemu i kontemplacji³⁰. Otóż zarówno „plebs”, jak i człowiek światowy, choć dzieli ich przepaść wykształcenia, pochodzenia i bogactwa, reprezentują człowieka upadłego do bytów niższych, wegetatywno-popędowych, których właściwą dziedziną aktywności jest zmysłowość. Między człowiekiem rozumnym a zwierzęciem lub rośliną pojawia się nieredukowalna różnica jakościowa, uniemożliwiająca bytom niższym uczestniczenie w tym, co ogólne, abstrakcyjne czy duchowe. Z zasady zatem filozofia będzie dziedziną elitarną, do której dostęp będą mieli jedynie ci, którzy wykorzystali swą wolność we właściwy sposób, tzn. aktualizując rozumną potencję duszy. Należy zauważyć, że również w *Mowie* Pico przedstawia obraz filozofii jako nauki atakowanej czy zarzuconej przez tych, którzy kupczą mądrością i pozostają w sferze pozorów. Istnieją dwie możliwości wykroczenia poza obszar owego pozorów: poprzez filozofię moralną i dialektykę, obydwie one służą zaś oczyszczeniu duszy. „Obmyjmy zatem – pisze Pico – w filozofii moralnej, niczym w rzece życia, te ręce, te nogi, to znaczy: całą część zmysłową, w której mieści się cielesna podnieta, która, jak powiadają,

²⁹ Cassirer, „Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas”, *Journal of the History of Ideas* 3/2 (1942): 331–334.

³⁰ Jak pisze Juliusz Domański (w nawiązaniu do Paula Oskara Kristellera): wolność człowieka jest przez Pica rozumiana „jako potencjalność, jako niezdeteminowanie i niewykończenie połączone z możliwością, iż brakującego wykończenia dokona sam człowiek”. Juliusz Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka* (Warszawa: IFK UW, 1997), 122. To wykończenie musi jednak, co podkreśla Domański, a także Kristeller i Danilo Facca („Wstęp”, w: Giovanni Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, przeł. i przypisami opatrzyli Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, wstępem poprzedził Danilo Facca (Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN, 2010), 10–18), być zgodne z porządkiem moralnym i hierarchią władz duszy.

trzymam duszę za gardło, abyśmy nieczyści i skalani nie zostali strąceni z drabiny”³¹.

W *Mowie* został potwierdzony ponadto status filozofii i teologii, która jest jej zwieńczeniem i dopełnieniem, jako nauki sekretnej, dostępnej jedynie wtajemniczonym, tzn. filozofom właśnie, których utożsamia Pico z ludźmi rozumnymi. We fragmencie poświęconym mądrości żydowskiej Pico odróżnia prawo spisane na tablicach i podane do wiadomości tłumu od tego, które zostało Mojżeszowi przekazane w sekrecie. Wydaje się, że ustęp ten może rzucić światło na dwuznaczność, jaka pojawia się w liście do Barbara, mianowicie jednocześnie żądanie odsunięcia człowieka plebejskiego od filozofii i pochwała języka Biblii jako prostego, który jednak rozpala serca. Otóż w *Mowie* Pico wyjaśnia: „Proste opowieści wystarczały bowiem, by poznać moc Boga. [...] Starczyły również, by pouczyć za pomocą boskich i zbawiennych poleceń, jak żyć dobrze i szczęśliwie oraz jak wyznawać prawdziwą religię. Czym innym bowiem niż rzucaniem pereł przed wieprze byłoby ujawnienie motłochowi sekretnych misterii, tajemnic najwyższej boskości ukrywających się pod korą Prawa, pod marną powłoką słów”³². Owa nauka tajemna o najwyższej boskości, jaką Pico odkrywa we wnętrzu różnorodnych, zewnętrznie różniących się doktryn, stanowi właśnie filozofię wieczystą, którą charakteryzuje dziejowa ciągłość, przeciwstawiona zewnętrznej, historycznej zmienności, i którą, ponownie, należy przekroczyć, zerwać naszymi maskę, by odkryć wieczne jądro prawdy³³. Innymi słowy, można, jak sądzę, odnieść rozważania Pica o retoryce i filozofii do zagadnienia filozofii i historii filozofii, rozpatrując ich relację przez analogię do relacji wnętrza i zewnątrz czy formy i treści. Ponadto użyteczność zabiegów retorycznych w postaci np. prostych opowieści biblijnych okazuje się czy to sprzężona z duchowym ubóstwem ludzi, do których są one kierowane, czy to pełni funkcję zakry-

³¹ Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, 53.

³² Tamże, 110–111.

³³ Zob. przenikliwe uwagi Ernsta Cassirera na temat ujęcia historii jako tańca i historii filozofii u Pica. Jak podkreśla Cassirer, dla Pica żadna epoka historyczna nie jest uprzywilejowana w dostępie do prawdy, badanie historyczne jest jednak konieczne, ażeby odkryć całość i jedność myśli filozoficznej. Cassirer wskazuje przy tym na zakorzenienie projektu Pica w koncepcji Kuzańczyka *coincidentia oppositorum*, tak że jedność filozofii miałyby się wyłaniać jako jedność (pozornych-powierzchownych) przeciwieństw. Na ten temat również omówienie Gabrieli Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie istnienia. Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje* (Warszawa: Semper, 2004), 32–55.

wajaco-odkrywającą, zarazem przedstawiając jakąś prawdę i skrywając jej głęboki sens.

Należy zadać pytanie o to, jak możliwe jest urzeczywistnienie filozoficznego programu Pica, tzn. uobecnienie w dyskursie filozoficznym rzeczy samej. Powyżej wskazałam dwie możliwości: uczynienie medium językowego maksymalnie przezroczystym lub, przeciwnie, skrajnie nieprzezroczystym. Jeżeli wewnątrz – prawda, rzecz sama – może się uobecnić jedynie poprzez znak, ów „dodatek”, to znaczy to, że dla Pica dzieje filozofii będą tożsame z nakładaniem właściwych określonym epokom czy prądom filozoficznym i religiom masek, jakimi pokrywano filozoficzne jądro, historia filozofii zaś – z tych masek zdzieraniem. Chociaż Pico wielokrotnie podkreślał np. jedność Platona i Arystotelesa, czerpał z tradycji zarówno chrześcijańskiej, jak i arabskiej i żydowskiej, antycznej i średniowiecznej, to raczej nie mamy tu do czynienia z synkretyzmem lub uznaniem prawdziwości wszystkich koncepcji w ich historycznej postaci³⁴. Wydaje się, jeżeli analogia przeze mnie zastosowana jest właściwa, że poszczególne doktryny będą owym elementem zewnętrznym, formalnym, poprzez który treść z konieczności się manifestuje, lecz który w rozmaitych swoich odmianach nie jest równie wartościowy, gdyż nie na równi uobecnia rzecz samą. Język z natury swej nigdy nie będzie przezroczysty – zawsze będzie tym, co zewnętrzne, a zatem zakrywające rzecz. Oznacza to, że rzecz nigdy się w pełni nie uobecni, że realizacja filozofii jako czystego poznania niezapśredniczonego w medium językowym jest niemożliwa, lecz nie zdejmuje to z filozofa obowiązku takiego konstruowania i stosowania terminów, by jak najprecyzyjniej oddawały naturę rzeczy. Okazuje się jednak, że ten precyzyjny język, czyli z zamierzenia najbliższy rzeczy, będzie nieprzezroczysty dla tych, którzy nie kierują się rozumem, lecz zmysłami, gdyż będzie się on charakteryzował najwyższym stopniem abstrakcyjności. Historyk filozofii będzie filozofem i filologiem, przenikającym pozór ku temu, co wieczne, podobnie jak badając przyrodę, przechodzi on od konkretnego do ogółu, by odkryć prawa natury, a w teologii – od wielości ku Jednemu.

By odpowiedzieć więc na pytanie, jaki jest ostatecznie stosunek Pica do retoryki, należy uwzględnić, po pierwsze, jego projekt filozofii jako nauki o ideach, te zaś mają być odzwierciedleniem rzeczy, zawsze jednak uchwyconych przez język, po drugie zaś jego elitaryzm. Innymi słowy: czy możliwe jest rozwikłanie paradoksu, że wypowiadając się przeciw retoryce, Pico posługuje się retoryką?

³⁴ Zob. krytyczne uwagi Facca, „Wstęp”, 23–25.

4. Nieusuwalność mediatyzacji, niezbędnosc retoryki

W tekście Pico pojawiają się co najmniej trzy pozytywne wzorce retoryczne: Pisma Świętego, Sokratesa i Cyserona. W każdym z tych wypadków Pico podkreśla zarówno prostotę wypowiedzi, związana z umiłowaniem prawdy i nadrzędnością funkcji informacyjnej nad jakąkolwiek inną, jak i zdolność oddziaływania, czy wręcz przemieniania, jaką właśnie dzięki tej prostocie dysponuje mówca. Słowa Pisma Świętego przemieniają „całego człowieka cudowną mocą”, mowy Sokratesa „wprawiają w szal”, Cyseron to „mądrość mało wymowna”³⁵, lecz zdolna wpłynąć na odbiorcę. Innymi słowy, wydaje się, że Pico zaakceptowałby w pełni podstawowe zalecenia Cyserona: *docere, movere, delectare* – nauczać, bawić, wzruszać, przy czym nauczanie jest celem, pozostałe zaś metodą wykładu. Spór Pico z Barbarem dotyczył więc raczej tego, jaki styl retoryczny należy przyjąć, nie zaś tego, czy należy się posługiwać jakąkolwiek retoryką. Gdyby było inaczej, nawiązania do pozytywnych wzorców retorycznych w ogóle by się w jego *Liście* nie pojawiły, a Pico nie posłużyłby się literacko wyrefinowaną formą. W odróżnieniu od Barbaro, wysublimowanego i poetyckiego, Pico zarówno w warstwie treściowej swoich dzieł, jak i na poziomie techniki pisarskiej propaguje więc retorykę opartą na prostocie, jasności wypowiedzi, z użyciem przypowieści wzorowanej na micie i Biblii czy przykładu zaczerpniętego z życia codziennego. Jednocześnie w sytuacji, gdy prawda rzeczy wymaga naruszenia reguły językowej, Pico nakazuje to uczynić. Program ten, tak zrekapitulowany, traci niemal całkowicie swój radykalny, antyretoryczny wydźwięk, który – będąc „powierzchnią” *Listu* Pico – jest w istocie efektem retorycznego zabiegu, zmuszającego czytelnika do przeniknięcia w głąb. Można bowiem, jak sądzę, uznać, że podstawową zasadą kompozycyjną *Listu* jest właśnie paradoks lub, ujmując rzecz w kategoriach wyróżnionych wyżej opozycji, gra wnętrza i zewnątrz. Ponieważ kryjąca prawdę jaskinia ma „powierzchnię” i „głębnię”, a każda wypowiedź ma formę i treść, filozof okazuje się skazany na formy nawet wówczas, gdy przeciw nim się wypowiada. W pewien sposób Pico właśnie w *Liście* najlepiej oddaje sytuację myśliciela taką, jaką odkrył Renesans, przedstawiając go mianowicie jako zawsze usytuowanego w określonym języku, rzeczywistości czy formach. Wypowiadając się przeciw retoryce za pomocą środków retorycznych, pokazuje najdobitniej, że marzenie o niezapom-

³⁵ Pico della Mirandola, „O języku filozofów”, 132–135.

średniczonym dostępie do rzeczy samej lub nagiej idei jest nierealizowalne, lecz że jednocześnie nie można od niego uciec w stronę pustego formalizmu.

Na tym tle jego projekt historii filozofii zyskuje uzupełnienie w ukazaniu sytuacji historyka/filozofa, również dokonującego rekonstrukcji łańcucha idei w określonym języku i z określonej perspektywy, która nie jest ani lepsza, ani gorsza od wcześniejszych (i, być może, późniejszych), lecz po prostu inna, aktualna, podobnie jak inna właśnie była perspektywa scholastyków. Podkreślając historyczność wszelkiego myślenia, możliwego jedynie w języku, Pico w praktyce pokazuje, że jego własny punkt widzenia też nie jest neutralny, lecz humanistyczny, a stąd preferowaną przez niego formą będzie jedna z form retorycznych. Jednocześnie, stawiając każdego myśliciela w tej paradoksalnej sytuacji, jaką jest konieczność dążenia do prawdy niezapośredniczonej i niemożność pełnej realizacji tego zamierzenia, unika on łatwego sceptycznego czy relatywistycznego rozwiązania problemu prawdy, do którego skłaniałby historycyzm.

Podsumowując powyższe rozważania, *O języku filozofów* należy, jak sądzę, czytać jako tekst z zamierzenia dwuznaczny czy paradoksalny, w taki sposób, że jego treścią staje się nie tyle rekonstrukcja znanych Platónskich opozycji (wnętrze – zewnątrz, pozór – prawda itd.), ile raczej ich nieusuwalność w praktyce filozofa i historyka filozofii. Innymi słowy, zanurzeni w kulturowym „tu i teraz” musimy je sobie zarazem uświadamiać i dokonywać wyborów, wartościując pozytywnie tylko jeden z członów, oraz akceptować to, że ludzki umysł nigdy nie będzie przejrzystym zwierciadłem idei. Ta dwuznaczność objawi się także, zgodnie z Pikowskim elitaryzmem, w sposobie odczytywania jego dzieł: tak samo jak w wypadku scholastyków czy Biblii, tylko ci o umyśle filozofów lub istot anielskich przenikną do sedna, reszta wzruszy się, zabawi, być może oburzy, a być może skupi na kwestiach czysto formalnych. Zastosowanie środków retorycznych nie zmienia bowiem samej zasady odróżniania człowieka np. popędowego od intelektualisty ani tego, jak będą oni traktowali dowolne dzieło. Dwuznaczność jest wszak jedną z podstawowych form nieprzezroczyistości: ci, którzy pozostaną na „powierzchni” tekstu, dadzą się jej zwieść, lecz ci, którzy sięgną „głębiej”, odkryją jednoczącą, czy raczej znoszącą sprzeczności zasadę.

Bibliografia

- Breen Quirinus. 1952. „Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”. *Journal of the History of Ideas* 13/3: 384–412.
- Bruni Aretino Leonardo. 2006. „O poprawnym przekładaniu”. W: *O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i przekłady polskie*, przeł. Władysław Seńko, Juliusz Domański, Włodzimierz Olszaniec, wstępem poprzedził Juliusz Domański. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Burckhardt Jacob. 1965. *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. Maria Kreczowska. Warszawa: Czytelnik.
- Cassirer Ernst. 1942. „Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas”. *Journal of the History of Ideas* 3/2: 123–144 oraz 3/3: 319–346.
- Cox Virginia. 2003. „Rhetoric and Humanism in Quattrocento Venice”. *Renaissance Quarterly* 56/3: 678–682.
- Domański Juliusz. 1996. *Metamorfozy pojęcia filozofii*, przedmową poprzedził Pierre Hadot, przeł. Zofia Mroczkowska, Monika Bujko. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Domański Juliusz. 2005. „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Erazm z Rotterdamu. 2000. „Zachęta do filozofii chrześcijańskiej”. W: Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, przeł. i oprac. Juliusz Domański. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Facca Danilo. 2010. „Wstęp”. W: Giovanni Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, przeł. i przypisami opatrzyli Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, wstępem poprzedził Danilo Facca. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Garin Eugenio. 1969. *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, przeł. Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: PWN.
- Gray Hanna H. 1963. „Renaissance Humanism. The Pursuit of Eloquence”. *Journal of the History of Ideas* 24/4: 497–514.
- Kristeller Paul Oskar. 1979. *Renaissance Thought and Its Sources*. New York: Columbia University Press.
- Kurylewicz Gabriela. 2004. *Poznanwanie i niepoznawanie istnienia. Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*. Warszawa: Semper.
- Nauert Charles G. 1998. „Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics”. *The Sixteenth Century Journal* 29/2: 427–438.
- Pater Walter. 1998. *Renesans: rozważania o sztuce i poezji*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Perreiah Alan. 1982. „Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic”. *The Sixteenth Century Journal* 13/3: 3–22.
- Pico della Mirandola Giovanni. 1967. „O języku filozofów. List do Hermolausa Barbara w obronie filozofów średniowiecznych”, przeł. Jerzy Ochman. W: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył Andrzej Nowicki. Warszawa: PWN.

- Pico della Mirandola Giovanni. 2010. *Mowa o godności człowieka*, przeł. i przypisami opatrzyli Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, wstępem poprzedził Danilo Facca. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Roest Bert. 2003. „Rhetoric of Innovation and Recourse to Tradition in Humanist Pedagogical Discourse”. W: *Medieval and Renaissance Humanism. Rhetoric, Representation and Reform*, red. Stephen Gersh, Bert Roest. Leiden–Boston: Brill.
- Rummel Erika. 1992. „Et cum theologo bella poeta gerit. The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited”. *The Sixteenth Century Journal* 23/2: 713–726.
- Schmitt Charles B. 1966. „Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”. *Journal of the History of Ideas* 27/4: 505–532.
- Swieżawski Stefan. 2002. *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Timmermans Benoit. 2010. „Odrodzenie i nowożytność retoryki”. W: Michel Meyer, Manuel Maria Carrilho, Benoit Timmermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, przeł. Zuzanna Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Ullmann Walter. 1985. *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. Jolanta Mach. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Vives Juan Luis. 1978. *Epistolario de Juan Luis Vives*, epist. 27: Vives a Erasmo, red. José Jiménez Delgado. Madrid: Alianza. Dostęp 15.07.2021. <http://bivaldi.gva.es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=11765&posicion=1>.

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę analizy listu Pico della Mirandoli *O języku filozofów*, skierowanego do Hermolausa Barbara. W pierwszej części tekstu zaprezentowano kontekst sporu, czyli znamienne dla epoki napięcie między filozofią a retoryką, oraz krytykę filozofii scholastycznej z perspektywy humanistów. Uwyrażnienie stanowiska Barbara pozwala uchwycić sedno sporu z Pikiem, mianowicie: jakiej prawdy – prawdy o czym – powinniśmy poszukiwać? Do analizy stanowiska Pika posłużyły wypreparowane z jego tekstu opozycje: wewnątrz/zewnątrz, prawda/pozór, rozum/zmysły i popędy, filozofia/retoryka-sofistyka, człowiek rozumny/człowiek pospolity. Pozwala to uchwycić myśl Pika jako założenia paradoksalną: okazuje się, że retoryka zarazem zakrywa istotę rzeczy i ją odkrywa. Jest jednocześnie przeszkodą i nieodzownym narzędziem poznania i wyrażania myśli. Dzieje się tak ze względu na nieuchronną historyczność ludzkiej myśli.

Słowa kluczowe: filozofia, retoryka, Renesans, prawda, pozór

The Relation of Philosophy and Rhetoric in Giovanni Pico della Mirandola's Thought

Summary

The article is an attempt to analyze the letter wrote by Pico della Mirandola, *On the Language of Philosophers*, addressed to Hermolaus Barbaro. The first part of the text presents the context of the dispute, i.e. the epoch-specific tension between philosophy and rhetoric, and the critique of scholastic philosophy from the perspective of the humanists. Highlighting Barbaro's position allows us to capture the essence of the dispute with Pico, namely: what truth – or truth about what – should we be looking for? Pico's position was analyzed with the use of oppositions prepared from his text: inside/outside, truth/appearance, reason/senses and drives, philosophy/rhetoric-sophistry, rational man/common man. This allows us to grasp Pico's thought as paradoxical by definition: rhetoric turns out to cover the essence of things and to discover them at the same time. It is at the same time an obstacle and an indispensable tool for obtaining and expressing thoughts. It is caused by the inevitable historicity of human thought.

Keywords: philosophy, rhetoric, Renaissance, truth, appearance