ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ

ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT

VOL. 66-67 / 2021-2022

INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII POLSKIEJ AKADEMII NAUK

„Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", założone przez Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczkę i Jana Garewicza ukazuje się nieprzerwanie od 1957 r. w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Specjalizuje się w publikacji studiów nad historią filozofii i historią idei oraz myśli społecznej.

❧

"Archive of the History of Philosophy and Social Thought" founded by Leszek Kołakowski, Jan Garewicz and Bronisław Baczko has been published annually since 1957 under the auspices of the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. The journal is devoted to studies in the field of history of philosophy and history of ideas.

ARCHIWUM
HISTORII FILOZOFII
I MYŚLI SPOŁECZNEJ

ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY
AND SOCIAL THOUGHT

ARCHIWUM
HISTORII FILOZOFII
I MYŚLI SPOŁECZNEJ

ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY
AND SOCIAL THOUGHT

VOL. 66–67/2021–2022

INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII POLSKIEJ AKADEMII NAUK

Zespół redakcyjny/Editorial Staff

Seweryn Blandzi (redaktor naczelny/Editor-in-Chief);
Danilo Facca (z-ca redaktora naczelnego/Co-Editor);

Przemysław Parszutowicz (redaktor wykonawczy/Executive and Web Editor)

Jerzy Giebułtowski; Andrzej Karalus; Sławomir Mazurek; Daniel Sobota; Rafał Toczko; Leszek Skowroński; Wojciech Starzyński; Wojciech Wrotkowski

Rada Programowa/Advisory Board

Stanisław Borzym (Honorowy Przewodniczący/Honoured Chairman)
Jacek Migasiński (Przewodniczący/Chairman)

Michel Bastit (Dijon), Silvia Bonacchi (Warszawa), John D. Caputo (Syracuse), Brian O'Connor (Dublin), Loredana Cardullo (Catania), Rolf Darge (Salzburg), Juliusz Domański (Warszawa), Adam Drozdek (Pittsburgh), Michael Erler (Würzburg), Michel Fattal (Grenoble), Günter Figal (Freiburg), Tadeusz Gadacz (Kraków), Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares (Uberlândia), Wolfram Hogrebe (Bonn), Steffen Huber (Kraków), Marzenna Jakubczak (Kraków), Anna Kelesidou (Athens), Agnieszka Kijewska (Lublin), Theodore Kisiel (Northern Illinois), Norbert Leśniewski (Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Bydgoszcz), Kamila Najdek (Warszawa), Krzysztof Narecki (Lublin), Marek Otisk (Ostrava), Stefano Poggi (Firenze), Marcin Poręba (Warszawa), Roger Pouivet (Nancy), Livio Rossetti (Perugia), Clemens Sedmak (Salzburg), Gerhard Seel (Bern), Josef Seifert (Liechtenstein), Janusz Sidorek (Warszawa), Marian Skrzypek (Warszawa), Maciej Soin (Warszawa), Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig), Tadeusz Szawiel (Warszawa), Robert Theis (Luxembourg), Marian Wesoły (Poznań), Jan Zozulak (Nitra), Zbigniew Zwoliński (Warszawa), Jolanta Żelazna (Toruń)

Redakcja tomu/Editors of the Issue

Seweryn Blandzi, Przemysław Parszutowicz

DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.0

PL ISSN 0066-6874
© Copyright by „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej"
Warszawa 2022

Adres Redakcji:
Instytut Filozofii i Socjologii PAN
ul. Nowy Świat 72, pok. 118,
00-330 Warszawa
ahf@ifispan.edu.pl
www.ahf.ifispan.pl

Projekt graficzny: Piotr M. Kozanecki

Tom wydany przy wsparciu MNiSW w ramach programu „Wsparcie czasopism naukowych".

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874

Spis treści

JULIUSZ DOMAŃSKI
Władysław Seńko – wspomnienie w pięć lat po śmierci nieco wzbogacone 9

DARIUSZ PIĘTKA
Intuicja jako metoda poznania zasad u Arystotelesa 23

SEWERYN BLANDZI
O pewnym uporczywym błędzie w translacjach *Peri hermeneias* Arystotelesa 37

MICHAŁ ZEMBRZUSKI
Koncepcja intelektu możnościowego i czynnego u Awicenny oraz jej recepcja w myśli Tomasza z Akwinu 53

ANDRZEJ LISAK
Neokantyzm a powstanie programu filozofii naukowej. Filozofia jako nauka i literatura 69

WOJCIECH STARZYŃSKI
Révision du cartésianisme de Brentano dans *Idée et perception* de Twardowski 87

SŁAWOMIR MAZUREK
Conrad i filozofia 109

JAROSŁAW ROLEWSKI
Filozofia języka Husserla i semantyczna teoria poznania Ajdukiewicza 127

KAROL STAŚKIEWICZ
Blaski i cienie idei postępu w filozofii – od Hegla po Adorna i Horkheimera 137

MACIEJ SOIN
Austin i pozytywny sens krytyki języka 157

KATARZYNA KREMPLEWSKA
Projekt „nowego indywidualizmu" Johna Deweya na tle historii idei indywidualizmu w myśli amerykańskiej 173

Przekłady

MACIEJ SMOLAK
Arystotelesowa nauka o kategoriach (*Kategorie* 1–5) 201

ARYSTOTELES
Kategorie 1–5 219

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY
Arystoteles, Księga Alfa Meizon (I) *Metafizyki* 235

ARYSTOTELES
Metafizyka A (I) 243

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ
O symbolicznej pregnancji 267

ERNST CASSIRER
Symboliczna pregnancja 273

Recenzje

KAZIMIERZ KORUS
O sposobach wzbogacania greckich słowników naukowych (Krzysztof Narecki, Mneme *w epoce przedsokratyków*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 232) 291

ARTUR ANDRZEJUK
Summa o intelekcie (Michał Zembrzuski, *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2019, ss. 404) 295

DANIEL ROLAND SOBOTA
Cieszkowski *redivivus* (Krystian Pawlaczyk, *Poza substancją dziejów. O wczesnej myśli Augusta Cieszkowskiego,* Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021, ss. 491) 301

SOFIA VESCOVELLI
A Hundred Years of Polish Philosophy and Culture (*Cento anni di filosofia e cultura polacca*, ed. by Anna Czajka, Gerardo Cunico and Elisabetta Colagrossi, Milano–Udine: Mimesis, 2020, pp. 348) 317

AGNIESZKA ŚWITKIEWICZ-BLANDZI
Dlaczego klasycy (Kazimierz Korus, *Godność i Wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej*, Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU, Kraków 2019, Tom LXXXIV, ss. 192) 325

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874

Contents

JULIUSZ DOMAŃSKI
Władysław Seńko – Remembrance, Somewhat Embellished, Five Years After His Decease 9

DARIUSZ PIĘTKA
Intuition as a Method of Cognition of Principles in Aristotle 23

SEWERYN BLANDZI
On a Persistent Error in Translations of Aristotle`s *Peri Hermeneias* 37

MICHAŁ ZEMBRZUSKI
The Potential and Active Intellect in Avicenna's Philosophy and its Reception in the Thought of Thomas Aquinas 53

ANDRZEJ LISAK
Neo-Kantianism and the Emergence of Scientific Philosophy Program. The Philosophy as Science and Literature 69

WOJCIECH STARZYŃSKI
Revision of Brentano's Cartesianism in Twardowski's *Idea and Perception* 87

SŁAWOMIR MAZUREK
Conrad and Philosophy 109

JAROSŁAW ROLEWSKI
Husserl's Philosophy of Language and Semantic Theory of Cognition by Ajdukiewicz 127

KAROL STAŚKIEWICZ
The Ambiguity of the Idea of Progress in Philosophy – from Hegel to Adorno and Horkheimer 137

MACIEJ SOIN
Austin and Positive Meaning of Language Criticism 157

KATARZYNA KREMPLEWSKA
John Dewey's Project of "the New Individualism" in the Context of History of the Idea of Individualism in American Thought 173

Translations

MACIEJ SMOLAK
Aristotle's Theory of Categories. (*Categories* 1–5) 201

ARYSTOTELES
Categories 1–5 219

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY
Aristotle, the Book Alpha Meizon (I) of *Metaphysics* 235

ARYSTOTELES
Metafizyka, ks. Alfa Meizon (I) 243

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ
On Symbolic Pregnancy 267

ERNST CASSIRER
Symbolic Pregnancy 273

Reviews

KAZIMIERZ KORUS
O sposobach wzbogacania greckich słowników naukowych (Krzysztof Narecki, Mneme *w epoce przedsokratyków*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 232) 291

ARTUR ANDRZEJUK
Summa o intelekcie (Michał Zembrzuski, *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2019, ss. 404) 295

DANIEL ROLAND SOBOTA
Cieszkowski *redivivus* (Krystian Pawlaczyk, *Poza substancją dziejów. O wczesnej myśli Augusta Cieszkowskiego,* Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021, ss. 491) 301

SOFIA VESCOVELLI
A Hundred Years of Polish Philosophy and Culture (*Cento anni di filosofia e cultura polacca*, ed. by Anna Czajka, Gerardo Cunico and Elisabetta Colagrossi, Milano–Udine: Mimesis, 2020, pp. 348) 317

AGNIESZKA ŚWITKIEWICZ-BLANDZI
Dlaczego klasycy (Kazimierz Korus, *Godność i Wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej*, Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU, Kraków 2019, Tom LXXXIV, ss. 192) 325

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.1

JULIUSZ DOMAŃSKI

Władysław Seńko – wspomnienie w pięć lat po śmierci nieco wzbogacone

Władysław Seńko – Remembrance, Somewhat Embellished, Five Years After His Decease

ABSTRACT: The following text is a memoir written by professor Juliusz Domański, which concerns the person of an outstanding Polish researcher of medieval and scholastic philosophy, professor Władysław Seńko (1928–2017).
KEYWORDS: Domański • Seńko • medieval philosophy • neoscholasticism • after-war Polish catholicism

Władysław Seńko, filolog klasyczny, historyk filozofii, emerytowany profesor Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, wykładowca filozofii w Akademii Teologii Katolickiej oraz w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów; urodził się 15 lipca 1928 roku w Skomorochach Wielkich koło Hrubieszowa, zmarł 12 października 2017 roku w Warszawie. Dzieciństwo i najwcześniejszą młodość przeżył w miejscowości rodzinnej i w Hrubieszowie, po wojnie kontynuował edukację w gimnazjum i liceum w podwarszawskim Milanówku, gdzie w roku 1947 uzyskał świadectwo dojrzałości.

Filologię klasyczną studiował najpierw w roku akademickim 1947/48 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim u profesorów Mariana Plezi i Tadeusza Milewskego, potem od roku 1948 do 1951 na Uniwersytecie Warszawskim – głównie pod kierunkiem profesora Adama Krokiewicza, uzyskując w roku 1952 magisterium na podstawie napisanej pod jego opieką pracy *Protagoras quid de cognitione senserit*. Zarówno w czasie rocznych studiów na KUL, jak i ich kontynuacji na UW interesował się żywo filozofią i już wtedy zdobył znajomość jej historii w zakresie znacznie szerszym od standardowego na studiach filologicznych. Rozwijał swoją formację historyka filozofii w następnych latach i stał się dzięki temu przede wszystkim historykiem filozofii średniowiecznej i stycznych z nią dziedzin średniowiecznej

kultury, wyposażonym dodatkowo w umiejętności filologiczne, jakich same tylko studia filozoficzne nie dawały.

Z taką dwoistą formacją jeszcze przed uzyskaniem magisterium zatrudnił się w Instytucie Wydawniczym Pax jako redaktor książek z dziedziny filozofii i nauk starożytniczych. Tutaj obok innych bardziej standardowych prac redaktorskich głównym przedmiotem jego aktywności stały się w pierwszych latach jego pracy wczesne pisma filozoficzne św. Augustyna. Wydany przez IW Pax w latach 1953–1954 w czterech niewielkich tomach i opatrzony komentarzem ich zbiorowy przekład był rezultatem pracy kilkorga młodych tłumaczy i kilkorga redaktorów, w ogromnej mierze wykonanej według jego zamysłu, inspirowanego świetną już wtedy znajomością filozofii starożytnej klasycznej i chrześcijańskiej, jak również kompetencjami filologa klasycznego[1]. Jakoż było naturalne i racjonalne, że po prawie pół wieku Władysław Seńko wrócił do tej swojej młodzieńczej pracy redaktorskiej i komentatorskiej i że owe przekłady pism Augustyna, na nowo opracowane i połączone w jeden pokaźnych rozmiarów tom, wydał ponownie, tym razem w Instytucie Wydawniczym Znak[2]. Wcześniej jeszcze opracował pierwszy z trzech tomów dokonanego przez ks. Jana Czuja, profesora patrologii na Uniwersytecie Warszawskim, przekładu listów św. Hieronima, wnosząc tam cenne modyfikacje przede wszystkim w zbyt staroświecką stylistykę tłumacza[3]. Z jego też inicjatywy i przez jego pośrednictwo między autorem i wydawcą we wczesnych latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku IW Pax podjął starania o zezwolenie Ministerstwa Oświaty na publikację zatrzymanej w roku 1950 przez cenzurę PRL książki profesora Adama Krokiewicza o Sokratesie. Starania te, zrazu daremne, zrealizowały się niedługo po październikowej odwilży politycznej i kulturalnej 1956 roku[4].

Praca redaktorska Władysława Seńki w IW Pax nie trwała jednak długo. Ceniony za swe zalety intelektualne, a także za entuzjazm, energię i wsparte szczerym przekonaniem zaangażowanie, stał się rychło również paxowskim nie tylko publicystą, ale i działaczem, to drugie zaś znaczy: członkiem Zespołu Stowarzyszenia Pax, czyli intelektualistą zaangażowanym w działalność społeczno-polityczną tego środowiska. To zaangażowanie jednak trwało krótko. Kiedy w 1955 roku paxowski tygodnik „Dziś i Jutro" oraz książka Bolesława Piaseckiego *Zagadnienia istotne*[5] zostały potępione

[1] Św. Augustyn, *Pisma filozoficzne*, t. I–IV, IW PAX, Warszawa 1952–1954.
[2] *Idem*, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
[3] Św. Hieronim, *Listy*, I, przełożył i przedmową zaopatrzył ks. dr J. Czuj, IW PAX, Warszawa 1952.
[4] A. Krokiewicz, *Sokrates*, IW PAX, Warszawa 1958.
[5] B. Piasecki, *Zagadnienia istotne*, IW PAX 1954.

przez watykańską Kongregację Nauki Wiary, Seńko razem z kilkoma członkami Stowarzyszenia z tzw. frondy odmówił dalszej współpracy politycznej, formalnie pozostając nadal pracownikiem Paxu, faktycznie jednak został przez władze paxowskie zawieszony – razem z innymi frondystami – we wszelkiej aktywności pracowniczej i nie mógł nawet wrócić do pierwotnego redaktorstwa. Wykorzystał to dziwne karne urlopowanie do podjęcia na KUL studiów filozoficznych, które też w roku 1957 zamknęło filozoficzne magisterium na podstawie pracy *Jakub z Gostynina i jego Komentarz do „Liber de causis"*, napisanej pod opieką profesora Stefana Swieżawskiego[6]. W roku 1955 przestał też być pracownikiem Paxu i po okresie zatrudnienia w Dziale Rękopisów i Starych Druków Biblioteki Narodowej podjął w 1957 roku pracę w powstałym rok wcześniej Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, gdzie pozostał aż do emerytury, na którą przeszedł z końcem roku 1998. Wcześniej, w październiku 1956 roku, brał udział w reaktywowaniu działalności publicznej krakowskiego środowiska „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku" – rzecz znamienna: inicjujące wznowienie tej działalności zebranie odbyło się w jego warszawskim mieszkaniu, mieszczącym się w domu zbudowanym przez Pax i zasiedlonym przez pracowników Paxu – następnie zaś w roku 1957 stał się współzałożycielem miesięcznika „Więź" i współorganizatorem jego gospodarczego zaplecza, a przedtem jeszcze współinicjatorem Klubu Postępowej Inteligencji Katolickiej w Warszawie. Członkiem Rady Redakcyjnej „Więzi" pozostał do końca życia[7].

Pracę naukową w IFiS PAN podjął najpierw w Zakładzie Retrospektywnej Bibliografii Filozofii Polskiej, rychło jednak przeszedł stamtąd do tworzonego właśnie Zakładu Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Tu szybko przebył swoje rutynowe *curriculum*: doktorat uzyskał w roku 1959 na podstawie rozprawy *Tomasza Wiltona „Quaestio disputata de anima intellectiva"*[8] *w rękopisie BJ 1855*, promotorem zaś w przeprowadzonym na KUL przewodzie doktorskim był profesor Stefan Swieżawski; habilitował się w IFiS PAN w roku 1966 na podstawie rozprawy *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*[9], profesorem nadzwyczajnym został w roku 1973, zwyczajnym w roku 1990.

[6] Stała się ona podstawą publikacji: W. Seńko, *Jakub z Gostynina i jego Komentarz do „Liber de causis"*, „Studia Mediewistyczne" 2 (1961), s. 185–209.

[7] Tę działalność Władysława Seńki relacjonuję po części z własnej pamięci, po części na podstawie artykułu *Władysław Seńko* w Wikipedii.

[8] W. Seńko, *Tomasza Wiltona „Quaestio disputata de anima intellectiva"*, „Studia Mediewistyczne" 5, 1964, s. 3–190.

[9] *Idem, Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia,* „Studia Mediewistyczne" 11, 1970, s. 111–279.

Przedmiotem jego badań i publikacji – jeśli pominąć nieliczne prace starożytnicze – była średniowieczna filozofia oraz średniowieczna myśl religijno-kościelna zarówno w skali powszechnej z okresu powstającej i dojrzałej scholastyki uniwersyteckiej, jak i z późnego średniowiecza, gdzie przewagę liczebną, a w znacznej mierze także największą wagę merytoryczną, mają prace o średniowiecznej filozofii i teologii polskiej, brak jednak pełnej ich bibliografii czyni tę klasyfikację i tę ocenę nieco prowizoryczną.

Młodzieńczy i dojrzały okres pracy Władysława Seńki w IFiS PAN był pod pewnym względem podobnie niezwykły jak poprzedni paxowski, tylko zdecydowanie mniej burzliwy. Jeśli jednak idzie o zapał, dynamikę, żarliwe zaangażowanie i pomysłowość, ten wielokrotnie dłuższy okres miał się stać od paxowskiego nieporównanie bogatszy i, rzecz jasna, nieporównanie bardziej owocny, bardziej twórczy. Cechy osobowości młodego badacza filozofii i dziedzin jej bliskich znalazły tu teren niebanalnie podatny na to, aby się zaktualizować niezwykle bogato. Także dlatego, że sama placówka naukowa była niezwykła.

Oto jak za wcześniejszych stalinowskich lat dominacji zideologizowanego marksizmu sowieckiego dowcipny wierszyk głosił, że „od Berlina do Seulu filozofia jest na KUL-u" (sens był taki, że – tylko na KUL-u, bo gdzie indziej kwitnie wyłącznie ideologia), podobnie było też w o wiele swobodniejszej i sensowniejszej atmosferze u schyłku lat pięćdziesiątych w IFiS PAN, w szczególności zaś w jego Zakładzie Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Zakład ten był w po-październikowej PRL fenomenem nie lada. Zaakceptowany i wspierany przez czołowego filozofa-marksistę polskiego, profesora Adama Schaffa, organizowany i kierowany przez deklarującego się wówczas jako marksista mediewistę profesora Jana Legowicza i walnie wspierany przez drugiego mediewistę autentycznego katolika profesora Stefana Swieżawskiego, od roku 1958 zgromadził grono młodych ludzi, w większości uczniów tego ostatniego z KUL, kompetentnych i chętnych do badań, uważanych wtedy co najmniej za mocno egzotyczne w skali całego bloku tzw. państw socjalistycznych. Władysław Seńko znalazł tu grunt idealny dla swojej dwoistej formacji, dla swoich zdolności i swego dynamicznego entuzjazmu. Przedmiotem głównym pracy Zakładu była polska filozofia średniowieczna, badana jednak w bogatym kontekście europejskim. I badana od podstaw, tych źródłowych w sensie też fizycznym, czyli od rejestrowania i rozeznawania zawartości średniowiecznych rękopisów łacińskich, zawierających teksty filozoficzne lub o treści z filozofią mającej związek, zarówno pisane przez uprawiających filozofię w średniowiecznej Polsce, jak i teksty w średniowiecznej Polsce kopiowane, studiowane i będące dla autorów tamtych pierwszych tekstów materiałem i zarazem warsztatem

ich pracy dydaktycznej i badawczej. To był materiał w sam raz dla historyka filozofii i filologa w jednej osobie. Jak kilka lat wcześniej w Paxie nad dialogami Augustyna, tak i tu w pracy nad średniowiecznymi polskimi i nie-polskimi rękopisami filozoficznymi mogła znaleźć ujście i w rzeczy samej je znalazła energia i pomysłowość Władysława Seńki. Oprócz autorskich prac własnych – także w obmyślaniu i realizowaniu odpowiedniego dla publikowania takich prac czasopisma. Tak przed z górą sześćdziesięciu laty (w 1958 roku) powstał – i od razu uzyskał światowy popyt – obcojęzyczny biuletyn „Mediaevalia Philosophica Polonorum", redagowany przez Władysława Seńkę i Jerzego Bartłomieja Korolca. Lecz redagowanie tego biuletynu, który się wkrótce przekształcił w pokaźne czasopismo, to było dla bohatera tego wspomnienia tylko *parergon*. Ważniejsza była i większej energii oraz pomysłowości wymagała własna praca badawcza i pisarska.

Autorskie, edytorskie i translatorskie prace Władysława Seńki dotyczą kilku obszarów tematycznych. Jednym z nich jest metafizyczna problematyka tomizmu – samego Tomasza z Akwinu i jego następców, a wyróżnionym tematem problematyka istoty i istnienia. To przedmiot zainteresowań przede wszystkim wczesnego okresu jego twórczości. Należą tu obie dysertacje – doktorska i habilitacyjna – ale też kilka co najmniej innych prac o szerszym zasięgu czytelniczym, także w czasopismach nieprofesjonalnych.

Prawie równie wcześnie obudzone, lecz trwalsze i bogaciej owocujące były zainteresowania Seńki z pogranicza filozofii i teologii średniowiecznej, zwłaszcza eklezjologii oraz problematyki etycznej w wymiarze społeczno-politycznym, związanej z dziejami średniowiecznych dążeń do reformy Kościoła. Należą tu łączone w jednej i tej samej pracy (co się wydaje szczególnie dla prac Władysława Seńki charakterystyczne) edytorskie, translatorskie i doksograficzne studia nad Mateuszem z Krakowa i Piotrem Wyszem, które zaowocowały osobnymi książkami, z nich zaś największy walor ma, jak sądzić wolno, pionierska monografia Piotra Wysza, która m.in. ustaliła właśnie jego – przedtem inaczej i tylko hipotetycznie komu innemu przypisywane – autorstwo niezwykle ważnego dzieła opatrzonego tytułem *Speculum aureum*. Należą tu także studia nad problematyką prawniczą i polityczno-kościelną Pawła Włodkowica i nad słynną satyrą czy paszkwilem Jana Falkenberga, a wreszcie szereg drobniejszych, lecz istotnych syntetycznych charakterystyk polskiej myśli prawno-politycznej wczesnego XV wieku. Wszystko to ma za podstawę materiał tekstowy w ogromnej mierze nie studiowany wcześniej lub studiowany nie dość wnikliwie i nie dość skutecznie.

Osobną wreszcie dziedziną prac Władysława Seńki były same średniowieczne rękopisy, tzn. kolekcje rękopiśmienne kilku bibliotek, a ich owocem są dwa autorskie katalogi – jeden, który zarejestrował i opisał cały

zasób rękopisów średniowiecznych jednej niewielkiej biblioteki Seminarium Duchownego w Pelplinie, drugi zaś tematyczny i obejmujący kilka bibliotek, a jest to repertorium średniowiecznych komentarzy do pism Arystotelesa w zbiorach paryskich bibliotek publicznych .

To były dziedziny badań i typy prac Władysława Seńki najważniejsze, ale były też *parerga*, wśród nich niezwykle cenne, jak piękna francuskojęzyczna książeczka o tendencjach prehumanistycznych w Polsce XV wieku, owoc wygłoszonego za granicą wykładu[10], jak kilka drobnych studiów o myśli społeczno-politycznej polskiego średniowiecza[11]. Wszystkie te rodzaje prac cechuje wysoki poziom, wnikliwość, oryginalność i trafność oraz wielka klarowność i elegancja pisarskiego stylu. Lecz do uznania za najcenniejsze dzieło Władysława Seńki ma z pewnością prawo książka *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*[12]. Jest to znaczna przeróbka napisanego parędziesiąt lat wcześniej rozdziału do obszernej zbiorowej *Historii katolicyzmu* pod redakcją Józefa Kellera, rzecz już w tamtej pierwotnej wersji znakomita i doskonalona jeszcze bodaj dwukrotnie[13]. Jest zaniedbaniem środowiska, do którego piszący niniejsze należy, że nie pomyślało o wydaniu jej za życia autora w którymś z języków kongresowych.

Tę próbę możliwie krótkiego scharakteryzowania prac autorskich Władysława Seńki musi dopełnić informacja o inspirowaniu i organizowaniu czy współorganizowaniu innych niż już wspomniane przedsięwzięć wydawniczych. Do odnotowania są dwie takie inicjatywy, które zaowocowały niezwykle obficie.

Pierwsza to uruchomienie, we współpracy z innymi, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w roku 1971 serii „Textus et Studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia"[14], publikującej niedrukowane wcześniej łacińskie teksty średniowieczne. Liczba 28 tomów tej serii wydanych w ciągu 29 lat pod opieką Seńki mówi sama za siebie (następne dwa

[10] *Idem*, *Les tendances préhumanistes dans la philosophie polonaise du XVe siècle*, Accademia Polacca delle Scienze, Biblioteca e Centro di studi: *Conferenze,* fasc. 62, Wrocław 1973.

[11] Zob. np. przyp. 13.

[12] *Idem*, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną,* Warszawa 1993, Kęty 2001.

[13] *Idem*, *Filozofia wczesnego średniowiecza*, [w:] *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, red. J. Keller, Warszawa 1974, s. 215–258 i 275–283.

[14] Na odwrocie strony tytułowej jako wydawca „Textus et Studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia" figuruje Komisja do Badań nad Historią Teologii w Polsce przy Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a jako redaktor naczelny, po składzie Komitetu Redakcyjnego, figuruje zrazu tylko Adam Ludwik Szafrański, z czasem zaś nazwiska członków Komitetu Redakcyjnego znikają, a pozostaje redaktor naczelny Adam Ludwik Szafrański, potem razem z nim Władysław Seńko, w końcu po śmierci Szafrańskiego zostaje jako redaktor naczelny Władysław Seńko.

tomy, 29 i 30, opublikowane zostały w latach 2004 i 2007 pod red. Stanisława A. Porębskiego). Tu można przypomnieć tylko, że ta wydawana w PRL na marnym papierze, techniką tzw. małej poligrafii, seria była ważnym dopełnieniem tego, co się lepszym przeważnie drukiem ukazywało pod oficjalnym szyldem filozofii, a zawierała cenną materię ideową niejednokrotnie trudną do odróżnienia od tamtej filozoficznej i ubogacającą obraz średniowiecznej kultury umysłowej i pisarskiej w dawnej Polsce.

Analogiczną rzecz zainicjował Władysław Seńko ledwie kilkanaście lat temu, wydając w Wydawnictwie Marka Derewieckiego w Kętach pierwszy niewielki tom dwujęzycznej serii łacińsko-polskiej „Ad fontes"[15], serii tekstów filozoficznych i religijnych od starożytności po późne średniowiecze i wczesny renesans, i redagując osobiście, już w ósmym i dziewiątym dziesięcioleciu swego życia, 14 z 27 tomów tej serii, niekiedy pokaźnych rozmiarów, a w tomach 15–17 pozostając jeszcze członkiem jej kolegium redakcyjnego. Była to jedna z pierwszych w Polsce, przynajmniej na taką skalę, seria tekstów w językach starożytnych opatrzonych równoległym rodzimym przekładem.

Dodać też warto, że dużo wcześniej jeszcze był Seńko współinicjatorem reaktywowania w zmienionej formule ledwie przed wojną efemerycznego dominikańskiego „Przeglądu Tomistycznego", który przez szereg lat współredagował z o. Kazimierzem Marciniakiem OP, zasilając go jednocześnie swoimi cennymi pracami autorskimi, edytorskimi i translatorskimi[16].

Tylko w telegraficznym skrócie przypomnę jego wieloletnią w sumie pracę dydaktyczną. Najpierw na Wydziale Filozofii KUL, potem też na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w ATK i w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów. Na KUL ważną też rolę odegrał w organizowaniu i we wczesnych pracach międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu.

Pominę zupełnie, choć byłoby łatwo wypełnić je wcale bogatą treścią, zagraniczne aktywności naukowe Władysława Seńki, ograniczając się do wspomnianego wyżej skatalogowania paryskich *Aristotelica*. Chcę bowiem zamknąć ten suchy rejestr dzieł naukowych i paranaukowych oraz czynności organizacyjnych krótką uwagą o człowieku, który przez lat sześćdziesiąt dziewięć należał do najbliższych mi zarówno w pracy, jak i w życiu prywatnym. Będzie to relacja o zmianie, w drugiej połowie życia Władysława Seńki, trybu i stylu wyeksponowanej tu niezwykle dynamicznej i niezwykle

[15] Cyceron, św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni, *O poprawnym przekładaniu,* teksty łacińskie i przekłady polskie, przełożyli W. Seńko, J. Domański, W. Olszaniec, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006 (Ad fontes, t. 1).

[16] „Przegląd Tomistyczny: filozofia – teologia – religia – kultura duchowa średniowiecza", Instytut Tomistyczny, Warszawa.

owocnej jego aktywności. Że bowiem aktywność ta niemal do kresu życia nie ustała, najlepiej pokazuje wspomniana seria „Ad fontes", że się jednak zmienił właśnie sposób jej kontynuowania, to trzeba jeszcze na zakończenie dopowiedzieć.

Poczynając już chyba od drugiej połowy lat siedemdziesiątych – a był to czas wzmożonej aktywności zagranicznej Władysława Seńki, czas jego pracy nad katalogiem paryskich *Aristotelica* – obserwowałem tę zmianę. Najpierw jako dyskretne osłabnięcie więzi ze środowiskiem IFiS PAN. Nie odbudowała jej nawet w roku 1980–81 epopeja Solidarności (choć oczywiście Seńko należał do tych, którzy pierwsi zapisali się do legendarnego Związku). Stan wojenny rychło osłabił ją jeszcze dodatkowo, nie bez udziału kłopotów osobistych i rodzinnych. I dawna aktywność twórcy „Mediaevalia Philosophica Polonorum" w środowisku IFiS już nie odzyskała swego wcześniejszego rozmachu przed przejściem bohatera tej mojej relacji na emeryturę, już nie wróciła. W nim samym jednak energia i pomysłowość nadal była żywa, lecz znajdowała ujście gdzie indziej: w dydaktyce na ATK i tamże w serii „Textus et Studia" oraz w dominikańskim Instytucie Tomistycznym w związku ze wspomnianym „Przeglądem" i w dydaktyce w dominikańskiej uczelni w Krakowie. Wszystko to trwało – od lat siedemdziesiątych do dziewięćdziesiątych, w sumie zatem znacznie dłużej niż dziesięciolecie – do emerytury, a i w jej latach, jak świadczą „Ad fontes", bynajmniej nie ustało. Lecz dawny *spiritus movens* kilku różnych środowisk zamknął się prawie całkowicie w prywatności życia rodzinnego.

Władysław Seńko był jednym z największych polskich historyków myśli średniowiecznej, porównywalnym z takimi swoimi poprzednikami jak jego mistrz Stefan Swieżawski, jak ksiądz Konstanty Michalski, jak, w innej nieco i pokrewnej tylko dziedzinie, Aleksander Birkenmajer czy Aleksander Gieysztor. Że się mimo to nie stał w humanistyce polskiej celebrytą, że w ciągu ostatniego ćwierćwiecza nie wszedł do żadnej z dwu wielkich akademickich korporacji, skutek to nie tylko kaprysu naukowych *curricula*, ale też jego autoironicznego dystansu do samego siebie i do obfitych oraz bardzo wysokiej jakości owoców własnej pracy.

Postscriptum

Do napisanego przed dwoma laty, a teraz tylko przypisami bibliograficzmymi wzbogaconego wspomnienia o uczonym i koledze postanowilem dołączyć słów kilka o naszej sześćdziesięciodziewięcioletniej przyjaźni. Skoro tak się potoczyły jej dzieje, że to mnie pozostała taka możliwość („quoniam nos superstites fortuna esse voluit", jak to mówi, używając figury zwanej

pluralis modestiae, Nepos w swoim dopowiedzeniu do żywota Attyka po jego śmierci), postanowiłem nieco więcej tu opowiedzieć o moich z naszej przyjaźni za młodu pożytkach.

Myślę nie tylko o mojej wspomnianej już fascynacji zdobytą wcześniej na KUL rzetelną wiedzą filozoficzną dwudziestoletniego Władka w roku 1948, kiedy przybył na studia do Warszawy. Myślę też o jego bogatszym szlifie kulturowym, nabytym jeszcze przed pierwszym rokiem studiów lubelskich. Nigdy nie wypytywałem, gdzie i od kogo, teraz trochę swojej wcześniejszej dyskrecji żałuję.

W opublikowanych w roku 2012 wspomnieniach opowiedziałem o przygodnej rozmowie w warszawskiej restauracji *Kresowianka* Władysława Seńki, wtedy młodego studenta filologii klasycznej, z profesorem sinologii Witoldem Jabłońskim na temat wiary i wiedzy o Bogu, próbując w ten sposób scharakteryzować temperament intelektualny młodego rozmówcy[17]. Opowieść ta została nawet zacytowana po latach w zamieszczonej w Internecie rozmowie ze mną z serii spotkań z nestorami polskiej filozofii, nie będę więc jej tu powtarzał. Chciałbym tutaj nieco obficiej zilustrować to, co w latach naszej młodości zawdzięczałem, jako jego przyjaciel, nie tylko jego temperamentowi intelektualnemu, ale również jego ówczesnej wiedzy filozoficznej i jego ogólnemu szlifowi kulturalnemu, o którym wyżej wspomniałem. Będzie to osobisty dodatek do przedstawionej tutaj wyżej jego charakterystyki niejako oficjalnej już wcześniej opublikowanej.

Moim korzyściom z jego wiedzy filozoficznej towarzyszył ten sam duch, który się przejawił we wspomnianej rozmowie. Rzetelnie nauczana wtedy na KUL-u filozofia miała fundament i charakter światopoglądowy. Była tzw. filozofią klasyczną, której trafną synonimiczną nazwą może być też filozofia przedmiotowa. Był to po prostu średniowieczny tomizm, wzbogacony wszystkim, co w podobnie obiektywistycznym duchu przyniósł rozwój filozofii nowożytnej, i zabezpieczony przed relatywizmem oświeceniowym i pozytywistycznym. Przybywszy na warszawską filologię klasyczną Władysław Seńko stał się studentem przede wszystkim profesora Adama Krokiewicza, tego spośród nauczycielskiej ekipy warszawskiej filologii, który był nade wszystko historykiem starożytnej filozofii. Entuzjasta i nie tylko badacz, lecz również w znacznej mierze wyznawca starożytnych doktryn filozoficznych, był profesor Krokiewicz po nowoczesnemu skłonny

[17] J. Domański, *Między filozofią a filologią. Wspomnienia*, Warszawa 2012, s. 107. Kilka innych szczegółów podanych poniżej za moją autobiografią łatwo odnaleźć w niej wedle indeksu pod hasłem „Seńko Władysław", i to zarówno w cytowanym tu jej wydaniu pierwszym, jak w wydaniu drugim, *Między filozofią a filologią. Wspomnienia*, Warszawa 2021.

konfrontować krytycznie swój entuzjazm z duchem filozofii współczesnej, a w każdym razie kontrolować swój dla starożytnych entuzjazm za pomocą wypracowanych przez współczesność naukowych rygorów. Do dziś pamiętam, jak mi Władek Seńko relacjonował dokładnie zaraz na początku naszej znajomości swój spór z Krokiewiczem o naukowość metafizyki. Entuzjastyczny wobec niej student został surowo za swój entuzjazm skarcony przez prawie sześćdziesięcioletniego już wtedy uczonego. Profesor zalecił mu wówczas lekturę jakiejś niemieckiej książki jako jedynej jego zdaniem sensownej obrony naukowości metafizyki. Nie pamiętam dziś, o jaką to szło książkę, ale dziś rozumiem lepiej niż wtedy, na czym spór polegał, bom się dopiero z opublikowanego w rokku 1971 *Zarysu filozofii greckiej* Krokiewicza dokładnie dowiedział, że całą filozofię grecką traktował on jako bliższą twórczości artystycznej niż współcześnie rozumianej nauce. Wtedy, w tamtych latach, podziwiałem szczerze przede wszystkim niezwykłą śmiałość i siłę nabytych przekonań młodego studenta, który ważył się na taką dyskusję. Głównie też po to przypominam to zdarzenie tutaj, aby tę śmiałość i siłę ujawnić.

Objawiały się one nawet w zewnętrznym sposobie bycia. Pamiętam pewien wykład Władka na studenckim zebraniu koła młodych filologów klasycznych. Umknął mi z pamięci temat wykładu, pozostała w niej zewnętrzna jego oprawa, mianowicie gestykulacja prelegenta, wyrażająca jego emocjonalne zaangażowanie w to, o czym mówił i co dla większej wyrazistości jakichś związków myślowych ilustrował wymownie gestami, zaczepiając o siebie zgięte palce wskazujące. Był w tym geście cały temperament emocjonalny i umysłowy dwudziestoletniego intelektualisty, drobnego urodziwego ciemnowłosego chłopca z zarysowaną już wtedy mocno łysiną, która ani trochę nie szkodziła jego urodzie.

Nie będzie przesadą, jeśli zaliczę go do tych, którzy już wtedy uczyli mnie filozofii w koleżeńskich rozmowach związanych nie tylko ze studiami. Lecz, jak wspomniałem, uczyłem się od niego nie tylko filozofii. Dość przypomnieć, że od niego, niedouczony, usłyszałem po raz pierwszy w życiu niektóre przemądre sentencje Norwida, na przykład tę z prologu do zamierzonego zbioru *Vade mecum*:

> Ponad wszystkie wasze uroki,
> Ty, poezjo, i ty, wymowo.
> Jeden – wiecznie będzie wysoki:
> Odpowiednie dać rzeczy – słowo!

To nie było mało, to było wiele, jeśli zważyć, że do tamtej pory w mojej szkolnej i czytelniczej karierze jeszcze się w ogóle nie zetknąłem z Norwi-

dem. Co więcej, to Władek mnie wprowadził w sekrety muzyki. Została mi w pamięci na całe życie pewna scena znad morza, gdzie dokładnie w roku 1951 znalazłem się dzięki jego zaproszeniu do Gdańska Oliwy, do rodzinnego mieszkania Seńków znajdującego się w domu na skraju miasta pod zalesionym pagórkiem. Na plaży w Jelitkowie, w upalnym sierpniowym słońcu po raz pierwszy w życiu usłyszałem gwizdany poprawnie przez Władka motyw przewodni z pierwszej części koncertu skrzypcowego D-dur Beethovena. Nie była to, rzecz jasna, jedyna melodia na takim instrumencie odtworzona poprawnie z jego muzycznej pamięci. Kiedy indziej zapoznał mnie w ten sposób z fragmentami III koncertu fortepianowego c-moll Beethovena. I takich edukacji muzycznych było rzecz jasna znacznie więcej. Myślę, że te ludyczne beztroskie chwile mocno utrwaliły we mnie rudymenty nabytego już wcześniej z radia podczas nauki w szkole średniej nawyku słuchania muzyki poważnej.

Te młodzieńcze początki miały swój ciąg dalszy w dojrzalszych latach i, jak to w życiu bywa, był on wypełniony nie tylko treściami myślowymi i artystycznymi, ale również zdarzeniami z życia zawodowego, które – tak się ono potoczyło – prawie do końca było wspólne. Razem z życiem samym miewały one czasem spokojny, a czasem dramatyczny charakter. Tak się bowiem złożyło, że po wspólnych studiach przez całe prawie życie, aż do emerytury, pracowaliśmy w tych samych miejscach: poczynając od wczesnych lat pięćdziesiątych w paxowskim wydawnictwie, a potem, od początku prawie lat sześćdziesiątych w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, łącznie bez mała pół wieku. I nie tylko miejsca pracy były wspólne, podobny też lub prawie ten sam był jej charakter. To z perspektywy wspomnień pozwala wydobyć kilka zdarzeń wzbogacających charakterystykę bohatera tych refleksji.

Tu trzeba się cofnąć do wspomnianego przedtem przymusowego urlopu paxowskiego Władka Seńki i do spożytkowania go najpierw na studia filozofii na KUL-u, a potem również na pisanie pracy doktorskiej. Byliśmy wtedy już poważnymi młodymi ojcami rodzin i spędzaliśmy wspólne wakacje w Rabce. Pamiętam do dziś mój podziw dla niego, kiedy przywiózłszy ze sobą na ten urlop materiały do pracy doktorskiej i maszynę do pisania, zasiadał do komponowania jej czy bodaj tylko przepisywania na dnie drabiniastego wozu góralskiego i wytrwale pracował, kontynuując tę samą pracowitość, jaką już parę lat wcześniej obserwowałem podczas wspólnego pobytu wakacyjnego w domu Seńków w Gdańsku Oliwie, gdzie poprawiał wieczorami cudzy przekład listów św. Hieronima. Aż taką pracowitością wtedy jeszcze mnie nie zaraził, ale w wieku późniejszym, być może pod wpływem tych jego młodzieńczych zapałów do pracy, również we mnie obu-

dziła się chęć i zdolność pracowania w każdych warunkach i harmonijnego godzenia pracy z wypoczynkiem.

Wspomnianych wspólnych urlopów obu młodych rodzin było w sumie trzy. Świadczy to o zżyciu się nie tylko ojców tych rodzin, ale nawet o czymś w rodzaju pokrewieństwa. I jak to w rodzinie: bywają okresy harmonii i okresy trudności, a nawet konflikty. Tu dla tych ostatnich terenem stawało się wspólne miejsce pracy dwóch ludzi zaprzyjaźnionych i mocno związanych wspólnymi zainteresowaniami, lecz obdarzonych niejednakowymi zdolnościami i cechami osobowości. Miało się to okazać już po niespełna dwu latach wspólnej pracy w PAX-ie.

Jak już wspomniałem, Władysław Seńko dzięki swym zdolnościom, wiedzy i przede wszystkim bodaj autentycznemu zaangażowaniu w tę pracę został dostrzeżony i doceniony przez tamtejszą zwierzchność i powołany przez nią do wyższych niż tylko wydawnicze zadań. Na pewnym etapie prac nad pismami filozoficznymi św. Augustyna praktycznie je porzucił i stał się, jak już mówiłem, nie tylko paxowskim publicystą, ale i działaczem społeczno-politycznym, rychło też awansował do grona osób, które określane były przez środowisko jako członkowie kierownictwa. Ja pozostałem pracownikiem wyłącznie wydawniczym, nie okazując żadnego zainteresowania innymi sprawami, choć takie zainteresowanie mi podpowiadano i choć nie uniknąłem uprawiania paxowskiej publicystyki w dziedzinie kulturalnej i paranaukowej. Tak niejednakowo zaangażowanych zastało nas ważne wydarzenie, jakim w połowie roku 1955 stał się dekret kościelnego Oficjum Nauki i Wiary, o czym również była już tutaj mowa. Skutki tego wydarzenia były dla każdego z nas inne, co również już tutaj zostało opowiedziane: ja pozostałem równie biernym i nijakim pracownikiem, Władysław Seńko popadł ze środowiskiem paxowskim w konflikt. Duch niespokojny i zawsze angażujący się w sprawy bez reszty, napisał latem 1955 roku artykuł do *Dziś i jutro*, jawnie polemizujący (czego nie zrozumiał redaktor naczelny pisma) z istotną teologicznie tezą Boleslawa Piaseckiego z książki *Zagadnienia istotne*. Po ukazaniu się tego artykułu zostałem i ja wciągnięty w tę sprawę, a dodać muszę, że nie miałem dość odwagi, aby bodaj spróbować stawić temu opór. Zażądano ode mnie zneutralizowania polemiki zawartej w tym artykule i ja temu żądaniu zadośćuczyniłem, sprawiając wielki zawód mojemu przyjacielowi. Opisałem to w moich wspomnieniach i teraz ograniczam się tylko do powtórzenia samego faktu, bo jego ocenę wyraziłem już w tamtym pierwszym opisaniu. Dodać tylko warto, że nie osłabiło to w żadnej mierze naszej przyjaźni ani doraźnie wtedy, ani w długich jeszcze późniejszych jej latach.

Drugim wspólnym naszym miejscem pracy był Instytut Filozofii i Socjologii PAN, dokąd dotarłem kilka lat później i gdzie zastałem Władka

Seńkę już jako doktora nauk humanistycznych całkowicie pochłoniętego prowadzonymi tam pionierskimi badaniami nad filozofią średniowieczną w Polsce. Byłem w sytuacji nowicjusza i obaj dobrze wiedzieliśmy o tym, że muszę jak najrychlej zdobyć potrzebne do nowej pracy umiejętności, toteż mój zaawansowany w niej przyjaciel na rozmaite sposoby służył mi swoją cenną pomocą. I o tym również opowiadam obszernie w moich wspomnieniach, nie będę więc już tutaj opisywał tej pomocy. Podobnie jak w PAX-ie, i tutaj również nie szliśmy tą samą drogą. On stał się od razu autentycznym historykiem filozofii średniowiecznej, badającym przede wszystkim jej zawartość doktrynalną, ja zająłem się raczej jej obrzeżami. Stałem się przede wszystkim badaczem raczej średniowiecznej i renesansowej myśli metafilozoficznej niż średniowiecznych doktryn filozoficznych. Okazji do harmonijnej współpracy mimo to jednak nie zabrakło, ona zaś sprzyjała kontynuowaniu i rozwijaniu tyloletniej już zażyłości.

Tak by można zakończyć ten krótki dodatek charakteryzujący przyjaźń moją z człowiekiem, którego przed czterema z górą laty, rychło po jego śmierci, próbowałem scharakteryzować jako uczonego. Niech ten bardziej osobisty, rzec można nawet intymny dodatek będzie uzupełnieniem suchego szkicu – wynikłym z potrzeby serca.

JULIUSZ DOMAŃSKI (ur. 1927) – prof. dr hab., historyk filozofii starożytnej, średniowiecznej i renesansowej, filolog klasyczny ze specjalizacją neolatynistyczną, emerytowany profesor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN i Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności, członek-korespondent Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, członek Polskiego Towarzystwa Filologicznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, International Society for the History of Rhetoric, członek Rady Programowej „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej". W 2007 otrzymał Nagrodę im. Księdza Idziego Radziszewskiego Towarzystwa Naukowego KUL za rok 2006, za całokształt dorobku naukowego w duchu humanizmu chrześcijańskiego.

JULIUSZ DOMAŃSKI (born in 1927) – Professor emeritus at both Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences and Institute of Classical Philology of the Warsaw University. Active member of The Polish Academy of Learning, associate member of the Warsaw Scientific Society, member of the Polish Philological Society, Polish Philosophical Society and of the International Society for the History of Rhetoric, member of the Programme Board of the "Archive of the History of Philosophy and Social Thought". Renowned expert in the field of history of Ancient, Medieval and Renaissance philosophy, classical philologist specializing in neolatinism. In 2007 he was awarded Priest Idzi Radziszewski Award by KUL Scientific Society in recognition of his lifetime scholarly achievements in the spirit of Christian humanism.

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.2

DARIUSZ PIĘTKA

Intuicja jako metoda poznania zasad u Arystotelesa

Intuition as a Method of Cognition of Principles in Aristotle

ABSTRACT: The subject of the article is intuition and its role in philosophical cognition in Aristotle. The main problem concerns the rationality of intuitive knowledge. Intuition is the immediate perception of principles. There are two types of rational intuition – theoretical and practical. The first is perceiving principles in being and proving. The second one is cognition of purpose. Both are preceded by induction. The act of intuition is a kind of immediate rational perception. The aim of intuitive knowledge is to express the principles of being and cognition, the definition of essences, and advancing a thesis at the beginning of proof. In order to present inter-subjectivity of intuition, Aristotle introduced a confirmation procedure concerning some of the principles which are known intuitively. The idea of confirmation is forced by accusations against, for example, the principle of non–contradiction, which made Aristotle present a certain extra-intuitive way for it to be substantiated.
KEYWORDS: intuition • intuition of principles • Aristotle • Aristotle's theory of knowledge

Wprowadzenie

Zagadnienie poznania intuicyjnego, kwestia sposobu jego rozumienia oraz funkcji jaką pełni w systemie ludzkiej wiedzy obecne były od samych początków racjonalnej refleksji dotyczącej poznania. Arystoteles to pierwszy filozof, który systemowo uzasadniał konieczność przyjęcia rezultatów intuicji dla racjonalności wiedzy. Według niego, na wiedzę składają się zdania uznane na podstawie innych, wcześniej uznanych zdań. Te z kolei również wyprowadza się ze zdań wcześniej uznanych itd. Nie można jednak w ten sposób postępować w nieskończoność, zatem należy przyjąć jakieś zdania pierwsze bez dowodu, które są zasadami wiedzy [*Analityki wtóre*, 99b]. Zasady te nie należą do nauki, ale zdaniem Arystotelesa, ich prawdziwość jest pewniejsza od zdań, które otrzymuje się w rezultacie wnioskowania dedukcyjnego opartego na trybach sylogistycznych. Skoro zasady są pewniejsze, niż zdania oparte na sylogizmie, nie mogą być one dowolnymi zdaniami, przyjętymi jedynie na mocy decyzji. Według Ary-

stotelesa, sposobem poznania, który pozwala na sformułowanie zasad jest intuicja rozumowa (νοῦς).

Celem artykułu jest przedstawienie i pewna rekonstrukcja koncepcji poznania intuicyjnego w nauce, które zostało nakreślone przez Arystotelesa w różnych miejscach jego pism, szczególnie w *Analitykach*, *Etyce Nikomachejskiej*, *Topikach* oraz w *Metafizyce*. Zamiarem moim jest również przedstawienie poznania intuicyjnego jako racjonalnego sposobu poznania, odmiennego od tego, co zwykło rozumieć się pod tym pojęciem współcześnie. Ma ono bowiem dziś zazwyczaj konotację psychologiczną i odnosi się do różnego rodzaju przeczuć lub pokrewnym im zjawisk psychicznych. W filozofii Arystotelesa natomiast jest obiektywnym gwarantem prawdziwości wiedzy.

Analizę rozpoczniemy od intuicji zasad poznania, ponieważ Arystoteles o intuicji najczęściej pisał właśnie w kontekście teoriopoznawczym. W *Analitykach* znajdujemy jego najistotniejsze, jak się wydaje, wypowiedzi na temat intuicji. Na tej podstawie łatwiej będzie zrozumieć na czym polegała intuicja zasad bytu, o których pisał w *Metafizyce* oraz zasad działania omawianych przez niego w *Etyce Nikomachejskiej*.

1. Uwagi terminologiczne

Termin „intuicja", którym się posługujemy nie jest pochodzenia greckiego, lecz łacińskiego. Swoje źródło ma w słowie „intueor", które stanowiąc połączenie wyrażeń „in" („w") oraz „tueor" („oglądać", „przypatrywać się"), znaczy tyle samo, co „dokonywać wglądu", „wglądać"[1]. Przyjmuje się dość luźno, że tak rozumiany termin „intuicja" wyraża jedno ze znaczeń greckiego słowa νοῦς, które oprócz tego znaczy również „myśl", „rozum", „myślenie", czy „zdolność myślenia". W czasach Arystotelesa νοῦς odnosił się do władzy rozumowej, która ma naturę duchową i przeciwstawia się ją naturze poznania zmysłowego. Analiza wczesnej literatury antycznej prowadzi do wniosku, że νοῦς rozumiany w swojej funkcji poznawczej związany był również ze sferą poznania zmysłowego. Łączenie νοῦς z doświadczeniem zmysłowym miało wpływ na późniejsze rozumienie νοῦς w funkcji poznania intelektualnego. Upraszczając tu opis procesu kształtowania się pojęcia intuicji można wskazać cechy, które zostały niejako przejęte przez teorię intuicji intelektualnej z wcześniejszego sposobu pojmowania νοῦς również jako poznania związanego ze zmysłami.

[1] E. Morawiec, *Intuicja intelektualna w metafizyce ogólnej Jakuba Maritaina*, Warszawa 2008, s. 18–19.

Fundamentalnym znaczeniem pojęcia νοεῖν i νοῦς w poezji greckiej, na przykład u Homera, jest „ujęcie czegoś", „zrozumienie sytuacji", natomiast nigdy pojęcia te nie oznaczają rozumu, czy rozumowania. Wskazują raczej na funkcję poznawczą rozumu, która ma charakter bezpośredniego poznania, analogicznego do bezpośredniego poznania zmysłowego. Etymologicznie słowa νοεῖν i νοῦς mają ten sam trzon znaczeniowy i są prawdopodobnie oderwane znaczeniowo od „wąchać" i „czuć". Od strony semantycznej u Homera są bliższe zmysłowi wzroku. Znajdujemy u niego porównania νοεῖν do ἰδεῖν i γιγνώσκειν, co wskazuje wprost na poznawczy charakter tych pojęć. Z tych znaczeń rozwinęły się różne inne konotacje, które można dostrzec w dziełach Homera. U Hezjoda, podobnie jak i Homera, νόος traktuje się często jako ἰδεῖν, które oznacza zmysł wzroku, ale może być również użyte na oznaczenie poznania i identyfikację przedmiotów. Poza tym Hezjod uwypukla za pomocą νόος elementy rozumowe w poznaniu, ale również czynnik wolitywny. Jednocześnie rozumie je podobnie jak Homer, dla którego zawsze znaczy prawdę [Hezjod, *Teogonia*, 12]. To pierwotne znaczenie νοεῖν i νοῦς jako wyrażenia oznaczającego bezpośrednie doświadczenie stanowi wskazówkę, co do sposobu w jaki powinniśmy rozumieć intuicję w filozofii starożytnej. Nie jest ona sposobem poznania dyskursywnego, ani doświadczenia empirycznego, ale to pierwotne znaczenie, które odnajdujemy u Homera i Hezjoda, skłania raczej do rozumienia intuicji jako poznania rozumowego i niedyskursywnego, czyli łączącego w sobie bezpośredniość właściwą poznaniu zmysłowemu i duchowy charakter właściwy poznaniu rozumowemu. Poznanie o takiej specyfice pozwalało na ujęcie obiektów ogólnych i niematerialnych, posiadających atrybut niezmienności[2].

2. Przedmiot poznania intuicyjnego

Poznanie intuicyjne (νοῦς) u Arystotelesa dotyczy ostatecznych, granicznych rzeczy pierwszych (ἀρχαί) i ostatnich (ἔσχατα) [*Etyka Nikomachejska*, 1143b 1-2]. Rzeczy graniczne pierwsze można rozumieć na dwa sposoby, najpierw, w znaczeniu ontologicznym, a następnie, w znaczeniu logicznym. Wiedza bowiem dotyczy pewnych rzeczy ogólnych i koniecznych [*Etyka Nikomachejska*, 1140 b30] i sama też ma mieć charakter ogólny i konieczny. Z jednej strony przedmiotem intuicji jest najwyższa zasada tego, co jest przedmiotem wiedzy, z drugiej strony są nim zasady poznania. Rzeczą graniczną w znaczeniu ontologicznym jest to, co w sposób zasadniczy,

[2] K. von Fritz, *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy(Excluding Anaxagoras)*, [w:] A.P.D. Mourelatos, *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeteon 1974, s. 23–24, 27–28, 81.

podstawowy i istotny organizuje byt, a poza nim nie ma już żadnego innego czynnika organizującego.

Rzeczami granicznymi w sensie logicznym są zasady myślenia, których nie da się wywieść z żadnych innych zdań. Są nimi zasada niesprzeczności, zasada wyłączonego środka i zasada tożsamości. Przedmiotem logicznych zasad są zdania. Zasady te posiadają swoje odpowiedniki ontologiczne, czyli ontologiczną zasadę niesprzeczności, tożsamości i wyłączonego środka, które za przedmiot posiadają stany rzeczy. Gdy zatem Arystoteles pisze o granicznych rzeczach pierwszych, czy to w sensie ontologicznym, czy logicznym, ma na myśli to, co jest pierwsze w porządku bytowania lub w porządku poznania rozumowego, co nie może być rezultatem wnioskowania [*Etyka Nikomachejska*, 1143b], lecz jest poznane bezpośrednio.

To, co graniczne w poznaniu posiada u Arystotelesa z jednej strony, charakter formalny, który można określić mianem logicznego, z drugiej strony ma charakter treściowy, który można nazwać materialnym. Forma dowodu sylogistycznego opiera się na naczelnych prawach myślenia. Zasadą nie jest sam sylogizm. Sylogizmy są bowiem schematami wnioskowania opartymi na pewnych prawach logicznych, które daje się wywieść z jakichś aksjomatów, ostatecznych zasad myślenia. Do nich zaliczyć można wspomniane pierwsze prawa logiczne. Czym innym jest jednak schemat sylogistyczny, a czym innym konkretne wnioskowanie przeprowadzone wedle tego schematu. Zdaniem Arystotelesa, jeżeli przesłanki dowodu nie zostały wyprowadzone z sądów wcześniej przyjętych i są uznane bez dowodu, to znaczy, ze są zasadami wnioskowania, dodać można, zasadami materialnymi. Materialną zasadę konkretnego dowodu stanową pierwsze przesłanki, które nie zostały wyprowadzone ze zdań wcześniejszych.

Obok zasad bytu i zasad poznania, Arystoteles przyjmował jako odrębną kategorię zasady działania. Graniczne rzeczy ostatnie to cel działania. Ponieważ cel jest przedmiotem wyboru, w przeciwieństwie do rzeczy pierwszych granicznych, nie jest wedle Arystotelesa zasadą konieczną. Intuicja jest sposobem poznania właśnie tego celu.

Podsumowując, zasadą można nazwać to, co jest graniczne w samym bycie [*Analityki wtóre* 100b] (np. substancja, materia i forma), po drugie można zasadą nazwać to, co graniczne w naszym poznaniu, czyli pewien sąd, dla którego nie można podać dowodu (np. zasada niesprzeczności, wyłączonego środka), a po trzecie, zasadą można nazwać cel działania człowieka, który stanowi granicę tego działania. Każdy z wymienionych typów zasad stanowi przedmiot poznania intuicyjnego. Każdy z wymienionych rodzajów zasad będzie miał jeszcze swoje podtypy.

3. Intuicja zasad poznania

Poznanie, według Arystotelesa, bierze początek z doświadczenia zmysłowego, którego przedmiotem są rzeczy jednostkowe. Wiedza przeciwnie, niż doświadczenie zmysłowe, ma charakter ogólny i jest to logicznie uporządkowany zbiór sądów, to znaczy, że jedne sądy wynikają z sądów wcześniej uznanych. Struktura tej wiedzy na postać sylogistyczną. Przesłankami wnioskowań sylogistycznych nie są więc sądy jednostkowe o rzeczach konkretnych, lecz sądy ogólne [*Analityki wtóre*, 81a 40-b 1]. Sądy ogólne zawierają w sobie ogólne pojęcia, które mają swoją podstawę w rzeczywistości. Odróżnijmy więc dwie rzeczy – pojęcia ogólne, które są poznawczym ujęciem ogółów w rzeczach oraz ogólne sądy. Zarówno ogólne pojęcia, które wchodzą w skład przesłanek dowodu sylogistycznego, jak i pierwsze niedowodliwe zdania nazywa Arystoteles tym, co pierwsze. W odniesieniu jednak do pojęć składających się na pierwsze przesłanki, Arystoteles używa terminu τὰ πρῶτα [*Analityki wtóre*, 100b 3-4]. Terminu ἀρχή używa w odniesieniu do tego, co nazywa zasadą, choć sam termin grecki, przy jednym ze znaczeń, rozumie się także jako bycie pierwszym. Zasadą nazwie on, na przykład, pierwsze, niedowodliwe przesłanki dowodu. Zasada w znaczeniu ἀρχή powstaje z ogółu ujętego w duszy (ἐκ [...] τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ). Fragment ten wskazuje, że nie są nią pojęcia ogólne, lecz właśnie z nich zasada powstaje. Zasada bowiem ma zakres ogólny, musi więc posiadać jako swoje składowe ogólne pojęcia. Indukcja[3] nie jest więc metodą poznania

[3] Indukcję heurystyczną, o której pisze Arystoteles pod koniec *Analityk* należy odróżnić od indukcji będącej wnioskowaniem uogólniającym, przedstawianym przez niego w postaci sylogizmu (nazywa je sylogizmem z indukcji – ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός) [*Analityki pierwsze*, 68b 15-16]. Różni się ona od sylogizmów dedukcyjnych funkcją terminu średniego. W sylogizmie dedukcyjnym bowiem konkluzja polega na dowiedzeniu w oparciu o termin średni, że termin większy przysługuje mniejszemu [*Analityki pierwsze*, 68b 32-34]. Na przykład, z tego, że własność bycia pozbawionym żółci przysługuje długowiecznym, i że własność bycia pozbawionym żółci przysługuje każdemu człowiekowi wnioskujemy, że własność bycia długowiecznym przysługuje poszczególnemu człowiekowi. Przyjmijmy oznaczenia: *A* – długowieczność, *B* – pozbawiony żółci, *C* – poszczególne zwierzę długowieczne (jak człowiek i koń i muł itd.) i zapiszmy schematycznie:

A przysługuje *B* (długowieczność przysługuje nie posiadającym żółci)
B przysługuje *C* (nieposiadanie żółci przysługuje każdemu poszczególnemu zwierzęciu długożyjącemu)
zatem
A przysługuje *C* (długowieczność przysługuje każdemu poszczególnemu zwierzęciu długożyjącemu)

Sylogizm z indukcji przebiega jednak inaczej. Nie wnioskuje się w nim za pomocą terminu średniego, lecz za pomocą terminu mniejszego wnioskuje się, że termin większy przysłu-

zasad, ale dzięki temu, że pozwala na ogólne ujęcie rzeczy, można zasadę w ogóle, w postaci ogólnego i niedowodliwego sądu, sformułować. W tekście *Analityk* ujawnia się więc dwojakie rozumienie pierwszeństwa – jako pierwszeństwo ujęcia rzeczy oraz pierwszeństwo sądu. Kształtowanie się ogólnych pojęć i tworzenie (ujmowanie) ogólnych sądów są nierozdzielne ze sobą połączone. Sam Arystoteles nie poczynił jednak żadnej uwagi, co do tego, że są to procesy ze sobą powiązane, a nawet zdaje się opisywać je jako oddzielne[4]. Jest to bardzo widoczne przede wszystkim w końcowych passusach *Analityk wtórych*. Ostatnie fragmenty [*Analityki wtóre* 100b 6-17] dotyczące sposobu poznania zasad (τῶν ἀρχῶν), następujące po rozważaniach Arystotelesa na temat indukcji jako metody dochodzenia do ogółów, sprawiają wrażenie niepowiązanych z poprzedzającymi je rozważaniami na temat indukcji [100a 3-100b 5].

Indukcja zapewnia, obok ogólności, także rzeczowość wiedzy. Ze spostrzeżenia zmysłowego, która jest źródłem poznania, powstaje pamięć, zaś z licznych zapamiętań takiej samej rzeczy powstaje doświadczenie, w rezultacie którego dusza ujmuje to, co powszechne. Bez znajomości rzeczy podobnych trudno byłoby to uczynić [*Topiki*, 108b 11-14]. Ujmuje ona jedno obok wielości. [*Analityki wtóre*, 100a 3-9]. Dusza posiada zdolność do takiego ogólnego doznania. [*Analityki wtóre*, 100a 14-15]. Człowiek zmysłowo postrzega to, co szczegółowe, percepcja duszy ujmuje jednak to, co właściwe dla całości (τοῦ καθόλου), czyli powszechne, ogólne – postrzega się co prawda Kalliasa, powie Arystoteles, lecz percepcja dotyczy tego, co

guje średniemu [*Analityki pierwsze*, 68b]. Średni termin znajduje się zatem w konkluzji. Ściślej mówiąc, jeśli *B* znajduje się w środku między *A* i *C*, to dowodzi się za pomocą *C*, że *A* przysługuje *B*. Schemat sylogizmu z indukcji ma zatem postać:

A przysługuje *C* (długowieczność przysługuje każdemu poszczególnemu zwierzęciu długożyjącemu)
B przysługuje *C* (nie posiadanie żółci przysługuje poszczególnemu zwierzęciu długożyjącemu)
zatem
A przysługuje *B* (własność długowieczności przysługuje nie posiadającym żółci)

Wnioskując w taki sposób możemy popełnić błąd, przed którym chroni nałożony przez Arystotelesa warunek odwracalności terminów *B* i *C*. Poprawność sylogizmu będzie zachodzić, jeśli *B* odwróci się z *C* i *C* nie wykracza poza *B*. W takim wypadku *A* będzie z konieczności przysługiwało *B* [*Analityki pierwsze*, 68b 22-24]. Odwrócić terminy możemy tylko wtedy, gdy znamy wszystkie przypadki szczegółowe. Indukcja taka jest jednak odpowiednikiem indukcji zupełnej. Odwracając *B* z *C* otrzymamy sylogizm niezawodny. Aby uzyskać wnioskowanie prowadzące zawsze do prawdziwej konkluzji, *C* trzeba rozumieć jako składające się ze wszystkich poszczególnych przypadków [*Analityki pierwsze*, 68b 27-29].

4 W.D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1949, s. 675.

ogólne, czyli człowieka [*Analityki wtóre*, 100a 19-b 1]. W pewien sposób przypomina to zdolność do poznawania uniwersaliów w *Teajtecie* Platona, w którym dusza przedstawiona jest jako tabliczka woskowa, która ujmuje (w której odwzorowują się) przedmioty ogólne [Platon, *Teajtet*, 194b].

To, co pierwsze w sylogizmie (τὰ πρῶτα) jest ujęciem tego, czego nie da się w żaden sposób wyprowadzić inaczej, jak tylko poznać przez percepcję. Ma to być poznanie tego, co w bycie ogólne i co może zostać wyrażone w ogólnym sądzie. Mówiąc inaczej, bez ogólnego ujęcia pojęciowego niemożliwe byłoby formułowanie ogólnych sądów, które, uporządkowane sylogistycznie, stanowią wiedzę o świecie. Pojęcia ogólne, z jednej strony składają się na sądy ogólne, które mają dowód, z drugiej strony, tworzą sądy, które dowodu nie posiadają. Takie sądy będą stanowiły zasady wiedzy. Ich odkrywanie właściwe jest rozumowi, ale nie na sposób dyskursywny, jak ma to miejsce w dowodzeniu, lecz w sposób rozumiejący.

Według Arystotelesa, zasady poznaje się za pomocą intuicji rozumiejącej (νοῦς), a sama intuicja jest gwarantem prawdziwości tego poznania. W tym właśnie leży najważniejsza różnica między intuicją rozumiejącą i indukcją heurystyczną, że rezultatem intuicji jest sąd prawdziwy, zaś rezultatem indukcji, ujęcie ogółu, które może być prawdziwe dopiero w akcie sądzenia. Indukcja ma jednak charakter bierno-odbiorczy i pod tym względem przypomina nieco Platoński sposób percepcji przedmiotów ogólnych. Wskutek intuicyjnego zrozumienia powstaje sąd dotyczący przedmiotu ogólnego w rzeczy jednostkowej. Z owego ogólnego przedmiotu, który zostaje ujęty w doświadczeniu, bierze swój początek wiedza naukowa [Arystoteles, *Metafizyka*, 981a 1-5]. Samo doświadczenie nie stanowi jeszcze jednak zrozumienia, czym jest owa zasada wiedzy. Możliwe jest to dopiero dzięki intuicji, która będąc aktem zrozumienia, ma charakter definicji lub pewnej hipotezy. W sądzie definicyjnym lub hipotezie przyporządkowuje się termin ogólny innemu terminowi ogólnemu uwypuklając istotę ujmowanego za pomocą indukcji przedmiotu. Pierwsza przesłanka dowodu może być definicją, która ujawnia, czym rzecz jest, a więc jej istotę [*Analityki wtóre*, 90b 38][5]. Nie ma bowiem dowodu tego, o czym jest definicja [*Analityki wtóre*, 90b 30; 91a 8-9]. Definicja stanowi w takim wypadku punkt wyjścia wiedzy. Zasady dowodów są więc definicjami, które nie posiadają już swojego dowodu [*Analityki wtóre*, 90b 24-27].

[5] Według Arystotelesa nie wszystko, co jest definiowalne może być udowodnione i odwrotnie, nie wszystko, co stanowi przedmiot dowodzenia może zostać zdefiniowane [*Analityki wtóre*, 91a 7]. Uzasadnia to we wcześniejszym passusie. Niektóre dowody sylogistyczne mają konkluzje przeczące, zaś definicja jest sądem twierdzącym, konkluzje w dowodach bywają szczegółowe, zaś definicje są ogólne.

Intuicja byłaby zrozumieniem tego, co percypuje się w procesie indukcji i stanowi wyraźne ujęcie ogólnego przedmiotu danego w indukcji. Chcąc tę różnicę wyjaśnić można odwołać się do obrazu człowieka, który poznaje Kalliasa. Z doświadczenia tego, że Kallias jest człowiekiem – posiada pojęcie człowieka, nie musi jednak wiedzieć jeszcze czym jest człowiek. Zrozumienie tego dokonuje się w akcie intuicji, która z kolei wyraża się w definicji człowieka. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że intuicja jest przyporządkowaniem ogólnego orzecznika ogólnemu terminowi w sądzie.

Według Arystotelesa, intuicja nie dopuszcza fałszu, a poznanie na niej oparte jest zawsze prawdziwe [*Analityki wtóre*, 100b 6-7]. Wskutek tego rezultat intuicji, którą jest zasada ma charakter koniecznościowy. Zasady (ἀρχαί) są przesłankami, od których rozpoczyna się dowód lub nauka, bez których nie byłoby to możliwe. Mogą one być różnego rodzaju, ale można je poznać jedynie na drodze intuicji.

Za pomocą intuicji poznaje się zasady wnioskowania wspólne wszystkim naukom i dowodom (κοιναί ἀρχαί) [*Metafizyka*, 996b]. Mogą to być zasady, które mają zastosowanie do wszystkich rzeczy, czyli zasada niesprzeczności i wyłączonego środka oraz zasady ważne dla wszystkich rzeczy danej kategorii, jak na przykład zasada, że całość jest większa niż część i równa sumie swoich części. Zasadami można też nazywać u Arystotelesa twierdzenia ogólne (θέσεις) lub zasady własne (ἴδιαι ἀρχαί), które można wyrazić w definicjach pojęć stosowanych w danym typie wiedzy, ale mogą to być również założenia (ὑποθέσεις) dotyczące występowania rzeczy odpowiadających pierwotnym pojęciom danej nauki[6].

4. Intuicja zasad bytu

Arystoteles w księdze B *Metafizyki* przedstawia szereg aporii dotyczących tego, co należałoby uznać jako zasady rzeczywistości, które miałyby być przedmiotem poznania intuicyjnego. W księdze Δ, stanowiącej swoisty słownik filozoficzny, przedstawia różne sposoby ich rozumienia. Wszystkie je można określić mianem koniecznych racji bytowania. Zasadą będzie to, od czego zaczyna się ruch w rzeczy [*Metafizyka*, 1012b 34], będzie nią także pierwsze (w znaczeniu kolejności, πρῶτον) to, co zapoczątkowuje powstawanie [*Metafizyka*, 1013a 9]. Zasadą będzie również zewnętrzny czynnik, od którego rzecz pochodzi i z którego bierze się w niej zmiana [*Metafizyka*, 1013a 9]. Mówiąc najogólniej, zasada w sensie ontologicznym jest tym, z czego coś powstaje, a więc, na przykład, substancja, natura i element rzeczy, który tę rzecz tworzy [*Metafizyka*, 1013a 19-20].

[6] W.D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, *op.cit.*, s. 675.

Zasady ontyczne są niezależne od poznania i zasad poznania, ponieważ poznanie ma swoje źródło w rzeczy i od tej rzeczy zależy. Arystoteles stwierdza przede wszystkim konieczność tych zasad. Skoro, na przykład, ostatecznymi zasadami rzeczy są przyczyny, to nie mogą one tworzyć ciągu nieskończonego. Źródła ruchu nie stanowi nieskończony ciąg rzeczy poruszających. Jeśli człowiek byłby poruszony przez powietrze, powietrze przez Słońce, Słońce zaś przez niezgodę i tak bez końca, to człowiek nie byłby przez nic poruszony. Podobnie nie można postępować w nieskończoność w porządku materii, na przykład powiedzieć, że ciało jest z ziemi, ziemia z powietrza, powietrze z ognia i tak w nieskończoność [*Metafizyka*, 994a 1-7]. Analogicznie nie można iść w nieskończoność co do tego, czym coś jest [*Metafizyka*, 994a 1-7]. Występuje tu czynnik nieredukowalny do żadnego innego. Stwierdzenie występowania ciągu skończonego ma charakter wnioskowania, w rezultacie którego identyfikuje się konieczność pierwszej zasady. Poznanie tej zasady stanowi rezultat intuicyjnego zrozumienia, którego wyrazem jest najprostsza słowna definicja nie redukowalna już do innej, prostszej definicji [*Metafizyka*, 994b].

Arystoteles pytając, czym jest byt w sensie najbardziej fundamentalnym, podstawowym i pierwszym, analizuje to, co oznacza pojęcie bytu. Stwierdza, że niektóre jego odniesienia, jak jakości (np. bycie dobrym), ilości (bycie wysokim), stany rzeczy (bycie zdrowym) nie występują w rzeczywistości w sposób samodzielny. Bytem jest bowiem to, co jest dobre, co wysokie i to, co jest zdrowe. Pojęcie bytu przysługuje więc przede wszystkim konkretnej i jednostkowej rzeczy, która stanowi podmiot dla tych atrybutów. Podmiot ten jest substancją – bytem w najbardziej podstawowym sensie. W oparciu o zestawienie różnych sposobów rozumienia bytu, następnie przez porównanie ze sobą różnych jego kategorii, dochodzi do zrozumienia, że byt-substancja (οὐσία) jest czymś pierwszym i wszystko inne jest dzięki niej. Jeśliby nie przyjąć takiego rozumienia bytu, nie można byłoby przyjąć, że dobre, zdrowe itd. są w ogóle czymś. Arystoteles nie opisuje sposobu, wedle którego postępuje i dzięki któremu dochodzi do ujęcia tego, czym jest substancja. Jest to jednak nader widoczne, nie wyprowadza bowiem definicji substancji opierając się na jakimś schemacie wnioskowania, ale dochodzi do tego wskutek jakiegoś bezpośredniego zrozumienia. W podobny sposób będzie postępował podczas dochodzenia do afirmacji konieczności formy i materii substancjalnej oraz przyczyny sprawczej.

Analizując zagadnienie intuicji zasad rzeczy uwyraźnia się pewna dwuwymiarowość tego zagadnienia. Na wiedzę można spojrzeć z dwóch stron, po pierwsze z punktu widzenia metafizycznego, w którym poznajemy konieczne racje bytu-rzeczy, jak choćby konieczność podmiotu dla własności

lub konieczność formy dla organizacji bytu. Po drugie, możemy patrzeć na to zagadnienie z punktu widzenia epistemologicznego, gdzie te same formy są poznawane w intelekcie, który posiada zdolność przyjmowania intelligibilnych form[7]. Poznanie to może zostać wyrażone w definicji i stać się zasadą poznania sylogistycznego.

5. Intuicja zasad działania

Poznanie praktyczne jest procesem analogicznym do poznania teoretycznego. Arystoteles zalicza do niego spostrzeżenie (αἴσθησις), intuicję (νοῦς) oraz pragnienie (ὄρεξις) [*Etyka Nikomachejska*, 1139a 18]. Ukazuje tu przede wszystkim rolę pragnienia w dążeniu, sądzi bowiem, że jak w myśleniu dyskursywnym celem jest przeczenie lub twierdzenie, tak w myśleniu praktycznym i pragnieniu, dążenie (δίωξις) do czegoś lub unikanie tego. Przyczyną działania jest pragnienie, które zależy od myśli o celu działania. Wiedza praktyczna rozpoczyna się dzięki rozpoznaniu celu działania – podobnie jak przedmiot, o którym chcemy wnioskować w teorii, tak i cel działania w praktyce, musi być określony, rozumowo ujęty w pewne ramy, które pozwolą nam na zrozumienie, czego dotyczą nasze wysiłki w praktyce. Nie można więc powziąć postanowienia, a później działać bez intuicji, która nie jest rozumowaniem, choć jest aktywnością rozumu, ale nie można też powziąć postanowienia bez poznania dyskursywnego [*Etyka Nikomachejska*, 1139a 33]. Arystoteles nawet wprost sądził, że wybór to albo pobudzona intuicja (ὀρεκτικὸς νοῦς) albo pragnienie wynikające z myślenia dyskursywnego (ὄρεξις διανοητική) [*Etyka Nkomachejska*, 1139b 4-5].

Jak pojmować cel, który jest przedmiotem intuicyjnego poznania oraz przedmiotem działania – jako coś ogólnego, czy konkretnego? Z jednej strony, konkret stanowi przecież przedmiot spostrzeżenia, a spostrzeżenie nie jest źródłem działania [*Etyka Nikomachejska*, 1139a 20]. Z drugiej strony, działanie ma zawsze konkretny cel. Rozpoznanie tego celu jako dobra jest już jednak poznaniem ogólnym, a właściwą po temu metodę stanowi intuicja. Można domyślać się, że Arystoteles rozumiał intuicję celu analogicznie do intuicji, która jest metodą ujęcia pierwszych zasad wiedzy. Rzeczy jednostkowe są punktem wyjścia poznania celu [*Etyka Nkomachejska*, 1143b 1-4], ale samo poznanie tego celu jest ogólne.

Intuicja, która stanowi podstawę sylogizmu w nauce ujmuje pojęcia niezmienne i pierwsze w celu ugruntowania wiedzy, natomiast ta, która ma zastosowanie w rozumowaniach praktycznych ujmuje to, co ostatnie

[7] Ch.H. Kahn, *The Role of "Nous" in The Cognition of First Principles in Posterior Analytics II 19*, "Studia Aristotelica", 9, 1981, s. 385.

i zmienne (czyli jednostkowe), w tym celu aby nadać działaniu charakter racjonalny i etyczny. Jeśli wiedza bierze swój punkt wyjścia z poznania intuicyjnego (na przykład, definicji jakiejś rzeczy, która jest pierwszą przesłanką sylogizmu), to intuicja celu wiedzie do sformułowania przesłanki mniejszej w sylogizmie praktycznym. Dotyczy ona czegoś ostatniego stanowiącego cel działania człowieka.

Kształt sylogizmów praktycznych (συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν) znacząco nie odbiega w swojej formie od zwykłego sylogizmu analitycznego. Mimo, że w *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles pisze o nim zdawkowo, pada tu ciekawa uwaga. Stagiryta podaje przykład formy i treści przesłanki większej w kontekście rozważań dotyczących udziału dzielności etycznej w działaniach osób charakteryzujących się sprytem. Przesłanka ta miałaby postać następującą: „ponieważ celem i tym co najlepsze jest to a to" [*Etyka Nikomachejska*, 1144a 33]. Po niej miałaby następować przesłanka, mniejsza, która, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej, miałaby zostać poznana intuicyjnie.

Postarajmy się zrekonstruować cały sylogizm praktyczny, uznając kształt podanej przesłanki, posługując się jednak przykładem własnym:

(i) ponieważ celem i tym, co najlepsze jest szczęście
i
(ii) szczęście daje poznanie prawdy
zatem
(iii) poznanie prawdy jest celem i tym, co najlepsze.

Poznanie prawdy jest czymś najlepszym ponieważ daje szczęście. Zgodnie z fragmentem [*Etyka Nikomachejska*, 1144a 33], intuicja praktyczna ujmuje pobudki działania, którą w sylogizmie praktycznym oddaje przesłanka mniejsza. Zwróćmy uwagę na słówko ἐπειδὴ („ponieważ"), które ma wzmacniać wyjaśniającą funkcję przesłanek w stosunku do konkluzji. Wskazuje ona na powód działania. Słówko „ponieważ" jest spójką wskazującą, że przesłanki uzasadniają konkluzję. Pytając, dlaczego poznanie prawdy jest celem i tym, co najlepsze, odpowiedź brzmi: ponieważ to, co daje szczęście jest dla człowieka najlepsze, a poznanie prawdy daje szczęście. Przesłanka (ii) może być różnie formułowana, w zależności od dzielności etycznej, którą charakteryzuje się człowiek. Dla jednego bowiem tym, co daje szczęście będzie przyjemność, dla innego spokojne życie lub poznanie prawdy. Podobnie zresztą sądzi Arystoteles o przesłance większej. Według niego, nikt jej nie zna, kto jest bez dzielności etycznej (ἄνευ ἀρετῆς) i jest, na przykład, niegodziwcem, niegodziwość bowiem wprowadza człowieka

w błąd. Niezdolność do zrozumienia, co jest (najlepszym) celem działania jest zwykłym brakiem rozsądku [*Etyka Nikomachejska*, 1144a 34-35].

Powód działania wyrażony zostaje w przesłance (ii), a poznajemy w drodze doświadczenia. Podobnie jak ma to miejsce w przypadku wiedzy teoretycznej, przekonania dotyczące praktyki stanowią rezultat uogólnienia. Odpowiadając więc na pytanie, czy cel jest ogólny, czy konkretny i jednostkowy, przyjdzie nam odpowiedzieć analogicznie do tego, co powiedzieliśmy na temat poznania teoretycznego. Działania konkretne ze względu na taki a taki cel, przynoszą konkretne korzyści. Poznajemy jednak w konkretnych celach czynnik ogólny, jak na przykład, widzimy przyjemność w zabawie, czy szczęście w poznaniu prawdy. Ma tu zastosowanie podobna operacja intelektu, jak w przypadku indukcji heurystycznej w percepcji tego, co ogólne dla wiedzy teoretycznej. Na podstawie spostrzeżenia empirycznego celu percypuje się go jako dobro. Rolą intuicji jest jednak praktyczny wymiar, a nie tylko poznanie czegoś jako dobro.

Arystoteles przeciwstawia intuicję rozumowaniom, ale z drugiej strony intuicja praktyczna ma odmienną naturę niż intuicja teoretyczna, za pomocą której ujmuje się zasady wiedzy. W przypadku rozumowania praktycznego to właśnie intuicja, a nie rozumowanie podpowiada właściwy w danych okolicznościach punkt wyjścia. Człowiek działający, wykształcony etycznie, postrzega sytuację w jakiej się znajduje jako istotną w sposób, który skłania go do wyboru określonego działania, powiedzmy udzielenia pomocy, jako celu. Kiedy Arystoteles pisze, że to poznanie jest intuicją (νοῦς) [*Etyka Nikomachejska*, 1143b 5], nie sprowadza go do percepcji. Percepcja wydaje się być jedynie punktem wyjścia, operacją przygotowującą intuicję. Jeśli w percepcji ujmuje się jakiś możliwy cel działania, percepcja proponuje cel, zaś intuicja ma bezpośredni wpływ na wybór, czy wręcz sama stanowi o takim wyborze[8].

❧

Intuicja uchodziła w starożytności za metodę najbardziej wartościową, uznawano bowiem prymat poznania rozumowego nad doświadczeniem empirycznym oraz prymat poznania bezpośredniego nad pośrednim. Ideałem była zatem czysto rozumowa metoda poznania bezpośredniego. Intuicja jest pewnym typem percepcji, analogicznym do percepcji zmysłowej. Arystoteles posługuje się porównaniem intuicji do percepcji zmysłowej. Pisze bowiem, że jak widzenie jest w oku, tak intuicja (νοῦς) jest w duszy [*Topiki*, 108a 10-11]. W porównaniu tym chodzi przede wszystkim uwypuklenie

[8] A.W. Price, *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 2011, s. 224.

bezpośredniego charakteru jednej i drugiej percepcji. Każdy rodzaj posiada pewne cechy, które można traktować w oderwaniu, mimo że nie występują one oddzielnie od indywiduów. Nie można zatem poznać ogółów, bez spostrzeżeń zmysłowych [*Analityki wtóre*, 81b 5-6], z których wszelkie poznanie bierze początek. W rezultacie szeregu operacji rozumowych, które mają charakter naprowadzający, ujmujemy go w sposób bezpośredni i rozumowy. Owo ujęcie jest zrozumieniem, czym coś jest, co wykorzystuje się w procesie dowodzenia. Przesłanki dowodów wyrażają bowiem jakieś pierwsze niedowodliwe prawdy. Zdaniem Arystotelesa, zasady dowodów są definicjami, które nie posiadają już swojego dowodu [*Analityki wtóre*, 90b 24-27].

U Arystotelesa, jako pierwszego filozofa, biorąc pod uwagę wszystkich jego poprzedników, którzy kwestię intuicji podnosili, wprowadzony zostaje nowy element poznania uzupełniający intuicję. Chodzi o sposób pozwalający na sprawdzenie rezultatów intuicji. Ponieważ wielu filozofów wysuwało zastrzeżenia wobec nawet najbardziej oczywistych zasad intuicyjnych, Arystoteles starał się na innej drodze potwierdzić ich wiarygodność. Widoczne jest to przede wszystkim w przypadku takich zasad jak zasada niesprzeczności, czy wyłączonego środka. Przykładem postępowania konfirmującego jest argument elenktyczny na rzecz zasady niesprzeczności. Intencją Arystotelesa jest pokazanie absurdalnych konsekwencji z jej odrzucenia. Dowody elenktyczne powstały w odpowiedzi na zarzuty sofistów i, jak sam pisze, nie są one dowodami w sensie ścisłym, ale odparciem przekonania adwersarza w dyskusji [*Metafizyka*, 1006a 7-12], a ściślej rzecz biorąc, odparciem głoszonej przez niego tezy przeciwnej [*Analityki wtóre*, 66b]. Elenktyczny argument Arystotelesa wymaga wyjścia poza dziedzinę relacji syntaktycznych i uwzględnienia zależności pragmatycznych. Uzasadnienie przez odparcie tezy przeciwnej posiada przede wszystkim moc perswazyjną i żadną inną. Uświadamia ona jednak konieczność przyjęcia bez dowodu rezultatów poznania zasad i w tym sensie potwierdza prawdziwość zasady.[9] Arystoteles starając się potwierdzić rezultaty poznania intuicyjnego na innej drodze, niż intuicyjna, być może zdawał sobie sprawę z problematyczności tego typu poznania, pod względem jego intersubiektywności i starał się do tych samych prawd podstawowych dojść na więcej, niż jednej drodze[10].

[9] D. Piętka, *The Elenctic Proof of Aristotle's Principle of Non-contradiction*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 57, 2012, s. 43–44.

[10] W podobnym racjonalno – konfirmującym duchu należy rozumieć kilkanaście wieków późniejszą intuicję Kartezjusza. Z jednej strony ma ona charakter automatycznego ujęcia jakiejś prawdy, ale z drugiej strony, można ją uzasadnić w inny sposób, niż intuicyjny. Intuicja jednak stanowiłaby tu pewien skrót w myśleniu, który można by zastąpić poznaniem pośrednim, rozbudowanym. Stosowana byłaby raczej ze względów ekonomicznych,

Intuicja jest poznaniem zasad, których Stagiryta nie zalicza do wiedzy, ponieważ wiedza to sądy posiadające dowód. Zwraca uwagę na sprawę, która, jak sądzę, do dnia dzisiejszego kładzie się cieniem na uznaniu wartości intuicji dla nauki oraz filozofii. Dla Arystotelesa, wartość poznania bezpośredniego jest bezdyskusyjna, ponieważ bez niego nie byłoby wiedzy. Jeśli odrzucić νοῦς, należałoby odrzucić również naukę (wiedzę) – „nie należeć do nauki (wiedzy)", nie ma jednak charakteru pejoratywnego. Wartość νοῦς jest znacznie wyższa, niż wartość nauki (wiedzy). W późniejszych czasach, szczególnie pod wpływem pozytywizmu i neopozytywizmu przyjęło się sądzić, że to, czego uzasadnić się nie da jest nienaukowe i bezwartościowe z punkt widzenia nauki. Dowartościowano poznanie empiryczne, którego rezultaty możemy dość łatwo sprawdzić. Nie znaczy to, że nie zdawano sobie sprawy z problemów, na jakie napotyka owa intersubiektywność subiektywnego przecież doświadczenia empirycznego.

DARIUSZ PIĘTKA – dr hab., pracuje na stanowisku profesora uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Kierunki badań (1) ontologia starożytna (szczególnie teoria bytu Parmenidesa, Leukipposa, Platona, Arystotelesa), (2) logika i semiotyka antyczna (problematyka zasad, dialektyka Zenona, sylogistyka praktyczna Platona, teoria języka u Platona i Arystotelesa), (3) zagadnienia współczesnej metafizyki analitycznej (w szczególności zagadnienie realizmu, identyczności bytu, pojęcie związku przyczynowo-skutkowego, możliwość jego opisu za pomocą zdań warunkowych oraz metody pozwalające na identyfikację przyczyn, np. indukcja eliminacyjna w różnych jej odmianach). Autor monografii *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona* (2011), *Apagogiczne argumenty Zenona z Elei w apologii Parmenidesa* (2017).

DARIUSZ PIĘTKA – Ph.D., D.Sc., professor at the Institute of Philosophy of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. Directions of research (1) ancient ontology (especially the theory of being by Parmenides, Leukippos, Plato, Aristotle), (2) ancient logic and semiotics (problems of principles, Zeno's dialectics, Plato's practical syllogistics, theory of language in Plato and Aristotle), (3) issues of contemporary analytical metaphysics (in particular the problem of realism, identity of being, the concept of a cause-and-effect relationship, the possibility of its description using conditional sentences and methods allowing for the identification of causes, e.g. elimination induction in its various varieties). Author of the monographs *Truth and False in the Philosophy of Plato's Language* (2011), *The Apagogical Arguments of Zeno of Elea in the Apology of Parmenides* (2017).

ORCID: 0000-0003-3915-6232

niż rzeczywistej wartości tego rodzaju poznania. W tym sensie byłaby nieautonomicznym sposobem poznania. Dla Kartezjusza intuicja była czysto racjonalnym ujęciem przedmiotu poznania, w którym prawdy jawiły się w sposób bezpośredni i całościowy. Intuicyjnie rozumiane musiały być związki np. między zdaniami matematyki takimi jak „2 + 2 = 4", „3 + 1 = 4" i ich konsekwencją „2 + 2 = 3 + 1". M. Bunge, *Intuition and Science*, Englewood Cliffs, 1962, s. 5–7.

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.3

SEWERYN BLANDZI

O pewnym uporczywym błędzie w translacjach *Peri hermeneias* Arystotelesa

On a Persistent Error in Translations of Aristotle's Peri hermeneias

ABSTRACT: The new Polish translation of Aristotle's *Peri hermeneias* (*De Interpretatione*), performed by Tomasz Tiuryn was recently published (2018), following Kazimierz Leśniak's translation (1975). The new publication inspired me to show a stereotypical error, already manifest in the previous translation as well as those into other European languages. Let us focus on the most significant reiterated misinterpretation. Characteristic of both translation is the non-predicative understanding of the noun „man": „man is" instead of „is a man". This shift can be found not only in translations into European languages as well as in Tiuryn's formulation. As it turns out, translators such as H.P. Cooke (1938) and J.L. Ackrill (1963), whom Leśniak follows, and subsequently Tiuryn as well, fail to notice that the literal Greek constructions '*estin anthropos – ouk estin anthropos*', '*estin ouk anthropos – ouk estin ouk anthropos*', '*esti pas anthropos – ouk esti pas anthropos*', '*esti pas ouk anthropos – ouk esti pas ouk anthropos*' make such translations impossible. Why? Because all such examples are predicative phrases (*rhemata*) and cannot be transformed into subject-predicate statements, and tend (how absurd!) to classify them as existential statements. I believe that the proper (understanding) translation of fragment X 14-18 should read: „Thus 'is a man – is not a man' and again: 'is every (*sc*. man) a man – not every (man) is a man' […]. „When we treat additionally '*esti*' in predicating (*prostkategorethei*), the opposites would be predicated twofold. I predicate, e.g. (*lego hoion*), '[he] is a just man', I mention (*phemi*) '*esti*' as a third term, because it is a merger – *synkeisthai* [NB this predication translators fail to see] this name or expression [that is, it binds the name or expression] in the statement". The above are predicative phrases with an implied specific (individual) subject. For example, the truth that „John is a just man" is contained in it as subject-substance. *Esti* in the apophantic, i.e. revealing, function reveals the truth that it is an articulation of this content concerning the subject. In this sense *esti*, is the third term, and not that it is in the third place, because, literally, is in the first place, since such a word order, as at the beginning, allows us to presume a specific subject X, which precedes *esti*. Such a word order with *esti* at the beginning, without the implied subject, even enables one to translate „man is just", which in Greek has a different construction. The concrete order of the elements is as follows: (1) someone (John), (2) is (3) a just man. The entire expression, that is „is a just man" is *rhema* with a predicate, but not „man (ostensible subject!) is just". In this perspective, we should see another passage when Aristotle goes on to present general statements with the general subject (X, 19b 32-35): *homoios de echei kan katholou tou onomatos e he kataphasis, hoion pas estin anthropos dikaios – ou pas estin anthropos dikaios* […]. Tiuryn's translation: „This is also the case when a statement

is made generally about a given name, for example: „Every man is just" – „not every man is just". It should be: „We deal with an analogous situation when a claim [is made] using a general name (or when the [entire] claim has a general form of [*sc.* predicative-nominal] phrase), e.g. „Every (*sc.* man) is a just man – not everyone (a man) is a just man". In this case, the sense is the same, but the one proposed is more precise. When we translate: „Every man is just", the Greek word order would have to be: *pas anthropos dikaios estin*. Why does Aristotle express his idea in the following word order: *pas estin anthropos dikaios*, but not: *pas anthropos dikaios estin*, which translators ignore? What we have here is a different construction, in which the stress falls on *anthropos* (general subject) and not on *dikaios*, as in the example of an individual subject, e.g. 'John'. This is how Tiuryn explains an earlier passage in *Peri hermeneias* III 16b 19-25: „When a verb is uttered alone, it is actually a name and means something […]". This first part of the first sentence, in the new translation, turns out to be a misinterpretation: „When a verb is spoken alone, it is in fact a name and means something" (in the original: *auta men oun kath'auta legomena ta rhemata onomata esti kai semainei ti*). What arises now is the question whether *auta kath'auta/hapla* refer to the status of things (*ta tode ti*) or do they only refer to language terms (have a semantic character)? If we choose the first suggestion, the correct translation would be: „Predicates predicating things *per se* are names, i.e. (*kai explicativum*) they indicate something/object", and in this sense they designate. In Greek, unlike, for example, the positional structures inherent in languages such as English, the predicate comes to the fore. In categorical sentences about the scheme 'A is B' we are inclined to consider A as the subject, B as the predicate, while in Greek the opposite is true: such a sentence expresses the idea that the property A belongs to the object B. Aristotle uses two equivalent predicative formulas: 1. 'A is predicated on B' (*to A kata tou B legetai/kategoreitai*); 2. 'A belongs to B' (*to A hyparchei toi B*). These are notations of predicative-subject sentences, i.e. predicative sentences, which in the later tradition are called categorical sentences and written in the formula 'B is A', which, however, Aristotle did not use, because in his logic he put the predicate first and the subject second.

KEYWORDS: Aristotle • *Peri hermeneias* • *On Interpretation* • *logos apophantikos*

Niedawno ukazał się nowy, drugi po tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka polski przekład najkrótszego (16 stron w wydaniu Bekkerowskim) traktatu Arystotelesa, którego tytuł brzmi w języku greckim *Peri hermeneias,* po łacinie zaś *De interpretatione*[1]. Autorem przekładu i obszernego komentarza jest Tomasz Tiuryn, znany tłumacz i komentator pism Boecjusza[2]. Godny uwagi jest rzetelny, ponad stustronicowy *Wstęp*, omawiający terminologiczne

[1] „Tytuł *Peri hermeneias* skażony jest błędem wydawców (także w wersji łacińskiej *De interpretatione* i polskiej jako *Hermeneutyka*). Rzecz bowiem w ogóle nie dotyczy zasad interpretacji, ale składni i semantyki zdania oznajmującego (*logos apophantikos*), jego elementów, form twierdzących i przeczących, czyli członów sprzeczności (*antiphasis – contradictio*), kwalifikacji prawdy i fałszu, form negacji i kwantyfikacji podług przeciwstawień i przeciwieństw (stąd późniejszy pomysł tzw. kwadratu opozycji), tudzież formuł modalnych twierdzeń i przeczeń" (zob. M. Wesoły, *Wstęp*, [w:] Arystoteles, *Analityki pierwsze, Analityki wtóre*, przekład i opracowanie M.A. Wesoły, Lublin 2020, s. 21–22).

[2] Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutyka).* Przekład, wstęp, przypisy i komentarz Tomasz Tiuryn. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018. Stron 588.

detale traktatu. Zwraca jednak uwagę nieproporcjonalność *Komentarza* do rozmiarów samego dziełka (w oryginale i w przekładzie), który to komentarz jest rozwlekły, przytłaczający, nużący i raczej zaciemnia oryginalny tekst i przekład. Ten dwudziestokrotnie obszerniejszy od tekstu pisma komentarz staje się wartością dla siebie i wymaga odrębnego studium. W tym przypadku bowiem, jak sądzę, komentarz winien być równie zwięzły co esencjonalny.

Jeśli idzie o sam przekład, to spotykamy w nim te same stereotypowe błędy, jakimi naznaczone są także nowożytne przekłady na języki zachodnie. We wstępie do przekładu sporo miejsca poświęca Tiuryn tytułowi i jego rozumieniu. Wprowadził po greckim tytule jakby rodzaj „podtytułu": „Hermeneutyka", po czym konsekwentnie określeniem tym operuje jako nazwą dzieła, tłumacząc się, że jest ono „tradycyjne na gruncie polskiego piśmiennictwa" (s. 11). Istotnie, pod takim tytułem wydał swoje tłumaczenie Kazimierz Leśniak[3]. Wyraz „hermeneutyka" jako tytuł nie jest podyktowany treścią dzieła, ale – jak szczerze wyznaje Tiuryn – przyjęty zostaje „wyłącznie na zasadzie skojarzenia z brzmieniem tytułu oryginalnego" (s. 12). Nazwa ta za sprawą Schleiermachera pojawia się na oznaczenie metody wyjaśniania narracji biblijnych. Współcześnie kojarzy się jako teoria rozumienia tekstu, przeciwstawiająca się tzw. naukowej teorii wyjaśniania. Nie wydaje się zatem wskazane wykorzystywanie go w charakterze tytułu, który powinien zapowiadać tematykę utworu. W przekładzie polskim można by przyjąć tytuł „O oznajmianiu", ponieważ w dziełku tym przedstawione są proste formuły predykatywne, będące podstawą wyrażeń zdaniowych twierdzących i ich negacji. I tak, skoro tematem *Peri hermeneias* jest zdanie oznajmujące (*logos apophantikos*), Kotarbiński, Berti i Wesoły proponują jako przekład oddający adekwatny sens tytułu greckiego: „O wyrażeniu zdaniowym" (Woleński proponuje „O zdaniu"). Wszelako w pojęciu *logos apophantikos* można się dopatrzyć głębszego, właśnie „hermeneutycznego" sensu „mowy odkrywającej", jaki starali się zeń wydobyć klasycy współczesnej hermeneutyki (Heidegger, Gadamer).

Musimy mieć przy tym wciąż na uwadze, że terminologia dziełka Arystotelesa prezentuje się dopiero *in statu nascendi*, w postaci jeszcze nie utrwalonej jak u stoików. Do pojęcia zdania prowadzi nas Arystoteles za pośrednictwem terminu *logos*, którego wyjątkowa wieloznaczność jest powszechnie stwierdzana[4]. Otóż stwierdza Filozof, że wyrazem *logos* orzeka

[3] Arystoteles, *Kategorie i Hermaneutyka, z dodaniem Izagogi Porfiriusza*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Kazimierz Leśniak. PWN, 1975.

[4] Platoński Sokrates w *Teajtecie* (202c-d) tłumaczy jednoznacznie *logos* jako odniesienie (relacja) prawdziwego rzeczenia (sądu) do tego, co jest: *alethes doxa meta logou*. Natomiast mniemanie jest pozbawione trafnego odniesienia (referencji) do rzeczy(wistości), stąd jako nie-do-rzeczność zostaje określone: *doxa aneu logou*.

się twór dźwiękowy (*phone*) „sensowny" (*logos esti phone semantike*), tzn. – w jego przekonaniu – taki, w którym daje się wyodrębnić części coś znaczące, jak np. wyraz „człowiek". Taką częścią mającą znaczenie nie będzie np. sylaba składowa wyrazu. Tłumaczenie słowa *logos* stale jako „wypowiedź", jak czyni np. Tiuryn, wykazując tu zbytnią ostrożność, okazuje się zatem za szerokie. W nabierającym technicznego znaczenia słowie *logos* do „wypowiedź coś znacząca" dochodzi u Arystotelesa do głosu jego rozumienie jako „zdania" (łac. *propositio*). Zdaniem zaś *sensu stricto,* w rozumieniu nie tylko gramatycznym, ale logicznym, gdzie można stosować oceny: „prawdziwe", „fałszywe", okazuje się *logos apophantikos*, tzn. stwierdzenie oznajmujące, które „wydobywa" (*apophainei*) pewne treści ze swych elementów składowych i relacje między nimi.

Z innych określeń, stanowiących przedmiot analiz pisma *Peri hermeneias* w pierwszym rzędzie wysuwają się dwa: *onoma* i *rhema*. Nie są one jeszcze u Arystotelesa technicznymi terminami, jakimi stały się w czasach późniejszych. Są to luźne jeszcze terminy oznaczające predykatywne frazy (*rhemata*) lub podmiotowo-orzecznikowe (*onomata*). Nie można się więc kurczowo trzymać wyrażeń: „nazwa" jako odpowiednika *onoma* i „czasownik" dla oddania *rhema*. Przy całej ich wieloznaczności, w tym tekście dają się sprowadzić do wykrystalizowujących dopiero terminów gramatycznych, które w łacinie przybrały postać: *nomen* i *verbum,* w języku polskim zaś dałyby się oddać, w charakterze części mowy, jako „rzeczownik/przymiotnik" i „czasownik", zaś w charakterze części zdania, jako „orzecznik" i „orzeczenie" (!). Nie uwzględniwszy tego rozróżnienia, Tiuryn czyni nietrafną uwagę: „współczesny termin 'czasownik' budzi skojarzenia z gramatyką, podczas gdy ujęcie Arystotelesa bardziej odwołuje się do funkcji *rhema* w zdaniu" (s. 49). O funkcjach wyrażeń w zdaniu mówi przecież gramatyka. Otóż w polskiej gramatyce funkcję czasownika w zdaniu wyraża właśnie termin „orzeczenie". To rozumienie *rhema* potwierdzają liczne przykłady form czasownikowych w piśmie *Peri hermeneias*.

Zaskakujące jest w pewnym miejscu zaliczenie samodzielnych *rhemata* do *onomata*, jakby czasowniki pomieszano z nazwami (16b 19). W tłumaczeniu Tiuryna: „Gdy czasownik jest wypowiadany samodzielnie, jest w gruncie rzeczy nazwą i coś znaczy". Otóż słowo *onoma* ma tu szerszy zakres niż „nazwa", i lepiej byłoby je oddać nie specjalistycznym, a ogólniejszym określeniem: „nazwanie", które wyraża także denotowanie: „Każdy wyodrębniony czasownik jest nazwaniem, bo coś oznacza (*semainei ti*)".

Trudno w krótkim eseju kusić się o wykaz pełniejszej listy i szczegółowe omówienie charakterystycznych błędów i nietrafności w przekładach tego niewielkiego pisma. Nie ma zresztą takiej potrzeby. Ograniczę się do

najistotniejszego, zapowiedzianego w tytule. Wyjdźmy od tych dotyczących czasownika „być". Otóż Arystoteles odróżnia go od czasowników mających swoje znaczenia i przedmiotowe odniesienia, o których mówił wcześniej jako o *rhemata*. Teraz zmienia temat: „Jeśli natomiast wprowadza się *esti*, w formie twierdzącej czy przeczącej, to ono jeszcze nic nie znaczy, dlatego że czasownik *einai* (*resp. me einai*) nie wskazuje nic przedmiotowego, nawet choćby się chciało przyznać przedmiotowy charakter w jakimś stopniu formie 'będące' (*on*). Słowo *esti* samo z siebie nic nie przedstawia, jedynie pewne spoiwo, które w izolacji od elementów spajanych nie ma żadnych treści poznawczych (16b 21-25)".

Tiuryn w swoim tłumaczeniu (s. 125) nie odseparowuje radykalnie tego ustępu, dotyczącego spójki *esti*, od wcześniejszych uwag nad *rhemata*, stąd sens się zaciera: „[czasownik... coś znaczy] – ale nie znaczy jeszcze, że coś jest lub nie jest; albowiem nie jest on [?] znakiem bycia lub niebycia żadnej rzeczy (*pragmatos*). Takim znakiem nie jest również wyrażenie «będący» wypowiedziane bez żadnego dodatku".

Łącznik *esti* wysunięty jest na czoło w szeregu niekompletnych formuł zdaniowych w rozdziale X (19b 14-31 oraz 20b 1-12). Wielu badaczy Arystotelesa boryka się z trudnościami, jakich nastręcza ten passus, który K. Leśniak tłumaczy następująco[5]: „Tak więc pierwsze twierdzenie i przeczenie tworzą wyrażenia: 'Człowiek jest', 'Człowiek nie jest' […]. Gdy jednak występują już dwa inne terminy, a termin 'jest' dodano jako trzeci, to przeciwieństwa można wyrazić na dwa sposoby. Na przykład: 'Człowiek jest sprawiedliwy'; słowo 'jest' jest tutaj trzecim składnikiem – nazwą czy słowem – w twierdzeniu". Charakterystyczne w tym tłumaczeniu jest niepredykatywne rozumienie rzeczownika „człowiek": „człowiek jest" zamiast „jest człowiekiem" (p.n.). Dotyczy to (obok translacji zachodnich) także przekładu T. Tiuryna:

„A zatem pierwsza postać twierdzenia i przeczenia to 'Człowiek jest', 'Człowiek nie jest', dalej zaś 'Nie-człowiek jest' 'Nie-człowiek nie jest', wreszcie 'Każdy nie-człowiek jest', 'Każdy nie-człowiek nie jest' […]. Jeśli na trzecim miejscu jest orzekane dodatkowo wyrażenie 'jest', wypowiedzi przeciwstawne (*antitheseis*) tworzy się na dwa sposoby. Mam tu na myśli wypowiedź taką jak 'Człowiek jest sprawiedliwy'; możemy powiedzieć, że w tym twierdzeniu 'jest' zostało dodane na trzecim miejscu, czy to jako nazwa czy [raczej] jako czasownik"[6]. W tym ostatnim tłumaczeniu odnajdujemy

[5] Arystoteles, *Kategorie i hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, *op.cit.*, s. 66.
[6] *Idem*, *Peri hermeneias,* przeł. T. Tiuryn, *op.cit.*, s. 145.

wpływ angielskiego przekładu J. Ackrilla[7], w tym wyraźne kalki językowe, np. „mam na myśli" (*I mean*)[8], „jest orzekane dodatkowo wyrażenie 'jest'" ('*is' is predicated additionally*). Przy korzystaniu z literatury anglojęzycznej trzeba zaś mieć na uwadze popełniane nieraz anachronizmy, stosowanie współczesnej terminologii logicznej i lingwistycznej.

Fragment ten stał się też przedmiotem rozbieżnych interpretacji. Mylne jest tłumaczenie, jakoby słowo *esti* było „orzekane", jeśli się do niego odniesie bez zrozumienia czasownik *proskategorethe* (προσκατηγορηθῇ). Według greckiej wersji nie ma podstaw, dlaczego *esti* ma być traktowane „jako trzecie"? Stoi przecież na pierwszym miejscu. Trudno też odnosić liczebnik *triton*, jak się nagminnie czyni, do miejsca położenia spójki w zdaniu. Tak np. według Nuchelmansa „określenie 'na trzecim miejscu' opisuje miejsce spójki w zdaniu"[9]. Podobnie Ch. Rapp usiłuje wyjaśnić, dlaczego wyrażenie 'jest' jest dodane na trzecim miejscu[10]. Liczenie wyrazów w zdaniu i porządkowanie ich na tej podstawie w pewnej kolejności nie wygląda poważnie. Wreszcie jak to możliwe, że „jest" ma pełnić funkcję „nazwy lub czasownika". Uczeni uciekają się tu do różnych forteli. Weidemann np. wprowadza nieprzekonującą koniekturę nadając słowom *onoma* i *rhema* formy *dativus*: *onomati* i *rhemati*[11].

Okazuje się, że tłumacze, jak np . H. P. Cooke[12], którego kopiuje Leśniak, tego zaś z kolei kopiuje Tiuryn, nie zauważają, że literalne, greckie konstrukcje *to*[13] '*estin anthropos – ouk estin anthropos*', '*estin ouk anthropos – ouk estin ouk anthropos*', '*esti pas anthropos – ouk esti pas anthropos*', '*esti pas ouk anthropos – ouk esti pas ouk anthropos*' uniemożliwiają takie translacje. Dlaczego? Dlatego, że powyższe przykłady (całościowo) to ewidentne frazy orzecznikowe (*rhemata*), domagające się koniecznie domyślenia poprzedzającego je podmiotu (p.n.).

[7] *Idem*, *Categories and De interpretatione*, transl. and ed. by J.L. Ackrill, Oxford 1963.

[8] Arystotelesowska zwięzła fraza *lego hoion 'esti dikaios anthropos'* w rozwlekłym i błędnym tłumaczeniu Tiuryna wygląda tak: „Mam tu na myśli wypowiedź taką jak 'Człowiek jest sprawiedliwy'", podczas gdy poprawnie powinno być: „Orzekam np. 'jest sprawiedliwym człowiekiem'" (p.n.).

[9] G. Nuchelmans, *Secundum/tertium adiacens,* Amsterdam 1992, s. 9.

[10] Ch. Rapp, *Esti Triton. Aristoteles, De interpretatione 10, 19b 21-22,* "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1991, s. 126.

[11] H. Weidemann, *De interpretatione,* Oxford 2012, s. 17.

[12] Aristotle, *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*, transl. H.P. Cooke and H. Tredennick , Cambridge, MA, 1938.

[13] Zaimek/rodzajnik *to* pełni tu funkcję cudzysłowu, czyli zapowiada, że następująca po nim wypowiedź jest wzięta w cudzysłów.

Sądzę więc, że właściwe (rozumiejące) tłumaczenie fragmentu X 14–18 winno brzmieć: „Tak, że 'jest człowiekiem – nie jest człowiekiem' to pierwsza/podstawowa forma twierdzenia i przeczenia, dalej: 'jest nie człowiekiem – nie jest nie człowiekiem', i znów: 'jest każdy (*sc.* człowiek) człowiekiem – nie jest każdy (człowiek) człowiekiem', 'jest każdy (człowiek) nie człowiekiem – nie jest każdy (człowiek) nie człowiekiem' (…). „Gdy zaś 'nadto potraktować w orzekaniu' (*proskategorehei*) '*esti*' jako to, co trzecie, przeciwstawności będą orzekane dwojako. O r z e k a m (*lego*) przykładowo 'jest sprawiedliwym człowiekiem', to wymieniam (*phemi*) '*esti*' jako trzecie, ponieważ jest scaleniem – *synkeisthai* [nb. którego to orzeczenia tłumacze nie zauważają] owego nazwania czy wyrażenia [tzn. wiąże owo nazwanie czy wyrażenie] w twierdzeniu".

Wypowiedzi powyższe to frazy orzecznikowe z domyślnym konkretnym (indywidualnym) podmiotem. Np. prawda, że „Jan jest sprawiedliwym człowiekiem" zawiera się w nim jako podmiocie-substancji. *Ἐsti* w funkcji apofantycznej, tj. ujawniającej wydobywa tę prawdę, jest w y s ł o w i e n i e m tej treści o podmiocie. W tym sensie *esti* jest t r z e c i m s k ł a d n i k i e m, a nie że jest „na trzecim miejscu", bo literalnie jest na pierwszym, ponieważ taki szyk zdania z *esti* na początku pozwala domyślać się konkretnego podmiotu X, poprzedzającego *esti*. Taki szyk zdania z *esti* na początku, bez owego domyślnego podmiotu, uniemożliwia wręcz tłumaczenie „człowiek jest sprawiedliwy", które po grecku ma inną konstrukcję. Rzeczowa kolejność składników jest taka: (1) ktoś (Jan), (2) jest (3) sprawiedliwym człowiekiem. Całe wyrażenie, tj. „jest sprawiedliwym człowiekiem" jest *rhema* z predykatem, a nie „człowiek (rzekomy podmiot!) jest sprawiedliwy", zaś całość twierdzenia z indywidualnym podmiotem objęte zostaje terminem *onoma*.

W tej perspektywie należy widzieć i dalszy passus, kiedy Arystoteles przechodzi do przedstawienia ogólnych twierdzeń z ogólnym podmiotem (*Herm.* 10, 19b 32-35): *homoios de echei kan katholou tou onomatos e he kataphasis, hoion pas estin anthropos dikaios – ou pas estin anthropos dikaios*… Przekład Tiuryna: „Podobnie jest również wtedy, gdy twierdzenie wypowiadane jest o danej nazwie w sposób ogólny, jak np.: 'Każdy człowiek jest sprawiedliwy' – 'Nie każdy człowiek jest sprawiedliwy'". Powinno być: „Analogicznie rzecz się ma, gdy twierdzenie jest z zastosowaniem nazwy ogólnej (albo: gdy [całe] twierdzenie ma postać ogólną [*sc.* orzecznikowo-podmiotową] frazy nazwowej), np. 'Każdy (*sc.* człowiek) jest człowiekiem sprawiedliwym – nie każdy (człowiek) jest człowiekiem sprawiedliwym'". W tym przypadku sens jest ten sam, ale zaproponowany oddaje go dokładniej. Kiedy przekłada się: „Każdy człowiek jest sprawiedliwy", grecki szyk zdania musiałby być: *pas anthropos dikaios estin*. Dlaczego Arystoteles

wyraża myśl w takim szyku: *pas estin anthropos dikaios*, a nie: *pas anthropos dikaios estin*, co ignorują tłumacze? Mamy tu bowiem do czynienia z inną konstrukcją, w której akcent pada na *anthropos* (ogólny podmiot), a nie na *dikaios*, jak na przykładzie z indywidualnym podmiotem, np. „Jan".

Omawiany passus w jego centralnej części, gdzie Arystoteles mówi: *to esti triton phemi sygkeisthai onoma e rhema en tei kataphasei*, nie może być rozumiany w ten sposób, jakoby Stagiryta wyrażał tu wątpliwości co do natury słowa „jest", „czy pełni ono funkcję nazwy, czy czasownika", jak sugeruje Tiuryn (s. 422), lecz przede wszystkim wskazuje na jego łącznikowo-esencjalny sens. Stwierdza po prostu tę szczególną funkcję „być", które oznajmia dany stan rzeczy, a jednocześnie go nazywa i określa.

Wcześniejszy passus *Peri hermeneias* 3 (16b 19-25) Tiuryn tłumaczy: „Gdy czasownik jest wypowiadany samodzielnie, jest w gruncie rzeczy nazwą i coś znaczy […], ale nie znaczy jeszcze, że coś jest lub nie jest; albowiem nie jest on znakiem bycia lub niebycia żadnej rzeczy. Takim znakiem nie jest również wyrażenie 'będący' [raczej: 'będące' – SB.] wypowiedziane bez żadnego dodatku. Jest tak, ponieważ samo w sobie jest ono niczym i tylko współoznacza pewnego rodzaju powiązanie, którego nie można zrozumieć w oderwaniu od tego, co jest przez nie wiązane" (s. 125).

Zatrzymajmy się na chwilę na pierwszej części pierwszego zdania, która w tym tłumaczeniu okazuje się błędną interpretacją: „Gdy czasownik jest wypowiadany samodzielnie, jest w gruncie rzeczy nazwą i coś znaczy" (w oryginale: *auta men oun kath'auta legomena ta rhemata onomata esti kai semainei ti*). Pojawia się bowiem zaraz pytanie czy *auta kath'auta/hapla* odnoszą się do statusu rzeczy/*tode ti*, czy dotyczą li tylko terminów językowych (mają charakter semantyczny)? Opowiadając się za pierwszą sugestią, poprawne tłumaczenie brzmiałoby: „Orzeczniki orzekające (*sc.* rzeczy będące) same podług siebie (*per se*) są nazwami, tzn. (*kai explicativum*) wskazują coś/obiekt".

Mylące jest w ogóle nadawanie egzystencjalnego sensu zdaniom z przysłówkami *haplos*, bądź *kath'hauto,* tradycyjnie rozumianymi w ten sposób, że coś po prostu (bezwzględnie) istnieje, podczas gdy wyrażają one odniesienie tylko do siebie samego, identyczność danego obiektu z sobą, czyli że jest tym-a-tym. Tymczasem dla wielu tłumaczy *haplos* przedstawia sytuację, kiedy wyrażenie jest wypowiadane samodzielnie, co jednak nie wyczerpuje problemu. W *Analitykach wtórych* Arystoteles definiuje: „orzekam 'jest czy nie jest' w sensie bez-względnym (*haplos lego*), a nie tak, jak jest lub nie jest, np. biały. A gdy już rozpoznajemy, że [dana rzecz] jest [*sc.* tą właśnie rzeczą], pytamy, czym ona jest". Klarowny przykład związania *haplos* i *kath`hauto* daje Arystoteles w *Peri hermeneias* 21a 18, rozróżniając

między określeniem aliorelacyjnym (aliopredykatywnym): „Homer jest poetą" i autorelacyjnym (autopredykatywnym), czyli bez-względnym (absolutnym): „Homer jest", tzn. jest tym-a-tym obiektem, tj. tym, czym jest *per se*, mianowicie Homerem.

Kwestia ta wiąże się z czterema typami podejścia badawczego, wymienionymi w *Analitykach wtórych* (II, 1, 89b 24-25) skrótowo słowami: (1) *to hoti,* (2) *to dioti*, (3) *ei esti,* (4) *ti estin*. W tradycyjnym ujęciu[14] frazom tym nadaje się formę pytań: (1) czy jakaś rzecz posiada pewien atrybut? (2) dlaczego rzecz posiada ten atrybut? (3) czy pewna rzecz jest/istnieje? (4) jaka jest natura danej rzeczy? Zauważmy jednak, że gdyby w pytaniu typu (3) chodziło o kwestię istnienia, powinno by się ono znaleźć na pierwszym miejscu. W kolejności merytorycznej najistotniejsze jest pytanie (4). W zakończeniu rozdziału drugiego Arystoteles tak je objaśnia: „wiedzieć, czym coś jest, to to samo, co wiedzieć, dlaczego tym jest" (*to ti estin eidenai tauto esti kai dia ti esti*)[15].

W celu szerszej translatorskiej konfrontacji podaję w przypisie dwa anglojęzyczne przekłady wstępnego passusu *Analityk wtórych* (II, 1)[16], którego pierwsze zdanie w naszym przekładzie brzmi:

„To, o co pytamy, zgadza się co do liczby z tym, co jesteśmy w stanie naukowo poznać. Poszukujemy zaś czterech wyjaśnień: (1) że coś zachodzi

[14] Por. np. Ch. Kahn, *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 1976, s. 326.

[15] Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre,* przeł. M. Wesoły, Lublin 2020, s. 382.

[16] J. Barnes, *Aristotle, Posterior Analytics*, Oxford 1994: The things we seek are equal in number to those we understand. We seek four things: the fact, the reason why, if something is, what something is. When we seek whether this or that is the case, setting down a plurality of terms (e. g. whether the sun is eclipsed or not), we are seeking the fact. Evidence for this: on finding that it is eclipsed we stop; and if from the beginning we know that it is eclipsed, we do not seek whether it is. When we know the fact we seek the reason why (e. g. knowing that it is eclipsed and that the earth moves, we seek the reason why it is eclipsed or why it moves.

Aristotle, *Posterior Analytics*, transl. G.R.G. Mure (The Internet Classics Archive, Works by Aristotle): "The kinds of question we ask are as many as the kinds of things which we know. They are in fact four: (1) whether the connection of an attribute with a thing is a fact, (2) what is the reason of the connection, (3) whether a thing exists, (4) what is the nature of the thing. Thus, when our question concerns a complex of thing and attribute and we ask whether the thing is thus or otherwise qualified – whether, e. g. the sun suffers eclipse or not – then we are asking as to the fact of a connection. That our inquiry ceases with the discovery that the sun does suffer eclipse is an indication of this; and if we know from the start that the sun suffers eclipse, we do not inquire whether it does so or not. On the other hand, when we know the fact we ask the reason; as, for example, when we know that the sun is being eclipsed and that an earthquake is in progress, it is the reason of eclipse or earthquake into which we inquire".

i co jest faktem, (2) dlaczego ten fakt zachodzi, (3) jeżeli jest czymś, (4) czym jest". Zauważmy, że (3) i (4) tworzą implikację, czyli fraza *ei esti* nie może być tłumaczona przez „czy jest/istnieje" (np. *whether a thing exists* – G.R.G. Mure). Przykładem poszukiwanego faktu jest pytanie, czy zachodzi, czy nie zachodzi zaćmienie Słońca. Problem *hoti* orientuje nas na poznawanie zjawisk i faktów: co tak naprawdę (rzeczywiście) zachodzi. Poznawszy to, dociekamy racji, dlaczego. I odtąd kwestie nabierają charakteru uniwersalnego, dołączając się do klasycznych (standardowych) arystotelesowskich czterech typów wyjaśniania rzeczy, z których najważniejsze jest to uchwytujące istotę (*ti esti*).

Sięgnijmy bardziej szczegółowo do tekstu *Analityk*. Stagiryta zaznacza, iż nabywana wiedza rozpada się na tyle form, ile stawia się problemów. A problemy te możemy zebrać w cztery typy, ściślej zaś w dwie dwuczłonowe grupy: I. (1) stwierdzenie faktu: „jakieś 'co'": *hoti*, (2) wyjaśnienie przyczynowe tego faktu: „przez jakieś 'co'": *di'hoti*. II. (3) jeśli się ustali, że coś zachodzi: *ei esti*, to czeka zbadanie: (4) czym to jest, jaka tego istota: *ti estin*. Między tymi dwiema parami zachodzi paralelizm, co uwidaczniają prowadzone w dalszym ciągu zestawienia. Np. co do (1) i (3): (*zetoumen*) *to hoti e to ei estin haplos* (89b 37), *gnontes e to hoti e ei esti* (89b 39). Co do zaś (2) i (4): *to auto esti to ti esti kai dia ti esti* (90a 15).

Zauważmy, że druga para ma bardziej uniwersalny charakter. Stwierdzenie w (1) wystąpienia czegoś, jeszcze nieokreślonego (*hoti*), zostaje w (3) utwierdzone: „tak, to naprawdę zachodzi (*esti*)". A jeśli tak, trzeba ustalić tego istotę (4). Zachowujemy warunkowy charakter formuły *ei esti*. Wielu tłumaczy chce tu przemycić znaczenie egzystencjalne: „istnieje". Tymczasem chodzi o identyfikację rzeczy lub zjawiska, głównie przez przyporządkowanie mu wyrażenia językowego, prostego lub złożonego: *to hoti e ei esti, e to epi merous e to haplos*. Konsekwencją zaś tego będzie podjęcie analizy przyczynowo istotowej. Szukanie wyjaśnienia: *di' hoti*, (2) wkracza bowiem na wypróbowaną drogę badania istoty (4): *ti esti*, w której znajdzie się zadawalające wyjaśnienie.

Zdobywana w ten sposób wiedza wyraża się w języku stopniowo formułami z zastosowaniem spójki *esti*. Proces ten rozpoczyna się od form prostych, wyrażanych pojedynczymi słowami. Jeżeli już do nich zastosujemy kopulę *esti*, to nie będzie ona pełnić funkcji typowo predykatywnej, łącząc jeden termin z drugim, lecz wystąpi w powiązaniu z pojedynczym terminem. Podkreślanie tego faktu sugeruje, że predykatywną funkcję *einai* odczuwali Grecy jako najbardziej naturalną, pierwotną. W rozpatrywanym później szeroko przykładzie zaćmienia, fakt pierwszego zetknięcia ze zjawiskiem ma charakter doznania zmysłowego (tym razem wzrokowego). Zjawisko to, oddawane czasownikiem *ekleipei*, jest złożone, i jego poznanie zakłada

znajomość wielu obiektów: *epi merous men*, *ar' ekleipei he selene* (90a 3). Jakiś udział w poznaniu zjawiska mają proste obiekty, które jesteśmy w stanie wyodrębnić, ciała niebieskie: Księżyc, Ziemia, Słońce (90a 13). Orzekamy *po prostu*, czyli bez-względnie (*haplos*) ich tożsamość: *haplos d' ei estin he me selene e nyx* (90a 5). Potem następuje skupienie na tym fenomenie, próba umysłowego uchwycenia w nim tego, co centralne. I tu pojawia się tajemnicze τὸ μέσον, które później w sylogistyce nabierze technicznego znaczenia „termin średni". Kiedy badamy istotę zjawiska, czym ono jest, docieramy do owego „środka". Oto definicja „zaćmienia" (90a 16): „odjęcie Księżycowi światła skutkiem zasłonięcia przez Ziemię" (*steresis photos apo selenes hypo ges antiphaxeos*). W definicji tej ukazana jest przyczyna zaćmienia (*dia ti estin ekleipsis*;): ustawienie Ziemi między Słońcem a Księżycem, powodujące zanik światła na Księżycu. Ta przyczyna właśnie stanowi „czynnik średni" (*to meson*): *to men gar aition to meson* (90a 7).

Warto jeszcze sięgnąć do objaśnień z innych miejsc *Peri hermeneias*, dotyczących pojęć *rhema* i *onoma* w kontekście kopuli *esti*. Owszem, jeśli abstrahować od form fleksyjnych, relatywizujących do czasu, również czasownik, podobnie jak nazwa – „coś znaczy" – jak nas informuje autor *Peri hermeneias* w przytoczonym wyżej fragmencie: *ta rhemata onomata esti kai semainei ti*. Może mianowicie przedstawiać pewien stan, czynność itp., jak zauważa Ammonios: *semantikon estin energeion tinon e pathon*[17]. Inaczej rzecz się przedstawia ze słówkiem czasownikopodobnym *esti*, albowiem nie jest ono znakiem niczego przedmiotowego (16b 22-23: *ou semeion esti tou pragmatos*), nawet gdy je weźmiemy w formie *gerundium* (*infinitivus* '*einai*'), czy urzeczownikowionego imiesłowu '*to on*' (16b 22-23). Wyraz ten sam niczego nie przedstawia (*auto gar ouden esti*), pełni tylko rolę czynnika spajającego (*synthesin tina*), który bez elementów spajanych nie dostarcza żadnego poznania (*ouk esti noesai*). Krótko mówiąc, czasownik „być" wedle Arystotelesa nie oznacza żadnej rzeczy, a tylko połączenie rzeczy. Nie bacząc na te klarowne wypowiedzi, tłumacze powyższego passusu pomijają beztrosko czasownik *sygkeisthai* („składać się"), kładący właśnie nacisk na charakter kopuli słówka *esti*, które jedynie łączy terminy, nie wprowadzając żadnych własnych treści.

Do wielu interpretacji komentatorów starożytnych i współczesnych dochodzą opracowania polskich uczonych, mogące pomóc również w zrozumieniu trudnych miejsc pisma *Peri hermeneias*. Chodzi o gruntowne analizy dotyczące greckiego czasownika *einai*, prowadzone przy sposobności

[17] Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*. Przekład, wstęp, przypisy i komentarz Tomasz Tiuryn. Kęty 2018, s. 231.

innych pism Arystotelesa. Wystarczy wspomnieć choćby prace M. Wesołego nad Organonem i *Metafizyką*, czy publikacje J. Bigaja, który od wielu lat prowadzi badania nad tymi zagadnieniami[18]. Stosowaniem czasownika „być" w *Metafizyce* Arystotelesa zajmowałem się w swoich publikacjach, zwracając uwagę na apofantyczno-werytatywną intencję zawartą w słowie *esti*, jak też na funkcję imiesłowu *to on* jako eksponenta orzecznikowości („*będącym* orzeka się wielorako")[19].

Zagadnienia poruszane w piśmie *Peri hermeneias* podejmowane są także w innych pismach *Corpus Aristotelicum*, a zwłaszcza w *Metafizyce*. Nie znajdujemy wprawdzie odniesień do niej, tak jak wspominane są *O duszy,* czy *Analityki*, tym niemniej w komentarzu powinno się uwzględniać rozważania paralelne. Konieczna jest jednak przy tym świadomość ustaleń nauki co do autorstwa różnych partii *Metafizyki.* Komentatorzy, w tym i T. Tiuryn wszakże z całym zaufaniem podchodzą do tekstu, bez żadnej aluzji do wyników badań uczonych w sprawie np. księgi *Epsilon*, *Kappa*, czy *Theta* 10, których autentyczność została definitywnie podważona. Dzięki opartym na tych studiach porównaniom z *Metafizyką,* trudności interpretacyjne niejednego miejsca *Peri hermaneias* mogłyby zostać rozjaśnione, a tekst zyskałby głębsze zrozumienie. Zauważmy, że w kwestii rozumienia wyrażenia *to on* Otto Apelt powołuje się, obok *Metafizyki*, często na *Peri hermeneias.* Niemiecki arystotelik odczytuje, iż ten imiesłów od *einai* pełni wiele funkcji, wśród których wyróżnia się funkcja łącznika do predykatów.

Z jego to pisma *Die Kategorienlehre des Aristoteles*[20] wiele celnych spostrzeżeń cytuje J. Bigaj, pisząc np.: „Z licznych, przytaczanych w oryginale tekstów, autor wysnuwa wciąż ten sam narzucający się wniosek, […] 'że *on* samo w sobie jest tylko spoiwem, *synthesis* (kopulą), które bez tego, co w zdaniu dzięki niemu zostaje połączone, jest niczym, innymi słowy jest łącznikiem' […]" [21]. Mówiąc zatem „będące", nie podajemy jeszcze żadnej treści, tę zawiera odnośne wyrażenie orzecznikowe, przenosząc je dopiero do kopuli. Samej kopuli (imiesłów *on*) nie przysługuje żadne znaczenie, lecz przy każdym orzeczniku pełni ona tę samą funkcję, którą moglibyśmy nazwać funkcją „predykatotwórczą": z różnorodnych wyrażeń językowych

[18] Np. J. Bigaj, *Arystotelesowska metafizyka jako umiejętność definiowania,* „Przegląd Filozoficzny" 3/2002, s. 41–53.

[19] Np. S. Blandzi, *Rzeczenie jako o-rzekanie, czyli orzekanie o rzeczy. Arystotelesa pytanie o filozofię i jej rzecz*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 62, 2017, s. 199–228.

[20] O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, [w:] *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie,* III, Leipzig 1891, s. 101–216 .

[21] J. Bigaj, *Arystotelesowska „metafizyka" jako umiejętność definiowania*, „Przegląd Filozoficzny" 3/2002, s. 45 n.

z zakresu poszczególnych części mowy czyni predykaty. Że w przypadku dowolnego predykatu rola kopuli jest ta sama, o tym przekonuje nas również zdanie z *Met.* V 7, podsumowujące wykaz 10 kategorii (1017a 27): *hekasto touton to einai tauto semainei* („przy każdym z tych <orzeczników> kopula 'być' oznacza to samo", *sc.* pełni to samo zadanie).

Uznanie esencjalnego znaczenia „jest", w miejsce egzystencjalnego, docenienie fundamentalnych funkcji: apofantycznej, werytatywno-predykatywnej tego czasownika, pozwoliłoby uzyskać pełniejsze rozumienie Arystotelesowej *Seinsfrage,* zaprzątającej Stagirytę od zarania. Tymczasem w rozdziale VI komentarza do *Peri hermeneias* pt. *Zdania egzystencjalne* Tiuryn rutynowo przypisuje kopuli „jest" znaczenie egzystencjalne: „zdania typu 'Człowiek jest' i 'Człowiek nie jest' przypuszczalnie należy traktować jako zdania egzystencjalne" (s. 560)[22], uniemożliwiając tym samym przypisanie jej innego rozumienia. Ta redukcja nie tylko utrwala błędne stereotypy, ale również sprawia cały szereg trudności interpretacyjnych, na które ciągle zwracam uwagę. Czasownik '*einai*' nie przekłada się wprost, kierując się wtórnym kryterium semantycznym na „istnieć" (znaczenie egzystencjalne), ale zgodnie z podstawowym kryterium syntaktycznym pełni funkcję werytatywno-predykatywną**.** Dotyczy to wszystkich form tego czasownika, analogicznie funkcjonującego w językach indoeuropejskich.

Czas już na ugruntowanie się pewnych ustaleń nauki, dotyczących formuły imiesłowowej *to on*, która okazuje się nazwą metajęzykową, obejmującą ogół form czasownika *einai*. Apelt jasno wykazuje zrównanie *to on* z *einai*, a pośrednio z *esti*: *to on* = *to einai* = *to esti*[23]. Wyrażenie *to on* przedstawia jedynie sprowadzone do poręczniejszej gramatycznej postaci *to einai* lub *to esti*[24] , dysponując m. in. możliwością deklinacji. Dla Tiuryna jest to wciąż określenie czegoś przedmiotowego, mamy więc zrównanie *to on* z *to pragma* (z powołaniem się m.in. na Platońskiego *Kratylosa*): „Trzeba podkreślić zamienność obu określeń, mianowicie *pragma* i *to on*, co widać dodatkowo z faktu, że w niektórych passusach występują naprzemiennie" (s. 45). „Nazwa jest zawsze nazwą czegoś, pewnego bytu (*on*) lub pewnej rzeczy (*pragma*), przy czym mogą to być byty [raczej istoty – *ousiai*! SB] lub rzeczy dowolnego rodzaju, a więc nie tylko zwykłe konkrety, ale również powszechniki, czyli gatunki i rodzaje substancji oraz gatunki i rodzaje przypadłości" (s. 40). Można przystać na to zrównanie, ale tylko w pluralis *ta onta* = *ta pragmata*.

[22] Przypomnijmy (p. w.), że w oryginale jest: „jest człowiekiem" / „nie jest człowiekiem".

[23] O. Apelt, *op.cit.*, s. 111: „[…] die Gleichsetzung von *to einai* und *to on*. *To einai* ist aber nichts weiter als das *esti* der Kopula. Also *to on* = *to esti*" .

[24] *Ibidem*, s. 116: „[…] der Ausdruck *to on* nichts anderes besagt und ist, als das nur auf eine leichter zu handhabende grammatische Form gebrachte *to einai* oder *to esti*".

Natomiast singularis *to on*, jak pokazuje historia (Parmenides, Gorgiasz, Platon, również Arystoteles, Filon, neoplatonizm) zawsze desygnuje coś transcendującego *ta onta*, nie będąc jednym spośród nich.

U komentatorów, w tym – jak widać – u Tiuryna, przedmiotowo rozumiany jest także podział rzekomego „bytu" na kategorie, co już od dawna winno być odrzucone. Odwołajmy się znów do Apelta: „*On* z wykazu kategorii to nic innego jak […] łącznik"[25]. „Arystoteles przy *on* swoich kategorii miał przed oczami tylko łącznik"[26]. W późniejszej refleksji filozoficznej wykaz kategorii przekształcił się w podział tego, co istnieje. Perypatetycki zestaw typów orzeczników współwystępujących ze spójką, w postaci dziesięciu kategorii, awansował do rangi podziału przedmiotów składających się na rzeczywistość. A był to po prostu podział części mowy, mogących pełnić rolę orzeczników, nie żaden podział rzeczywistości przedmiotowej. Można by też już przywyknąć do oddawania pierwszej kategorii terminem „istota", zamiast niejasnego i mylącego „substancja". Przedstawia ona orzecznik istotowy: „czym coś jest".

Dla filozofów greckich, w tym zwłaszcza dla Arystotelesa, mowa artykułowana, znacząca i oznaczająca (analogicznie myślenie), ma charakter predykatywny. Grecy rozumieli więc nazwania rzeczy nie jako sztywne gramatyczne substantywy, ale stosowali je bardziej, by tak rzec, z pewnym predykatywnym „ugięciem" czy nachyleniem, np. mówiąc „człowiek" myśleli: „bycie człowiekiem", „drzewo" – „bycie drzewem", itp.

W roli warunku orzekalności, łącznik '*on*', w jego formach osobowych lub infinitywnej (*esti, einai*), pozwala przyporządkowywać dowolnej rzeczy różne orzeczniki. Utworzony z jego pomocą orzecznik zostaje jako predykat odniesiony do rzeczy, reprezentowanej w zdaniu przez nazwę stanowiącą jego podmiot. Należy zaznaczyć, iż „będące" jako odnoszące do rzeczy orzecznik, tj. którego funkcją zasadniczą jest odnoszenie do rzeczy różnych orzeczników, zostaje, mówiąc obrazowo, przez ową rzecz „przyciągnięte", co nb. na poziomie języka skutkuje wytworzeniem formy substantywnej, czyli jego przeobrażeniem w wyrażenie nazwowe „byt". Jest to jednak dalsza historia, związana z problemem przedmiotu tzw. klasycznej metafizyki. Gramatyczna forma '(*to*) *on*' jest wykładnikiem lub eksponentem predykatywności, którego realnym desygnatem jest *ousia*, czyli istota lub substancja: elementem orzekającym jest '*on*', orzekanym '*ousia*', gdzie ta ostatnia to poszczególna substancja konkretna (*tode ti*), coś, na co wskazując mówimy „to oto", bądź definicyjna istota (abstrakcyjna kwiddytatywna treść).

[25] *Ibidem*, s. 113: „Das *on* der Kategorien ist nichts anders als […] die Kopula".

[26] *Ibidem*, s. 112: „[…] dem Aristoteles mit dem *on* seiner Kategorien nichts anderes vorgeschwebt hat als die Kopula".

W dominującym w języku greckim procesie predykacji podkreślić należy naczelną funkcję predykatu, przewyższającą podmiot. Dlatego to, w przeciwieństwie np. do struktur pozycyjnych, właściwych dla takich języków jak angielski, orzecznik wysuwa się na czoło. W zdaniach kategorycznych o schemacie 'A jest B' skłonni jesteśmy A uznawać za podmiot, B za orzecznik, podczas gdy w grece rzecz się ma na odwrót: zdanie takie wyraża myśl, że cecha A przysługuje obiektowi B. Zwraca na to uwagę znawca logiki Arystotelesowej, Marian Wesoły: „Stagiryta stosuje dwie równoważne formuły predykacji: 1. 'A orzekane jest o B' (*to A kata tou B legetai/kategoreitai*); 2. 'A przysługuje B' (*to A hyparchei toi B*). Są to notacje zdań orzecznikowo-podmiotowych, czyli predykatywnych, które w późniejszej tradycji zwane są zdaniami kategorycznymi i zapisywane w formule 'B jest A', której jednak Arystoteles nie stosował, gdyż w swej logice predykat stawiał on na pierwszym miejscu, a podmiot na drugim"[27].

Należałoby tylko dodać, że owe „formuły predykacji", w praktyce językowej wyrażane są z pomocą spójki *esti,* której orzekającą funkcję objaśniają przytoczone tu czasowniki: *legetai, kategoreitai, hyparchei.* Arystoteles tłumaczy, co właściwie wyrażamy, mówiąc: A *esti* B. W księdze Delta *Metafizyki* objaśniony jest sens „bycia tym a tym" jeszcze jedną formułą predykacyjną, w ramach orzekania przypadłościowego: „coś [A] przypada[28] (przygadza się) czemuś [B] (*symbebekei toide* [B] *tode* [A])". Objaśnione w ten sposób zostaje zdanie orzecznikowo-podmiotowe o formule „*tode* (A) *esti tode* (B)", gdzie trzeba skrzętnie przestrzegać, co jest orzecznikiem, a co podmiotem. Zauważmy, że i w przytoczonym wyżej stwierdzeniu: *logos esti* (= *legetai*) *phone semantike* pierwszy wyraz, *logos*, nie jest podmiotem, lecz orzecznikiem, natomiast podmiotem – *phone* (sens jest taki: „*logos*-em nazywamy *phone semantike*", czyli „miano *logos* przysługuje 'wypowiedzi znaczącej'").

Podkreślić należy też wyróżnianie przez Arystotelesa orzekania istotnościowego. Tłumacz winien tedy zważać, żeby w tłumaczeniach ważnej arystotelesowskiej frazy (*kategoreisthai*) *ti kata tinos* uwyraźniać ten jej sens, wedle którego „orzekać coś o czymś" to nie orzekać cokolwiek o czymś, ale orzekać „czym jest" (*ti esti*) o podmiocie.

T. Tiuryn nie zauważa, że w grece rodzajnik neutrum często spełnia rolę cudzysłowu. S. 80: „fraza … poprzedzona rodzajnikiem staje się po grecku nazwą pewnego złożonego przedmiotu (*to ten areten matheton einai*). S. 116: „Arystoteles nie używa cudzysłowów, które nie istniały w starożytnej

[27] M. Wesoły, *Księga [Delta] Metafizyki Arystotelesa,* „Peitho" 7/2016, s. 92.
[28] Trafne tłumaczenie Wesołego, *ibidem*, s. 106.

grece". Jest to nieprawda, tylko w samym tekście *Peri hermeneias* aż roi się od cudzysłowów, zob. np. s. 144–146 (Tiuryn).

W nowym opracowaniu *Peri hermeneias* brak wyrysowanego graficznie tzw. kwadratu logicznego i jego eksplikacji. Jest to najbardziej płodny pomysł Arystotelesa i warto byłoby poświęcić miejsce na ten temat, włączając dyskusje historyków logiki.

Z listy pięciu par wyrażeń modalnych warto przemyśleć raz jeszcze tłumaczenie dwóch par modalności:

a/ *dynaton – adynaton/ ou dynaton* oraz b/ *endechomenon – ouk endechomenon,* tłumaczonych przez Leśniaka i Tiuryna jako a/ możliwe – nie-możliwe oraz b/ dopuszczalne – nie-dopuszczalne. Można by się upierać, iż a/ ma możnościowy sens: mogące – nie mogące (być), natomiast dopiero b/ to w zwykłym sensie: możliwe (Cooke trafnie: *contingent*) – niemożliwe; przekład b/ jako dopuszczalne – nie-dopuszczalne wydaje się nienaturalny, jako że kojarzy się z normatywnością prawną.

Pytanie hermeneutyczno-krytyczne: czy tzw. semantyczna teoria języka u Arystotelesa nie stała się w rekonstrukcjach współczesnych pewnym konstruktem, z uwagi na zapośredniczenia stoickie i scholastyczne (por. np. przypisywaną Stagirycie teorię analogii bytu).

SEWERYN BLANDZI – prof. dr hab., Kierownik Zespołu Badań nad Filozofią Antyczną i Historią Ontologii w IFiS PAN. Prezes Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej, redaktor serii „Hermeneutyka problemów filozofii" i „Studia z Filozofii Systematycznej". Zajmuje się historią filozofii, zwłaszcza starożytnej, historią metafizyki i jej nowożytną transformacją w ontologię, a także filozofia niemiecką i hermeneutyką. Od 2009 roku Redaktor Naczelny międzynarodowego czasopisma „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej/ Archive of the History of Philosophy and Social Thought". Autor m.in.: *Henologia, meontologia, dialektyka: Platońskie poszukiwanie ontologii idei w 'Parmenidesie'* (Warszawa 1992), *Platoński projekt filozofi i pierwszej* (Warszawa 2002), *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona* (Warszawa 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik*, (Frankfurt am Main 2014).

SEWERYN BLANDZI – Professor of philosophy, Head of a Research Group for Ancient Philosophy and History of Ontology at IFiS PAN (Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences). Chairman of the Polish Society of Systematical Philosophy, editor of the book series: "Hermeneutics of the problems of philosophy" and "Studies in Systematical Philosophy". Editor-in-Chief of *Archive of the History of Philosophy and Social Thought* since 2009. Research interests: history of philosophy (mainly ancient philosophy), history of metaphysics and its transformation into modern ontology, German philosophy and hermeneutics. Author of following publication (*inter alia*): *Henology, Meontology, Dialectic: Plato's Searching for Ontology of Ideas in 'Parmenides'* (Warsaw 1992), *Plato's Project of the First Philosophy* (Warsaw 2002), *Between Parmenides' Aletheiology and Philo's of Alexandria Ontotheology* (Warsaw 2013), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik* (Frankfurt am Main 2014).

ORCID: 0000-0003-0940-7643

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.4

MICHAŁ ZEMBRZUSKI

Koncepcja intelektu możnościowego i czynnego u Awicenny oraz jej recepcja w myśli Tomasza z Akwinu

The Potential and Active Intellect in Avicenna's Philosophy and its Reception in the Thought of Thomas Aquinas

ABSTRACT: The aim of this article is to present Avicenna's most important statements about intellect and to show how Thomas Aquinas interpreted them in his works. Avicenna's understanding of active and potential intellect, like the treatise *De anima* and anthropological solutions, influenced the philosophical thought of the Middle Ages. Avicenna separated active intellect from man and attributed to it all the cognitive activity performed by man. At the same time, he identified potential intellect with the soul, which made it an immaterial structure assuming cognitive forms and giving immortality. The sensual cognitive faculties, and particularly the inner senses, only disposed the soul to accept the influence of the separate, active intellect. This influence consisted in forming imagination (abstraction) to make it accessible to the potential intellect. The potential intellect, which goes to the next – successive states, acquires proficiency in knowledge, and is perfected to the highest possible degree. Avicenna rejected the possibility of intellectual memory, because even if the active intellect was the giver of forms, the potential intellect was not a storehouse for them. The cognitive forms were in it, as long as he considered it in the act, and as long as he was influenced by the active intellect. Thomas Aquinas adopted different solutions in his anthropology, and thus did not agree with Avicenna's opinion about intellect.
KEYWORDS: Avicenna • Thomas Aquinas • Active Intellect • Potential Intellect • Abstraction • Memory

Nieoceniony jest wpływ teorii intelektu, jaką znaleźć można w traktacie *De anima* Awicenny (980–1037) na średniowiecznych myślicieli. Związane jest to zarówno z koncepcją duszy, jaką posiadał Awicenna, ale również ze szczegółowymi rozwiązaniami, które były wyjątkowe i w wyjątkowy sposób odpowiadały epistemologicznym rozwiązaniom Augustyńskim, wrosłym w myśl scholastyczną[1]. Awiceniańska koncepcja

[1] Zob. S. Swieżawski, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, [w:] *idem*, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 81–98.

intelektu, jak pisze Dag Nicolas Hasse, stanowi systematyczny klucz do zrozumienia jego całościowej filozofii, a patrząc od strony historycznej, jest dominującą teorią intelektu w kulturze Islamu[2]. Ostatecznie także pozostanie źródłem wielkiego oddźwięku, jaki dokonał się w tradycji filozofii Zachodniej, a także Żydowskiej[3]. Omówienia koncepcji intelektu u Awicenny można dokonać podkreślając dwa akcenty w jego filozofii: 1) dostrzegając nauczanie o czterech rodzajach intelektu (intelekt materialny, intelekt usprawniony – *in habitu*; intelekt a akcie – *in effectu*; intelekt nabyty); 2) dostrzegając nauczanie o różnych stopniach abstrakcji, przez które poznanie wznosi się od zmysłów zewnętrznych, przez zmysły wewnętrzne do intelektu.

Aby pełniej zrozumieć poszczególne elementy tej teorii należy podać najważniejsze punkty jego koncepcji duszy, a także połączenia z ciałem, swoiste założenia jego antropologii, gdyż dopiero dzięki temu, będzie możliwe wskazanie na sensowność całej teorii.

Awicenna twierdzi, że w człowieku znajduje się władza, która ujmuje przedmioty poznania intelektualnego (*intelligibilia*, *universalia*), która nazywana jest intelektem teoretycznym, w odróżnieniu do intelektu praktycznego, który działa w obrębie ciała, poznając jedynie to, co szczegółowe (*particularia*) i odnosząc to do dobra bądź zła[4]. Władza ta jest również przez Awicennę nazwana substancją nie będącą ciałem oraz niepotrzebującą do swojego istnienia ciała[5]. Władze cielesne, takie jak wyobraźnia, czy też władza oceny (*vis aestimativa* u zwierząt), towarzyszą intelektualnej duszy do pewnego stopnia poznania – gdy intelekt uzyska formę powszechną, wówczas władze te raczej utrudniają poznanie intelektualne niż pomagają w nim[6]. Dusza ludzka jako istniejąca niezależnie od ciała, nie istnieje przed połączeniem z ciałem, ale raczej od początku połączona jest z tym, konkretnym ciałem. Indywiduacja (*alteritas*) dotyczy ciała, ale także duszy, która posiada pewne dyspozycje i własności, które zapewniają jej indywidualny charakter po śmierci[7], gdyż ona ze swej natury jest nieśmiertelna[8]. Z tych uwag wynika, że teoria intelektu u Awicenny będzie zmierzała do podkre-

[2] Zob. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford 1992, s. 127–137.

[3] D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West. The Formation of Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300*, Turin 2000, s. 175.

[4] Avicenna, *Liber de anima seu de sextus de naturalibus* V, 1, t. 2, ed. S. van Riet, Louvain, Leiden, 1968, s. 77–78, 81 (dalej cytowane jako *De anima*).

[5] *Ibidem*, s. 82–88.

[6] *Ibidem* V, 3, s. 104.

[7] Avicenna, *De anima* V, 3, s. 106–107.

[8] *Ibidem*, s. 107.

ślenia niezależności w działaniu intelektu od władz zmysłowych, a także do podkreślania wpływu intelektu boskiego na poznanie ludzkie.

1. Cztery rodzaje intelektów

Odnosząc się do uwag Awicenny na temat poznania należy podkreślić, że przyczyną pojawiania się w intelekcie człowieka form poznawczych jest intelekt czynny, który utożsamiany jest przez niego z ostatnią niecielesną inteligencją, która pozostaje w relacji do całego podległego świata. Połączenie z nią powoduje przejście ludzkiego intelektu ze stanu możnościowego do pełnej aktualizacji (uzyskania poznania intelektualnego – *intellectus accomodatus*), którą dusza osiąga pośrednio przez sekwencyjnie następujące stany (pierwszy stan dotyczy samej możności, a następne to wspomniane wyżej *in habitu* oraz *in effectu*). Intelligibilia zdaniem Awicenny nie pozostają w ludzkim intelekcie, gdyż nie ma w nim tego, co można by nazwać „magazynem dla form"[9]. Przedmioty poznania intelektualnego są w nim dotąd, jak długo chce poznawać, co jednak nie oznacza, że dusza musi się ich uczyć od początku[10]. Dusza rozwija pewne umiejętności lub też dyspozycje, które można by nazwać biegłością w nabywaniu wiedzy (form poznawczych). Dla Awicenny uczenie się nie polega na niczym innym jak na rozwijaniu tej biegłości (*aptitudo*). W ten sposób ludzie różnią się od siebie poprzez niejednorodnie osiągnięte zdolności w łączeniu się z intelektem czynnym[11]. Awicenna podaje zresztą wskazówkę na czym miała by polegać ta lepsza zdolność do łączenia się z intelektem czynnym. Zdolność do nabywania form poznawczych polega na uzyskiwaniu rozumienia średniego terminu w sylogizmie[12]. Niektórzy potrzebują do tego czasu, inni za pomocą intuicji ujmują od razu to, czego dotyczy wiedza, która jest owocem dowodzenia logicznego. Ta zdolność zdaniem Awicenny może rozwinąć się aż do nabycia statusu intelektu świętego (*intellectus sanctus*, *virtus sancta*), właściwego prorokom[13].

Niezwykle interesujące są uwagi Hassego na temat statusu wyróżnionych w człowieku intelektów[14]. Otóż nie jest takie oczywiste, żeby w dziele Awicenny można z pełną dowolnością stosować do intelektu ludzkiego takie określenia jak: władze (*vires*), części duszy, stany rozwoju, intelektualne

[9] *Ibidem*, V, 6, s. 137.
[10] D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West*, *op.cit.*, s. 176.
[11] Avicenna, *De anima* V, 6, s. 144–145.
[12] *Ibidem*, s. 152.
[13] *Ibidem*, s. 151, s. 153.
[14] D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West*, *op.cit.*, s. 177.

stopnie, czy poziomy (*ordines*). Odpowiedź na to pytanie jest ważna, gdyż poprzez nią można uchwycić, o ilu władzach intelektualnych w człowieku mówi Awicenna. Hasse twierdzi, że kluczowy dla rozstrzygnięcia tego zagadnienia jest fragment opisujący naturę intelektu teoretycznego:

> Jednak władz teoretyczna jest mocą, do której należy kształtowanie przez formę powszechną, która jest pozbawiona materii. Jeśli forma ta jest wyabstrahowana w sobie, to wówczas przyjmowanie swojej formy będzie łatwiejsze, jeśli zaś nie jest wyabstrahowana, to stanie się taką, ponieważ [władza teoretyczna] wyabstrahuje ją, do tego stopnia, że nie pozostanie w niej żadnego przywiązania do materii. Jednak to w jaki sposób się to dzieje, omówimy później. Ta władza teoretyczna ma różne odniesienia do owych form poznawczych, gdyż to, co pozostaje w czymś przyjmowane, niekiedy jest zdolne do jego przyjęcia w możności, niekiedy jest zdolne do przyjmowania w akcie. […] Doskonałość teoretycznego odniesienia do form wybastrahowanych, o których mówiliśmy, niekiedy jest jak odniesienie tego, co jest w możności bezwzględnej (wówczas mamy do czynienia z intelektem materialnym – dop. M.Z.) […] niekiedy jest odniesieniem tego, co jest w możliwej możności (intelekt usprawniony – dop. M.Z.) […] niekiedy jest odniesieniem tego, co jest w możności doskonałej (intelekt w akcie – dop. M.Z.) […] niekiedy zaś jest odniesieniem tego, co jest w akcie bezwzględnym[15].

Przywołany fragment wskazuje jednoznacznie, ale jednocześnie w sposób zasadniczy, że Awicenna wyodrębniając cztery intelekty w duszy rozumnej, wskazuje na cztery rodzaje relacji jakie zachodzą między intelektem teoretycznym a jego przedmiotem. Cztery intelekty są więc czterema kategoriami odniesień intelektu do form powszechnych, a nie na przykład samym sposobem aktualizacji intelektu możnościowego[16].

Jakie są więc cztery rodzaje intelektów?

[15] Avicenna, *De anima* I, 5, s. 94–98. „Sed virtus contemplativa est virtus quae solet informari a forma universali nuda a materia. Si autem fuerit nuda in se, apprehendere suam formam in se facilius erit; si autem non fuerit nuda, fiet tamen nuda quia ipsa denudabit eam, ita ut de omnibus affectionibus eius cum materia nihil remaneat in ea. Sed qualiter hoc fiat, postea declarabimus. Haec autem virtus contemplativa habet ad has formas comparationem diversam, quia id quod solet aliquid recipere, aliquando est receptibile eius in potentia, aliquando est receptibile eius in effectu. […] Perfectionis autem contemplativae comparatio ad formas nudas quas praeanominavimus, aliquando est sicut comparatio eius quod est in potentia absoluta […] aliquando est comparatio eius quod est in potentia possibili […] aliquando est sicut comparatio eius quod est in potentia perfectiva […] aliquando autem comparatio eius est sicut comparatio eius quod est in effectu absoluto".

[16] D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West*, *op.cit.*, s. 178.

(1) Pierwszy intelekt, intelekt materialny (*intellectus materialis*) nie posiada żadnego otrzymanego przedmiotu, lecz jest jedynie predysponowany do jego otrzymywania. Awicenna sam wskazuje, że nazwę intelekt ten otrzymał ze względu na podobieństwo w pewnym uzdolnieniu do materii pierwszej, która z siebie nie ma żadnej formy, ale jest podmiotem wszystkich form[17].

(2) Drugim intelektem jest intelekt usprawniony (*intellectus in habitu*), który charakteryzuje się posiadaniem pierwszych przedmiotów intelektualnych (*intelligibilia prima*, *propositiones per se nota*), pierwszych zasad, które stają się przesłankami sylogizmu. Przyjmuje się ich prawdziwość po ich usłyszeniu, a nie przez przekazanie ich przez usta jakiegoś autorytetu. Dzięki używaniu zasad takich jak: „całość jest większa od części" lub „kiedy rzeczy są równe względem tej samej rzeczy, są równe względem siebie", możliwe jest przejście do tzw. drugich przedmiotów poznania intelektualnego (*intelligibilia secunda*), a więc pojęć logiki[18].

(3) Intelekt w akcie (*intellectus in effectu*) jest trzecią wyróżnioną kategorią intelektu, który nabywa drugich przedmiotów poznania intelektualnego, lecz nie rozważa ich w danym momencie i nie zwraca się do nich aktualnie. Są one nabywane albo drogą intuicyjnego rozumienia albo też refleksji, gdy chwytany jest przez intelekt termin średni sylogizmu, albo też w ramach trudnego poszukiwania znaczenia samych pojęć[19].

(4) Intelekt nabyty (*intellectus accomodatus*) jest ostatnim odniesieniem intelektu do formy poznawczej. Pojawia się, gdy przedmioty poznania intelektualnego są aktualnie obecne w duszy, co dokonuje się, gdy intelekt w akcie łączy się (*coniunctio*) z oddzielnie istniejącym intelektem czynnym, który zawsze jest w akcie (*qui semper est in actu*).

Wymienione intelekty są więc różnymi relacjami jednej władzy poznawczej – intelektu teoretycznego do przedmiotów poznania intelektu-

[17] Avicenna, *De anima* I, 5, t. 1, ed. S. van Riet, Louvain–Leiden 1972, s. 96.

[18] *Ibidem*, s. 96–97. Można mieć wątpliwości co do genezy pierwszych przedmiotów intelektu, choć sam Awicenna nie wyjaśnia ich pochodzenia. Jak podkreśla Hasse, mało prawdopodobne jest aby pochodziły z działania intelektu czynnego. Podaje on trzy racje: 1) formy przekazywane przez intelekt czynny są ujmowane tylko, gdy intelekt jest w akcie, zaś intelekt usprawniony pozostaje na poziomie intelektu w możności (*potentia possibili*); 2) Awicenna podkreśla, że pierwsze przedmioty intelektualnego poznania nie są nabywane, podczas gdy wyraża się w ten sposób o nabywaniu form od intelektu czynnego; 3) przedmioty poznania intelektualnego otrzymane od intelektu czynnego nie są aksjomatami, ale należą do *intelligibilia secunda*. Hasse ostatecznie stwierdza, że ze względu na to, że nie są nabywane z zewnątrz, należy mówić o jakiejś naturalnej inspiracji, która wyrażała by to, że z natury w pewien sposób są znane. Zob. D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West*, *op.cit.*, s. 179–180.

[19] Avicenna, *De anima* I, 5, s. 97–98.

alnego. Władza ta w ramach poznania podlega kolejnym stopniom aktualizacji. Nowy rodzaj intelektu pojawia się w miejsce poprzedniego, przez co wyraźnie widać, że kolejne intelekty nie są do końca kolejnymi wyższymi władzami w poznaniu intelektualnym. Wyróżnienie szczególnie drugiego i trzeciego intelektu ukazuje koncepcję Awicenny umieszczoną w odniesieniu do uzyskiwanej wiedzy w ramach układanych sylogizmów. Aktualna wiedza o funkcjonowaniu sylogizmu jest czwartym rodzajem intelektu[20].

Przejdźmy teraz do omówienia wyróżnionego intelektu czynnego. Jest niemalże znakiem rozpoznawczym koncepcji intelektu u Awicenny (a przynajmniej tak się powszechnie sądzi), twierdzenie, że formy poznawcze spływają bądź też są wyemanowane do ludzkiego intelektu od intelektu oddzielonego[21]. Awicenna stosuje również inne sformułowania opisujące tę niezwykłą relację: intelekt czynny formuje wiedzę w ludzkiej duszy, albo też mówi o tym, że formy są wyciśnięte w niej[22]. Trudno mówić na tym poziomie poznania o abstrakcji w szerszym znaczeniu, gdyż chodzi bardziej o uzyskiwanie nowych pojęć, aniżeli wykorzystanie na przykład abstrakcji w wiedzy (stosowaniu zakresowego ustalania znaczeń), jednak sam Awicenna wskazuje, że pozostaje to nadal abstrakcją. Jeden z najbardziej interesujących fragmentów *De anima* na ten temat odnaleźć można we fragmentach, w których omawiał poszczególne odniesienia intelektów do przedmiotu poznania intelektualnego:

> Skoro władza intelektualna (rozumna) rozważa pojedyncze rzeczy, które są w wyobraźni, oraz skoro zostają one w nas oświetlone przez światło intelektu czynnego, to następnie zostają ogołocone z materii i materialnych przynależności i zostają odciśnięte w duszy rozumnej. Jednak nie w ten sposób, że same rzeczy pojedyncze zostają przeniesione z wyobraźni do naszego intelektu, ani też w ten sposób, że pojęcie zależąc od wielu wyobrażeń (pojęcie, które w sobie samo i rozważane przez siebie jest pozbawione wszystkiego) sprawia kopię siebie samego, lecz w takim znaczeniu, że rozważanie rzeczy szczegółowych usposabia duszę do tego, by emanowała w niej abstrakcja od intelektu czynnego. Myślenie i rozważanie są poruszeniami usposabiającymi duszę do przyjmowania emanacji, tak jak termin środkowy przygotowuje do przyjęcia konieczności wniosku, chociaż jedno i drugie dokonuje się w inny sposób, o czym zostanie powiedziane później. Skoro zdarza się, że duszę rozumną wiąże relacja do tej czystej formy za pośrednictwem światła intelektu czynnego, to zdarza się to w duszy

[20] D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West*, *op.cit.*, s. 183.
[21] Avicenna, *De anima* V, 6, s. 149.
[22] *Ibidem* I, 5, s. 98–99.

> na podstawie pewnej formy, że według czegoś jest swego rodzaju, a według czegoś innego nie jest swego rodzaju, tak jak gdy światło świeci nad rzeczami kolorowymi, powoduje we wzroku pewien skutek, który nie jest podobny do widzianej rzeczy pod każdym względem. Rzeczy wyobrażone są intelektualnymi w możności i stają się intelektualnymi w akcie, lecz nie tymi samymi, ale otrzymanymi od nich. A nawet tak jak działanie, które powstaje z form zmysłowych za pośrednictwem światła, nie jest identyczne z tymi formami, lecz z czymś innym, co ma odniesienie do innych, co powstaje za pośrednictwem światła przyjmującego właściwie w przeciwnych rzeczach. Podobnie jak dusza rozumna gdy łączy się z formami w pewien sposób połączonymi z nią, zdobywa uzdolnienie by były w niej dzięki światłu intelektu czynnego, który jest pozbawiony jakiegokolwiek zmieszania[23].

Intelekt czynny nie tylko więc działa na formę poznawczą decydując o tym, że zyskuje intelektualny charakter, ale także oddziałuje na intelekt możnościowy, uzdalniając go do odebrania tej formy.

2. Rodzaje abstrakcji i intelekt czynny

Wskazanie na proces abstrakcji jako na drogę poznawania wyjaśnia w jaki sposób wyobrażenia znajdując się w duszy poznającej stają się przedmiotami intelektualnymi. Z przytoczonego fragmentu wynika najpierw, że formy znajdujące się w wyobraźni zostają przez intelekt czynny „przetransformowane" do czegoś niematerialnego w duszy. To „przetransformowanie" nie dokonuje się jednak w taki sposób, że faktycznie wyobrażenia są przenoszone do intelektu, czy też są kopiowane, by mogły znaleźć się w intelekcie materialnym. Raczej dzięki myśleniu i rozważaniu rzeczy szczegółowych, rodzi się w duszy ludzkiej dyspozycja do przyjęcie formy już intelektualnej, która pojawia się tam dzięki intelektowi czynnemu. Forma ta oczywiście posiada w sobie swoiste odniesienie do wyobrażenia. Jak podkreśla Hasse, Awicenny odwołanie się do analogii światła jest nie tylko użyte do porównania intelektu czynnego do słońca ale także do porównania abstrakcji do widzenia. Awicenna więc uznawał, że forma intelektualnie poznawalna pochodzi od rzeczy szczegółowych, których obraz jest w wyobraźni, jednak wyobraźnia nie może wywołać przeformułowania i przyjęcia jej przez intelekt. Intelekt czynny oświetla przedmiot poznania intelektualnego, pozwalając aby forma intelektualna znalazła się w intelekcie materialnym.

Właściwie z powodu ciągłego działania intelektu czynnego w poznawaniu, w koncepcji Awicenny, intelekt ludzki (możnościowy) w żaden

[23] *Ibidem* V, 5, s. 127–128.

sposób nie może zachowywać (poza intelektem usprawnionym) zdobytej wiedzy. Warto pamiętać, że Tomasz z Akwinu pozostaje jednym z największych krytyków tego punktu nauki o intelektach Awicenny. Według Awicenny nie możliwe jest mówienie o pamięci intelektualnej, choć intelekt ludzki już po pierwszym uzyskaniu form, będzie posiadał zdolność do łączenia się z intelektem czynnym, który będzie zapewniał obecność form intelektualnych. Zachowywanie form poznawczych może przysługiwać jedynie władzom zmysłowym – wyobraźni i pamięci. W dziedzinie poznania intelektualnego można co najwyżej mówić o pewnej obecności form w poznaniu, ale na zasadzie usprawnienia. W ten sposób cała koncepcja wyróżnienia czterech intelektów zyska uzasadnienie – ciągłe uzyskiwanie form i nierozważanie ich aktualnie wskazuje na potrzebę intelektu w akcie, którego zadaniem byłoby ciągłe zwracanie się do intelektu czynnego, przez który możliwe stawałoby się odzyskiwanie form wcześniej nabytych. Z tego powodu obok abstrakcji w cytowanym wyżej obszernym fragmencie pojawił się termin „emanacji", który mógłby odpowiadać ponownemu odtwarzaniu form już wcześniej nabytych[24]. Co niezwykle intrygujące, Awicenna mówi nawet o tym, że takie zwracanie się do intelektu czynnego może pochodzić w ludziach usprawnionych w wiedzy, z wyboru, z wolnego działania (*cum voluerit*)[25].

Przy przyjęciu takich wniosków na temat intelektu czynnego można wyrazić wątpliwość co do tego, skąd wzięło się jego określenie jako *dator formarum*, skoro w traktacie *De anima* jego nie ma. Wielu badaczy wyjaśniając koncepcję intelektu u Awicenny, charakteryzuje go właśnie jako dawcę form, jednak takie określenie pochodzi z jego *Metafizyki* i wyraża bardziej dawcę form substancjalnych (a nie poznawczych), ostatnią z wyemanowanych inteligencji. Oczywiście chodzi tutaj wyłącznie o uwagę terminologiczną, o której się często zapomina. Chodzi o to, że Awicenna nie utożsamia „dawcy form" z intelektem czynnym, choć jasną rzeczą jest, że ostatnia z inteligencji wyemanowanych i wpływających na świat podksiężycowy jest właśnie intelekt czynny[26].

[24] *Ibidem* V, 6, s. 150.

[25] *Ibidem*.

[26] Na ten problem zwraca uwagę Hasse, który pokazuje, że takie utożsamienie można znaleźć u autorów powołujących się na Awicennę i referujących jego koncepcję – Algazalego i Awerroesa. Zob. D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West*, *op.cit.*, s. 188.

3. Awicenniańska koncepcja intelektu w ujęciu Tomasza z Akwinu

Tomaszowa koncepcja duszy i jej władz, a szczególnie koncepcja intelektu, nie pozostaje pod tak mocnym wpływem traktatu *De anima*, jak mogłoby się wydawać. Doskonale jest to widoczne na przykładzie samego komentarza do *O duszy* Arystotelesa, w którym Tomasz nie korzysta z autorytetu i nie rozważa wprost samych władz tak, jak to czynili inni średniowieczni myśliciele (od Wilhelma z Owernii, Rolanda z Cremony, Jana z La Rochelle, aż po Alberta Wielkiego). Choć Awicenniańska teoria duszy i intelektu jest przez Tomasza rozważana, gdyż wielokrotnie Tomasz o niej mówi, to z pozoru poza koncepcją zmysłów wewnętrznych, Tomasz niczego nie przejmuje od tego arabskiego myśliciela. Trzeba jednak pamiętać również o tym, że koncepcja zmysłów wewnętrznych w niezwykle mocny sposób powiązana była u tego autora z koncepcją fizjologii (podział władz wynikał ze struktury organów) na co Tomasz nie do końca zgadzał się i odwoływał się chętniej do Awerroesa[27].

Jednak są to wyłącznie pozory, które należy rozwiać i wskazać na bardzo wyraźną Tomaszową krytykę stanowiska Awicenny. Nie biorąc pod uwagę zagadnienia roli zmysłów wewnętrznych w procesie abstrakcji, należy podkreślić trzy punkty, w których Tomasz różnił się od Awicenna w koncepcji intelektu. Pierwszy dotyczy rozumienia intelektu czynnego, drugi pamięci intelektualnej, trzeci zaś samej abstrakcji.

Jeśli chodzi o rozumienie intelektu, to Tomasz wyraźnie sugeruje, że dostrzega zbieżność stanowiska Awicenny ze stanowiskiem Platona – a przynajmniej jeśli chodzi o przedmiot poznania intelektualnego:

> Lecz jeśli się to pilnie rozważy, pogląd ten co do swego pochodzenia mało albo wcale się nie różni od poglądu Platona. Platon bowiem przyjął, że formy poznawcze są pewnymi oddzielonymi substancjami, od których wiedza spływa do naszych dusz. Awicenna zaś przyjmuje, że wiedza spływa od jednej substancji oddzielonej, którą jest według

[27] O tym, że Tomasz zdawał sobie sprawę z „fizjologicznej" koncepcji Awicenny świadczy następujący fragment *Komentarza do o pamięci i przypominaniu* Arystotelesa: „Nie jest bowiem tak, jak we władzach zmysłowych, w których ze względu na budowę organów cielesnych inne [jest] przyjmowanie wrażeń, co sprawia spostrzeganie w akcie i inne jest zatrzymywanie, a niekiedy przecież rzecz aktualnie nie jest spostrzegana przez nie, jak utrzymuje Awicenna". Zob. M. Zembrzuski, *Problematyka pamięci i przypominania w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu"*, seria: „Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia", t. 13, Warszawa 2012, s. 221. Tomasz nie dbał o lokalizację zmysłów wewnętrznych tak, jak to czynił Awicenna, a za nim choćby Albert Wielki (nie mówiąc o systemie połączeń a także nerwów, które opisywał Awicenna).

> niego inteligencja czynna. Nie ma różnicy dla sposobu nabywania wiedzy, czy powoduje ją jedna, czy wiele substancji oddzielonych – w obu bowiem wypadkach jest tak, że nasza wiedza nie pochodzi od danych zmysłowych[28].

To twierdzenie jest wyrażone oczywiście w kontekście sugestii Awicenny, jakoby w intelekcie człowieka nie mogły być przechowywane formy poznawcze, a mogły być nabywane jedynie przez kontakt z intelektem czynnym. Ważne jest jednak to, że zdanie Tomasza wydaje się być sugestią przyjęcia bardziej empirycznego punktu widzenia niż to miał zakładać Awicenna. Sugestia bliskości stanowiska Awicenny z Platonem jest ważna również ze względu na to, co Tomasz mówi w *De spiritualibus creaturis*: „Platon zaś, jak mówił Temistiusz w *Komentarzu do 'O duszy'*[29], zwracając uwagę na intelekt oddzielony, a nie na uczestniczącą władzę duszy, przyrównał intelekt (czynny) do samego słońca"[30].

[28] Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* II, c. 74, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 478. Można odnaleźć również w innych dziełach Tomasza powiązania Platona i Awicenny. Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Summa teologii 1, 75–89)*, I, 84, 4, co, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 496. „Jednakże, jak to Arystoteles wielokrotnie wykazuje, nie jest zgodne z istotą natur zmysłowo poznawalnych, by formy ich bytowały samoistnie bez materii. Dlatego też odrzuciwszy to stanowisko, przyjął Awicenna, że umysłowe formy poznawcze wszystkich rzeczy zmysłowo poznawalnych nie istnieją wprawdzie same przez się samoistnie bez materii, lecz w sposób niematerialny istnieją w oddzielonych od materii intelektach; od pierwszego z tych intelektów przechodzą tego rodzaju formy poznawcze do następnego i tak poprzez inne pośrednie aż do ostatniego oddzielonego od materii intelektu, który nazywa intelektem czynnym i z którego, jak sam powiada, spływają umysłowe formy poznawcze do naszych dusz, a formy zmysłowo poznawalne w materię cielesną. W ten sposób Awicenna zgadza się z Platonem w tym, że umysłowe formy poznawcze naszego intelektu wypływają (*effluunt*) z pewnych form oddzielonych, jednakże gdy Platon utrzymywał, że te formy poznawcze z istoty swej bytują samoistnie, to Awicenna umieścił je w intelekcie czynnym". W tym fragmencie Tomasz jednocześnie podkreśla różnicę między Platonem a Awicenną, który przyjmując intelekt materialny i oddzielony intelekt czynny uznawał, że wiedza nie znajduje się w duszy z natury i formy poznawcze nie trwają w niej po zakończeniu aktu poznawania danej rzeczy.

[29] Temistiusz, *Parafraza „O duszy" Arystotelesa* VI (103), przeł. M.A. Komsta, Lublin 2015, s. 335. „Albo intelekt oświetlający w pierwotnym sensie jest jeden, natomiast te, które są oświetlane i oświetlające są liczne jak światło. Słońce jest przecież jedno, mógłbyś powiedzieć natomiast, że światło w pewien sposób dzieli się na narządy wzroku. Dlatego Arystoteles nie przeprowadza analogii do słońca, ale do światła, Platon natomiast wprowadza słońce i czyni je podobnym do dobra".

[30] *De spiritualibus creaturis* q. 10, co. „Plato vero, ut Themistius dicit in *Commento de anima*, ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli". W przypadku łacińskich tekstów Tomasza z Akwinu, korzystam z edycji Corpus Thomisticum znajdującej się na stronach: www.corpusthomisticum.org. Wedle tej strony podawane w artykule są nazwy dzieł Tomasza z Akwinu.

W *De spiritualibus creaturis* odnaleźć można także wyjątkową krytykę stanowiska wynoszącego intelekt czynny na zewnątrz (poza) człowieka (jak wiemy, Awerroes poza człowiekiem umieszczał wspólny intelekt możnościowy). Choć Akwinata nie wymienia Awicenny jako osoby, która to stanowisko przyjmuje, to jednak jest ono w wystarczająco dobrze zreferowane by móc zidentyfikować jego autora: „Niektórzy bowiem mówili, że intelekt ten jest najniższą substancją oddzieloną, która swoim światłem łączy się z naszymi duszami"[31]. Być może Akwinata zadawał sobie sprawę, że wśród autorów łacińskich takie stanowisko było również uznawane. Za pomocą trzech argumentów Tomasz obala je. Pierwszy z nich wychodzi z założenia, że jeśli światło intelektualne umożliwiające poznanie należy do dziedziny intelektualnej, „przynależy do duszy" (*ad naturam animae pertineat*), to może pochodzić wyłącznie od stwórcy tej dziedziny. Światło intelektualne, które posiada dusza ze względu na swoją naturę musi być więc przyczynowane jedynie przez Boga, gdyż sama dusza jest przez niego stworzona. Drugi z argumentów dotyczy doskonałości przysługującej takiemu czynnikowi, przez który osiągana jest szczęśliwość (powiązanie *perfectio* z *beatitudo*) wszystkich rzeczy, które przynależą do niego. Argument ten akcentuje intelektualność jako taką zasadę, przez której realizację człowiek może osiągnąć szczęście. Zgodnie z krytykowanym stanowiskiem będzie to oznaczało, że szczęście zapewnia intelekt czynny, z którym w ramach procesu poznawczego należy się łączyć. Takie stanowisko sugerowałoby, że to nie w Bogu mieściłoby się źródło szczęścia, ale w samym poznaniu intelektualnym i transcendowaniu do niego przez poznającego człowieka. Trzeci argument w którym również obecne są odniesienia teologiczne, pozwala na odrzucenie tego stanowiska ze względu na to, że przyjęcie intelektu czynnego innego niż Bóg, będzie oznaczać, że człowiek w tej inteligencji będzie miał rację podobieństwa do Boga, że będzie stworzony na jej obraz a nie na obraz Boga. Z przytoczonych argumentów mogłoby oczywiście wynikać, że to Bóg jest intelektem, i że w człowieku nie ma odrębnej władzy, która w naturalny sposób mogła decydować o poznaniu jakiego pojedynczy człowiek sam mógłby dokonywać. Tomasz jednak pisze: „[…] światło intelektu czynnego, o którym wypowiadał się Arystoteles, jest w nas bezpośrednio odciśnięte przez Boga i zależnie od niego odróżniamy prawdę od fałszu i dobro od zła"[32]. A więc intelekt czynny

[31] *De spiritualibus creaturis* q. 10, co. „Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuatur cum animabus nostris".

[32] *De spiritualibus creaturis* q. 10, co. „[…] lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum hoc discernimus verum a falso, et bonum a malo".

w człowieku jest różny od Boga, ale jednocześnie światło, które człowiek posiada nie jest Bogiem. Widać to wyraźnie na samym końcu tej odpowiedzi:

> Nie można zaś tej jednej oddzielonej zasady naszego poznania rozumieć jako intelektu czynnego, o którym mówi Filozof, skoro jak wypowiadał się Temistiusz, Bóg nie jest w naturze duszy. Intelekt czynny jest tymczasem nazywany przez Arystotelesa światłem przyjętym w naszej duszy, a pochodzącym od Boga[33].

Tomasz w wyjątkowy sposób nie zgadza się z opinią Awicenny, że nie ma w człowieku pamięci intelektualnej[34]. Zwróćmy najpierw uwagę na to, jak referuje stanowisko tego filozofa arabskiego w *Summie teologii*[35]. Zdaniem Tomasza, Awicenna wychodził z założenia, że niemożliwe jest, aby intelektualne formy poznawcze były zachowywane przez intelekt, gdyż zachowywanie (*conservatio*) przysługuje jedynie zmysłom wewnętrznym, a w intelekcie jeśli cokolwiek jest, to jest w nim o tyle, o ile jest w stanie aktualnego urzeczywistnienia. Ponieważ władza intelektualna nie posługuje się organem zmysłowym, więc nie ma podstaw by można było mówić o pamięci intelektualnej. Tomasz wyraźnie podkreśla, że zdaniem Awicenny ponowne rozpoznanie rzeczy musi wiązać się z odniesieniem do intelektu czynnego, co oznacza, że w przypadku pierwszego rozpoznania rzeczy intelekt nie musiał tego robić i stanowisko Awicenny mogłoby zawierać tę myśl, że intelekt czerpał poznanie z rzeczy zmysłowych (a przynajmniej w formie intelektualnej zawierało się odniesienie do poznanej rzeczy zmysłowej). Sprawność wiedzy była wyćwiczeniem i zdolnością korzystania z łączenia się z intelektem czynnym w procesie poznawania i co najwyżej mogła wyrażać jakąś postać pamięci, ale z całą pewnością nie w znaczeniu przechowywania czegoś, co nie jest aktualnie poznawalne. Akwinata wskazuje na myśl Arystotelesa z którą to stanowisko jest niezgodne, a także niezgodne jest z naturą intelektu możnościowego. Rozumienie intelekt możnościowego wyprowadzone z tekstu Arystotelesa sugeruje, że przyjmowanie form poznawczych przysługujące temu intelektowi dokonuje się w taki sposób, że „staje się on poszczególnymi rzeczami (*fieri singulorum*)". Oznacza to: 1) ma możność działania kiedy chce; 2) nie jest zmuszony do nieustannego (aktualnego) działania; 3) po-

[33] *De spiritualibus creaturis* q. 10, co. „Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo philosophus loquitur, ut Themistius dicit quia Deus non est in natura animae; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo".

[34] Dyskusja z tym problemem jest rozważana także w cytowanym wcześniej fragmencie *Summy contra gentiles* II, c. 74, *op.cit.*, s. 476–481.

[35] *Summa theologiae* I, q. 79, a. 6, co.

zostaje nadal w możności do aktualnego poznawania. Ten ostatni punkt dla Tomasza oznacza, że poznana rzecz, której forma nie jest rozważana aktualnie, pozostaje w stały sposób w intelekcie, nawet gdy nie jest rozważana aktualnie. Drugi punkt tej argumentacji wyrażał to, że rozważanie czegoś w akcie zakładało posiadanie innych form poznawczych, będących mimo wszystko w intelekcie. Tomasz wyprowadza również inną argumentację, która nie pochodzi z egzegezy tekstu Arystotelesa, lecz stanowi argument z rozumu (*positio rationi*). Odwołując się do zasady „to, co jest przyjmowane, jest przyjmowane na sposób przyjmującego" sugeruje, że ludzka dziedzina intelektualna posiada atrybuty stałości i niezmienności (*stabilis naturae et immobilis*), co nie przysługuje dziedzinie zmysłów. Jeśli więc niektóre władze zmysłowe posiadają zdolność do przechowywania form poznawczych, które nie są aktualnie rozważane, to tym bardziej (*multo fortius*) przysługuje to naturze intelektu możnościowego[36]. Oczywiście tego rodzaju określenie pamięci intelektualnej formułowane jest od strony podmiotu – władzy, a nie od strony przedmiotu, który jako taki, powinien posiadać cechę przeszłości (uprzedniego poznawania), aby mógł być kwalifikowany jako *memorabile*.

Kontakt z oddzielonym intelektem czynnym jako kluczowy w myśli Awicenny został przez Tomasza potraktowany jako działanie o charakterze emanacyjnym, iluminacyjnym bardziej, aniżeli jako mającym związek z abstrakcją. Chodzi tutaj głównie o to, że Tomasz opisuje Awiceniańskie działanie intelektu czynnego w terminach właściwych dla koncepcji iluminacyjnej, neoplatońskiej. W tym punkcie myśli Awicenny, Tomasz więc poszedł taką drogą interpretacyjną, w której abstrakcja, mająca zastosowanie do zmysłów wewnętrznych, a także do poszczególnych etapów działań intelektualnych – w tym samego pierwszego poznawania a także kolejnego – wyraża działania przygotowawcze do przyjęcia wpływu (*emanatio*) inteligencji oddzielonej. Tomasz w *Komentarzu do Sentencji*, referując stanowisko Awicenny w sprawie abstrakcji wprost napisze, że to intelekt czynny abstrahuje formy z materii wyobrażeń i umieszcza je w ludzkiej duszy: „intelekt możnościowy, gdy zwraca się do inteligencji czynnej, którą [Awicenna – dop. M.Z.] uznał za oddzieloną, przyjmuje formy poznania intelektualnego

[36] Podobną argumentację odnaleźć można w *Komentarzu do O pamięci i przypominaniu*: „Jest to jednak wyraźnie wbrew słowom Arystotelesa z księgi III *O duszy*, gdzie powiedziane jest, że gdy intelekt możnościowy staje się pojedynczymi przedmiotami intelektualnie poznawalnymi, co dokonuje się przez ich postacie, wtedy jest w możności do poznawania intelektualnego w akcie. Sprzeciwia się to również rozumowi: skoro postacie intelektualnie poznawalne są przyjmowane w akcie w intelekcie możnościowym w sposób nieporuszony, wedle jego sposobu (formy), to intelekt możnościowy posiada postacie intelektualnie poznawalne również, gdy nie poznaje intelektualnie w akcie". Zob. M. Zembrzuski, *Problematyka pamięci i przypominania w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, *op.cit.*, s. 221.

jako wynikające z jego wpływu, jego [działaniem] jest abstrahowanie form z wyobrażeń i umieszczanie ich w intelekcie możnościowym"[37]. Jeśli Tomasz zinterpretował stanowisko Awicenny jako iluministyczne, to podobnie jak stanowisko Augustyna było ono sprzeczne z założeniami realizmu poznawczego, do którego w o wiele większym stopniu był przekonany.

Odnośnie do tego punktu warto wspomnieć o bardzo specyficznej recepcji myśli Awiceniańskiej w zachodniej tradycji łacińskiej, określonej mianem „awiceniańskiego augustynizmu". Określenie to spopularyzowane przez Étienne Gilsona, stało się etykietą opisującą recepcję myśli w średniowieczu, a zawartej w *De anima* Awicenny. Nie chodzi tu o żadną szkołę, czy też doktrynę filozoficzną, ale o potraktowanie dwóch twierdzeń jako niezwykle znaczących: 1) nauczania o Bogu jako o intelekcie czynnym; 2) założenie zasadniczej zgodności pomiędzy myślą Augustyna i Arystotelesowską nauką o duszy wyjaśnionego za pomocą Awicenny[38]. Jan z La Rochelle został zidentyfikowany jako faktyczny twórca tego poglądu[39], jednak obydwa punkty odnaleźć można w tekstach o naturze duszy u innych autorów, którzy współtworzyli *Summa fratris Alexandri* (poza Janem), ale także u Wilhelma z Owernii, Rogera Bacona, Rogera Marstona, Vitala de Four, Piotra Hiszpana, Dominika Gundissalviego. Znaczące jest to, co mówi o nich Tomasz z Akwinu w jednym miejscu w *Komentarzu do Sentencji*:

> I dlatego pewni uczeni katoliccy poprawili tę naukę, ale częściowo za nią postępowali, prawdopodobnie słusznie zakładali, że sam Bóg jest intelektem czynnym, gdyż przez przyłączanie (*applicatio*) się do niego dusza ludzka staje się szczęśliwą, a to zostaje potwierdzone przez to, co mówi św. Jan (1, 9): 'była światłość prawdziwa, która oświeca wszelkiego człowieka na ten świat przychodzącego'[40].

Akwinata właściwie nigdy już nie powtórzy takiej formuły, z której rozumienia może wynikać, że przyznawał się do tego stanowiska. Oczywiście

[37] *Super Sent.*, lib. IV, d. 50, q. 1, a. 2, co. „[…] sed intellectus possibilis cum convertit se ad intelligentiam agentem, quam ponit separatam, accipit species intelligibiles ex influentia ejus, cujus est formas a phantasmatibus abstrahere, et ponere eas in intellectu possibili".

[38] Zob. É. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustine*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge" 1 (1926–27), s. 5–127; *Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge" 4 (1929), s. 5–149.

[39] D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West*, *op.cit.*, s. 216–220.

[40] *Super Sent.*, lib. II, d. 17, q. 2, a. 1, co. „Et ideo quidam Catholici doctores corrigentes hanc opinionem, et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan. 1, 9: *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*".

formuła „prawdopodobnie słusznie zakładali" wcale nie musi być rozumiana jako bezwzględne uznanie tej opinii. Może ono oznaczać powagę i uznanie wielu autorytetów, którzy to potwierdzają. Ta możliwość interpretacyjna z całą jednak pewnością pozostanie niejasną i niewystarczającą wypowiedzią Akwinaty. To samo zdanie powtórzone w *Kwestiach o duszy* nie posiada już takie adnotacji o jego prawdopodobieństwie, a Tomasz przywołuje je jako jedno ze stanowisk na temat oddzielonego intelektu czynnego[41].

❧

Podsumowując koncepcję intelektu u Awicenny warto przywołać cytowanego wielokrotnie Hassego, który sugeruje krytyczną uwagę na temat interpretacji duszy i intelektu jakiej dokonał Akwinata:

> Tomasz nie jest wiarygodnym wykładowcą psychologii Awicenny, od momentu, w którym jego wykład Awicenny jest ograniczony do wyłącznie pewnych części nauki. Dlatego należy być ostrożnym, by nie przyjąć z łatwością jego oceny, że teoria Awicenny jest platońska lub neoplatońska. O ile Tomaszowa lektura Awicenny jest nieuważna w pewnych aspektach, o tyle, jest bardzo wnikliwa w innych, zwłaszcza gdy zwraca szczególną uwagę i krytycznie ocenia pewne punkty jego nauki, takie jak odrzucenie pamięci intelektualnej lub realistyczna metoda wyjaśniania proroctwa[42].

Akwinata zakładał obecność dwóch wyróżnionych przez Arystotelesa władz intelektualnych (intelektu możnościowego i czynnego) w człowieku, ale jednocześnie zmierzał do tego, aby pokazać, że sama natura duszy odpowiada intelektowi możnościowemu, który jest „miejscem form". Nie zgadzał się natomiast z tym, iż „dawca form" jest poza człowiekiem.

[41] *Q. d. de anima* a. 5 co. „Sed quia fides Catholica Deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit, ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*". Podobnie powie w następnych fragmentach *Komentarza do Sentencji*, mówiąc o teologach podtrzymujących to stanowisko (*Super Sent.*, lib. II, d. 18, q. 2, a. 3, co.): „Quidam enim philosophi, ut Plato, Avicenna et Themistius, posuerunt omnes animas a principio separato esse, quod quidem principium Plato ideam posuit, Avicenna intelligentiam agentem, et theologi hanc viam tenentes, ipsum Deum". Z kolei w *Kwestiach dyskutowanych o mocy Boga* będzie mówił o pewnych nowszych teologach (*quidam moderni*): „Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum". Zob. *De potentia*, q. 3 a. 8 co. Zob. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga (t. II, z. 1)*, (przekład wieloautorski), seria: „Ad Fontes", t. XIII, Kęty–Warszawa 2009, s. 244–245.

[42] D.N. Hasse, *Avicenna's «De anima» in the Latin West*, *op.cit.*, s. 73.

MICHAŁ ZEMBRZUSKI – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, profesor uczelni na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, związany z katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Na UKSW ukończył filozofię i teologię. Jest autorem wielu książek (m. in. *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*) i artykułów naukowych. Współredagował wiele publikacji w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii". Jest tłumaczem łacińskich tekstów filozoficznych (m.in. *Komentarz do „O pamięci i przypominaniu" Arystotelesa*, *Komentarz do „De hebdomadibus" Boecjusza*). Pełni funkcję zastępcy przewodniczącego Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Interesuje się problematyką metafizyczną (dobro i byt), epistemologiczną (intelekt i pamięć), etyczną (mądrość i roztropność) oraz antropologiczną (dusza i nieśmiertelność) w starożytności i średniowieczu.

MICHAŁ ZEMBRZUSKI – Ph.D., D.Sc. Associate Professor in Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw affiliated to the Department of the History of Ancient and Medieval Philosophy. He received degrees in philosophy and theology. He serves as vice president of the Scientific Thomistic Society. He is interested in metaphysical (goodness and being), epistemological (intellect and memory), ethical (wisdom and prudence) and anthropological (soul and immortality) issues in antiquity and the Middle Ages. He is the author of the books: *Thomas Aquinas – Commentary on Aristotle's "On Memory and Recollection"* (2012), *From the Common Sense to Memory and Recollection. The concept of internal senses in the theory of cognition of St. Thomas Aquinas* (2015), *Philosophy of the intellect. St. Thomas Aquinas's conception of the potential and active intellect* (2019), *Thomas Aquinas – Commentary on Boethius's "De hebdomadibus"* (2021).

ORCID: 0000-0003-4647-479X

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.5

ANDRZEJ LISAK

Neokantyzm a powstanie programu filozofii naukowej. Filozofia jako nauka i literatura

Neo-Kantianism and the Emergence of Scientific Philosophy Program. Philosophy as Science and Literature

ABSTRACT: In order to understand the nature of philosophy it is necessary, at least after Hegel, to understand the nature of the relationship between philosophy, science (which is split into natural sciences and humanities) and literature. Their mutual relationship is indispensable for comprehending what philosophy actually is. Such an approach opens up a new perspective in academic research of the history of philosophy, where it is impossible to separate philosophy from those essential relations. The article attempts to preliminarily determine and describe such a perspective. Since in this short article I am unable to provide a broader outlook on the history of philosophy, I will restrict myself to the rather modest example, namely to the history of neo-Kantianism, where we can discern all the discussed matters in a nutshell.
KEYWORDS: philosophy • literature • natural sciences • humanities • neo-Kantianism

1

W poniższym artykule spróbuję pokazać, jak w warunkach burzliwego rozkwitu matematycznego przyrodoznawstwa od XVIII wieku kształtuje się na nowo rola i funkcje filozofii oraz jej miejsce w ramach tego, co jest nazywane z jednej strony nauką, a z drugiej strony literaturą. Proces ten można śledzić aż po dzień dzisiejszy. Zgodnie z tytułem artykuł koncentruje się na pokazanie jako ilustracji tego procesu roli filozofii neokantowskiej w określaniu tożsamości filozofii. Punkt wyjścia stanowi szerokie zarysowanie płynnych granic między literaturą, nauką i filozofią, jakie jeszcze istnieją w XVIII wieku. Jest to koniec stadium amatorstwa w nauce. Chociaż powstają już towarzystwa naukowe jako wspólnoty uczonych i miejsca udostępniania oraz wymiany wyników, to nadal jest ona raczej powołaniem niż zawodem, a proces odkrywania pozostaje nadal aktem czysto indywidualnym, a nie

kolektywnym wysiłkiem wspólnoty uczonych badań. Granice między poszczególnymi dziedzinami badań postrzeganymi jako samodzielne rejony stają się coraz bardziej wyraźne, choć daleko tu jeszcze do specjalizacji i profesjonalizacji znanej nam współcześnie. Do XIX wieku pojęcie nauki było zresztą zasadniczo synonimem pojęcia filozofii. Przykładowo, *Philosophiae naturalis principia mathematica* to tytuł słynnego dzieła Newtona poświęconego prawu grawitacji i zasadom ruchu – fizyka jest tu więc działem filozofii, filozofią przyrody (jako część metafizyki szczegółowej zgodnie z usankcjonowanym podziałem metafizyki w szkole Wolffa i Baumgartena na *methaphysica generalis* i *metaphysica specialis*). Znowu całkowity obszar wiedzy zamyka się w pojęciu literatury. W starym słowniku, z doby Ludwika XIV, *Dictionnaire de l'Académie française* (1694 i następne wydania: 1718, 1740, 1762) pod hasłem *sciences* konsekwentnie wskazuje się na hasło *littérature* zaś *lettres* w liczbie mnogiej definiuje się jako „wszelkie rodzaje nauki i teorii". Pod koniec XVIII wieku nie było więc jeszcze możliwe rozdzielenie literatury i nauki. Bodajże najbardziej reprezentatywnym przykładem byłby tu przykład hrabiego Buffona i jego *Histoire naturelle* wydanej w 1748 roku. Była ona niewątpliwym bestsellerem, jeszcze w tym samym roku ukazały się jej kolejne wydania, a liczba jej wydań we Francji doszła do 250. Z treścią tego dzieła można było polemizować, natomiast wszyscy zachwycali się jego stylem. Nie tylko ważne jest to, co się mówi, ale i to, jak się mówi. Słuchaczy trzeba nie tylko uczyć, ale i bawić. Sławę Buffon zdobył zatem jako stylista. Wybrany do Akademii Francuskiej, zresztą dzięki uporczywym staraniom Ludwika XIV, wygłosił przemówienie właśnie na temat stylu. Uchodziło ono za jedno z najlepszych w dziejach tej szacownej instytucji i zachwycał się nim jeszcze Baudelaire. Nikt nie dziwił się tematowi, bo przyrodnik uchodził też za twórcę. Ale to za czasów Buffona dokonało się przewartościowanie, pod koniec stulecia stracił uznanie, bo za bardzo był twórcą, a za mało przyrodnikiem: *Stilo primus, doctrina ultimus* („w stylu pierwszy, w nauce ostatni"). Zaczynają się nowe czasy, w których formuła odwrotna: *Doctrina primus, stilo ultimus* nie stanowi już zarzutu, którego uczony musi się obawiać. Literaci długo traktowali w Akademii Francuskiej przyrodników jak parobków – nawet takie głowy jak Lagrange, Laplace czy Lavoisier. Wtedy dokonał się ostateczny rozbrat nauk przyrodniczych i literatury; dziś nikomu nie przyjdzie do głowy domagać się od prac z mechaniki kwantowej, chemii polimerów czy genetyki, by pełniły też rolę literatury. Nadal płynne natomiast pozostają granice między literaturą, filozofią i naukami humanistycznymi. Dla Louisa de Bonald, zajmującego zresztą pozycje antyoświeceniowe, Monteskiusz reprezentuje literaturę polityczną, Bossuet – historyczną, La Bruyére – moralną. Innymi słowy, osiągnięć dyscyplin nie da się oddzielić od formy, w jakiej są podawane.

Za przykład literatury jako nauki, w tym wypadku socjologii, mogą nam posłużyć prace Balzaca. Chce on zrobić dla społeczeństwa to, co zrobił Buffon dla zoologii: przeanalizować gatunki socjalne, z których zbudowane jest społeczeństwo francuskie. W przedmowie do *Komedii ludzkiej* odwołuje się do innego poety i zarazem przyrodnika – Goethego, jak i właśnie do Buffona (wręcz ze szczegółami możemy w jego dziele znaleźć elementy *Histoire naturelle*). Pierwotnie tytuł *Komedii ludzkiej* miał brzmieć *Études sociales* czyli *Studia społeczne* i jeśli Balzac mówił o sobie *docteur és sciences sociales*, nie była to na pewno tylko ironia. Marks (który sam się porównywał do bohatera *Nieznanego arcydzieła*) i Engels twierdzili, że od Balzaca nauczyli się więcej niż od wszystkich zawodowych ekonomistów i historyków (których złośliwie nazywali *Guizot e tutti quanti*). Hippolyte Taine, filozof nazywany „synem Balzaca", uważał, że dzieło Balzaca, obok Szekspira i hrabiego Saint-Simona, jest „największym archiwum dokumentów, jakie posiadamy o ludzkiej naturze"[1]. Według Henry'ego Jamesa jego dzieło nie jest tylko zbieraniną faktów społecznych, ale próbą skonstruowania systemu społecznego – w *Komedii ludzkiej* na polu literatury zostało osiągnięte to, do czego dążył August Comte, jeden z twórców socjologii. Teoretykiem więzi społecznych czuł się też Flaubert – uważał wręcz, że jego dzieło jest lepszą nauką społeczną niż socjologia uprawiana tylko teoretycznie. Podobnie Zola mówił o „praktycznej socjologii" swoich powieści.

Socjologia zatem miała groźnego rywala w postaci literatury, zwłaszcza, że we Francji i Anglii chciano ją uprawiać według modelu nauk przyrodniczych. Hegel zdefiniował powieść jako formę sztuki, w której odnajduje się „porządek i proza rzeczywistości", nowoczesna powieść mieszczańska „zakłada uporządkowaną już do stanu prozy rzeczywistość"[2]. Powieść przedstawia „konflikt pomiędzy poezją serca a przeciwstawną jej prozą stosunków i przypadkowością zewnętrznej sytuacji"[3], dlatego jej intuicja widzi dalej i ujmuje lepiej zjawiska społeczne, niż socjologia, która jest jedynie dziedziną trzeźwego rozumu. W tym przejawia się dylemat socjologii jako nauki, która oscyluje między orientacja scjentystyczną skłaniającą się do naśladowania modelu nauk przyrodniczych i orientacją, nazwijmy ją, hermeneutyczną, zdecydowanie bliższą literaturze. Pierwsza z nich była silniejsza we Francji i Anglii, druga w Niemczech, gdzie wcześniej nauki humanistyczne wyodrębniły się jako *Geisteswissenschaften*. Zwróćmy uwagę, że samo wyodrębnienie nauk społecznych z humanistycznych wynika

[1] H. Taine, *Honoré de Balzac*, Leipzig 1913, s. 99; cyt. za: W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru*, Warszawa 1996, s. 57.
[2] G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, PWN, Warszawa 1967, s. 472.
[3] *Ibidem*.

z ich dwuznacznej i niejako zawieszonej pozycji: nie mogąc utracić swojej humanistycznej tożsamości, chcą zarazem sprostać wymogom ścisłości nauk przyrodniczych, uzyskać równie wysoki prestiż, osiągnąć poziom ich beznamiętności, uczynić swoim głównym narzędziem matematykę i formułować prawa. Tę polaryzację widzimy już w czasach Oświecenia. Condorcet na przykład był zdecydowanym zwolennikiem matematyki społecznej, ale również Oświecenie dostrzegało, że nauki społeczne jako nauki nieeksperymentalne mają odmienny charakter.

Nie możemy zapomnieć o kształtującej się od XVIII wieku nauce ekonomii. Adam Smith, oświeceniowy ojciec ekonomii jako nauki, stworzył słynną formułę o „niewidzialnej ręce rynku" oznaczającą zagadkowy proces: autonomiczni uczestnicy rynku, kierujący się własnymi interesami, bez odgórnego kierowania wytwarzają stan równowagi, który nie mieścił się w wyobrażeniach i planach żadnego z nich. Założenie, że rynek i jego aktorzy mogą funkcjonować jako gwaranci spontanicznego porządku i trwałości systemu, jest przekonaniem, które może funkcjonować jedynie przy pojmowaniu ekonomii na kształt nauk przyrodniczych, gdzie odkrywa się ogólne i konieczne prawa rządzące naturą: mamy tu stary, jeszcze XVIII wieczny, odwołujący się do Kartezjusza, Leibniza i Newtona, postulat usystematyzowania dynamiki sił społecznych według modelu obowiązującego w empirycznym poznaniu przyrody; model, który starał się zawładnąć myśleniem ekonomii aż po kryzys 2008 roku i który chyba nadal ma się niezgorzej.

Zastanówmy się nad stosunkiem literatury do filozofii. Wyjdźmy od osobistej wypowiedzi Andrzeja Kijowskiego zawartej w jego dziennikach, w ich drugim tomie. Pod datą 22 stycznie 1971 pisze o przyszłości literatury. „Literatura wobec nauki. Była jej częścią – powieść realistyczna była […] sondażem życia społecznego"[4]. Czasownik w formie przeszłej „była" oznacza, że literatura nie odgrywa już zapewne takiej roli jak w czasach Balzaca. Ważniejsze jest inne zdanie:

> Powołanie literatury widzę wyłącznie w filozofii pojmowanej szeroko, w sokratycznym sensie. Kto mi powie, co to jest filozofia? I jak ją w literaturze pięknej realizować? Dialogi, przypowieści, apokryfy, poematy alegoryjne, wielkie mity kulturowe wskrzeszone, wielkie uogólnienia i metafory […].

Takimi środkami literatura realizuje się według Kijowskiego jako filozofia. Jeszcze radykalniej sprawę stawia Milan Kundera w swoim eseju *Sztuka po-*

[4] A. Kijowski, *Dziennik 1970–1977*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 107.

wieści. W kontekście Husserlowskiego pojęcia kryzysu i heideggerowskiego „zapomnienia o bycie" wygłasza on tezę, że

> jeśli prawdą jest, iż filozofia i nauka zapomniały o bycie ludzkim, tym wyrazistsze staje się, że wraz z Cervantesem powstała wielka europejska sztuka, która cała oddaje się dociekaniom nad tym zagubionym bytem. Wszystkie wielkie tematy egzystencjalne, jakie porusza w *Bycie i czasie* Heidegger, przekonany, że dotychczasowa filozofia europejska je zarzuciła, zostały odsłonięte, ujawnione, oświetlone przez cztery wieki powieści europejskiej. Powieść odkryła na swój sposób, wiedziona własną logiką, kolejne wymiary egzystencji: wraz z Cervantesem i jemu współczesnymi zastanawia się nad tym, czym jest przygoda; wraz z Samuelem Richardsonem zaczyna pytać się o to, 'co dzieje się wewnątrz' i odsłaniać tajemne życie uczuć; wraz z Balzakiem odkrywa zakorzenienie człowieka w Historii; wraz z Flaubertem bada *terra* dotąd *incognita* uczuć; wraz z Tołstojem poszukuje w ludzkich decyzjach i zachowaniach śladów pierwiastka irracjonalnego[5].

Nie ma potrzeby przytaczać cytatu w całości. Wraz ze swym powstaniem powieść oddała się „namiętności poznania" (którą właśnie Husserl uważa za istotę europejskiej duchowości). Kundera za Hermannem Brochem powtarza: „jedyną racją bytu powieści jest odkrywanie, tego, co tylko powieść odkryć potrafi. Powieść, która nie odkrywa nie znanego dotąd ułamka egzystencji jest niemoralna. Jedyną moralność powieści stanowi poznanie"[6].

Historia filozofii jest zasadniczo tworem XIX wieku, wieku kultu nauk pozytywnych. Ukształtowana wtedy historia filozofii jako dyscyplina badawcza wyrzuciła za burtę to doświadczenie bytu, jakie niesie z sobą literatura piękna. A przecież filozofia nie zerwała z byciem też literaturą. W ocenie filozofii poheglowskiej ujmuje się jako pierwszoplanowe przede wszystkim nazwiska uczonych nieakademickich. Sztandarowe postacie myśli XIX wieku takie jak Kierkegaard czy Nietzsche to przecież filozofia uprawiana nadal zasadniczo jako literatura. Swoją niebywałą popularność Schopenhauer zawdzięczał nie swemu głównemu dziełu, ale pismom drobnym. Rudolf Eucken i Henri Bergson to XX-wieczni laureaci literackiej nagrody Nobla. Pierwszy otrzymał ją w roku 1908, drugi w 1927. Zwróćmy uwagę, że pierwszy był przeciwny poglądom, które zakładały, że świat można poznać dzięki nauce, a drugi przeciwstawił metodzie nauki intuicję. Nadmienić należy też, że Theodor Mommsen otrzymał Nobla z literatury

[5] M. Kundera, *Sztuka powieści. Esej*, wyd. II zmienione, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2015, s. 12–13.

[6] *Ibidem*, s. 13.

za swoją *Historię Rzymu* (1902), podobnie Winston Churchill w roku 1953. Można postawić zatem tezę, że od tego czasu zamknęliśmy się na doświadczenie poznawcze literatury.

Skutecznie zamyka się na nie też nauka o literaturze, która ma zupełnie inny obszar badawczy, a żeby naprawdę dotrzeć do żywego i naprawdę jedynie istotnego sensu literatury nie może się ona odrywać od filozofii. Uczony dyskurs historii i teorii literatury, te wyśmiewane „liczenie przecinków u Prusa", potrafi skutecznie oddzielić czytelnika od doświadczenia jej bezpośredniego sensu. Wystarczy tu być może zacytować Saula Bellowa:

> Dla większości nauczycieli literatury angielskiej powieść jest rzeczą o najwyższym znaczeniu kulturowym. Jej warstwa ideowa, jej struktura symboliczna, jej usytuowanie w historii romantyzmu, realizmu czy modernizmu, jej głębokie sensy wymagają starannej analizy. Lecz co tego rodzaju analizy kulturowe obchodzą powieściopisarzy i czytelników? Powieściopisarze i czytelnicy chcą przesyconej życiem chwili, chcą ludzi, którzy żyją w otaczającym ich świecie. Nauczanie literatury w tym kraju [mowa o USA – A.L.] to katastrofa. Studenta oddziela od książki ponura strefa teorii, istne mokradła. Musi przebyć te kulturowe mokradła, zanim wolno mu będzie otworzyć *Moby Dicka* i przeczytać: 'Imię moje: Izmael'. Wzbudza się w nim poczucie, że jest nieukiem niegodnym wielkich arcydzieł. W rezultacie książka, do której przeczytania i tak ma kiepskie kwalifikacje, odpycha go i budzi w nim lęk. A jeżeli metoda jest skuteczna wytwarza człowieka z dyplomem, który potrafi powiedzieć, dlaczego 'Pequod' wypływa z portu rano w Boże Narodzenie. Powieść została zastąpiona tym, co potrafią o niej powiedzieć 'intelektualiści'. Niektórzy profesorowie uważają, że ten uczony dyskurs jest znacznie ciekawszy od samych powieści[7].

Jeszcze być może głębiej te procesy widoczne są w historii sztuki i powiązanej z nią krytyce sztuki. Nikt nie chce nam odsłaniać wielkości dzieła sztuki patrząc się na nią zgodnie z bieżącymi metodologicznymi tendencjami. Przykład Bellowa pokazuje niebezpieczne procesy, które zachodzą w naukach humanistycznych. One same są często wynikiem interakcji jakie zachodzą między filozofią i naukami humanistycznymi. Herbert Schnädelbach określa ten proces mianem choroby i określa go jako proces filologizacji humanistyki. Sama filozofia jest tegoż procesu największą ofiarą. Filologizacja humanistyki sprowadza się jej panhermeneutyzacji i jest chorobą równie zaraźliwą co Covid-19.

[7] S. Bellow, *Suma po przemyśleniach*, Zysk, Poznań 1998, s. 95.

> Symptomem tego cierpienia jest przekonanie, że filozofowanie polega na czytaniu dzieł filozofów, i że z filozofią mamy do czynienia tam, gdzie dokonuje się interpretacji tekstów filozoficznych. A i ci , co wierzą, ze celem wykładów z filozofii jest sprawienie, by słuchacze potrafili czytać Kanta, także ulegają chorobie hermeneutycznej. […] Choroba hermeneutyczna polega na filologizacji filozofii i – po krótkiej pauzie analitycznej – znów szerzy się gwałtownie[8].

Filozofowanie staje się Gadamerowską *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Filozofowanie to interpretacja wielkich tekstów: „Kto wierzy, że może własnym myśleniem popychać historię filozofii naprzód jest prostacki i zaślepiony, i tylko ten kogo pociąga ontologia hermeneutyczna, jest filozoficznie 'na poziomie'"[9]. To znaczy, że unika się własnego myślenia, bo mogło by być nienaukowe.

> Filozofia szuka w ten sposób przetrwania jako literaturoznawstwo, dlaczego więc nie nazwać naszych seminariów filozoficznych seminariami literatury filozoficznej? […] filozofowie uciekają dzisiaj w filologię jako naukę chroniąc się przed ryzykiem i niebezpieczeństwem własnego myślenia. […] W szkołach i seminariach filozoficznych jest zresztą nader wygodnie ukrywać się jako filozof za parawanem tekstów: tekst sam zrobi , co należy. Zamiast przyznać, że wielu rzeczy się nie wie, i że istnieją sprawy, których jeszcze się nie przemyślało lub przemyślało tylko w stopniu niedostatecznym, o wiele łatwiej jest powiedzieć 'Kant, *Prolegomena* i basta'[10].

W ten sposób filozofia umyka przed filozofią w „literaturoznawczą naukowość"[11], wyniki czego są dla filozofii pustoszące. A ci ze studentów, którzy próbują na ławkach w parku samodzielnego myślenia nie mają pojęcia o tym, że „klasycy to sprzymierzeńcy w sprawach samodzielnego myślenia"[12]. Filozofia to zdolność myślenia, intelektualna samodzielność, dystans, zdolność orientacji w chaosie współczesności i, idąc za Helmuthem Plessnerem, „rozpoznawanie sił, które nastrajają nasze własne życie"[13]. Na czym zatem polega choroba filologizacji, która przeradza się w sabotaż filozofii.

[8] H. Schnädelbach, *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, [w:] *idem*, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 221.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, s. 223.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*, s. 225.
[13] *Ibidem*.

> […] nie Kant, Arystoteles i ich dzieła mają być przedmiotem badań dla seminarium filozofii, ale problemy i sprawy, którymi się oni zajmowali i które również nas dotyczą. Filologizacja filozofii natomiast czyni środki celami, a medium treścią filozofowania. […]. Filozoficzna sytuacja rozmowy polega wszak na dialogu o sprawie, podczas gdy filologowie chcieliby poprzestać na mówieniu o tekstach czyli na mówieniu innych o tej sprawie. Dlatego: nie to, co Kant np. myślał o wolności woli, jest przedmiotem filozofii, ale wolność woli, i dlatego trzeba koniecznie wiedzieć, co na ten temat myślał Kant. Kto nie chce stawiać tradycji żadnych pytań dotyczących samych spraw, powinien zostawić ją w spokoju lub zostać filologiem[14].

Konsekwencją filologizacji filozofii jest jej akademickość i daleko posunięta profesjonalizacja, co pociąga za sobą nieobecność filozofii w życiu.

> Dlaczego w procesach publicznej konsultacji i podejmowania decyzji tak niewiele dba się o udział filozofów? Ponieważ po tych, co się wycofali w obszar zwodniczej pewności akademickiej, tj. humanistycznej reputacji, po prostu nikt się niczego więcej nie spodziewa: cóż mieliby ponadto mieć do powiedzenia ci, którzy znają wszystkie interpretacje Kanta[15].

Jakie są więc współczesne wzajemne relacje między literaturą, filozofią a nauką? Wydaje się, że wzajemne granice stają się znowuż coraz bardziej płynne i myślę, że coraz bardziej będą się zacierać. Najłatwiej zauważyć ten proces w samej filozofii. Można tu podać wiele znaczących przykładów, dlatego nie będą wchodził w ten temat. Jedynie chciałbym dać przykład jednej pozycji, która się ukazała w renomowanym wydawnictwie Surkamp w 2014 roku. Chodzi o książkę profesora Politechniki w Zurichu, Michaela Hampe *Die Lehren der Philosophie – Eine Kritik*, podważającą sensowność uprawiania filozofii akademickiej z jej całymi pretensjami do naukowej ważności (*Geltung*). Książka jest właśnie w istocie esejem na temat relacji filozofii i literatury. Pokazuje ona dlaczego filozofia stała sie tym, czym dzisiaj jest: „ein akademisches Karriereprogramm", „ein zahnloser Tiger im Dschungel der Welt"[16]. I czym może stać się na powrót: miejscem namysłu nad ludzką egzystencją. Jej celem ma być nie budowa gmachu wiedzy ale otwarcie na

[14] *Ibidem*, s. 226–227.

[15] *Ibidem*, s. 225.

[16] M. Hampe, *Die Lehren der Philosophie – Eine Kritik*, Berlin 2014. Później ukazało się jej rozszerzone wydanie (2016) z komentarzami Gerharda Ernsta, Gottfrieda Gabriela, Petry Gehring, Rahel Jaeggi, Jaspera Liptow/Gerson Reuter i Holma Tetensa oraz odpowiedzi Michaela Hampe, cyt. za 2. wyd., s. 4.

przestrzeń myślenia (książka ma motto z *Traktatu* Wittgensteina: „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern Tätigkeit"[17]). Filozofia ma wyjaśniać nam świat i wychowywać, a wyjaśniać to coś innego niż tworzyć następstwo twierdzeń, gdyż, jak pisze, „Das Leben ist kein Argumentationsgang"[18]. Filozofii akademickiej przeciwstawia filozofię majeutyczną i rozszerza pojęcie filozofii o wielką literaturę. W ten sposób Sofokles czy Proust również byliby filozofami.

Podobnie zacierają się granice między filozofią a nauką, a ściślej mówiąc między naukami humanistycznymi i społecznymi.. Gdy jeszcze pokolenie wstecz istniał dyskurs różnych filozofii, rozróżnialny od dyskursu innych dyscyplin takich jak socjologia, teoria literatury, politologia, to dzisiaj „coraz częściej spotykamy się z rodzajem pisania nazywanym po prostu 'teorią', która jest każdą z tych dyscyplin i zarazem żadną z nich. – pisze Frederic Jameson – Czy na przykład dzieło Michela Foucault należy do filozofii, historii, socjologii czy politologii?"[19].

Zacierają się też granice między nauką i literaturą. Trzy krótkie przykłady. Mówiliśmy tu o socjologii. Socjolog Helmut Schelsky, widząc upadek, w swoim przekonaniu, swego zawodu pod koniec życia zaczął się stylizować na antysocjologa i kierował do Heinricha Bölla rozpaczliwe wezwania do pojednania literackiej i socjologicznej inteligencji niemieckiej, by przezwyciężyć tradycyjny w Niemczech rozdział tych dwu obszarów. Weźmy domenę historii. Dla Rankego historia była nie tylko nauką, ale i sztuką. Opublikowany w 1942 przez neopozytywistę Carla G. Hempla artykuł w „Journal of Philosophy" *The Function of General Law in History* upowszechnił tezę, że prawa ogólne pełnią analogiczne funkcje w historii i w naukach przyrodniczych[20]. Model ten na trzy dziesięciolecia zdominował myślenie historyków, ale od czasu ukazania się w 1973 roku *Metahistory* Heidena White'a rozpoczął się zwrot narratywistyczny i to on zdominował dzisiejszą naukę historii. Dzieła historyczne są przede wszystkim narracyjną całością, a ich „forma ma więcej wspólnego z ich odpowiednikami w literaturze pięknej aniżeli naukami ścisłymi"[21]. Weźmy w końcu przykład ekonomii, która w bodajże największym stopniu rościła sobie pretensje do naukowości, próbując ukryć swoją niewydolność tuszując ją wyrafinowaną

[17] *Ibidem*, s. 13.
[18] *Ibidem*, s. 25.
[19] F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne,* [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów,* Kraków 1996, s. 192.
[20] C.G. Hempel, *The Function of General Law in History*, "Journal of Philosophy" 39 (1942).
[21] H. White, *Tekst historiograficzny jako literacki artefakt*, [w:] *idem*, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 80.

matematyką. Lord Robert Skidelsky, uznany w świecie autorytet w świecie ekonomii, mówiąc o prawach ekonomii (makroekonomii), stwierdza wyraźnie: nie ma uniwersalnych praw ekonomii. Ten wybitny znawca Keynesa mówiąc o jego aktualności stwierdził, że Keynes był dobry na swoje czasy. Każda epoka wymaga swojej własnej narracji ekonomicznej, która pozwala zrozumieć ekonomiście otaczający nas świat i szukać dla niego optymalnych ekonomicznych rozwiązań. Znana książka Deirdre Mc Closkey *The Rethoric of Economics* odsłania literackiego ducha ekonomii jako nauki, ujawniając, że również pozornie beznamiętnie uprawiana ekonomia uwikłana jest w strategie retorycznego wytwarzania perswazyjności naukowej.

Oczywiście należy pamiętać, że w obliczu przyrodoznawstwa, zawsze występującego z pozycji „mocnej nauki", nie tylko filozofia, ale i nauki humanistyczne w ogóle zawsze wymagały obrony: „Odkąd nauki te istnieją, jest to konieczne; ich metody i wyniki, a nawet racja bytu, nigdy nie były bezsporne i zawsze musiały porównywać się z przyrodoznawstwem, najczęściej z zawstydzającym rezultatem", jak komentuje pisze H. Schnädelbach[22]. Stąd i filozofia jak i sama humanistyka zawsze musiały rodzić teksty uzasadniające ich niezbędność. Choćby tytułem przykładu, tak popularna w Niemczech koncepcja o kompensacyjnej roli nauk humanistycznych powstała w obrębie szkoły Joachima Rittera. Kwestia ta jest jeszcze bardziej skomplikowana przez różnice narodowe. Tam, gdzie szybko zaczęto wykazywać swoistość i odrębność nauk humanistycznych w obrębie nauki, jak to było w Niemczech, ich sytuacja była lepsza niż we Francji czy Anglii, gdzie próbowały one bardziej dostosowywać się do modelu nauk przyrodniczych.

To, o czym tu piszemy jest zarysem pewnego programu badawczego. Jego przesłanie jest proste: historia ujętej autonomicznie filozofii jest nieczytelna bez uwzględniania konstytuujących ją związków z literaturą, humanistyką i przyrodoznawstwem. Określają się one wzajemnie przez systemy wzajemnych opozycji i ich korelacji (nie sugeruję tym samym, że metody analiz dostarcza nam Claude Lévi-Strauss), gdzie pełną autonomię wydaje się mieć tylko naukowe przyrodoznawstwo

Co prawda, na początku filozofia jeszcze próbowała określać zasady obiektywnej wiedzy, a następnie sprawdzać, na ile nauka jest z nimi zgodna. Teoria nauk przyrodniczych zależy jednak od wyników poszczególnych empirycznych nauk, a nie odwrotnie (wystrzegać się trzeba jednak również opinii skrajnych, jak ta Richarda Feynmana, że „filozofia nauki jest równie użyteczna dla naukowców jak ornitologia jest dla ptaków"). Kryzys filozofii wiąże się z zasadniczą przemianą pojęcia nauki. Po czasy mniej więcej Hegla

[22] H. Schnädelbach, *Krytyka kompetencji*, [w:] *idem*, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 228.

obowiązywało stare arystotelesowskie pojęcie nauki. Nauka była pojmowana jako system powszechnych i koniecznych stacjonarnych prawd, którego wykazanie dokonywało się *a priori*. W ten sposób nauka była utożsamiona z filozofią i to sama filozofia miała monopol na definiowanie naukowości. Źródłem poglądów był sam rozum. Dla Kanta są to jego słynne sądy syntetyczne *a priori*. Dla Kanta jak i dla Hegla przyrodoznawstwo w ścisłym tego słowa znaczeniu może istnieć wtedy, „kiedy prawa przyrody leżące u jego podstaw są rozpoznawane *a priori* i nie są wyłącznie prawidłami doświadczenia"[23]. Nauka empiryczna może pełnić tylko rolę pomocniczą dla prawdziwego przyrodoznawstwa. Do czasów Goethego i Hegla wykształcony człowiek mógł ogarniać istniejącą wiedzę, na przykład Hegel świetnie znał stan współczesnego mu przyrodoznawstwa i wyszydzanie jego filozofii przyrody wynika z niezrozumienia tego, że pozostawał on na gruncie klasycznego rozumienia wiedzy naukowej. Do czasów Hegla nie pojmuje się nauk jako systemów hipotetyczno-dedukcyjnych. To dopiero po Heglu filozoficzne uzasadnienie nauki staje się zupełnie zbędne i to filozofia musi usprawiedliwiać swoje istnienie, co wpędza filozofię w nieustanny kryzys.

2

Opisywane tu problemy pokażemy na wąskim przykładzie filozofii neokantowskiej. Następujące w XIX wieku zmiany w rozumieniu nauki spowodowały trwający do dziś kryzys tożsamości filozofii. Dzisiejszemu człowiekowi trudno jest w ogóle pojąć ówczesny kryzys w filozofii. Wydawało się, że filozofia stała się zbędna. Filozof prawa Julius Stahl pisał w roku 1854:

> […] obecnie filozofia znajduje się w takiej zapaści, jak nigdy wcześniej w całej historii cywilizowanego narodu. Pamięć o niej jest prawie zupełnie wymazana. Prawie wcale nie ma wzmianek najsłynniejszych filozofów w codziennej prasie, w środkach społecznego komunikowania się, w pracach nauki pozytywnej, w wielkich debatach państwa i Kościoła […], jeśli jakaś filozoficzna katedra zostaje zwolniona nikt nie pyta już, kto na niej zasiądzie[24].

Wielkie sukcesy nauki spowodowały, że filozofia straciła zupełnie swą wiodącą rolę na rzecz rozwijających się burzliwie nauk przyrodniczych. Panuje

[23] I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga* 1786, A VI (= Akademieausgabe, t. IV).

[24] F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Bd. 3, Heidelberg 1854, s. VIII; cyt. za: K.Ch. Kohnke, *Enstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitäts philosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am M., 1986, s. 140.

ogólne przeświadczenie, że filozofia musi zacząć swoją pracę od początku. Jedyna pewna możliwość jej egzystencji wiąże się z faktem nauki. W stopniu minimalnym zapewnia ją streszczanie wyników nauk szczegółowych w ogólny światopogląd (program tak zwanej metafizyki naukowej). Grunt pewny nowemu programowi filozofii zapewnia zajęcie się samym problemem poznania, związanym z powrotem do Kanta. Program ten mógł doskonale wypełnić neokantyzm, który bodajże najmocniej jako autonomicznie uprawiana filozofia uległ ukrytemu paradygmatowi burzliwie rozwijających się w XIX wieku nauk szczegółowych: tylko one mogą zajmować się tym, co dotąd było zasadniczym polem filozofii, a więc bytem, rzeczywistością. Neokantyzm bez najmniejszej choćby próby walki oddał im to pole, szukając sobie pola zastępczego. Zarazem chciał być tak samo naukowy jak nauki pozytywne. Najlepiej widać to w formule ojca neokantyzmu, Friedricha Alberta Langego: „Moja logika to rachunek prawdopodobieństwa, moja etyka to statystyka moralna, moja psychologia zupełnie opiera się na fizjologii, jednym słowem próbuję zatem się poruszać tylko w obrębie nauk ścisłych"[25]. Było to wtedy „być albo nie być" w obszarze życia akademickiego. Najprostszym rozwiązaniem było oczywiście zajęcie się historią filozofii. Wiek XIX to wiek historii filozofii, która odtąd po dzień dzisiejszy stanowi podstawę uprawomocnienia obecności filozofii na uniwersytecie, wystarczy się na kimś lub czymś znać: na Platonie, Kancie lub fenomenologii. Z tym wiąże się opisywany powyżej problem filologizacji filozofii. Neokantyzm był ambitniejszy, nie chciał redukować filozofii do rodzaju historii czy psychologii itd., ale chciał nadal pozostawać na jej gruncie[26]. Neokantyzm szkoły marburskiej przykładowo zredukował filozofię z obszaru przedmiotowego bytu do formalnego, do poznania bytu, a więc zredukował filozofię do teorii poznania. Rozum przestaje być źródłem poglądów – w tradycyjnej metafizyce sam rozum daje dostęp do prawdziwego poznania świata – a staje się formalną zasadą. Filozofia zajmuje się więc faktem nauki; identyczne pojmowanie przedmiotu filozofii podejmie później koło wiedeńskie. Kategorie poznania nie są związane z ahistoryczną konstrukcją człowieka jako podmiotu (jak jest u Kanta), ale rozwijają się wraz z rozwojem ludzkiej wiedzy i odczytać je można w fakcie nauki. Teoria poznania ma właśnie odkryć w samym myśle-

[25] Cyt. za: O.A. Ellissen, *Fredrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung,* Leipzig 1891, s. 106 (list do Kambli'ego z 27. 08.1858).

[26] Szerokie i gruntowne opisanie dokonujących się wtedy procesów, zwłaszcza sytuacji w nauce i filozofii akademickiej, znajdziemy w książkach: K.Ch. Kohnke, *Enstehung und Aufstieg des Neukantianismus…*, A. Lisak, *Filozofia transcendentalna między Heglem a Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii*, Gdańsk 2012 i H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, Warszawa 1992.

niu jego źródła, które pozwalają na to, że to myślenie w zetknięciu z rzeczywistością tworzy coraz to nowe potrzebne mu kategorie. Tak jak w filozofii teoretycznej nie wychodzi się od władz poznawczych konkretnego człowieka, ale od ukonstytuowanej nauki, tak w etyce pojęcie człowieka etycznego ma swoją konkretyzację nie w konkretnym człowieku, ale w państwie. Materiał etyka znajduje w naukach humanistycznych, naukach znajdujących materiał w wytworach nie przyrody, a człowieka, a zwłaszcza w nauce o państwie i prawie. Etyka staje się zatem logiką nauk humanistycznych.

Jeszcze bardziej od żywej rzeczywistości oddala się neokantyzm w wersji szkoły badeńskiej. Zajmuje się ona nie tym co jest – bytem, ale tym co być powinno, sferą wartości, tym, co nadaje naszym sądom i ocenom ważność. Teoria poznania staje się więc jako wiedza o wartościach poznawczych częścią teorii wartości. Przywódca szkoły Rickert to mistrz abstrakcji i rozróżnień, jest to myśl bez potrzeby jakiegokolwiek źródłowego doświadczenia, bo uważa, że formalny punkt widzenia to zasadniczo punkt widzenia właściwy filozofii.

Co ciekawe jednak, nikt z wielkich neokantystów nie pozostał na gruncie tak wąsko zarysowanego pojmowania filozofii. Filozofią jednak rządzi głód sensu, głód konkretu, głód całościowej wizji bytu, potrzeba metafizyki. Późny Cohen przekracza daleko granice marburskiej filozofii transcendentalnej. To w myśli późnego Cohena, w *Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums*, Rozenzweig znalazł źródło i podnietę dla własnej filozofii dialogu. To, co można przeczytać na temat człowieka w Cohenowskiej *Etyce czystej woli* to abstrakcje. Tu natomiast rzeczywiście mówi się o konkretnym podmiocie, konkretnym indywiduum. Indywiduum ludzkie przestaje być tylko pojęciem granicznym, przy którego analizach wszelkie pojęcia się scalają, a więc przestaje być czymś ujmowanym tylko z perspektywy metody, stając się nieprzeniknioną subiektywnością, która czyni widocznymi granice myślenia pojęciowego. Staje się człowiekiem poprzez relację z Bogiem, która jako taka jest relacją dialogiczną Ja – Ty: relacja Ja – Ty jest relacją między dwoma nieredukowalnymi do siebie rzeczywistościami dwóch podmiotów, gdy relacje odkrywane przez metodę transcendentalną są dane tylko jako korelacja praw. To, co w człowieku indywidualne jest poza granicami metody transcendentalnej. To dzięki religii etyka nie staje się abstrakcją, religia stanowi „człon przejścia" między indywiduum a ludzkością. System Cohena, wydaje się, potrzebuje instancji zewnętrznej, Boga i religii.

Jeszcze dalej idzie późny Natorp, który przechodzi na pozycje spekulatywnej metafizyki. W swej nowej interpretacji Platona chce ująć i zrozumieć byt w jego jedności, a nie tylko w wąskich granicach wyznaczonych przez naukę. Jedność ta (*Eine*) jest tym, co prażywe, prakonkretne,

jest samym logosem. Ta ostateczna jedność nie jest tylko źródłem tego, co logiczne, choć nim również. Do jej opisu doskonale nadaje się neoplatońska metafora światła. Jest ona oślepiającym źródłem wszelkiego światła, a idee czy też idee-hipotezy są tylko jego poszczególnymi promieniami, przenikającymi i konstytuującymi wszelkie zjawiska. Samo to oślepiające źródło nie może być jednak uchwycone. Jest ono niedostępne dla umysłu, bowiem ten pojmuje tylko stosunki i relacje. Zatem dopiero wtedy, gdy światło dotrze do skończonego i przemijającego świata zjawisk, gdzie traci ono swoją oślepiającą moc, otwiera się dla umysłu pole działania. Każda idea nie jest już tylko perspektywą wyznaczaną przez podmiot na nieskończenie odległy cel poznania, ale perspektywą na ujawniające się w bycie Jedno. Mistycyzm staje się tu zwieńczeniem racjonalizmu. Ten sposób myślenia znajduje kontynuację w kolejnych dziełach Natorpa. Wydany dopiero w 1958 roku manuskrypt trudnego tekstu wykładów pod tytułem *Philosophische Systematik* pokazuje, jak daleko Natorp odszedł od myślenia właściwego szkole neokantowskiej. Pytanie Natorpa staje się pytaniem o byt i brzmi: dlaczego jest w ogóle byt? Wcześniej „istnienie" oznaczało dla Natorpa to, co ujmowane przez coraz to nowe hipotetyczne konstrukcje w postępującym procesie obiektywizacji. Byt jest konstytuowany przez jego określenie, ale żeby go określać musi on już wpierw istnieć. W praktyce oznacza to powrót do scholastycznego rozróżnienia istoty i istnienia. Byt skończony wcześniej wyczerpywała jego istota, teraz nawet nie wyczerpuje jego określenia, bo uczestniczy on w swoim źródle. Inaczej mówiąc, absolut jest źródłem wszelkiego określenia, ale sam jest poza nim. Natorp chce ustalić absolutny początek tego, że coś w ogóle „jest", i to właśnie problem bycia staje się jego głównym problemem: „Cud nad cudami, że w ogóle coś jest", jak czytamy w *Philosophische Systematik*[27]. Myśl szkoły marburskiej za sprawą Natorpa zatacza zdumiewający krąg: od sprzeciwu wobec spekulatywnej metafizyki i redukcji filozofii do teorii poznania, z powrotem do metafizyki absolutu, metafizycznej spekulacji w duchu późnego Schellinga. Logika w szkole marburskiej, logika stwarzania bytu w poznaniu okazała się zbyt ciasnym polem do roztrząsania relacji między tym, co uwarunkowane i warunkujące. Myśl ta poszybowała wysoko, w wypadku Natorpa bardzo wysoko, przekraczając wszelkie granice krytycyzmu

Od pracy *System der Philosophie* z 1921 roku zaczyna się również orientacja ontologiczna w myśli Rickerta, zdecydowanie wyraźna w pracy z 1934 roku *Grundprobleme der Philosophie*. W tym okresie zmierza, przez podjęcie projektu kantowskiego, do budowy metafizyki odnoszącej się do

[27] P. Natorp, *Philosophische Systematik*, Hamburg 1958, s. 22.

rozumu praktycznego. Tak więc w myśli Rickerta dokonuje się przejście od filozofii jako nauki o wartościach do koncepcji filozofii jako nauki o bycie, której częścią jest metafizyka. Niektórzy widzą w tym radykalną zmianę poglądów, uleganie wpływom fenomenologii i egzystencjalizmu. Prawdy o świecie on, zwolennik filozofii naukowej, szuka w literaturze, z całą gwałtownością zwalczając *Lebensphilosophie* pisze zarazem dzieło *Goethes Faust*, gdzie analizuje, jak to określa, „mistykę erotyczną" Goethego. Poznanie mistyczne przekracza granice dysjunkcji „racjonalne-irracjonalne". Wówczas dopiero – jak to Goethe pojmuje w duchu Spinozy – poznanie intelektualne będzie w stanie osiągnąć najwyższy poziom epistemologiczny, mianowicie jakość poznania intuicyjnego. Dzięki intuicji uświadomić sobie potrafimy fakt uczestnictwa w żywej jedności porządku świata.

Innym ciekawym przykładem jest Alois Riehl, neokantysta badajże najbardziej pozytywizujący i ograniczający filozofię tylko do krytyki poznania. Był zarazem człowiekiem o niezwykle szerokich horyzontach i wszechstronnych zainteresowaniach (interesował się Nietzschem, Fichtem, filozofią historii i sztukami pięknymi). W działalności naukowej pytań z tego zakresu jednak początkowo unikał, gdyż w jego oczach nie mogły spełnić kryterium ściśle naukowego badania. Dopiero później zajął się nimi w przekonaniu, że filozofia nie może jednak uciec od kwestii światopoglądowych. Tak to tłumaczył z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Princeton: „Nigdy nie może to filozofii wystarczyć, być samą nauką: nie będzie ona więcej filozofią […]. Od czasów swojej sokratejskiej epoki przyjęła filozofia określenie być sztuką ćwiczenia duchowego i kształtowania życia"[28]. Nie tylko więc krytyczny duch kantowskiej filozofii wpłynął na jego osobowość filozoficzną: był on „natchniony pełnym godności godzeniem się Spinozy z losem poddanym prawu świata", ale także „uskrzydlonym twórczym żarem niemieckiego głosiciela idei Fichtego", jak pisze z emfazą Rickert[29]. Dlatego, według słów H. Maiera[30], ostatnie swoje dzieło Riehl zamierzał poświęcić Spinozie i nie miało ono być żadnym dziełem naukowym, ale wyznaniem wiary, w którym miał przedstawić własny światopogląd. Niezwykłą popularnością cieszyła się jego książka o Nietzschem, ulubionym neokantowskim obiektem ataków (*Nietzsche: Der Künstler und Denker*), która miała po roku 1923 aż osiem wydań. Przykład Riehla pokazuje w sposób skondensowany wszystkie interesujące nas tu zagadnienia: autonomii filozofii (względnie jej braku) wobec nauki (rozumianej jako przyrodoznawstwo oraz nauki

[28] Cyt. za: E. Spranger, *Alois Riehl*, „Forschungen und Fortschritte" 20 (1944), s. 130.
[29] H. Rickert, *Alois Riehl*, „Kantstudien" 31 (1926), s. 176.
[30] H. Maier, *Alois Riehl*, „Kantstudien" 31 (1926), s. 563 i n.

humanistyczne), służebności (względnie jej braku) filozofii wobec nauki i odwrotnie, poszukiwania przez filozofię naukowości (względnie jej braku), relacji prawdy filozofii do prawdy literatury, minimalizowania (względnie maksymalizowania) przez filozofię swojej roli itd.

Takie procesy wyznaczają dynamikę rozwoju filozofii. Po ciężkich doświadczeniach I wojny światowej ludzie byli zmęczenie patosem idei postępu i nauki, żądali żywego doświadczenia bytu. Rzeczywistość nie jest nam dana jako przyrodoznawstwo (jak utrzymywała szkoła marburska), a historia jako nauka o historii (jak twierdziła szkoła badeńska), nauka bowiem z samej swej istoty nie wystarczy, aby udostępnić nam rzeczywistość. Filozofem przyszłości okazał się Friedrich. Nietzsche, ze swoim sceptycyzmem był bliżej XX wieku niż neokantyści ze swoim optymizmem, ze swoją wiarą w rozum, postęp i naukę. Ale widzimy właśnie, że ta dynamika była zawarta w samej logice rozwoju neokantyzmu, gdzie potrzeba autentycznego doświadczenia filozoficznego nie wygasła, i która nie chciała już więcej zadowalać się importowaną z pola dociekań *stricte* naukowych namiastką.

Podsumowując, proponujemy tu pewną metodę badawczą. Tradycyjna historia filozofii powinna przybrać kształt historii kwadratu (na wzór kwadratu logicznego): nauka jako przyrodoznawstwo – nauki humanistyczne – filozofia – literatura, i badać związki, na gruncie których wzajemnie się one określają (podobnie jak w kwadracie logicznym: zachodzą zarówno wzdłuż jego boków, jak i po przekątnych, przy czym niezależna i autonomiczna wydaje się być tylko pozycja przyrodoznawstwa). Historia filozofii badana w obrębie tego kwadratu potrafi głębiej pojąć, czym jest filozofia i jaką rzeczywiście pełni dla nas rolę, unikając w analizie dogmatycznych roszczeń poszczególnych szkół i stanowisk filozoficznych. Analiza taka oczywiście nie ogranicza się tylko do tych czterech pojęć, bo w wyniku analiz pojawiają się kolejne istotne pojęcia, na przykład pojęcie światopoglądu: filozofia może przybrać postawę światopoglądową, ale też samo pojęcie światopoglądu musi się samo ukonstytuować wobec wiedzy naukowej (doskonale bowiem pamiętamy próby narzucania nam tak zwanego „naukowego światopoglądu"). Takim pojęciem jest też pojęcie „psychologii". Filozofia może stać się psychologią, pozostając nadal częścią nauki. Po pozostawieniu doświadczenia zewnętrznego naukom pozytywnym filozofia jako psychologia staje się nauką na podstawie doświadczenia wewnętrznego, wyjaśnieniem elementarnych stanów świadomości, a sama świadomość staje się jedynym miejscem uobecnienia się prawdy. Program ten jest jeszcze bazą husserlowskiej fenomenologii (program ten nie ma oczywiście nic wspólnego z krytykowanym przez Husserla psychologizmem). Znowuż, rodzajem metafizyki szukającej oparcia w nauce staje się materializm – nauka jakoby miała dotrzeć do istoty bytu i podstawy

wszelkich zjawisk. Przykłady te ilustrują jedynie, jak proponowany program badawczy pozwoliłby zrozumieć filozofię w jej poheglowskim kształcie, rozwijając sieci kolejnych pojęć i ich wzajemnych stosunków.

ANDRZEJ LISAK – dr hab., kierownik Katedry Filozofii i Metodologii Nauk Politechniki Gdańskiej. Zajmuje się historią i teorią filozofii transcendentalnej oraz fenomenologii. Autor m.in.: *O pojęciu Europy* (2011); *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii* (2012).

ANDRZEJ LISAK – PhD, DSc, Head of the Chair of Philosophy and Methodology of Sciences at the Gdansk University of Technology. His current research interests include history and theory of transcendental philosophy and phenomenology. Author of (*inter alia*): *O pojęciu Europy* (2011); *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii* (2012).

ORCID: 0000-0002-9671-0079

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.6

WOJCIECH STARZYŃSKI

Révision du cartésianisme de Brentano dans *Idée et perception* de Twardowski[1]

Revision of Brentano's Cartesianism in Twardowski's Idea and Perception

ABSTRACT: The task of the paper is to determine the influence of Brentano's thought on Twardowski's doctoral thesis *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes* (Wien 1892), and then to establish the consequences of this influence in the form of solutions adopted by Twardowski. The first part reconstructs Brentano's analysis of the Cartesian theory of judgment, and in particular the question of participation of will in formation of judgments. These considerations lead Brentano to a critique the Cartesian conception of perception, which he describes as a hybrid one. In the second part, Twardowski's thesis is read as a revision of Brentano's critique of Descartes. Twardowski states, however, contrary to Brentano, that the Cartesian perception is not treated by Descartes as a representation, and, partly in accordance with Brentano, that Descartes, in his theory of perception, is not fully consistent in maintaining the introduced tripartite division of a mental phenomenon, because perception not treated as a judgment, but only as a condition of judgment, which seems to introduce a separate, fourth class of phenomenon into this division.
KEYWORDS: Brentano • Twardowski • Descartes • perception • representation • judgment • will

Introduction : l'histoire de la philosophie comme lieu de l'influence de Brentano sur Twardowski

L'objectif de ce texte est de reconstruire le contexte de l'interprétation cartésienne exposée dans la thèse de doctorat de Kazimierz Twardowski (1866–1938)[2], en termes d'influence de la pensée de Franz Brentano (1838–1917)

[1] L'article a été rédigé dans le cadre du projet de recherche „La présence de la pensée de Kazimierz Twardowski dans la phénoménologie polonaise de l'entre-deux-guerres" (The Presence of Kasimir Twardowski's Thought in the Early Phenomenology in Poland) financé par le Narodowe Centrum Nauki (NCN) dans le cadre du programme OPUS (n° 2017/27/B/HS1/02455). Je tiens à remercier Arnaud Dewalque, Guillaume Fréchette, Marek Piwowarczyk et Witold Płotka pour leurs commentaires et suggestions stimulants.

[2] K. Twardowski, *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*, Vienna: Verlag von Carl Konegen, 1892. On cite la traduction française par A. Dewalque: K. Twardowski, *Idée et perception. Une recherche épistémologique*

sur son contenu et ses solutions. La question de l'influence de Brentano sur la philosophie de Twardowski a déjà fait l'objet de nombreuses études, cependant, on peut affirmer que les efforts des chercheurs se sont concentrés principalement sur le texte postérieur de sa thèse d'habilitation et sur des questions telles que le problème de l'intentionnalité[3] ou, plus récemment, la psychologie descriptive[4]. Izydora Dąmbska, dans son article sur l'influence de Brentano sur l'école de Twardowski[5], affirme d'abord que son fondateur "dans ses cours universitaires de différents domaines de philosophie – non seulement de psychologie, mais surtout de la logique, de la théorie de la connaissance et de l'éthique – développait les idées de Brentano, mais aussi parfois s'y opposait"[6]. Un peu plus loin, évoquant brièvement la thèse de doctorat de Twardowski, elle écrit que "autant par le choix du sujet que par le style de ses analyses et interprétations, [elle] porte l'empreinte de l'école de Brentano, bien qu'ici déjà le jeune savant s'oppose parfois à son maître"[7]. Selon elle, cette opposition s'exprime par la thèse "qu'il ne faut pas – comme l'a fait aussi Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889, note 27) traduire le mot "perceptio" par "représentation" (*Vorstellung*)"[8]. Quel est le statut de cette thèse citée par Dąmbska ? Joue-t-elle un rôle important dans l'ensemble du texte de la thèse ? Pour répondre à cette question, il est certainement nécessaire de reconstituer son contexte plus large, ce que

à partir de Descartes, https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/215471/1/Transl_Twardowski_Id%C3%A9e_et_Perception.pdf , 31/10/2017.

3 Voir L. Albertazzi, *Brentano, Twardowski, and Polish scientific philosophy.* In *Polish Scientific Philosophy: The Lvov–Warsaw School*, eds. F. Coniglione, R. Poli, J. Woleński, Amsterdam Rodopi 1993, p. 11–40; A. Betti, *Twardowski and Brentano* In: *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, ed. Uriah Kriegel, New York Routledge 2017, p. 305–311; A. Chrudzimski, D. Łukasiewicz, *Actions, Products, and Things. Brentano and Polish Philosophy.* Frankfurt: Ontos Verlag 2006; R. Poli, *Kazimierz Twardowski 1866–1938*, In: *The School of Franz Brentano*, ed. by L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, Dordrecht Springer, p. 207–231; J. Woleński, *Brentanian motives in Kazimierz Twardowski and his students*, In *The Significance of the Lvov–Warsaw School in the European Culture*, ed. by A. Brożek, F. Stadler, and J. Woleński, p. 47–64. *Vienna Circle Institute Yearbook*, vol. 21. Dordrecht Springer 2017.

4 Voir W. Płotka, *On the Brentanian Legacy in Twardowski's Views on Psychology.* In: I. Tănăsescu, A. Bejinariu, S. Gabriel, C. Stoenescu (ed.), *Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill: With Translations of Original Writings on Philosophy as Science by Franz Brentano*, Berlin, Boston De Gruyter, 2022. p. 351-370. https://doi.org/10.1515/9783110734645-015

5 I. Dąmbska, *François Brentano et la pensée philosophique en Pologne. Casimir Twardowski et son école*, "Grazer Philosophische Studien", 5, 1978, p. 117–129.

6 *Ibidem*, p. 117.

7 *Ibidem*, p. 119.

8 K. Twardowski, *Idee und Perception…*, p. 18. Cité *ibidem*, p. 119.

nous allons tenter de faire. Si l'on considère plus largement l'influence de Brentano sur la thèse de Twardowski, qui a été, après tout, rédigée après plusieurs années de contact intensif du philosophe polonais non seulement avec son enseignement, mais aussi avec la personne de Brentano, on peut supposer que cette influence était forte. Notons tout d'abord que le titre de la thèse, parlant de "recherche épistémologique", peut suggérer une proximité thématique avec les propos de Brentano dans ce domaine. Deuxièmement, il convient également de noter que, bien que parmi les domaines influencés par Brentano et mentionnés par Dąmbska, l'histoire de la philosophie ne soit pas mentionnée, la thèse de Twardowski aborde le problème épistémologique de manière historique, ce qui, comme nous le savons, n'était pas non plus étranger à Brentano. De plus, Dąmbska elle-même fournit un argument en faveur de la thèse d'une possible influence brentanienne dans la dimension historico-philosophique, en rappelant la seule publication de Twardowski, sur l'ensemble de sa production, consacrée directement à la pensée de Brentano, et provenant d'une période similaire. Il s'agissait d'un article intitulé *Franz Brentano et l'histoire de la philosophie*[9], dans lequel le concept de quatre phases du processus historique de philosophie a été présenté et discuté[10]. Ainsi, si l'on veut distinguer les aspects historiques de l'œuvre de Twardowski, que nous traiterons comme un lieu d'influence de la pensée de Brentano, il semble qu'il faille prendre en compte, d'une part, un débat problématique détaillé avec l'auteur historique, se déroulant dans le champ stratégique des questions contemporaines (en l'occurrence, la théorie de la connaissance, ou la psychologie descriptive). D'autre part, on peut supposer que pour les deux auteurs qui s'intéressent à la perspective historique, une certaine clé de compréhension globale de l'histoire de la philosophie est développée, sur la base de laquelle on peut faire des évaluations négatives et positives du vaste matériel accumulé dans l'histoire (en situant, par exemple, les thèses d'Aristote, de Thomas d'Aquin et de Descartes sur une même ligne) et ainsi articuler son impact contemporain. Bien entendu, ces deux aspects historiques possibles du travail philosophique ne se contredisent pas; au contraire, ils peuvent se soutenir et se compléter. Cependant, dans la mesure où Twardowski, dans sa thèse de doctorat, ne fait pas réellement d'introductions méthodologiques, non seulement dans l'aspect historique, mais aussi dans l'aspect systématique ou théorique, et, de plus, il ne justifie pas le choix de l'auteur étudié, il semble qu'il faille d'abord retracer le premier aspect historique, que l'on peut appeler thématique, et laisser provisoirement de côté le second motif historique plus général.

[9] *Idem*, *Franciszek Brentano a historia filozofii*, „Przełom", 11, 1895, p. 335–346.
[10] I. Dąmbska, *François Brentano et la pensée philosophique en Pologne*, p. 123.

La question de l'influence de Brentano sur la thèse de Twardowski

Pour être plus précis, il faudrait répondre à la question de savoir ce que l'exégèse des textes de Descartes apporte au problème de l'idée et de la perception pour Twardowski. Ne serait-il pas possible de discuter cette question en laissant de côté les questions historiques, et de "rechercher la factualité absolue et une méthode de délibération et de recherche qui garantit, dans la mesure du possible, que cette factualité est atteinte"[11], comme Twardowski caractérise la manière brentanienne de philosopher?

Or, Twardowski fournit quelques indices à cet égard dans son *Autobiographie*. Rappelons que la thèse de doctorat a été redigée en 1890–91 à l'Université de Vienne sous la direction de Robert Zimmerman (Twardowski l'a rédigée alors qu'il séjournait à Jezupol, où il travaillait à l'époque dans la maison de Wojciech Dzieduszycki) et qu'elle a été le premier plus grand texte publié par le philosophe polonais. Le choix du directeur de thèse a été déterminé par des circonstances non philosophiques, car le maître de Twardowski, Franz Brentano, en raison de son statut de *Privat dozent*, ne pouvait pas promouvoir directement le travail. Cependant, dans son *Autobiographie*, Twardowski ne laisse aucun doute quant au principal inspirateur de sa thèse. Comme il l'écrit:

> le sujet [de la thèse de doctorat] m'est apparu au cours d'un séminaire dirigé par Brentano, centré sur les *Meditationes* de Descartes, et portant sur la distinction entre les notions d'idée et de *perceptio* chez Descartes. Etant donné que Descartes attribue parfois la clarté et la distinction à l' 'idée' et à la 'perception' et qu'il les nie à d'autres moments, et étant donné qu'il emploie les deux concepts de manière plutôt *promiscue* dans les différentes formulations de son critère de vérité, j'ai commencé à me demander si les significations des deux termes sont équivalentes ou non. Quelque chose devait clocher chez Descartes : dans le cas de l'équivalence de sens, c'était la doctrine – ou du moins son articulation. Il n'est pas étonnant qu'en tant qu'étudiant de Brentano – qui était intransigeant et implacable dans sa quête de rigueur dans la formulation, de cohérence dans l'expression et de précision dans l'élaboration des démonstrations – j'ai ressenti le besoin de clarifier la relation entre 'idée' et 'perception' chez Descartes. C'est ainsi qu'est née ma thèse de doctorat. J'y ai travaillé pendant l'hiver 1890/91.[12]

[11] K. Twardowski, *Selbstdarstellung*, Lwow 1926. Cité d'après J. Woleński, T. Binder, *Kazimierz Twardowski: Selbstdarstellung*, "Grazer Philosophische Studien", 39, 1, p. 1–26.

[12] "Worauf ich mich an die Ausarbeitung meiner Dissertation machte, deren Problem mir

L'inspiration brentanienne de la thèse n'a fait aucun doute non seulement en ce qui concerne le sujet abordé, mais aussi en ce qui concerne sa réalisation à travers la recherche historico-philosophique sur Descartes. De plus, Twardowski mentionne que sa recherche a été directement influencée par le séminaire sur Descartes dirigé par Brentano, qui a eu lieu pendant l'année académique 1888/89. Certes, le manuscrit conservé de ce cours[13] ne permet pas d'établir dans quelle mesure Brentano est allé au-delà de la présentation plutôt traditionnelle et générale de la philosophie de Descartes que l'on peut retrouver dans ses notes de cours, et dans quelle mesure il y a entrepris une discussion plus encadrée du problème de l'idée et de la perception. Cependant, les longs passages dans *L'Origine de la connaissance morale*, donc un ouvrage de la même période, sont une preuve suffisante que Brentano a effectivement repris cette problématique dans le contexte de Descartes et l'a développée dans une certaine mesure, bien qu'il n'y ait pas consacré un texte séparé. La question se pose donc de savoir si l'objectif de la thèse de Twardowski était de reprendre le fil cartésien de Brentano uniquement pour le systématiser, ou si les ambitions du jeune philosophe allaient peut-être plus loin. La description de l'*Autobiographie* suggère que le but était de résoudre un problème concernant les deux notions, ou, plus précisément, de comprendre soit leur distinction, soit leur équivalence. Il semble que Twardowski suppose dès le départ que pour répondre à cette question il faut examiner le statut des propriétés de clarté et de distinction qui peuvent être attribuées à deux notions. Il convient de souligner que, bien que Twardowski semble attacher une grande importance à l'analyse purement terminologique ou textuelle, l'étude est orientée dès le départ vers le problème et vise à examiner l'erreur possible d'identification de l'idée et de la perception, que l'auteur des *Meditationes* aurait commise. Pour sa part,

während der von Brentano auf Grund von Descartes Meditationen geleiteten Übungen zum Bewußtsein gekommen war und die Unterscheidung der Begriffe „idea" und „perceptio" bei Descartes betraf. Da Descartes sowohl der Idee als der Perzeption Klarheit und Deutlichkeit zuschreibt bzw. abspricht, da er sich ferner beider Begriffe ziemlich promiscue in den verschiedenen Formulierungen seines Wahrheitskriteriums bedient, drängte sich mir die Frage auf, ob beide Termini gleiche oder verschiedene Bedeutung haben. Etwas war hier nicht in Ordnung bei Descartes: bei gleicher Bedeutung die Terminologie, bei verschiedener Bedeutung die Lehre, oder wenigstens ihre Darstellung. Kein Wunder, daß ich als Schüler Brentanos, der unablässig und unnachsichtig auf Strenge der Formulierung, Konsequenz im Ausdruck und Stringenz der Beweisführung drängte, das Bedürfnis fühlte, das Verhältnis der „Idee" zur „Perzeption" bei Descartes zu klären. So entstand meine Dissertation, die ich während des Winters 1890/1 ausarbeitete". *Ibidem*, p. 7–8.

[13] Voir F. Brentano, *Descartes Meditationen* (Aufzeichnungen f. praktische Übungen). 1888/1889. In: *Compositions*. (MS Ger 230), Houghton Library, Harvard University.

l'analyse de Twardowski tente de répondre à la question de savoir si la théorie de Descartes est erronée ou, au contraire, si elle nécessite une clarification qui confirmerait dans une certaine mesure sa justesse.

Les objectifs de la thèse de Twardowski et leur genèse.

Dans la dissertation elle-même, Twardowski explique son objectif comme suit : "L'ambition du présent travail est d'établir le rapport existant entre la perception [*Perception*] claire et distincte et l'idée claire et distincte, et de compléter ainsi les recherches existantes"[14]. Quelles recherches Twardowski a-t-il en tête ? Ce qui est significatif, c'est que le philosophe polonais, dans ce contexte, ne mentionne pas Brentano, mais cite de manière critique les positions d'Anton Koch, Peter Knoodt (1811–1889), Paul Natorp (1854–1924), Bernard Bolzano (1781–1848), cependant, on ne peut pas dire qu'il entre dans une polémique plus détaillée avec eux.

De plus, il faut noter ici que la formulation de l'objectif de la thèse donnée par Twardowski contient déjà une interprétation significative. On peut s'étonner qu'un chercheur aussi méticuleux, comme l'était sans doute Twardowski, ne donne pas les raisons pour lesquelles il pose le problème de cette manière, d'autant plus que le problème lui-même exige une explication. Pour ceux qui connaissent les textes de Descartes, il est clair qu'il n'utilise techniquement que l'expression „perception claire et distincte", comme il l'emploie dans sa *regula generalis*, tandis que l'expression „idée claire et distincte" n'apparaît pas réellement sous cette forme dans les écrits de Descartes. Se pourrait-il que ce fait, tout à fait significatif pour l'ensemble de l'entreprise, ait échappé à l'attention de Twardowski, qui est ainsi tombé dans un usage interchangeable et incontrôlé, plutôt courant des deux termes examinés ? Par conséquent, cela ne signifierait-il pas qu'il pose de fait un problème qui n'existe pas chez Descartes ? Eh bien, non, car lorsque le chercheur polonais entame la deuxième partie de sa thèse, consacrée au problème de l'idée claire et distincte, il admet que "Descartes lui-même ne donne nulle part une définition de l'idée claire ou de l'idée distincte. On n'a donc d'autre choix que de se reporter à des expressions occasionnelles à partir desquelles on peut construire les définitions respectives."[15]. Comment expliquer que Twardowski s'empare du sujet, qu'il présente d'abord de manière assez sommaire, comme s'il était compréhensible par lui-même, et qu'il soit ensuite contraint de construire la deuxième partie de son argumentation à partir des "expressions occasionnelles" ? Et enfin, et c'est peut-être le plus impor-

[14] K. Twardowski, *Idée et perception*…, p. 2.
[15] *Ibidem*, p. 15.

tant, quelles raisons philosophiques et quels arguments soutiendraient une analyse comparative de la perception et de l'idée en termes d'irréductibilité de l'une à l'autre ? Il semble que pour comprendre les intentions du jeune disciple de Brentano, il faille prendre en compte le débat cartésien mené par son maître, et en particulier sa conclusion critique, dans laquelle Brentano porte l'objection de manquer totalement le phénomène de l'évidence par Descartes, qui dans la théorie de la perception claire et distincte le réduit à l'idée (représentation). Il semble que le nerf philosophique propre du texte de la thèse de doctorat de Twardowski réside dans l'intention de vérifier une fois de plus si la perception claire et distincte se réduit réellement chez Descartes à l'idée (claire et distincte), comme le suggère Brentano (première partie de la thèse). En revanche, la deuxième partie, consacrée à la clarté et à la distinction de l'idée, peut être provisoirement traitée comme un argument complémentaire en faveur de la thèse selon laquelle Descartes distingue l'idée et la perception, car en trouvant un sens positif pour la clarté et la distinction de l'idée, différent du sens attribué à la perception, l'argument de la première partie de l'étude serait renforcé. Dans cette optique, les mots de Twardowski cités ci-dessus devraient hypothétiquement être modifiés comme suit :

> Il n'est pas surprenant qu'en tant que disciple de Brentano, qui a impitoyablement critiqué le concept de perception claire et distincte de Descartes, j'ai ressenti le besoin de clarifier la relation entre idée et perception chez Descartes. Quelque chose à Brentano n'était peut-être pas bien ici.

Le cartésianisme de Brentano en termes de division tripartite des phénomènes mentaux.

Que peut-on donc dire du cartésianisme de Brentano et comment parvient-il à une étude de l'idée et de la perception ? Bien que le cartésianisme de Brentano ne se réduise pas à une thèse isolée, mais qu'il s'agisse plutôt d'un ensemble de thèses étroitement liées entre elles, selon notre hypothèse de travail, la problématique cartésienne chez Brentano, qui trouve ensuite son prolongement chez Twardowski, se concentre sur les questions liées à la classification tripartite des phénomènes psychiques. Comme on le sait bien, Brentano introduit et développe cette thèse dans le livre II de la *Psychologie du point de vue empirique*[16], où, au chapitre V, il affronte d'abord les ten-

[16] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction française de M. de Gandillac, révisée par J.-F. Courtine, Paris Vrin 2008.

tatives de classification des phénomènes mentaux (il s'agit principalement d'une discussion avec la tradition aristotélicienne et kantienne), avant de présenter, au chapitre VI, la division des activités mentales en représentations, jugements et phénomènes d'amour et de haine. Poursuivant son analyse au chapitre VII, Brentano discute de la différence entre la classe de la représentation et celle du jugement ; au chapitre VIII, il traite de l'unité de la classe fondamentale du sentiment et de la volonté, et termine ses considérations par le chapitre IX, dans lequel il traite du triple caractère de la conscience interne, qui est censé déterminer la validité de la division effectuée. Il est intéressant de noter que dans son premier exposé de la tripartition des phénomènes mentaux, malgré sa confrontation constante avec diverses positions historiques et contemporaines, Brentano ne fait pas réellement référence à la pensée de Descartes. Ce n'est que dans la décennie suivante des années 80, comme nous l'avons déjà mentionné, que le motif cartésien se fait voir, surtout dans les conférences de Vienne de 1889. Lorsqu'il s'agit de l'importance de ce motif dans *Vom Ursprung sittlicher Erkentnnis* cité plus haut, Brentano l'annonce – curieusement – déjà dans la préface de l'ouvrage, qui en tant que tel, après tout, n'avait aucune aspiration historique. Il écrit :

> J'espère aussi qu'on trouvera intérêt à quelques développements d'ordre historique, notamment aux analyses que je consacre à Descartes, où je montre quelles sont les origines de sa théorie de l'évidence en soulignant deux problématiques tout à fait essentielles dont l'une est méconnue, l'autre à peine remarquée, toutes deux n'ayant pas été assez mises en valeur. Je pense à sa classification des phénomènes psychiques, et à sa conception référant l'amour à la joie et la haine à la tristesse[17].

Et en effet, au cours de sa conférence *L'Origine de la connaissance morale*, dans le contexte de la mise de la connaissance morale sur le plan général des phénomènes mentaux, Brentano répète la thèse bien connue de la *Psychologie du point de vue empirique* sur la division des phénomènes mentaux, mais en évoquant fortement une autorité nouvelle pour sa philosophie, à savoir, Descartes :

> On constate donc qu'il y a trois classes fondamentales. Dans ses *Méditations*, Descartes les a, le premier, correctement énumérées toutes; mais par la suite, on n'a pas suffisamment pris en compte ses observations, et ses analyses seraient presque tombées dans l'oubli.[18]

[17] *Idem*, *L'Origine de la connaissance morale*, traduction française par M. de Launay et J.-C. Gens, Paris Gallimard 2003, p. 35.
[18] *Ibidem*, p. 49.

Brentano cite dans ce contexte le passage pertinent de la *Meditatio III* :

> Il faut ici que je divise toutes mes pensées [tous mes actes psychiques – F. B.] en certains genres […] Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom 'idée': comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes: comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme pensées ont diverses formes supplémentaires : ainsi, lorsque je veux, ou que j'ai peur, ou que j'affirme, ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements.[19]

La raison de l'absence antérieure du concept cartésien dans son argumentation concernant la tripartition du phénomène psychique, Brentano l'explique, d'une part, par son abandon et son oubli par la tradition philosophique, et, d'autre part, il décrit sa propre thèse comme ayant été découverte indépendamment de la conception de Descartes, ce qui renforcerait d'une certaine manière sa validité[20]. Nous pouvons donc supposer que, lorsque Brentano a dirigé le séminaire sur les *Meditationes de prima philosophia*, que Twardowski mentionne comme l'ayant inspiré pour le sujet de sa thèse de doctorat, c'est peut-être ce contact plus étroit avec la pensée de Descartes qui a abouti à la découverte susmentionnée. Il faut remarquer aussi que l'introduction de la tripartition comme cartésienne par Brentano dans *L'origine de la connaissance morale* reste essentiellement cohérente avec l'exposé de *Psychologie*. Soulignons que lorsqu'il s'agit de la classe de représentation, Brentano la juxtapose pratiquement sans réserve à l'idée de Descartes au sens le plus large de ce terme: "[...] elle comprend les présentations concrètement intuitives, telles que nous les offrent, par exemple, les sens, ainsi que les concepts qui sont le moins fondés sur une intuition"[21]. Lorsqu'il s'agit de la seconde classe des jugements, il voit dans sa compréhension l'innovation de Descartes qui, rompant avec la tradition, la distingue de la classe de représentations. Traiter les jugements comme des représentations, selon Brentano, se fait le plus souvent par le biais de la conception dite allogénétique des jugements,

[19] *Ibidem*, p. 49, note 21. Descartes, AT IX, 36. On cite les textes originaux de Descartes selon l'édition : Œuvres, publ. par Ch. Adam et P. Tannery, vol. I–XI, Paris: Vrin 1964–1974, avec l'abregé (AT), suivi du numéro du volume correspondant.

[20] Voir *ibidem*, p. 49.

[21] *Ibidem*, p. 50.

selon laquelle ils consistent dans une mise en relation des représentations, constituant leur forme plus complexe. Comme on le sait, Brentano oppose à cette conception celle d'idiogénétique, dans laquelle le jugement ne se réduit pas à une représentation, par contre il lui est attribué un caractère spécifique, consistant dans la reconnaissance ou la non-reconnaissance de son contenu. Nous touchons ici au problème, absolument crucial pour la philosophie brentanienne, de la distinction entre deux classes fondamentales du phénomène psychique de la représentation et du jugement. Lorsque la question est posée de cette manière, c'est-à-dire en supposant que dans les deux cas nous avons affaire à un phénomène psychique caractérisé par son intentionnalité inhérente, la différence entre les deux classes s'exprime par un autre type de référence intentionnelle. Dans le premier cas, il s'agit du caractère neutre de la présentation, qui est par ailleurs une base de toute modification ultérieure du phénomène psychique. C'est toujours sur sa base qu'il est possible de prendre attitude à son égard, comme dans le cas d'émission de jugements ou, caractéristique de la troisième classe, l'évaluation émotionnelle. Dans le cas de seconde classe de phénomènes psychiques, le facteur différenciateur et décisif sera le moment supplémentaire propre au jugement, qui modifie la neutralité du phénomène manifesté et confère un caractère thétique à la représentation. Dans les limites de ce texte, nous laissons de côté la troisième classe, sur laquelle Brentano se concentre dans l'ouvrage sur l'origine de la connaissance morale, mais elle ne fait pas partie des considérations de Twardowski dans sa thèse de doctorat.

La lecture de Descartes par Brentano concernant la question de la participation de la volonté au jugement

Dans la note 21[22], Brentano se concentre sur la bonne compréhension de la spécificité du jugement, entrant en polémique avec l'interprétation de Descartes par Windelband selon laquelle, "das Urteilen sei ein Wollen"[23]. Ce point de vue, qui identifie la volonté à l'acte de juger, représenterait encore un autre point de vue différent de celui de la tradition. La discussion sur la participation de la volonté au jugement se joue ici à travers l'interprétation de certains passages des écrits de Descartes. Brentano part du texte classique sur la volonté de la *Méditation IV*, qui semble suggérer une participation nécessaire de la volonté au jugement, ce qui, à son tour, semble être en

[22] Le texte du commentaire de Brentano est absent à l'édition française citée, pourtant se trouve dans la première édition allemande F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1889, p. 52.

[23] *Ibidem*, p. 52.

contradiction avec la tripartition introduite dans la méditation précédente. Selon Brentano, bien qu'il ne soit pas rare de parler d'une participation réelle de la volonté au jugement, cette participation a été quelque peu exagérée non seulement par Descartes, mais déjà dans la philosophie scolastique, et à l'extrême peut conduire à la position de Windelband, qu'on peut décrire comme une bipartition de la volonté et de l'entendement. L'essentiel pour Brentano est de voir la différence entre le jugement, qui consistera toujours en la reconnaissance d'une représentation comme vraie et donc existante (ou, à l'inverse, la négation de son existence), et la simple représentation, qui reste neutre et ne contient pas une telle reconnaissance. A son tour, le jugement peut se baser sur l'expérience de l'évidence ou sur une simple habitude aveugle mais dans ces deux cas il ne s'identifie pas à un sentiment compris de quelque manière que ce soit. Ainsi, à partir de la polémique de Brentano avec les néo-kantiens, qui se réfèrent volontiers à Descartes, se dessine le premier champ des analyses cartésiennes concernant la participation de la volonté dans le jugement. Sa résolution peut à son tour influencer l'adoption d'une division du phénomène psychique en trois ou en deux.

Comme nous l'avons dit, le moment-clé de l'adoption éventuelle d'une bipartition du phénomène psychique, modifiant ainsi la division tripartite introduite dans la *Méditation III*, est le passage classique de la *Méditation IV*, où Descartes, examinant les causes du jugement erroné, prend en considération deux possibilités. D'abord, il envisage l'hypothèse de l'erreur causée par l'entendement, puis l'erreur produite par le pouvoir de la volonté. Puisque c'est le pouvoir cognitif qui se contente seulement de se présenter les idées qui sont les sujets de jugements possibles, la possibilité d'erreur s'y trouve rejetée. Celle-ci naît avec l'activité de la volonté "car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir)"[24]. La solution que Descartes apporte ainsi au problème de l'erreur semble suggérer une conception du jugement en deux étapes, impliquant une perception initiale par l'esprit d'une idée, qui est ensuite affirmée ou niée par la volonté. Par conséquent, cela entraînerait la nécessité de réduire la division tripartite précédemment admise à une division bipartite du phénomène psychique, dans laquelle la volonté comprendrait à la fois le jugement et les affects.

Brentano ne peut pas être d'accord avec une telle approche, bien que, de manière intéressante, à ce stade, il ne rejette pas la position de Descartes; au contraire, il s'engage dans sa défense. La théorie du jugement en deux temps de Descartes ne contredit pas, selon lui, la spécificité du jugement, qui

[24] Descartes, *Méditation IV*, AT IX, p. 46.

ne peut être réduit ni à l'activité de la volonté ni à un sentiment spécifique, mais la maintient. La comparaison faite par Brentano de l'argument de la *Méditation IV* avec deux autres passages des *Principes de la philosophie* et des *Notae in programma quoddam* le conduit à une telle conclusion. L'analyse comparative de textes de différentes périodes de l'œuvre de Descartes doit prouver la constance et la cohérence de ses vues. Il s'agit de montrer que le philosophe français non seulement n'a pas fait preuve d'incohérence en 1641 à l'égard de la tripartition introduite en changeant de point de vue (dans la transition de la *Méditation III* à la *IV*), mais a également donné des preuves de cette constance dans les œuvres ultérieures de 1644 et 1647.

Ainsi, lorsqu'il s'agit de présenter la position de Descartes en 1644, à l'article 32 de la première partie des *Principes de la philosophie*, Brentano admet qu'il semble impliquer directement une position bipartite assimilant juger et vouloir. Descartes y affirme que "*ordines modi cogitandi, quod in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est, perceptio sive operatio intellectus; alius vero, volitio, sive operatio voluntatis*"[25]. Cependant, dans les articles suivants qui développent cette thèse, Descartes est loin de dire que juger consiste à vouloir. Comme le souligne Brentano, en indiquant les articles 29–42, la volonté est un facteur qui peut produire un jugement hâtif basé sur une perception incomplète : "*sed tantummodo cum (ut sit), etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus judicamus*"[26]. Selon l'article suivant, pour émettre un jugement "*requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo mode perceptae assensio praebeatur* [...] *multis enim possumus assentiri, que non nisi perobscure et confuse cognoscimus*"[27]. Ainsi, la division bipartite clairement marquée doit donc être comprise de telle sorte que la volonté intervienne dans le cas de perceptions incomplètes, peu claires et confuses, compensant en quelque sorte le manque de clarté et de distinction, tandis que dans le cas de perceptions claires et distinctes, ces dernières ne nécessitent plus l'intervention de la volonté, étant une condition suffisante pour porter un jugement, ou plus précisément, selon la thèse de Brentano corrigeant et modernisant la pensée de Descartes, elles constitueraient directement un jugement.

Revenons au problème initial. Comment expliquer le fait que dans la *Méditation III* Descartes introduit une division tripartite des phénomènes mentaux, alors que dans la *Méditation IV* elle semble être remplacée par une division bipartite de l'intellect et de la volonté? Brentano indique deux

[25] *Idem*, *Principia philosophiae*, I, 32, AT VIII-1, p. 17.
[26] *Ibidem*, I, 33, AT VIII-a, p. 17–18.
[27] *Ibidem*, I, 34, p. 18.

raisons. Premièrement, c'est un caractère commun de la deuxième et la troisième classe de phénomène mental consistant à ajouter activement quelque chose à la représentation, comme Descartes l'indique dans sa tripartition de la *Méditation III*. Ainsi la volonté et le jugement coïncident et manifestent le caractère commun de la prise de position par rapport à ce qui est donné dans une représentation. Deuxièmement, résumant la lecture que Brentano fait de la *Méditation IV*, il convient qu'il appartient à la volonté d'initier et de soutenir le jugement, qui, ne serait-ce que dans le cas de la connaissance théorique, peut se manifester par la volonté de connaître la vérité. Brentano relie la thèse de la bipartition de l'article 32 à l'article 42 du même ouvrage, où Descartes formule la célèbre thèse selon laquelle "*nemo est qui vellit falli*"[28]. Brentano note que Descartes n'y dit pas que la volonté est un jugement, et donc qu'il lui revient la reconnaissance de quelque chose comme vrai ou faux, mais que la volonté en tant que "*ipsa veritatis assequendae cupiditas persaepe efficit, ut ii qui non recte sciunt qua ratione sit assequenda, de iis quae non percipiunt judicium ferant, atque idcirco ut errent*"[29]. La volonté doit donc être comprise comme un facteur qui déclenche le jugement, ou même qui décide, comme nous l'avons dit précédemment, qu'un jugement puisse être fait sans une base perceptive adéquate ou suffisante pour garantir sa vérité.

Brentano termine sa lecture des textes de Descartes sur la participation de la volonté au jugement par un passage des *Notae in programma quoddam* de 1647 :

> Ego enim, cum viderem, praeter perceptionem, quae praerequiritur ut judicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam judicii constituendam, nobisque saepe esse liberum ut cohibeamus assensionem, etiamsi rem percipiamus: ipsum actum judicandi, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis.[30]

Le passage cité est un autre texte qui semble confirmer la participation nécessaire de la volonté au jugement selon la théorie cartésienne. Brentano suit la stratégie consistant à défendre une position fondée sur la tripartition adoptée dans la *Méditation III*. Cela l'amène finalement à distinguer "die Regung des Willens" de "die unter der Herrschaft des Willens geübte Handlung als actus voluntatis zu bezeichnen"[31] et à invoquer dans ce contexte une distinction

[28] *Ibidem*, I, 42, AT VIII-1, p. 21.
[29] *Ibidem*.
[30] *Idem*, *Notae in programma*, AT VIII-2, p. 363.
[31] F. Brentano, *Vom Ursprung*..., p. 55.

scolastique avec laquelle Descartes avait été familier dans sa jeunesse entre deux sortes d'actes de la volonté, à savoir, l'*actus elicitus voluntatis*, et l'*actus imperatus voluntatis*. La première serait l'action propre de la volonté dans l'élément affectif-émotionnel, tandis que la seconde ne ferait que déclencher les actes propres et spécifiques du jugement.

Après une analyse textuelle plutôt fine de la conception de Descartes, Brentano conclut que, malgré le traitement large de la problématique des actes de volonté par Descartes et son adoption conséquente d'une division bipartite du phénomène psychique, *de facto* sa division tripartite reste en vigueur tenant compte les trois références intentionnelles spécifiques et non réductibles l'une à l'autre : présentation, jugement et volonté.

La conclusion critique de Brentano : le caractère hybride de la perception de Descartes

Descartes peut-il alors, avec les clarifications et les modifications nécessaires, être considéré comme un précurseur audacieux de la phénoménologie de Brentano ? Brentano lui-même est loin de telles conclusions en réalisant dans un second temps une critique acerbe de la théorie cartésienne de l'évidence. Selon lui, malgré la découverte de la division tripartite du phénomène psychique, Descartes n'est pas assez cohérent dans le respect de la division effectuée en termes de maintien de la distinction et de la spécificité de chaque classe. Ainsi, lorsque Descartes définit la vérité comme l'accomplissement d'une perception claire et distincte, il commet une grave erreur en traitant le jugement évident comme une sorte de présentation. Selon Brentano, il est possible de parler d'évidence en termes de clarté et de distinction, bien que ces termes ne se réfèrent pas au contenu mais à l'acte de juger qui, avec sa propre "lumière" et sa distinction perçue intérieurement par rapport au jugement aveugle, détermine la transformation de la présentation neutre d'un phénomène en phénomène évident et vrai. Par contre, Descartes

> qui distingue la classe des jugements de celle des représentations réfère néanmoins le caractère discriminant de l'évidence, que possèdent les jugements intuitifs, à la classe de la représentation. Cette classe consisterait en une caractéristique particulière de la perception, c'est-à-dire de la représentation. […] Descartes va même jusqu'à appeler cette représentation un 'cognoscere' – une 'connaissance'. Une connaissance et non pas un jugement ![32]

[32] *Idem*, *L'Origine…*, p. 57, note 27.

Brentano en conclut l'erreur commise par Descartes non seulement à propos de la nature du jugement mais concernant la nature de la vérité comme évidence. Cette erreur consiste en ceci que dans le cas du jugement "la caractéristique discriminante est cherchée non pas dans l'acte même [...] mais dans la spécificité de la représentation sur laquelle il se fonde"[33]. Cette erreur revenait, en d'autres termes, à rechercher un critère d'évidence dans le contenu de la présentation. Pour Brentano, il ne fait aucun doute qu'une telle recherche conduit soit à une régression à l'infini, soit à un privilège donné à une présentation particulière qui servira de garant du jugement vrai.

Brentano termine son argumentation cartésienne en souscrivant à la phrase de Leibniz, faite bien entendu dans un autre contexte: "Descartes reste dans „l'antichambre de la vérité"[34], et attribue à la conception cartésienne de la perception claire et distincte le caractère hybride. Malgré la découverte par Descartes de la division tripartite du phénomène mental, la spécificité du jugement évident est finalement mal interprétée par lui en termes de présentation et d'idée. Brentano clôt ainsi la discussion de manière tranchée: "On ne peut s'en sortir qu'en cherchant, dans l'acte de la compréhension intuitive même, ce qui la distingue des autres jugements"[35].

Idée et perception *comme révision de la critique brentanienne de Descartes*

Au début de ce texte nous avons fait référence à la suggestion de I. Dąmbska, qui note que si la dissertation de Twardowski est maintenue dans un style brentanien, le jeune étudiant est également capable de réaliser une critique de son maître. C'est le cas lorsqu'il affirme que "le terme *perceptio*, chez Descartes, ne peut jamais être traduit par représentation – comme cela a parfois été fait, y compris par Brentano dans *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889, note 27"[36]. Comme on peut le deviner, la divergence d'opinion entre le maître et son élève ne concerne pas la question de la traduction, mais des solutions sur le plan épistémologique, ou, plus précisément, des détails de l'interprétation de Descartes que nous avons reconstruite au paragraphe précédent.

La traductrice polonaise de *Idee und Perception*, Elżbieta Paczkowska, dans son introduction, déclare à son tour de manière assez générale

[33] *Ibidem*, p. 64, note 28.
[34] Voir G. W. Leibniz, *A Remond, 10 janvier 1711*, In: *Die philosophischen Schriften*, éd. C.I. Gerhardt, Weidmann 1875, vol. 3, p. 607.
[35] *Ibidem*, p. 57, note 27.
[36] Voir plus haut note 7.

concernant l'influence de Brentano sur le jeune doctorant qu' [elle] "se manifeste par la présence de questions épistémologiques spécifiques plutôt que par l'adoption des thèses du maître comme son point de départ"[37]. Toujours en ce qui concerne la détermination de la position de Twardowski et son originalité, elle affirme que dans la thèse "l'individualité philosophique de l'auteur, sa critique des positions existantes et son indépendance dans la recherche de solutions appropriées sont mises en évidence", pourtant "tout en examinant le sens cartésien de l'idée et de la perception [...], Twardowski ne présente pas, cependant, sa propre position sur la question"[38].

L'analyse plus approfondie du texte et une reconstruction du contexte de la thèse peuvent-elles donc expliquer ces relations de manière plus précise? Rappelons d'abord la présence de thèses d'autres auteurs dans le texte. Dans l'introduction, où est posé le problème de la distinction entre la perception et l'idée, Twardowski constate, d'une part, l'unanimité des interprètes quant à l'importance de la doctrine de la perception claire et distincte pour la théorie cartésienne de la connaissance, et d'autre part, il s'étonne que l'on ne prête aucune attention à l'usage de l'expression 'idea clara et distincta', comme c'est le cas pour Anton Koch et Paul Natorp ou que les deux expressions sont utilisées indifféremment, comme chez Bernard Bolzano et Peter Knoodt. Notons qu'on ne trouve pas chez Brentano une telle énumération critique des commentateurs contemporains de Twardowski. Trois des quatre mentionnés : Koch, Natorp et Knoodt sont cités dans la première partie de la thèse. Chez le premier, Twardowski dénonce une confusion concernant la clarté de la perception (paragraphe 6) et sa distinction (paragraphe 7). En ce qui concerne Natorp, son interprétation de la conception cartésienne du jugement comme conjonction de représentations est rejetée au paragraphe 3, ensuite, aux paragraphes 6–7, Twardowski fait mention de sa référence – bien que insatisfaisante – à l'interprétation de la clarté et de la distinction de la perception donnée par Descartes dans les *Principes de la philosophie*. La référence à Knoodt est encore plus modeste et se résume à un rejet de son emploi interchangeable des termes idée et perception. Dans la première partie, consacrée à la perception, à part – comme nous l'avons déjà mentionné – des références plutôt superficielles à des auteurs contemporains (le renvoi à Natorp pourrait être considéré comme une exception, car il est critiqué de manière plus précise, et dans le style de Brentano), on peut constater que Twardowski se meut entièrement dans la problématique cartésienne délimitée par Brentano.

[37] E. Paczkowska, *Przedmowa tłumacza*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 22, 1976, p. 319.
[38] *Ibidem*.

Cela se confirme par au moins trois éléments. Premièrement, Twardowski retrouve chez Descartes un double sens de la perception : "La perception est soit une *perceptio sensu*, soit une *perceptio ab intellectu*", ajoutant, conformément à la conception brentanienne de la perception interne, que "seule la dernière entre en ligne de compte pour le critère de la vérité"[39]. Cela est également confirmé par le titre du par. 4 : "*perceptio* signifie perception (*Wahrnehmung*)"[40] que veut dire qu'elle tient le caractère d'appréhender la vérité.

Deuxièmement, si cette perception est considérée comme perception interne, alors son opérateur est le „Je" défini par Twardowski comme "mon *cogitare* (compris au sens le plus large, comme désignant l'ensemble des phénomènes psychiques)"[41]. Une délimitation et l'accès au domaine propre de la perception interne sont liés – comme c'est déjà le cas dans *Psychologie du point de vue empirique* – à l'opération cartésienne du doute, ce qui permet également à Twardowski de laisser de côté les questions théologiques présentes chez Descartes:

> Mais peut-être n'est-ce qu'une illusion de ma part lorsque, niant l'existence des choses que j'ai mentionnées, je me suppose moi-même comme existant ? C'est possible, il se peut que je me trompe moi-même, il se peut que cette illusion soit l'oeuvre d'un être tout puissant ; mais même lorsque je suis trompé, il n'en est pas moins vrai que MOI, j'existe, si je suis trompé[42]

est une citation presque mot à mot de la *Méditation II*.

Troisièmement, Twardowski fait référence à la classification des phénomènes psychiques et appelle explicitement l'autorité de Brentano : "il traite exhaustivement de la division des phénomènes psychiques chez Descartes qui est ici posée comme fondement dans l'étude susmentionnée"[43] (c'est d'ailleurs l'une des deux citations de Brentano que l'on trouve dans la thèse de Twardowski). Réfléchissant à la question de savoir si la perception de Descartes peut être considérée comme idée, il définit cette dernière strictement selon la description de Brentano : "Idea signifie, chez Descartes, représentation (*Vorstellung*) ; il la qualifie de *tamquam imago rei* (Med. III), ou encore de *res ipsa cogitata, quatenus est objective in intellectu* (*Resp., resp.* ad. I. obj.)"[44].

[39] K. Twardowski, *Idée et perception…*, p. 4.
[40] *Ibidem*, p. 7.
[41] *Ibidem*, p. 2.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*, p. 7.
[44] *Ibidem*.

Enfin, Twardowski examine le statut de la perception en procédant à un examen, analogue à celui de Brentano, des textes de Descartes afin de déterminer sa spécificité par rapport à la classe des représentations et des jugements. Lorsqu'il réfléchit à son tour à l'essence du jugement et à sa compréhension par Descartes, il cite des fragments de la *Méditation IV* et des *Notae in programma* analysés par Brentano, qui le conduisent toutefois à des conclusions différentes. Selon Twardowski, le jugement selon Descartes, bien qu'il présente une spécificité, est un phénomène qui dépend de quatre conditions : de la représentation sous-jacente (idée), puis de son appréhension perceptive (perception), puis du consentement de la volonté ou sa résistance à la perception émergente, et enfin tout le processus se termine par l'émission d'un jugement sous la forme d'une affirmation ou d'une négation, qui est liée à l'activité de la volonté.

Quel serait donc l'interprétation de Twardowski de la doctrine cartésienne en question ? Il confirme son incompatibilité avec la division tripartite proposée par Brentano mais pour lui elle est liée au fait que Descartes ne souscrit pas à la thèse de Brentano selon laquelle la perception porte déjà le caractère d'un jugement. Twardowski affirme alors que

> si la perception [*Perzeption*] n'est ni affect ni jugement ni idée, alors elle n'appartient à aucune des trois classes fondamentales comprenant tous les phénomènes psychiques que Descartes énumère dans la troisième Méditation. C'est pourquoi aussi Brentano parle du « caractère hybride » de la perception chez Descartes[45].

Twardowski rappelle ainsi le débat que nous avons reconstitué et sa conclusion critique, semblant ne pas présenter sa propre position sur la question. En y regardant de plus près, on peut tout de même constater que la réponse de Twardowski est complexe et ouvre de nombreuses possibilités de recherche. D'une part, il insiste sur le fait que la perception cartésienne ne se réduit pas à une représentation, ce qui incite donc à passer outre le verdict sévère, bien que non autorisé aux yeux de Twardowski, de Brentano.

> Descartes parle des perceptions (*Perzeptionen*) d'une manière telle qu'il ne fait aucun doute qu'il songe à la perception (*Wahrnehmung*). [...] C'est pourquoi le terme *perceptio*, chez Descartes, ne peut jamais être traduit par représentation – comme cela a parfois été fait, y compris par Brentano[46].

[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*, p. 9.

Cette phrase importante dans laquelle Twardowski s'oppose explicitement à la these de Brentano est confirmée par l'analyse de la perception elle-même en termes de clarté et de distinction. Twardowski la mène aux paragraphes 6 et 7 de sa dissertation, en s'appuyant sur le texte classique pour ce problème du paragraphe 45 de la première partie des *Principes de la philosophie*. Concernant la clarté de la perception, Descartes affirme qu'elle "*menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent*"[47]. Le passage cité montre que malgré l'utilisation de l'analogie avec la perception sensible, qui attire l'attention de Twardowski, la perception claire concerne la perception interne, dont la condition devient pour Descartes : premièrement, l'attention, et donc une attitude subjective appropriée ; deuxièmement, la vivacité, qui suggère un niveau minimum approprié d'intensité de l'expérience intentionnelle ; et enfin, troisièmement, l'ouverture, que Twardowski a le plus de mal à caractériser, et qui, d'après lui, peut être définie comme manque d'obstacle pour que l'objet de la perception soit saisi.

En ce qui concerne la caractéristique de la distinction, elle est nécessairement liée à la condition de clarté : "*distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat*"[48]. Cela suggérerait à nouveau un modus phénoménologique de l'expérience, dont la propriété serait de distinguer une perception évidente de celle qui ne l'est pas (d'un jugement aveugle). L'exemple paradigmatique pour caractériser la perception claire et distincte cartésienne devient l'expérience de la douleur, qui attesterait de son caractère à la fois subjectif et intentionnel. Il démontre avec insistance que pour Descartes, la perception claire et distincte ne consiste pas en une attribution des caractéristiques de la présentation, comme le voulait Brentano, mais montre qu'il s'agit d'une expérience subjective spécifique ayant le caractère d'une perception interne, conduisant à des jugements faits sur la base de l'évidence effectivement vécu. L'exemple de la douleur, cité dans ce contexte et qui se trouve à l'article 46 de la première partie des *Principes de la philosophie*, vise à montrer que la perception peut être, et est souvent, claire et confuse, en mélangeant le mode de perception interne et externe : "*vulgo enim homines illam confundunt com obscuro suo iudicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt*"[49]. Dans la perception claire et distincte, il se fait une séparation et une distinction

[47] Descartes, *Principia philosophiae*, I, 45, AT VIII-1, p. 22.
[48] *Ibidem*.
[49] *Ibidem*, I, 46, p. 22.

non seulement entre deux modes de perception, mais aussi entre deux types de jugement. Nous arrivons à une conclusion surprenante, que Twardowski ne formule pas, bien qu'il soit possible qu'il ne le fasse pas pour des raisons stratégiques, à savoir que non seulement Brentano avait tort d'attribuer à Descartes la réduction du jugement d'évidence à la présentation, mais, de plus, que la doctrine cartésienne de l'évidence comme perception claire et distincte semble satisfaire à l'exigence de Brentano de se concentrer sur l'acte perceptif plutôt que sur son objet.

À la lumière de ce qui précède, on ne peut pas dire non plus que Twardowski a rejeté sans équivoque et de manière décisive la théorie cartésienne du jugement à quatre facteurs qu'il a reconstruite. Sa conséquence, cependant, devait être le remplacement de la division tripartite par une division en quatre classes des phénomènes mentaux, dans laquelle la perception est distinguée du jugement, constituant une classe à part. D'autre part, il faut souligner que Twardowski, en tant que disciple de Brentano, reste dans les limites établies par la théorie de Brentano, en notant que le fait de traiter la perception comme saisie du vrai (*Wahrnehmung*) a rapproché Descartes de la reconnaissance de celle-ci comme un jugement, comme le prouve le célèbre exemple de la *Méditation II* des personnes vues par la fenêtre, que nous croyons être des personnes réelles et non des automates. Dans la conclusion de la première partie de son ouvrage, Twardowski écrit :

> Si, effectivement, la perception claire et distincte est la condition d'un jugement que nous effectuons en étant pleinement convaincus de sa correction, et si *perceptio* (*Perzeption*) est synonyme de perception (*Wahrnehmung*), alors il est clair que la perception claire et distincte doit coïncider avec le concept de perception évidente. À cet égard, il ne faut pas oublier que Descartes n'a pas pu forger une conception correcte de l'évidence, puisqu'il attribue cette dernière à un acte psychique qui, d'après sa manière de voir, n'est pas un jugement[50].

On peut en conclure que l'erreur de Descartes n'était pas tant d'adopter une théorie du jugement à quatre facteurs que de lier l'évidence à la perception, et donc à une condition purement préliminaire du jugement. Nulle part, cependant, le jeune disciple de Brentano ne discute plus la théorie des quatre facteurs du jugement, et encore moins n'avance ouvertement la thèse d'une possible quadruple division du phénomène mental. Quelques années plus tard, il fait une autre tentative, plus audacieuse, de transformer la tripartition du phénomène psychique en une quadripartition, en opérant cette fois une

[50] K. Twardowski, *Idée et perception…*, p. 12.

séparation en deux classes du phénomène affectif-volontaire. Un examen plus approfondi de cette théorie exposée, entre autres, dans le cours *Psychologie des désirs et de la volonté* de 1903/4, nécessite toutefois une étude séparée.

WOJCIECH STARZYŃSKI – dr. hab., profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, obecnie profesor wizytujący na Uniwersytecie Federalnym w Uberlandii (Brazylia). Zajmuje się wczesną i francuską fenomenologią oraz jej związkami z filozofią nowożytną (Kartezjusz), a także polską i środkowoeuropejską filozofią XX wieku. Opublikował m.in. książki: *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*, Warszawa 2014; zredagował specjalny numer *Les Etudes philosophiques* zatytułowany „Descartes et la phénoménologie en Pologne et en Europe centrale", (2, 2017); oraz *Korespondencja Jana Patočki z Ireną Krońską i Krzysztofem Michalskim*, Warszawa 2018.

WOJCIECH STARZYŃSKI – Ph.D., D.Sc., Associate Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, currently Visiting Professor at the Federal University of Uberlandia (Brazil). His interests include Early and French phenomenology and its connections with Modern philosophy (Descartes), Polish and Central European philosophy of the 20th century. He has published, among others, *The Neocartesianism of French Phenomenology. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*. Warsaw 2014 (in Polish); a special issue of *Les Etudes philosophiques* entitled "Descartes et la phénoménologie en Pologne et en Europe centrale," 2, 2017; and *Jan Patočka's Correspondence with Irena Krońska and Krzysztof Michalski*. Warsaw 2018. Email: wstarzyn@ifispan.edu.pl

ORCID: 0000-0003-3976-6292

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.7

SŁAWOMIR MAZUREK

Conrad i filozofia

Conrad and Philosophy

ABSTRACT: Both Fyodor Dostoevsky and Joseph Conrad were great reformers of the modern novel, who had rejected the existing conventions and proposed their own new aesthetics. There is, however, one important difference between the two (or, at least, there seems to be one at first sight): Dostoevsky's prose is often called philosophical; it deeply influenced several important thinkers, such as Nietzsche and Camus, and was the source of inspiration for an entire philosophical current known as the Russian Religious Renaissance, while nothing of the kind can be said about Conrad. Does that mean that his prose is devoid of philosophical content or that he did not have his own, original, anthropological and ontological concept? Certain ambiguities in critical commentaries to his work, especially those written by Polish critics, suggest that Conrad is probably more philosophical than we used to think. The author of the article tries to reconstruct his anthropology, ontology and ethics. First, he rejects a certain 'moralistic' interpretation of Conrad, common – particularly, but not exclusively – in Polish culture, then he describes three types of existence discerned by the writer (i.e. the natural, immoral, and moral ones) and, finally, emphasises Conrad's strong sense of the absurdity of nature, its enmity towards the human being, as well as the absence of God in the universe. All this leads us to a conclusion that Conrad – contrary both to the prevailing opinion and his own literary nickname – had rather little in common with the romantic tradition and was actually "a classic in a romantic form".
KEYWORDS: philosophical novel • immoralism • romanticism • atheism • Conrad

Twórczość Conrada często bywa porównywana z pisarstwem zmarłego kilkanaście lat przed jego debiutem Dostojewskiego. Wartość tego rodzaju komparatystyki jest bardzo zróżnicowana – od studiów i spostrzeżeń wnikliwych przez dość powierzchowne po zgoła kuriozalne[1]. Wszystkie mają jednak pewną wspólną cechę: poprzez samo skojarzenie Conrada z pisarzem jak mało który zasługującym na miano filozoficznego, skłaniają, nawet jeśli

[1] Por. R.M. Blüth, *Joseph Conrad a Dostojewski. Problem zbrodni i kary*, [w:] *idem*, *Conradiana,* Warszawa b.d.; J. Kessel, *Conrad slave*, "La Nouvelle Revue Française", 1924 (135); M. Dąbrowska, *Szkice o Conradzie*, Warszawa 1959, s. 128; W. Kantor, *Soprotiwlenije niesczastijam i boli (O tworczestwie Dżoziefa Konrada)*, [w:] *idem*, *Izobrażaja ponimat' ili sententia sensa: fiłosofija w litieraturnom tiekstie*, Moskwa 2017.

kwestii tej nie stawia się w nich wprost, do podjęcia pytania o filozoficzność prozy Conrada. Poszukiwanie zbieżności między oboma pisarzami, samo przekonanie, że istnieje tu płaszczyna porównania, kryje w sobie sugestię, iż Conrad, podobnie jak Dostojewski, jest w jakimś sensie prozaikiem filozoficznym.

W chwili gdy to stwierdzamy, pojawiają się jednak od razu istotne wątpliwości. Natychmiast nasuwa się podejrzenie, że jeśli nawet proza Conrada zasługuje na miano filozoficznej, to w innym zgoła znaczeniu niż proza Dostojewskiego, pozostającego z filozofią w wielorakich, jawnych i o wiele ściślejszych relacjach niż Conrad. Dostojewski był bez wątpienia znacznie bardziej niż Conrad oczytany w literaturze filozoficznej, choć od wychowanka krakowskiego gimnazjum św. Anny nie był ogólnie lepiej wykształcony. Jego twórczość wywarła istotny i bezpośredni wpływ na rozwój najważniejszego nurtu w dziejach rosyjskiej filozofii, i zarazem ważnego nurtu w historii dwudziestowiecznej myśli europejskiej, jakim był tzw. rosyjski renesans. Dostojewskiego zalicza się do jego prekursorów, wszyscy znaczący przedstawiciele tego nurtu obszernie omawiali jego twórczość, reinterpretując ją w kategoriach własnych koncepcji filozoficznych. Oddziaływanie rosyjskiego pisarza nie ograniczało się zresztą wyłącznie do rosyjskich filozofów: pod wielkim wrażeniem jego prozy pozostawał Nietzsche, pisali o nim między innymi Zdziechowski, Camus, Pareyson. W powieściach Dostojewskiego sporo miejsca zajmują dyskusje o fundamentalnych kwestiach moralnych i metafizycznych, a powołani przezeń do istnienia bohaterowie zmagają się z filozoficznymi i światopoglądowymi dylematami z zaciekłością nie spotykaną gdzie indziej w światowej literaturze. Motywacje ich czynów, w tym czynów zbrodniczych, są zwykle, jeśli nie czysto, to w znacznej mierze teoretyczne, gotowi zabijać lub umierać w imię spekulatywnych konstruktów są – jak ujął to Michaił Bachtin – „ludźmi-ideami". Wydaje się, że Dostojewski posiadł umiejętność łączenia filozoficznego dialogu z psychologicznym dramatem w proporcjach gwarantujących wyjątkowo silnie oddziaływanie na intelekt i wyobraźnię zawodowych myślicieli.

Conrad to przypadek zupełnie odmienny, do którego właściwie żadne z powyższych stwierdzeń się nie stosuje. Autor *Lorda Jima* nie rozczytywał się w *Krytyce czystego rozumu*, możliwe, że poznał główne dzieło Schopenhauera, ale i to jedynie przypuszczenia uzasadniane obecnością w pismach obu autorów podobnych sformułowań[2]. Choć z jeden z klasyków dwudziestowiecznej filozofii, Bertrand Russell, nie taił fascynacji osobowością Conrada, z którym łączyła go wieloletnia przyjaźń, niepodobna mówić

[2] Por. Z. Najder, *Życie Conrada-Korzeniowskiego*, t. 1–2, Warszawa 1980, t. 1, s. 314.

o oddziaływaniu Conrada na jakiegokolwiek wybitnego myśliciela, czy tym bardziej cały kierunek filozoficzny. O ile się nie mylę, zignorowali go nawet szczególnie, zdawałoby się, predestynowani do dostrzeżenia jego twórczości przedstawiciele tzw. filozofii odpowiedzialności (Hans Jonas i inni). Wśród pierwszoplanowych Conradowskich bohaterów znalazł się wprawdzie jeden student filozofii – jest nim protagonista osadzonej w środowisku rosyjskich rewolucjonistów powieści *W oczach Zachodu*, tragiczny donosiciel Razumow, jego obecność świadczyć ma jednak raczej o upodobaniu Rosjan do filozofii niż o szczególnym dla niej respekcie żywionym przez Conrada. Także motywacje Conradowskich bohaterów prawie nigdy nie są teoretyczne – wyjątek od tej reguły stanowiliby, być może, rewolucjoniści z *Tajnego agenta*, jednak i to pozostaje kwestią sporną. Najostrożniej rzecz ujmując: większość Conradowskich postaci to dokładne przeciwieństwo królującego na kartach Dostojewskiego człowieka-idei. Poza wspomnianymi dwiema powieściami o rewolucjonistach, nie znajdziemy w utworach Conrada teoretycznych dysput choćby w przybliżeniu porównywalnych z tymi, które stanowią materię powieści Dostojewskiego. Bohaterom Conrada zdarza się prowadzić „rozmowy istotne", ale nigdy nie mają one charakteru teoretycznego, zawsze pozostają w najściślejszym związku z osobistymi doświadczeniami postaci, refleksja okazuje się jego pochodną, nie zaś kształtującą je siłą. Jeśli pojawia się gdzieś w tych utworach człowiek-idea, to zawsze kryje się za tym okrutna intencja parodystyczna, jak w wypadku „niezłomnego" jakobina Scevoli z *Korsarza*[3]. Odnosimy wrażenie, że Conrad, przy całej wadze poruszanej przez siebie problematyki, pozostaje autorem niejako „afilozoficznym" i że potwierdzeniem tego jest wspomniane wyżej ignorowanie jego twórczości przez filozofów, zagadkowe, jeśli brać pod uwagę jej zawartość, problematykę i formalną doskonałość.

Potwierdzeniem tych wątpliwości wydaje się w pierwszej chwili także „estetyczny manifest" pisarza, za jaki zwykło się uważać słynną przedmowę do *Murzyna z załogi „Narcyza"*. W pewnym miejscu Conrad dość zdecydowanie przeciwstawia w niej literaturę filozofii oraz artystę myślicielowi; podkreśla, że ich cele są wprawdzie identyczne („artysta […], podobnie jak myśliciel czy uczony, szuka prawdy […][4]"), lecz środki zupełnie odmienne („z artystą jest inaczej", DW 1, s. 431). W odróżnieniu od filozofa artysta nie posługuje się pojęciami i nie zwraca do intelektu, ale do głębszych warstw ludzkiego ja, umożliwiających – o ile dobrze rozumiem niezbyt jasne w tym

[3] Por. M. Dąbrowska, *Szkice o Conradzie*, *op.cit.*, s. 154.

[4] J. Conrad, *Murzyn z załogi „Narcyza"*, [w:] *idem*, *Dzieła wybrane* t. 1–8 [niżej jako DW z dodaniem numeru tomu], Warszawa 1987, t. 1, s. 431.

miejscu wywody pisarza – dostęp do prawd głębszych i trwalszych niż filozoficzne. Po raz kolejny mamy tu więc do czynienia z dezorientującą dwuznacznością. Z jednej strony Conrad przeciwstawia literaturę filozofii, z drugiej – pojmuje ją jako rodzaj intuicyjnego poznania rzeczywistości, sięgającego głębiej i dającego trwalsze wyniki niż filozofia

Także u niektórych z najważniejszych polskich interpretatorów Conrada natrafiamy nierzadko na sformułowania świadczące o niepewnym statusie treści filozoficznych w jego dziełach. Nie chodzi o to, że wśród ekspertów nie ma w tej kwestii zgody, lecz o to, że ci sami komentatorzy na przemian uznają go za prozaika filozoficznego i kwalifikacji tej mu odmawiają. Maria Dąbrowska stwierdza, że Conrad „przerasta" m.in. Zolę i Balzaca „głębokością filozoficznej koncepcji życia"[5], ale ostatecznie opowiada się za jednoznacznie moralistyczną, a nie „metafizyczną", wykładnią jego pisarstwa, i jak wiemy, w dużej mierze właśnie za jej sprawą wykładnia ta stała się trwałym elementem umysłowości polskiej inteligencji. Wedle Stanisława Vincenza Conrad ze względu na pytania, jakie stawia, „[…] czy chce, czy nie chce – staje się autorem głęboko filozoficznym […]", jednakże na pytania te nie udziela filozoficznych odpowiedzi[6]. W innym miejscu tej samej rozprawy Vincenza czytamy, że „jako artysta daje on sytuacje pełne tragizmu, choć nie otwiera właściwie horyzontu filozoficznego"[7]. Zdezorientowany eseista nie wie najwyraźniej, co począć z „filozoficznością" Conrada, jaki jest jej zasięg, stwierdza obecność w jego prozie filozoficznych treści, ale i cofa się przed pełnym uznaniem ich obecności, jakby w obawie, że w odniesieniu do pisarstwa tego autora byłoby to mimo wszystko nadużyciem.

Istnieje, jak sądzę, dość prosty sposób na zneutralizowanie przynajmniej części z opisanych przez nas dwuznaczności, zwłaszcza tych, które odkryliśmy w estetycznym manifeście Conrada. Pamiętajmy, że w czasach Conrada, lecz także Dąbrowskiej czy nawet Vincenza, granice filozofii wytyczano inaczej niż dzisiaj. Od tamtej pory granice te znacznie się rozszerzyły, obejmując takie formy wypowiedzi i takie drogi dochodzenia do prawdy, jakich ani Conrad, ani Dąbrowska z filozofią nigdy nie kojarzyli. Prawa pojęciowej spekulacji zostały w filozofii zdecydowanie uszczuplone na rzecz metafory, doświadczenia wewnętrznego, intuicji. Stała się ona, poza świadomie broniącymi się przed tym procesem nurtami, o wiele bardziej literacka – to obserwacja wręcz banalna. Nieco mniej banalne będzie może zwrócenie uwagi na konsekwencje tego procesu dla interpretacji prozy

[5] M. Dąbrowska, *Szkice o Conradzie*, *op.cit.*, s. 64.

[6] St. Vincenz, *Conrad a konwencje*, [w:] *idem*, *Po stronie dialogu*, t. 1–2, Warszawa 1983, t. 2, s. 145.

[7] *Idem*, s. 152.

Conrada. Otóż zbliżenie filozofii do artystycznej prozy, zbliżyło również prozę autora *Lorda Jima* do filozofii. O ile osiemdziesiąt lat temu trudniej było dostrzec jej „filozoficzność", a dostrzegłszy ją, można było powątpiewać, czy nie ulega się złudzeniu, dziś wątpliwości te znikają. Nie dlatego, że wraz ze zmianą wyobrażeń o pisarstwie filozoficznym, można za takowe uznać Conradowską prozę, ale dlatego, że wraz ze zmianą wyobrażeń o naturze filozofii, znajdującą wyraz między innymi w formalnych przeobrażeniach pisarstwa filozoficznego, łatwiej uznać zawartą w prozie Conrada refleksję za refleksję filozoficzną. Problemem nie jest już obecność filozoficznego przesłania w jego tekstach, ale wydobycie go na jaw i uporządkowanie. W dalszym ciągu tego właśnie spróbujemy dokonać. Jest to przedsięwzięcie, którego celowość nie wymaga dodatkowych uzasadnień, warto jednak zauważyć, uprzedzając wnioski końcowe, że przybliży nas ono do rozstrzygnięcia przynajmniej jednego zagadnienia od dawna zaprzątającego conradologów, a mianowicie kwestii stosunku Conrada do romantyzmu.

Wcześniej dwie uwagi natury metodologicznej. Ponieważ Conrad, co niejednokrotnie odnotowywano, jest pisarzem „niekonkluzywnym"[8], ograniczymy się w naszej rekonstrukcji do tego, co zdaje się stanowić nie podlegający wątpliwości szkielet jego myślenia, nie ryzykując dopowiadania niedopowiedzeń czy rozstrzygania kwestii, które on sam być może rozstrzygnął, ale nie udokumentował tego dostatecznie dobitnie w swych dziełach. Nasza rekonstrukcja może więc wydać się Czytelnikowi nie dość wyczerpująca, nie będzie jednak narażona na zarzut dowolności.

Nastawiamy się przy tym na poszukiwanie w myśli Conrada wątków najbardziej samorodnych i autentycznych; czy okażą się one również oryginalne w zestawieniu z dorobkiem europejskiej filozofii – to osobna kwestia. Przy próbie wydobywania myśli filozoficznej z artystycznej prozy pojawia się zawsze pokusa spojrzenia na tę prozę poprzez znaną już koncepcję filozoficzną, potraktowania utworu literackiego jako jej mimowolnej lub świadomej inkarnacji. W taki sposób na przykład Prousta rutynowo interpretowano poprzez intuicjonizm Bergsona, widziano w nim wręcz jego literacki analogon. Podejście takie jest pułapką, ponieważ także w tych wypadkach, gdy analogie nie są wytworem interpretacyjnego woluntaryzmu, lecz rzeczywiście zachodzą, w istocie nie mówią one nic istotnego o poglądach pisarza, o jego f i l o z o f i i. Świadczą jedynie o tym, że każdy rzetelny artystyczny opis świata daje się w pewnym zakresie uzgodnić z każdą rzetelną koncepcją filozoficzną. Możliwość sugestywnego zreinterpretowania

[8] Por. *idem*, s. 151; H. Hawkins, *Conrad and Englishness*, [w:] *Joseph Conrad: Between Literary Technics and Their Messages*, ed. W. Krajka, Lublin, New York 2009, s. 24.

Jądra ciemności w kategoriach Kierkegaardowskiej filozofii trzech stadiów egzystencji[9] nie stanowi zatem argumentu na rzecz tezy o kryptochrześcijańskim charakterze Conradowskiej wizji świata i człowieka, jest natomiast istotnym argumentem na rzecz poważnego potraktowania obu autorów, uprawdopodobnia przypuszczenie, że w pismach każdego z nich zawarta jest jakaś cząstka prawdy. Rezygnacja z interpretowania pisarza poprzez gotowe stanowisko filozoficzne nie oznacza naturalnie, że jego poglądów nie można porównywać ze znanymi stanowiskami. Jest to dopuszczalne, o ile wystrzegamy się projektowania tychże koncepcji na tekst literacki, a jedyną choć wciąż niepewną gwarancją, że udało nam się tego uniknąć, jest uczynienie takiego porównania ostatnim członem nie tylko wykładu (o co nietrudno), ale i rozumowania (co już o wiele trudniejsze).

Można odnieść wrażenie, że rekonstrukcja wpisanej w dzieło Conrada filozofii jest przedsięwzięciem pionierskim, zwłaszcza gdy zestawimy taki zamysł z moralistyczną wykładnią Conradowskiej prozy, mającą, jak już mówiliśmy, trwałe miejsce w polskiej kulturze i z tego względu znajdującą się niejako poza zasięgiem krytyki. Wśród zwolenników interpretacji moralistycznej znajdziemy pisarzy, krytyków i profesjonalnych literaturoznawców – opowiadali się za nią Dąbrowska, Blüth, Tymon Terlecki, Najder. W studiach Dąbrowskiej i Blütha natrafiamy jednak na kilka co najmniej intrygujących spostrzeżeń wykraczających poza interpretację moralistyczną i mogących stać się, jeśli nie punktem wyjścia dla innego odczytania Conrada, to elementem dobrze się w nie wpisującym. Dąbrowska nie tai zresztą, że własną interpretację uważa nie tylko za jedną z wielu możliwych, ale i za … „ogromne uproszczenie wielkiej indywidualności Conrada"[10]. Proponowane przez nas odczytanie jego prozy stanowi w zamyśle alternatywę dla interpretacji moralistycznej, lecz niekoniecznie jej negację. Interpretacja moralistyczna – jak wkrótce będziemy mieli sposobność się przekonać – raczej mieści się w „filozoficznej" niż pozostaje do niej w ostrej opozycji.

II

Powiedzieliśmy, że skupimy się na nie budzących kontrowersji składnikach Conradowskiej wizji człowieka i świata, na ideach, choćby i nielicznych, które z dużym stopniem prawdopodobieństwa możemy uznać za jej aksjomaty. Nic nie wydaje się równie pewne, jak to, że polsko-angielski pisarz był

[9] Por. E. Bobrowska, *Above the Banks of Darkness: Joseph Conrad's „Heart of Darkness" and Søren Kiekegaard's Existentialism*, [w:] *Joseph Conrad: Between Literary Technics and Their Messages*, *op.cit.*

[10] M. Dąbrowska, *Szkice o Conradzie*, *op.cit.*, s. 162.

konsekwentnym ateistą, co jest postawą rzadką tak wśród twórców kultury, jak i „zwykłych" ludzi. Mówiąc o konsekwencji, mam na myśli nie tyle wierność własnemu przekonaniu – istotnie Conrad nigdy go nie zrewidował – ile to, że nie ograniczało się ono do niewiary w osobowego Boga – pisarz rozciągał swoją negację także na rozmaite jego substytuty. Trudno rozstrzygnąć, czy wynikało to z obawy, że miejsce opuszczone przez Boga, może zostać zajęte przez idole, czy też stąd, że sam ateizm Conrada był pochodną ogólniejszej niechęci do kreowanych przez ludzi absolutów. Charakterystyczny dla Conradowskiego ateizmu jest całkowity brak motywu śmierci Boga czy rozterek co do jego istnienia. Jego protagoniści, w odróżnieniu od bohaterów Dostojewskiego, ani nie spierają się o istnienie Boga, ani nie przeżywają udręk utraty wiary; mają własne „przeklęte problemy", innej zgoła natury. Dla Conrada Bóg nie istnieje i nigdy nie istniał. Tego rodzaju stanowisko nie pociąga za sobą automatycznie krytyki i odrzucenia chrześcijaństwa, w historii idei nie brakowało ateistów, czasem dyskretnych, a czasem zupełnie jawnych, występujących jako apologeci tej religii. Nie jest to przypadek Conrada. Chrześcijaństwo wydaje mu się „orientalną bajką", zasługiwałoby na pobłażliwość, gdyby nie ogrom zła, za które ponosi odpowiedzialność. Śmiało powiedzieć można, że jego historia zakończyła się kompromitacją na globalną skalę. O stosunku pisarza do chrześcijaństwa więcej niż chętnie przytaczane słowa o „orientalnej bajce" mówi finał noweli *Placówka postępu*, opowiadającej o moralnej i psychicznej degeneracji dwóch Europejczyków obsługujących odciętą od cywilizacji handlową faktorię gdzieś w głębi czarnej Afryki. W finale jeden z nich najpierw z błahego powodu zabija towarzysza, a później wiesza się na przekrzywionym krzyżu, wystawionym na mogile założyciela faktorii. Czy można wyrazić się jaśniej i bardziej dobitnie? Jednocześnie w prozie Conrada nie brak odwołań do chrześcijańskiej symboliki, na ogół mniej prowokacyjnych i przewrotnych niż wspomniany finał *Placówki postępu*, często zaś tak subtelnych, że wydobywa je na jaw dopiero dogłębna analiza tekstu. Ich obecność ośmielała niektórych interpretatorów do mocno tendencyjnych prób „rechrystianizacji" Conrada.

Konsekwentny ateizm Conrada nie zatrzymuje się na krytyce chrześcijaństwa, zwraca się również przeciwko namiastkom religii, rozmaitym próbom skompensowania śmierci Boga i utraty eschatologicznej nadziei. Najważniejszą z nich był terrestrializujący zbawienie utopizm, niemal zawsze idący w parze z finalistycznym historycyzmem i stanowiący podstawowy substrat nowoczesnych ideologii rewolucyjnych lub/i progresywistycznych. Conrad, na co wielokrotnie zwracano uwagę w literaturze przedmiotu, był nieprzejednanym krytykiem jednych i drugich. Ze złudzeniami progresywizmu rozprawił się w *Jądrze ciemności* i przywoływanej przed chwilą

Placówce postępu, ze złudzeniami rewolucjonizmu między innymi w *Tajnym agencie*, *Korsarzu* i *W oczach Zachodu*. Zmierzając do zdyskredytowania roszczeń rewolucyjnego utopizmu, osiągał wyżyny artystycznej maestrii, psychologicznej przenikliwości, satyrycznej zjadliwości i okrucieństwa. (W tym ostatnim – wbrew opinii Jerzego Stempowskiego[11], który okrucieństwo Conrada dostrzegał, lecz go nie doceniał – prześcignął samego Dostojewskiego: Dostojewski zdaje się współczuć nawet najbardziej nikczemnym i godnym politowania ze swoich bohaterów, podczas gdy Conrad osoby nieodwracalnie oszpecone przez nikczemność ukazuje w świetle, którego nic nie łagodzi, potrafi je opisywać bez cienia empatii, zachowując wobec swoich „ofiar" nieludzki dystans.) Obrazy jakobińskiego terroru w *Korsarzu*, raczej zasugerowane niż dopracowane w szczegółach, zapadają w pamięć głębiej niż infernalne panoramy i orgie z *Nie-Boskiej…* . Podobnie jak, rewelacyjna jako kreacja literacka i historyczna antycypacja, postać Arletty, ofiary jakobińskiego terroru i jednocześnie jego współsprawczyni – połączenie stanowiące znamienny rys nowoczesnych tyranii, przenikliwie rozpoznany przez pisarza. Nie mniejszą dozą profetyzmu odznaczają się wizerunki rosyjskich rewolucjonistów w powieści *W oczach Zachodu*, zwłaszcza opętanego żądzą władzy, bezwzględnie terroryzującego najbliższych współpracowników przywódcy ruchu Piotra Iwanowicza, teoretyka wyzwolenia kobiet (przy każdej okazji nazywanego przez narratora z przekąsem „wielkim feministą"). Wyobraźnia Conrada wyposażyła tę postać w znaczący rekwizyt – ciemne okulary, w których Piotr Iwanowicz wygląda jak ślepiec, choć bynajmniej nim nie jest. Ślepota w mitologii i literaturze często występuje jako znak rozpoznawczy proroków, ciemne okulary upodabniające do ślepca, czyli ślepota pozorowana, byłyby więc wskazówką, że mamy do czynienia z prorokiem fałszywym. Rewolucja ponad wszelką wątpliwość jest dla Conrada fałszywym proroctwem, ponieważ obiecuje zmianę, tymczasem żadnej zmiany przynieść nie może, jako że rewolucjoniści i obrońcy starego ładu, konspiratorzy i policjanci niczym się w istocie od siebie nie różnią. Conrad, u którego George Orwell dostrzegł „[…] dojrzałość i polityczne wyrobienie prawie niespotykane wówczas u pisarzy urodzonych w Anglii […][12]", pozostawił trzy powieści polityczne – *Nostromo*, *W oczach Zachodu* i *Tajnego agenta* – tyleż wielkie, co w swej wymowie paradoksalne. Ich intencją jest bowiem wykazanie, że gra polityczna w istocie nic nie wnosi do międzyludzkich stosunków, co sferę polityki czyni niegodną zainteresowania. Inaczej

[11] Por. J. Stempowski, *Polacy w powieściach Dostojewskiego*, [w:] *idem*, *Chimera jako zwierzę pociągowe*, t. 1–2, Warszawa 1988, t. 1, s. 60.

[12] G. Orwell, *Miejsce i znaczenie Conrada w literaturze angielskiej* [odpowiedź na ankietę „Wiadomości" – przyp. SM], [w:] *idem*, *Eseje*, przeł. A. Husarska, Londyn 1985, s. 290.

niż w większości wypadków, impulsem do napisania powieści politycznej nie było w wypadku Conrada przekonanie o doniosłym znaczeniu polityki jako osobnej dziedziny życia, ale, odwrotnie, świadomość, że jako arena niekończących się bezproduktywnych zmagań jest ona w istocie w ogóle pozbawiona znaczenia. Conradowska wizja rzeczywistości politycznej sytuuje się dokładnie na antypodach heglizmu z jednej strony oraz wszystkich ideologicznych quasi-historiozofii z drugiej. Heglizm pojmuje historię jako napędzającą postęp walkę cząstkowych prawd, historiozofie na usługach ideologii mają z kolei zawsze charakter manichejski, kategorycznie dobro od zła oddzielają. Dla Conrada polityka, a w konsekwencji także historia i życie społeczne, są miejscem walki zła ze złem, pomiędzy którymi może już nie być żadnej przestrzeni dla myślącej, niezależnej jednostki. Znajduje się ona „między dwoma młyńskimi kamieniami"[13], a jej położenie najlepiej opisują słowa Razumowa, protagonisty *W oczach Zachodu*: „jestem niezależny i dlatego skazany na zgubę"[14]. Mechanizmy te nigdzie nie są tak widoczne, jak w Rosji – w tym sensie jej nieludzka rzeczywistość stanowi poglądowy model rzeczywistości politycznej w ogóle – lecz bynajmniej nie tylko tam dają o sobie znać, mają charakter uniwersalny. W odróżnieniu od dziewiętnastowiecznych historiozofii i będących ich pochodną ideologii, Conrad nie wiąże żadnych nadziei ze sferą polityki, a więc tak długo, jak długo nadajemy jej szczególne znaczenie, pozbawia nas nadziei w ogóle. Właśnie dlatego, jak powiada John Gray, „można czytać go jako pierwszego wielkiego politycznego powieściopisarza dwudziestego pierwszego wieku"[15].

Pierwsze próby odnalezienia absolutu w historii miały miejsce w drugiej połowie XVIII wieku, na serio zaś i metodycznie zaczęto go w niej poszukiwać w następnym stuleciu. W naturze doszukiwano się go znacznie wcześniej, aczkolwiek żaden okres w dziejach filozofii nie został tak zdominowany przez panteizm, jak wiek XIX przez historycyzm. Poszukiwanie zastępczego Boga w naturze lub w kosmosie w ciągu wieków pozostawało raczej strategią, do której zawsze można się było odwołać w razie moralnego lub egzystencjalnego kryzysu. Epoką bliską Conradowi nie tylko chronologicznie – choć w tym wypadku mamy na myśli przede wszystkim bliskość chronologiczną – w której chętnie po tę, zawsze gotową do wykorzystania, strategię sięgano, był romantyzm. Conrad odrzuca ją tak samo, jak wcześniej odrzucał uroszczenia progresywizmu i historycyzmu. Natura pozostaje żywiołem obcym i wrogim człowiekowi w stopniu nie mniejszym niż

[13] J. Conrad, *W oczach Zachodu*, przeł. W. Tarnawski, DW 2, s. 453.
[14] *Idem*, s. 598.
[15] J. Gray, *Joseph Conrad – nasz współczesny*, [w:] *idem*, *Herezje przeciwko postępowi i innym iluzjom*, przeł. M. Kotowski, Wrocław 2015, s. 72.

historia. Conrad był świetnym pejzażystą, w jego powieściach partie opisowe, odznaczające się nadzwyczajnymi walorami artystycznymi, zajmują wiele miejsca; wydawać by się mogło, że nierzadko ich wymowa i nastrój przeczą naszym ustaleniom. Pisarz z wielką maestrią rozsnuwa przed czytelnikiem także idylliczne krajobrazy, zatopione w słońcu lub w nocnej poświacie i jakby sworzone do cichej kontemplacji. Jednakże jeśli bliżej się tym opisom przyjrzeć, spostrzegamy, że większość Conradowskich pejzaży/ obrazów natury należy do jednej z dwóch kategorii: krajobraz/ natura jest w powieściach pisarza albo w swoim pięknie tajemnicza i obca człowiekowi, albo jawnie mu wroga, nigdy natomiast nie staje się dla niego schronieniem czy źródłem twórczej siły. Co więcej, w opisach, które określiliśmy jako kontemplacyjne, powraca, wprawdzie nie tak obsesyjnie jak topos ciemności w całym pisarstwie Conrada, jednakże wystarczająco często, by uznać to za znaczące, motyw krajobrazu jako barwnej zasłony[16]. Idylla, skądinąd tak problematyczna, bo zagadkowa i wyniośle obojętna na ludzkie pragnienia i tęsknoty, okazywałaby się więc jedynie iluzją, pozorem… Natura jawnie wroga człowiekowi, nie mamiąca go już „kolorową zasłoną", występuje w prozie Conrada pod dwiema postaciami – jako sztorm i, rzadziej, jako dżungla. Najbardziej rozbudowane, sugestywne i chyba przystające do naszej interpretacji opisy sztormów znajdziemy w *Tajfunie* i *Murzynie z załogi „Narcyza"*. Akcja pierwszego z tych utworów rozgrywa się w dzień Bożego Narodzenia, różnie szczegół ten interpretowano, czasami w sposób bardzo tendencyjny. W kontekście ateizmu Conrada najbardziej usprawiedliwione wydaje się chyba odczytanie zakładające, że poprzez taki, a nie inny, wybór czasu akcji pisarz pragnął uzmysłowić nieobecność boskiego, czy jakiegokolwiek innego wnoszącego sens, pierwiastka w naturze. Rzadziej pojawiająca się w pisarstwie Conrada dżungla okazuje się żywiołem groźniejszym od sztormu – o ile rozkiełznanemu morzu jego bohaterowie na ogół z powodzeniem się przeciwstawiają, ocalając własne człowieczeństwo, w starciu z dżunglą ponoszą klęskę, jej wpływ jest jednoznacznie destrukcyjny, stopniowo niszczy osobowość, doprowadzając w końcu do jej, nie tyle moralnego i psychicznego, co wręcz ontycznego, rozpadu. Z czego wynika ta łatwo zauważalna różnica w przedstawianiu dwóch wrogich człowiekowi żywiołów? Może stąd, że spotkanie z dżunglą, które w prozie Conrada przydarza się samotnym jednostkom, jest w większym stopniu konfrontacją z naturą niż walka ze sztormem prowadzona przez zorganizowaną, a więc

[16] Por. J. Conrad, *Karain – wspomnienie*, przeł. A. Zagórska, [w:] *idem*, *Opowieści niepokojące. Opowieści zasłyszane*, przeł. różni, Warszawa 1970, s. 19; *idem*, *Ocalenie. Opowieść z płytkiego morza*, przeł. A. Zagórska, Warszawa 1957, s. 280, 391, 394.

wciąż zachowującą jakąś więź z kulturą, załogę. W dżungli bohater Conrada zostaje pozbawiony ostatnich barier ochronnych, które istnieją jeszcze na pokładzie statku: zewnętrznej dyscypliny, egzekwowanego przez zbiorowość etosu, poczucia wstydu nieodłącznego od obecności innego. Znalazłszy się z naturą sam na sam, ginie, bo najwyraźniej nie ma w niej nic pozytywnego.

Wielokrotnie zwracano uwagę na to, że namiastką Boga, ostatnią transcendencją w nowoczesnej, sekularnej kulturze stała się miłość erotyczna. Równie często krytycy wytykali Conradowi nieumiejętność kreowania postaci kobiecych oraz prowadzenia wątków miłosnych[17]. Opinię tę uważam za całkowicie chybioną. Jej ostateczne zdezawuowanie wymagałoby szczegółowej analizy literackiej, na którą nie ma tu miejsca, zwrócę więc uwagę zaledwie na kilka szczegółów, które jednak rzucają nieco światła na całe zagadnienie. Czy postaci kobiece w powieściach Conrada emanują urokiem czy nie – to pozostaje kwestią subiektywnego odbioru, na pewno natomiast nie brak w jego powieściach pełnowymiarowych protagonistek, które okazują się silniejszymi osobowościami niż ich partnerzy, a efekt, taki chyba trudno byłoby osiągnąć, gdyby jako postaci literackie były gorzej od nich nakreślone. Conrad jest też jednym z pierwszych europejskich prozaików, w którego utworach egzotyczne, kolorowe kobiety uzyskują pełnię fabularnych praw: Imada (*Ocalenie*), Aisah (*Wykolejeniec*) czy Nina (*Szaleństwo Almayera*) są podmiotami, nawet gdy milczą – a bynajmniej nie zawsze milczą – podczas gdy Bella w *Bohaterze naszych czasów* była nie więcej niż rekwizytem. Trudno natomiast zaprzeczyć, że Conrad jest pisarzem dość purytańskim, i to nie wedle współczesnych kryteriów, ale nawet na tle epoki, do której przynależał. Tymon Terlecki wystąpił w swoim czasie z tezą o istnieniu paralelizmu między pisarstwem Conrada i współczesną mu Młodą Polską, z którą nie był oczywiście w żaden sposób związany. Zdaniem krytyka wiele tendencji charakterystycznych dla tego nurtu Conrad doprowadził jakoby do ekstremum. Z pewnością nie dotyczy to upodobania do scen śmiałych obyczajowo. Właśnie na tle Młodej Polski doskonale widać wspomnianą pruderię Conrada – Żeromski, Berent czy Reymont, o Przybyszewskim nie wspominając, są pisarzami w tym zakresie daleko odważniejszymi niż autor *Lorda Jima*. Co natomiast łączy Conrada z Młodą Polska, i całą moderną, to skłonność do ukazywania miłości erotycznej jako siły niszczącej – nie oferuje ona w jego powieściach spełnienia i nie otwiera drogi do transcendencji, leczy jedynie łudzi iluzją ich osiągnięcia.

[17] Por. Z. Najder, *Wstęp*, [w:] J. Conrad-Korzeniowski, *Wybór prozy*, tłum. różni, Wrocław 2015, s. XXVIII; V. Woolf, *Pan Conrad – rozmowa*, [w:] eadem, *Eseje literackie*, przeł. A. Ambros, E. Życieńska, Warszawa 1977, s. 227. Z. Najder powołuje się na opinię T. Mosera, autora monografii *Joseph Conrad: Achievement and Decline*, Cambridge 1957.

> Najsilniejsze światło nie odsłania wszystkich tajemnic. Po rozproszeniu ciemności pozostają cienie, może nawet głębsze przez to, iż są trwalsze i napełniają duszę trwogą przedtem nie znaną. Co będzie, jeśli wkrótce zwyciężą? One same lub to, co się kryje w ich mroku: obawy, zawody, żądza, rozczarowanie – to wszystko, co jeszcze teraz milczy wobec tryumfalnej pieśni miłości, rozbrzmiewającej w pełnym świetle dnia. Tak. Milczy. Nawet żądza! Wszystko milczy. Ale nie na długo!"[18]

– powiada sobie z bezlitosną szczerością Monsieur Georges, bohater *Złotej strzały*, jedynej powieści Conrada poświęconej w całości „wtajemniczaniu się w żywioły namiętności"[19]. Wydaje się, iż trudno byłoby uzgodnić z tą interpretacją wątek miłosny z *Korsarza*, ostatniej ukończonej powieści Conrada, w której miłość, zarówno dawana innym, jak i otrzymywana od nich, staje się siłą uzdrowicielską: umożliwia egzystencjalne odrodzenie i powrót do świata półobłąkanej, zamkniętej w kręgu traumatycznych wspomnień z czasów rewolucyjnego terroru, Arletty[20]. Z tego rodzaju wątpliwością uporać się można co najmniej na dwa sposoby. Z jednej strony nie sposób wykluczyć, że Conrad pod koniec życia dokonał rewizji swej „antropologii miłości erotycznej"; z drugiej, być może przykład ten nie przeczy wcale naszym ustaleniom tak dalece, jak zrazu się zdaje. W uczuciach powieściowych bohaterów – Arletty, Reala, Peyrola, silny jest element współczucia, mamy tu do czynienia nie z erosem w czystej postaci, ale z erosem wzbogaconym o sporą dozę *caritas*. Co więcej, miłość okazuje się w powieści siłą umożliwiającą wyłącznie odzyskanie woli życia i powrót do normalności, nie zaś udostępniającą inny wymiar egzystencji i trwałą harmonię. Powieścią, w której Conrad do pewnego stopnia – to ważne, decydujące o wszystkim zastrzeżenie – akceptuje taką wizję miłości i wręcz zaciera granicę między doznaniem erotycznym i mistycznym doświadczeniem, jest *Ocalenie*. Narrator w kilku miejscach jednoznacznie stwierdza, że doświadczenie erotyczne, pierwsza chwila bliskości, dość zresztą niewinnej, z ukochaną kobietą, ukazało bohaterowi powieści inny wymiar rzeczywistości. Dowiadujemy się, że Lingard „[…] czuł bezwład we wszystkich członkach i boską pustkę w duszy urzeczonej przez spojrzenie rzucone w głąb raju […]", lecz również, że „rzuciwszy okiem przez otwarte drzwi raju, stał się nieczuły na wszystkie ziemskie kształty i sprawy pod wpływem tej przelotnej wizji […]", a nawet

[18] J. Conrad, *Złota strzała*, przeł. A. Zagórska, J. Korniłowiczowa, K. Zagórska, Szczecin 1985, s. 143.

[19] *Idem*, *Od Autora*, przeł. K. Zagórska, [w:] *idem*, *Złota strzała*, *op.cit*, s. 9.

[20] Por. R.M. Blüth, *Powrót żeglarza. Zagadnienie narodowe w* Korsarzu *Josepha Conrada,* [w:] *idem*, *Conradiana*, *op.cit.*, s. 189 i n.

że „[…] unicestwiło [go] spojrzenie rzucone w głąb raju […]”[21]. Wejrzenie w inny wymiar rzeczywistości okazuje się w swych następstwach destrukcyjne, za jego sprawą Lingard nie wypełnia moralnych zobowiązań. Pułapka polega na tym, że skłaniając do zapomnienia o świecie, nie wyzwala z niego realnie, a więc i nie uwalnia od zobowiązań, jakie nakłada na nas obecność w świecie. Uderzająca zbieżność użytej przez Conrada topiki z topiką literatury mistycznej uprawnia do rozciągnięcia tej krytyki ekstatycznego doświadczenia erotycznego, także na doświadczenie mistyczne w ogóle.

Negacji absolutu doszukać się można nawet w stosowanych przez Conrada strukturach narracyjnych. Pisarz, jak wiadomo, był w tej dziedzinie autentycznym nowatorem, który na Faulknera chociażby oddziałał silniej niż przeceniany w anglosaskiej teorii literatury Henry James[22]. Badania nad stosowanymi przez niego technikami narracyjnymi to osobna rozległa dziedzina wiedzy. Nie pretendując w najmniejszym stopniu do znawstwa w tym zakresie, ograniczę się do kilku spostrzeżeń z pozycji dyletanta, zapewne bezwartościowych dla ekspertów, ale nie bezużytecznych w kontekście tego studium. Conrad na skalę wcześniej nie spotykaną, a mającą antecedencje jedynie w romantycznej powieści poetyckiej, wprowadza narrację fragmentaryczną, czasowe inwersje, retrospekcję, mnogość narratorów o wiedzy ograniczonej, jednym słowem, wszystkie rozwiązania, które zwykliśmy uważać za typowe dla dwudziestowiecznej prozy. W jego pisarstwie pełnią one jednak nieco inną funkcję niż u jego następców – nie służą ani podważeniu statusu zewnętrznej rzeczywistości – zasugerowaniu, iż rzeczywistości takiej nie ma, a wszystkie punkty widzenia są równouprawnione – ani dowartościowaniu rzeczywistości wewnętrznej kosztem zewnętrznej, nie kryje się za nimi przeświadczenie o prymacie rzeczywistości wewnętrznej. Cząstkowe punkty widzenia ostatecznie składają się, jeśli nie w wyczerpującą, to w spójną całość, a ich porównanie ze sobą pozwala ustalić przebieg wydarzeń, wyeliminować iluzje i stwierdzić, kto był w błędzie. Indywidualna świadomość (świadomości) nie jest ostatnią instancją, istnieje „twarda” rzeczywistość, do której ma ona odniesienie, nie istnieje natomiast nieomylna wszechwiedząca świadomość: nie ma Boga.

Uznanie istnienia Boga jest równoznaczne z uznaniem za prymarną, przynajmniej z ludzkiego punktu widzenia, relacji między Bogiem a człowiekiem. Tam, gdzie się istnienie Boga odrzuca, albo takiej prymarnej relacji nie ma, albo jest ona zupełnie innej natury. Komentatorzy twórczości Conrada wielokrotnie, i w moim przekonaniu, słusznie, stwierdzali, że podstawowe

[21] J. Conrad, *Ocalenie. Opowieść z płytkiego morza*, *op.cit.*, s. 461, 439, 474.

[22] Por. H. Bloom, *Introduction*, [w:] *Joseph Conrad* [ed.] H. Bloom, New York, Philadelphia 1986, s. 2–3.

znaczenie ma dlań relacja między osobą i chaosem. „Zazwyczaj – pisała Maria Dąbrowska – Conrad ukazuje nam swoistą wartość życia polegającego na twórczym zmaganiu się godności i woli człowieka z chaosem rozprzężenia i ciemnych sił, czyhających z zewnątrz i wewnątrz naszej duszy”[23]. „Zdaniem Conrada – wtórował jej R. M. Blüth – człowieka otacza ze wszystkich stron mroczny, chaotyczny i równocześnie mściwy żywioł, który ogarnia go z zewnątrz, na lądzie i na morzu, i przenika do samej duszy”[24]. Upraszczając znacznie, powiedzieć można, że literacką metaforą chaosu jest wszechobecna w pisarstwie Conrada ciemność. Upraszczając, bo topos ciemności występuje w jego dziełach w różnych wariantach, za którymi kryją się różne znaczenia[25]. Zdarza się, że motyw ciemności na równi z motywem mgły stanowi jedynie odmianę toposu pozbawionej punktów orientacyjnych pustki, którego antecedencji szukałbym w *Kordianie* Juliusza Słowackiego. Ponadto samo słowo „chaos” to nie więcej niż próba przełożenia na język dyskursywny ontologicznej intuicji, której Conrad daje wyraz w obsesyjnie powracających w całej jego twórczości opisach mroku. C i e m n o ś ć to metafora t e g o c z e g o ś, z czym konfrontuje się człowiek, a czemu w języku filozofii nadaje się różne nazwy nigdy nie pokrywające się ze sobą do końca: *Ungrund*, *materia prima, apeiron, niepostiżymoje…*

Według Conrada egzystencja jednostki jest więc nieustanną walką o zachowanie autonomii zagrożonej przez chaos, manifestujący się na różnych „poziomach” bytu – od przyrodniczego przez społeczny po psychologiczny i moralny. Za każdym razem stawką jest istnienie osoby, które może być albo dosłownie unicestwione (w wypadku zwycięstwa „chaosu” przyrodniczego), albo zredukowane do widmowej, niegodnej egzystencji. Egzystencja postrzegana jako „niegodna” to nic innego jak egzystencja w istotny sposób uszczuplona, naruszona przez chaos. W swoich powieściach Conrad ukazuje i poddaje analizie środkami artystycznymi co najmniej trzy odmiany egzystencji autonomicznej, czyli w mniejszym lub większym stopniu przeciwstawiającej się chaosowi. Odmiana najchętniej kojarzona z jego nazwiskiem i pisarstwem, którą nazwałbym „bohaterem etycznym”, jest tylko jedną z nich, nie wiadomo nawet, czy najwyżej przez pisarza cenioną, a z pewnością już nie jedyną, dwie pozostałe nazwałbym odpowiednio – i m m o r a l n ą i n a t u r a l n ą. Bezwzględny herszt bandytów Brown z *Lorda Jima* to znakomite egzemplum e g z y s t e n c j i i m m o r a l n e j,

[23] M. Dąbrowska, *Szkice o Conradzie*, *op.cit.*, s. 30.

[24] R.M. Blüth, *Joseph Conrad a Dostojewski. Problem zbrodni i kary*, przeł. W. Kwiatkowski, [w:] *idem*, *Conradiana*, *op.cit.*, s. 124.

[25] Por. J. Paccaud-Hugues, *The Chronotope of Darkness in Conrad's Work,* [w:] *Joseph Conrad: Between Literary Technics and Their Messages, op.cit.*

której istotę stanowi bezwzględna autoafirmacja, znajdująca wyraz w obsesyjnym dążeniu do zdominowania innych. Zdaniem S. Vincenza postawa taka, „[…] żywiołowa niewinność otwartej bezwzględności bez masek i bez wstydu […]”[26], młodego Conrada wręcz fascynowała. Jeśli przyjąć, że walka wszystkich przeciwko wszystkim jest manifestacją chaosu na poziomie życia społecznego, powiedzieć można, że jest to egzystencja, która, paradoksalnie, uzyskuje autonomię dzięki wejściu w przymierze z chaosem, potrafi posłużyć się nim w celu wykreowania samej siebie, ukonstytuowania się poprzez konsekwentną i skuteczną negację wszystkich innych osób. „[…] Nawet w tym okropnym wyskoku – powiada o zdradzie Browna Marlow, najważniejszy z pośrednich narratorów *Lorda Jima*, w liście do znajomego będącym epilogiem powieści – jest jakaś wyższość, niby u człowieka, który nosi prawo – pojęcie abstrakcyjne – utajone w swoich pospolitych namiętnościach. To nie była rzeź zwykła i zdradziecka, ale surowa nauka, odwet […][27]” Egzystencja taka niesie ze sobą nie tylko ryzyko przegranej w walce o samopotwierdzenie, ale i upadku, tj. niedorastania do własnych wymagań (wnikliwym studium niespełnionej egzystencji immoralnej jest postać Willemsa z powieści *Wykolejeniec*).

Przykładem egzystencji naturalnej byłby z kolei Singleton, najstarszy wiekiem i doświadczeniem marynarz w *Murzynie z załogi ‘Narcyza’*. Egzystencja naturalna jest nieindywidualistyczną egzystencją etyczną – w odróżnieniu od nieetycznej i indywidualistycznej egzystencji immoralnej. W tym wypadku jednostka, wtopiona w zbiorowość, akceptująca jej nie wyrozumowany, ale ukształtowany przez doświadczenie, etos, potwierdza siebie, przeciwstawiając się wraz z całą zbiorowością zewnętrznemu chaosowi, którego literacką metaforą, a zarazem jedną z typowych realnych manifestacji, jest przyrodniczy żywioł[28].

Istotę trzeciego typu egzystencji stanowi połączenie indywidualizmu z etycznością. Autoafirmacja „bohatera etycznego” dokonuje się poprzez negację wewnętrznego i zewnętrznego chaosu, nie zaś, jak w wypadku egzystencji immoralnej, wzmocnienie własnej pozycji w sferze opanowanej przez chaos dzięki umiejętnemu skierowaniu go przeciwko innym. O ile immoralista afirmuje siebie wszelkimi środkami, chaos zaś neguje tylko o tyle, o ile jest to w jakimś stopniu nieuniknione w toku autoafirmacji, bohater etyczny występuje przeciwko samej zasadzie chaosu. Prawdopodobnie żaden z omawianych typów egzystencji nie jest zamknięty w tym sensie, by niemożliwe

[26] St. Vincenz, *Conrad a konwencje*, *op.cit.*, s. 140.
[27] J. Conrad, *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, DW 2, s. 306.
[28] Por. J. Gray, *Seven Types of Atheism*, UK, USA, Canada, Ireland, Australia, India, New Zealand, South Africa 2018, s. 139–141.

było przejście od niego do innego typu, jednakże tylko bohater etyczny jest egzystencją z natury dynamiczną, zakładającą wewnętrzną ewolucję, a to dlatego, że wśród wyróżnionych odmian egzystencji tylko ta jedna zakłada autokreację, i to autokreację świadomą. Autokreacja taka jest próbą urzeczywistnienia marzenia, włączając w to marzenie o samym sobie czy też o staniu się kimś innym. Ponieważ z różnych powodów może nie dojść do jego zrealizowania, z autokreacyjnym nastawieniem takiej egzystencji ściśle wiąże się niebezpieczeństwo upadku: nikt nie jest upadkiem zagrożony w tym stopniu, co właśnie bohater etyczny. Upadek nie jest jednak nieunikniony, w drobiazgowym rozbiorze tego rodzaju egzystencji, jakim jest powieść *Lord Jim*, oprócz tytułowego bohatera, któremu przydarzył się upadek, uwzględniony został również całkowicie spełniony bohater etyczny: jest nim protektor Jima, romantyczny rewolucjonista, awanturnik i uczony Stein. Na koniec warto zwrócić uwagę na stosunek bohatera etycznego do mowy i komunikacji werbalnej, a przy sposobności na ich znaczenie dla dwóch pozostałych typów egzystencji, gdyż każdy z nich charakteryzuje się odmiennym do nich stosunkiem. Immoralista jest sprawnym werbalnie bytem autycznym: język traktuje wyłącznie jako narzędzie manipulacji, umożliwiające zapanowanie nad innym, nastawienie dialogiczne, dążenie do komunikacji pozostają mu całkowicie obce. Egzystencję naturalną znamionuje z kolei niechęć do werbalizmu, wynikająca w większym stopniu z nieufności wobec słowa niż z braku dążenia do komunikacji, choć trudno mówić w tym wypadku o przemożnym pragnieniu porozumienia z innymi. Pozostaje ono zbędne o tyle, o ile egzystencja taka z natury wtopiona jest we wspólnotę. Bohater etyczny natomiast doświadcza gwałtownej potrzeby werbalnego porozumienia, przekazania innym własnych doświadczeń słowami.

Czy omówione tu typy podlegają u Conrada jednoznacznej ocenie? Czy innymi słowy przyjmuje on jakąś ich nie podlegającą fluktuacjom hierarchię? Typ immoralisty, niezależnie od fascynacji, jaką może budzić, podlega surowemu osądowi. Przewaga bohatera etycznego nad egzystencją naturalną nie jest zaś wcale bezdyskusyjna, tak ze względu na jego werbalizm, który może okazać się zwodniczy na wiele sposobów (Conrad z widoczną niechęcią odnosi się do elokwencji), jak i ze względu na to, że stale pozostaje zagrożona upadkiem.

III

Rekonstrukcja której dokonaliśmy, każe inaczej spojrzeć na pisarza, którego przywykło się uważać przede wszystkim za moralistę. Problematyka moralna, jak mieliśmy sposobność się przekonać, pozostaje u niego w ścisłym

związku z problematyką ontologiczną, w oderwaniu od niej nie może być właściwie zrozumiana, jest nieomal jej pochodną. Conrad opowiada się przeciwko intelektualizmowi moralnemu, lecz nie za etyką niezależną od ontologii. Istotą zachowania etycznego jest działanie na rzecz przyrostu bytu, przeciwstawienie chaosowi formy, nieokreślonemu t e g o - c o - o k r e - ś l o n e – osoby. Zachowanie nieetyczne okazuje się ostatecznie także autodestrukcyjne. Z romantyzmem i egzystencjalizmem, a są to nurty, z którymi Conrada chętnie i łatwo się kojarzy – do powinowactwa z romantyzmem sam się zresztą przyznawał – stanowisko takie niewiele ma wspólnego. Etyka Conrada jest zanadto uwikłana w ontologię, by można ją było uznać za twór pokrewny autonomicznym etykom ateistycznych egzystencjalistów (z egzystencjalistami religijnymi zaś w ogóle trudno go porównywać). Od romantyzmu dzieli go nieporównanie więcej niż z nim łączy: konsekwentny ateizm, całkowicie obcy romantykom, którzy zawsze zachowywali co najmniej namiastkę absolutu; apologia jednostki „przeciętnej" (egzystencji naturalnej) i zdecydowana rezerwa wobec dowartościowywanych przez romantyzm gwałtownych uczuć, żywiołowości, irracjonalnego. Rdzeń Conradowskiej o n t o e t y k i stanowi klasycystyczne wezwanie do ujęcia chaosu w formę. Z romantyzmu ostała się tu głównie apologia marzenia i zespół chwytów narracyjnych rodem z powieści poetyckiej. Niezbyt wiele jak na autora, który mawiał o sobie, że jest „ostatnim romantykiem"[29], a którego wolałbym nazywać klasykiem w romantycznej formie.

SŁAWOMIR MAZUREK – dr hab., profesor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, autor książek i artykułów dotyczących rosyjskiej filozofii religii oraz studiów porównawczych obejmujących inne europejskie tradycje filozoficzne. Najważniejsze publikacje: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950* (1997); *Filantrop czyli Nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym* (2004); *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej* (2006); *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy* (2008); *Samoograniczający się katastrofizm i inne szkice o myśli rosyjskiej* (2020).

SŁAWOMIR MAZUREK – Ph.D., D.Sc., Associate Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, the author of books and articles concerning Russian religious philosophy and comparative studies including other European philosophical traditions. Author inter alia: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950* (1997); *Filantrop czyli Nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym* (2004); *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej* (2006); *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy* (2008); *Samoograniczający się katastrofizm i inne szkice o myśli rosyjskiej* (2020).

ORCID: 0000-0003-1523-5462

[29] M. Dąbrowska, *Szkice o Conradzie*, *op.cit.*, s. 132.

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.8

JAROSŁAW ROLEWSKI

Filozofia języka Husserla i semantyczna teoria poznania Ajdukiewicza

Husserl's Philosophy of Language and Semantic Theory of Cognition by Ajdukiewicz

ABSTRACT: In the article I present the semantic theory of cognition by Kazimierz Ajdukiewicz and its semiotic justification. However, this project has a specific drawback. It lacks indication on what basis and within which philosophy of language this semiotic justification is made. As it turns out, the sought-after philosophy of language on which Ajdukiewicz based his theory is presented by Husserl in the second volume of his *Logical Research*, which has been demonstrated and justified by Adam Olech.
KEYWORDS: Ajdukiewicz • Husserl • semantic theory of cognition • intentional theory of expressions

Na początku kwestia tytułu, na pierwszy rzut oka pozornie wydaje się bowiem, że Husserlowska teoria języka zawarta w *Badaniach logicznych*[1] – bo o taką tu chodzi – i teoria poznania (a dokładniej: semantyczna teoria poznania) Kazimierza Ajdukiewicza nie mają ze sobą nic, albo w każdym razie bardzo niewiele, wspólnego. Jak się jednak okaże, związek między tymi różnymi obszarami filozofii jest ścisły, gdyż jest to związek fundowania epistemologii semantycznej na filozofii języka Edmunda Husserla.

Jeżeli chodzi o semantyczną teorię poznania, to jej nazwę i projekt przedstawił Ajdukiewicz po raz pierwszy w swoim referacie w roku 1936 na III Polskim Zjeździe Filozoficznym, a następnie opublikował w „Przeglądzie Filozoficznym"[2] w tekście *Zagadnienie idealizmu w sformułowaniu semantycznym*.

[1] E. Husserl, *Badania logiczne. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, t. I i t. II, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000.

[2] Przedruk: K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, [w:] *idem*, *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1985.

Pojawia się tu kilka ważnych tez. Po pierwsze, teza o wyłącznie językowym charakterze poznania i teza druga, głosząca, że w związku z tym epistemologia (semantyczna teoria poznania) ma analizować problemy filozoficzne podchodząc do nich od strony języka, a to z kolei pozwoli stosować do nich instrumenty i aparaturę logiczną. Jeśli poznanie jest określone co do swej treści, to trzeba traktować pojęcia i sądy jako znaczenia wyrażeń, innymi słowy: epistemolog zamiast o pojęciach i sądach musi mówić o wyrażeniach, nazwach i zdaniach, co w następstwie umożliwi stosowanie do problemów filozoficznych szeroko pojętej logiki.

Projekt ten zakładał też pewną możliwość realizacji w postaci zastosowania w epistemologii teorii systemów dedukcyjnych (metalogiki), oczywiście przy założeniu, że język naturalny jest systemem dedukcyjnym (a tak go właśnie Ajdukiewicz traktował).

> Nie twierdzę, jakoby nasze dotychczasowe wywody wykazywały, że zależność taka między semantyczną teorią poznania a metalogiką zachodzić musi. Wykazana bowiem tożsamość przedmiotów badań obu tych dyscyplin nie musi pociągać za sobą ich zależności. […] Twierdzę jedynie, że powinowactwo dziedzin, badanych przez obydwie interesujące nas w tej chwili nauki, pozwala oczekiwać, że jedna z tych nauk korzystać będzie mogła z wyników drugiej[3].

Z kolei z metaepistemologicznego projektu semantycznej teorii poznania Ajdukiewicza wyrastają dokonane przez niego realizacje tego projektu, a z tych realizacji powstaje formalna teoria poznania Suszki-Woleńskiego.

Jednakże sam projekt semantycznej teorii poznania posiada pewien mankament, mianowicie brak w nim wskazania, na jakiej filozofii języka oparł się Ajdukiewicz w swej koncepcji, czyli na jakim uzasadnieniu oparł swoje uzasadnienie semiotyczne semantycznej epistemologii. Dlatego pytanie, które należy tu postawić brzmi: jaka filozofia języka leży u podstaw metaepistemologicznego projektu Ajdukiewicza, a co za tym idzie – u podstaw semantycznej oraz formalnej teorii poznania.

W roku 2014 ukazała się ważna praca Adama Olecha[4], w której autor to właśnie zagadnienie stawia w centrum swoich rozważań. Problem bowiem polega na tym, że autor tego projektu (tj. Ajdukiewicz) nie powołuje się na żadną filozofię języka. Jak twierdzi Olech, także ani R. Suszko, ani J. Woleński (podobnie jak Ajdukiewicz) nie wskazali na podstawie jakiej filozofii języka opierają się w swych teoriach. Na postawione wyżej pytanie Olech

[3] *Ibidem*, s. 270.

[4] A. Olech, *Semantyczna teoria poznania*, Częstochowa 2014, s. 11.

odpowiada, uzasadniając swą odpowiedź, że tą filozofią języka – pociągającą zarazem za sobą określoną filozofię stosunku, w jakim pozostaje język i poznanie – jest ta, którą Edmund Husserl przedstawił w drugim tomie *Badań logicznych*. Ponadto, analizując szczegółowo filozofie języka innych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, autor monografii wykazał, że ich filozofie języka – różne od filozofii języka autora *Badań logicznych* – nie są odpowiednie do tego, aby być filozoficzno-językowymi racjami dla metaepistemologicznego projektu semantycznej teorii poznania. Jednakże te zagadnienia nie będą przedmiotem zainteresowania w tym artykule, gdzie skupiam się na relacji: semantyczna epistemologia Ajdukiewicza – filozofia języka Husserla z *Badań logicznych*.

Ukazanie filozofii E. Husserla, wyłożonej w *Badaniach logicznych,* jako filozoficznej racji legitymizującej metaepistemologiczny projekt semantycznej teorii poznania, wymaga uprzedniej – choćby skrótowej – prezentacji tego projektu oraz przedstawienia jego semiotycznego uzasadnienia.Projekt semantycznej teorii poznania głosi, że epistemologiczna refleksja nad pojęciami i sądami, pojmowanymi na sposób logiczny, jest równoważna epistemologicznej refleksji nad wyrażeniami, których logicznymi znaczeniami są owe pojęcia i sądy. Co więcej, jeśli pojęcia i sądy mają być określonymi co do swej treści składowymi poznania, to muszą być traktowane jako znaczenia wyrażeń. I tak, określone co do swej treści pojęcia i sądy pojmowane psychologicznie składają się na poznanie pojmowane psychologicznie, natomiast określone co do swej treści pojęcia i sądy pojmowane logicznie składają się na poznanie pojmowane logicznie.

Nie wchodząc w szczegóły analizy związanej z kwestią „bycia określonym co do swej treści", można w największym skrócie powiedzieć, że pojęcie, które nie jest określone co do swej treści, nie jest tym samym związane z żadnym językiem. Wiązanie się danego pojęcia z danym językiem dokonuje się zawsze za sprawą bycia znaczeniem odpowiedniego wyrażenia tego języka. Takie niezwiązane z językiem pojęcie, to pojęcie "samo w sobie". Składające się na jego pełną treść składowe są potencjalnymi znaczeniami potencjalnych wyrażeń nominalnych. lnnymi słowy, proces wiązania z językiem, tj. określania co do jego treści nieokreślonego pojęcia „samego w sobie", dokonuje się za sprawą budowania złożonego wyrażenia nominalnego. Każde z tych wyrażeń nominalnych „wyczerpuje" pewną „porcję" z całej treści owego pojęcia, a owa „porcja" staje się treściowo określona za sprawą bycia znaczeniem tegoż właśnie wyrażenia, czyli poprzez bycie pojęciem związanym z tym wyrażeniem.

Określonym co do swej treści pojęciem pojmowanym psychologicznie okazuje się być intencja znaczeniowa uwikłana w naoczne przedstawienie

wyrażenia nominalnego lub, ściślej rzecz ujmując: immanentna treść aktu nadającego znaczenie temu wyrażeniu. Natomiast określonym co do swej treści pojęciem pojmowanym logicznie jest owa intencja, owa immanentna treść, która tak właśnie ujęta jest treścią obiektywną. Analogicznie rzecz się ma w przypadku sądów i skorelowanych z nimi zdań. Mówiąc ogólnie, można idąc za Husserlem powiedzieć, że immanentne treści aktów nadających znaczenie odpowiednim wyrażeniom są wyrażeniowymi znaczeniami *(ausdrueckliche Bedeutungen)* tych wyrażeń; oprócz nich istnieją jeszcze znaczenia „w sobie" (*Bedeutungen 'an sich'),* którym nie przytrafiło się być znaczonymi przez żaden wyrażeniowy znak. Pisze o tym Husserl w *Badaniach logicznych,* t. II, w *Badaniu I,* w § 35 zatytułowanym *Znaczenia „same w sobie" a znaczenia wyrażeniowe*:

> Dotychczas mówiliśmy przede wszystkim o znaczeniach, które […] są znaczeniami wyrażeń. Jednakże stosunek łączący owe idealne jedności, które faktycznie pełnią funkcję znaczeń, ze znakami, do których są one przywiązane, tzn. za pośrednictwem których realizują się w ludzkim życiu psychicznym, sam w sobie bynajmniej nie jest konieczny. […]. Każdy przypadek utworzenia nowego pojęcia poucza nas, jak realizuje się znaczenie, które przedtem nie było jeszcze zrealizowane. Tak jak liczby […] – nie powstają i nie przemijają wraz z aktem liczenia, i jak przeto nieskończony szereg liczb stanowi obiektywnie ustalony zbiór przedmiotów ogólnych, którego granice wytyczone są przez idealne prawa i którego nikt nie może powiększyć ani pomniejszyć, tak też mają się sprawy z idealnymi jednościami czysto logicznymi, z pojęciami, zdaniami, prawdami, krótko mówiąc, ze znaczeniami logicznymi[5].

Warto przy tej okazji sięgnąć do wyrosłego z *Badań logicznych* stanowiska Ingardena wobec zagadnienia znaczeń wyrażeń, które ów filozof prezentował w swojej słynnej monografii *O dziele literackim.* W filozoficzno-językowych badaniach Ingardena mamy bowiem również do czynienia z koncepcją idealnych pojęć, pojęć „w sobie" oraz z koncepcją wyrażeniowych znaczeń (choć odmiennie pojmowanych, aniżeli ma to miejsce u Husserla i idącego za nim w tym względzie Ajdukiewicza), których intencjonalnie – na sposób Ingardenowski – pojmowana treść jest realizacją idealnych treści zawartych w idealnych pojęciach, a mówiąc ściślej: quasi-realizacją, albowiem – wg Ingardena – to, co idealne, nie może realizować się w czasowym z natury, psychicznym życiu podmiotu[6].

[5] E. Husserl, *Badania logiczne*, *op.cit.*, t. II, s. 128–129.

[6] Por. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, Warszawa 1988.

Przykładem pojęcia nieokreślonego co do swej treści jest pojęcie trójkąta, które nie jest tym samym, co pojęcie „trójkąta". To ostatnie jest bowiem z językiem najściślej związane, wszak nie jest niczym innym jak pojęciem będącym *znaczeniem* wyrażenia „trójkąt" (jest *ausdrueckliche Bedeutung),* podczas gdy pojęcie trójkąta jako *Bedeutung „an sich" (*lub jako idealne pojęcie trójkąta w rozumieniu lngardena), jest klasą pojęć elementarnych, takich jak: pojęcie „trójboku", pojęcie „wieloboku o sumie kątów wewnętrznych równej 180 stopni" itd., czyli jest klasą wszystkich pojęć równozakresowych z pojęciem „trójkąt".

Epistemologiczną refleksję nad pojęciami i sądami, pojmowanymi logicznie, uprawia tradycyjna teoria poznania, która – jeśli jest zorientowana antypsychologistycznie – odróżnia pojęcia i sądy rozumiane psychologicznie od pojęć i sądów rozumianych logicznie, Ajdukiewicz zaś, podobnie jak inni filozofowie szkoły lwowsko-warszawskiej, był antypsychologistą.

Epistemologiczną refleksję nad wyrażeniami, których znaczeniami są logicznie pojmowane pojęcia i sądy, uprawia natomiast semantyczna teoria poznania. Korzyści, jakie ze wspomnianej równoważności płyną dla epistemologii, są takie, że podchodząc do poznania od strony języka, a takie podejście ma miejsce właśnie na gruncie semantycznej teorii poznania, można stosować aparaturę logiczną do precyzowania, analizowania i rozwiązywania tradycyjnych problemów teoriopoznawczych. A skoro semantyczna teoria poznania jest równoważna tradycyjnej teorii poznania, zatem wyniki uzyskane na gruncie epistemologii semantycznej są przekładalne na grunt epistemologii tradycyjnej, mówiącej o pojęciach i sądach. Okazuje się jednak, co udało się wykazać A. Olechowi, że owa przekładalność jest tylko wtedy możliwa, kiedy akty poznawcze i związane z nimi rezultaty, o których mówi tradycyjna teoria poznania, są ściśle powiązane z językiem. A teorią, która taki związek ukazuje, jest właśnie intencjonalna teoria języka i poznania Husserla zaprezentowana w *Badaniach logicznych*.

Kluczowym momentem staje się zatem uzasadnienie podstawowej tezy, a mianowicie stwierdzenia, że mówienie o wyrażeniach języka jest równoważne mówieniu o pojęciach i sądach (w sensie logicznym), które są znaczeniami tych wyrażeń. Takie uzasadnienie Ajdukiewicz przedstawił i można je nazwać „uzasadnieniem semiotycznym". Jednakże owo semiotyczne uzasadnienie nie jest uzasadnieniem „głębokim", w tym sensie, że nie wskazuje ono na filozoficzno-językowe podstawy, z których wyrasta.

Stąd pytanie o takie podstawy tego uzasadnienia jest zarazem pytaniem o filozoficzno-językowe uzasadnienie semiotycznego uzasadnienia. Jeśli tkwi ono w intencjonalnej teorii wyrażeń Husserla, to ta właśnie teoria leży u podstaw semantycznej teorii poznania Ajdukiewicza oraz u podstaw

wyrastającej z niej formalnej teorii poznania Suszki-Woleńskiego. Te właśnie związki i zależności A. Olech wytropił i uzasadnił, zważywszy na to, iż nie były one nigdy przedmiotem metaepistemologicznej refleksji ani Suszki ani Woleńskiego.

Pytanie o filozoficzno-językowe podstawy jest pytaniem kluczowym, dopiero wskazanie takiej podstawy sprawia, że semantyczna teoria poznania Ajdukiewicza, a nade wszystko formalna teoria poznania Suszki-Woleńskiego, będąca abstrakcyjnym fragmentem nauki o poznaniu, zyskuje tym samym swą konkretyzację. Udzielona bowiem na to pytanie odpowiedź pokazuje, na gruncie jakiej teorii języka, będącej zarazem teorią związków języka i poznania, ta abstrakcyjna i formalna nauka o poznaniu znajduje zastosowanie w konkretnej, czyli w nieabstrakcyjnej już i w nieformalnej refleksji epistemologicznej, to jest w refleksji obierającej za swój przedmiot konkretny podmiot poznający, o którym mówi tradycyjna teoria poznania.

I taką teorią języka jest intencjonalna teoria wyrażeń Husserla, która w sposób szczególnie mocny wiąże język i poznanie, a dzieje się tak wtedy, kiedy utożsamia się akty poznawcze z aktami intencji znaczeniowych uwikłanymi w naoczne przedstawienia tworów słownych, w których werbalizuje się poznanie, a rezultaty aktów poznawczych, czyli logicznie pojmowane poznanie, utożsamia się z istotami aktów intencji znaczeniowych, a te z kolei potraktuje się jako logiczne znaczenia tych wyrażeń, które składają się na logicznie pojmowane poznanie.

Centralnym działem w *Badaniu I* zatytułowanym *Wyrażenie i znaczenie* w drugim tomie Husserlowskich *Badań logicznych* jest rozdział *Charakterystyka aktów nadających znaczenie*, natomiast główną sprawą w tymże rozdziale jest kwestia rozumienia wyrażeń – rozumienia bez naoczności, jak je nazywa Husserl.

> […] myślenie symboliczne jest myśleniem tylko ze względu na nowy charakter aktowy albo 'intencjonalny', który stanowi o różnicy dzielącej znak znaczący od 'samego tylko' znaku, tj. od brzmienia słowa konstytuującego się jako przedmiot fizyczny w przedstawieniach jedynie zmysłowych. Ten charakter aktu jest pewnym o p i s o w y m rysem w przeżyciu znaku, któremu nie towarzyszy naoczność, a mimo to jest on rozumiany. […] Figurami szachowymi, tj. figurami gry w szachy, stają się one dopiero dzięki regułom gry, które nadają im ustalone znaczenie w grze. Podobnie także znaki arytmetyczne posiadają obok znaczenia pierwotnego, by tak rzec, swoje znaczenie w grze, mianowicie znaczenie zorientowane na grę operacji rachunkowych i ich znanych reguł rachunku. Jeśli bierze się znaki arytmetyczne jedynie jako figury gry, których sens określony jest przez te reguły, to rozwiązywanie zadań gry rachunkowej prowadzi do znaków liczb,

> *resp*. wzorów liczb, których interpretacja w sensie znaczeń pierwotnych i właściwie arytmetycznych przedstawia zarazem rozwiązanie odpowiadających im zadań arytmetycznych. Tak więc w sferze symbolicznego myślenia arytmetycznego i rachowania nie operuje się pozbawionymi znaczenia znakami. To nie 'same tylko' znaki w sensie znaków fizycznych, ogołoconych z wszelkiego znaczenia, stanowią surogaty znaków pierwotnych, ożywianych znaczeniem arytmetycznym; surogatami znaków mających znaczenie arytmetyczne są te same znaki, ale brane w pewnym znaczeniu operacyjnym albo znaczeniu grze[7].

Rozumienie wyrażeń w sposób istotny wiąże się z kwestą aktów intencji znaczeniowej, aktów nadających znaczenie – jest owych aktów „nerwem". Dlatego kategoria rozumienia wyrażeń staje się punktem wyjścia we wszystkich semiotyczno-logicznych pracach Kazimierza Ajdukiewicza, przy czym rozumienie wyrażeń pojmował Ajdukiewicz zawsze na sposób Husserlowski – w taki sam sposób, jak jest to opisane w *Badaniu I* w *Badaniach logicznych* w t. II. A oto jak zdaniem A. Olecha ma się znaczenie wyrażenia w ujęciu Ajdukiewicza do znaczenia wyrażenia w ujęciu Husserla, czyli jak wygląda semiotyczna eksplikacja intencjonalnej teorii wyrażeń – tej z *Badań Logicznych*. W *Semantycznej teorii poznania* Olech pisze:

Explicatum Ajdukiewicza dla Husserlowskiego *ausdrueckliche Bedeutung* jest własność wspólna wyrażeń synonimicznych, a zatem identycznych. Husserlowska identyczność *species* to Ajdukiewiczowska synonimiczność. Możliwy ciąg wyrażeń ukazujących, że *explicatum* Ajdukiewicza jest przekładalne na kategorie Husserla byłby taki oto:

> i) znaczenie językowe – to tyle, co własność wspólna wyrażeń synonimicznych (a skoro być wyrażeniem – to tyle, co być użytym jako wyrażenie, zatem)
> ii) znaczenie językowe – to tyle, co własność wspólna owych użyć jako wyrażeń języka (a skoro być użytym jako wyrażenie języka – to tyle, co być rozumianym, zatem)
> iii) znaczenie to własność wspólna aktów rozumienia(a skoro akt rozumienia – to tyle, co akt intencji znaczeniowej, zatem)
> iv) znaczenie językowe – to tyle, co własność wspólna aktów intencji znaczeniowych (a skoro własność wspólna aktów intencji znaczeniowych – to tyle, co ich idealna *species,* zatem)
> v) znaczenie językowe – to tyle, co akt intencji znaczeniowej *in specie*[8].

[7] E. Husserl, *Badania logiczne*, *op.cit.*, t. II, s. 85–87.
[8] A. Olech, *Semantyczna teoria poznania*, *op.cit.*, s. 81, przypis 24.

Ajdukiewicz określił znaczenie wyrażeń w rozprawach *O znaczeniu wyrażeń*[9] oraz w tekście *Język i znaczenie*[10] jako własność wspólną wyrażeń równoznacznych. Owa wspólna własność jest semiotyczną eksplikacją ujętych *in specie* aktów intencji znaczeniowych uwikłanych w wyrażenia równoznaczne, czyli jest semiotyczną eksplikacją językowego (logicznego) znaczenia wyrażenia *(ausdrueckliche Bedeutung).* Ajdukiewicz definiował wyrażenie w ten sposób, iż mówił, że być wyrażeniem języka, to tyle, co być użytym jako wyrażenie, a to znaczy, że do aktu intencji spostrzeżeniowej skierowanej na dany znak słowny (który ma być użyty jako wyrażenie) dołącza się intencja znaczeniowa, która nie jest niczym innym jak aktem rozumienia wyrażenia.

Najważniejszą sprawą staje się uzasadnienie tezy o tym, że mówienie o wyrażeniach języka jest równoważne mówieniu o pojęciach i sądach, które są znaczeniami tych wyrażeń. Takie uzasadnienie Ajdukiewicz przedstawił i można je nazwać uzasadnieniem semiotycznym. Jednakże uzasadnienie to jest niewystarczające, bo nie wskazuje na filozoficzno-językowe podstawy, na których jest ufundowane. Dlatego pytanie o podstawy tego uzasadnienia jest zarazem pytaniem o filozoficzno-językowe uzasadnienie uzasadnienia semiotycznego.

Zatem Olech z całą pewnością ma rację, gdy wskazuje na filozofię Husserla z *Badań logicznych* jako tę, która leży u podłoża metaepistemologicznego projektu Ajdukiewicza i która na sposób filozoficzno-językowy uzasadnia li tylko semiotyczno-logiczne uzasadnienie tego projektu, którego dostarczył sam Ajdukiewicz, a które to semiotyczne uzasadnienie słusznie traktuje Olech jako niewystarczające, jeśli semantyczna lub semantyczno-formalna teoria poznania ma korespondować z teorią poznania traktującą o pojmowanym tradycyjnie podmiocie poznającym i o jego aktach poznawczych i związanych z nimi jego treściach, również tych, które pojmuje się na sposób obiektywny.

Sądzę, że jeden z głównych celów pracy A. Olecha, jakim było wykazanie oddziaływania i wpływu refleksji Husserla na semantyczną teorię poznania Ajdukiewicza i pośrednio na formalno-logiczną teorię Suszki-Woleńskiego nie tylko w kontekście historyczno-filozoficznym, ale także – co dużo istotniejsze w aspekcie logicznym i „systemowym", został osiągnięty. Na pewno pomogła w tym autorowi metoda pracy; jest to zasadniczo metoda analityczno-logiczna, lecz Adam Olech równie dobrze czuje się w obszarze

[9] K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, *op.cit.*, t. I, ss. 102–136.

[10] *Ibidem*, t. I, ss. 145–174.

badań historyczno-filozoficznych. Połączenie – bardzo rzadkie w Polsce – tych dwu sposobów uprawiania refleksji filozoficznej daje w rezultacie znakomity, oryginalny i wartościowy poznawczo efekt.

JAROSŁAW ROLEWSKI – prof. zw. dr hab., zatrudniony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, zajmuje się filozofią niemiecką, przede wszystkim teorią Kanta i Husserla, fenomenologią, historią filozofii nowożytnej i hermeneutyką współczesną. Najważniejsze prace: *Kant a metafizyka* (1991), *Rozum, nauka, świat przeżywany* (1999), *Nowa metafizyka Kanta* (2002), *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego" Husserla* (2013).

JAROSŁAW ROLEWSKI – Professor of philosophy, employed at the Institute of Philosophy at Nicolaus Copernicus University in Torun, focuses his research on German philosophy, primarily on Kant and Husserl, phenomenology, the history of modern philosophy and modern hermeneutics. His main works: *Kant a metafizyka* [*Kant and Metaphysics*] (1991), *Rozum, nauka, świat przeżywany* [*Reason, Science, the Lifeworld*] (1999), *Nowa metafizyka Kanta* [*Kant's New Metaphysics*] (2002), *Pojęcie prawdy u Kanta i 'późnego' Husserla* [*The Concept of Truth in Kant and 'Late' Husserl*] (2013).

ORCID: 0000-0003-3389-5966

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.9

KAROL STAŚKIEWICZ

Blaski i cienie idei postępu w filozofii – od Hegla po Adorna i Horkheimera

The Ambiguity of Idea of Progress in Philosophy – from Hegel to Adorno and Horkheimer

ABSTRACT: Bearing in mind the year when *Dialectics of Enlightenment* was published (1947), the emergence of totalitarian systems in the first half of the 20th century, and the situation in which T. Adorno and M. Horkheimer were writing this book, it comes as no surprise that they renounced the Hegelian thesis, according to which the history of western culture supposedly had ended when a perfectly rational social organisation became real and actualised.

Dialectics of Enlightenment begins with a pessimistic statement that social progress must transform itself into a social regress. However, what are, for T. Adorno and M. Horkheimer, the causes of this "regressive tendency" of the entire human history (which were also ignored by philosophers – including G.W.F. Hegel, K. Marks and G. Lukács – who glorified social progress in the past)?

The first chapter of *Dialectics of Enlightenment* gives an answer to this important question. Among a myriad of heterogeneous issues analysed in this chapter, there are two vital problems in this matter: inherently repressive (and not emancipatory) nature of human labour and the real origin of the rational, individualised subject as a product of systematic suppression of "interior nature" (this view was inspired by works of Sigmund Freud and Friedrich Nietzsche).

Dialectics of Enlightenment remains one of the most elusive and difficult texts of the whole modern social philosophy, and because of that this text aims to analyse in detail these two aforementioned issues in light of the earlier philosophical concepts in this field, created by G.W.F. Hegel, K. Marks and G. Lukács (which are thoroughly critised in this text).
KEYWORDS: Social philosophy • dialectic of Enlightenment • idea of progress • utopia • philosophy of history • Enlightenment • Adorno • Horkheimer

Wprowadzenie

Mając na uwadze rok pierwszej publikacji *Dialektyki oświecenia* (1947 r.), pojawienie się w pierwszej połowie XX wieku systemów totalitarnych oraz sytuację, w jakiej podczas pisania tego dzieła znajdowali się T. Adorno

i M. Horkheimer[1] nie powinien dziwić fakt, że w tekście tym założyciele Szkoły Frankfurckiej kategorycznie odrzucili Heglowską tezę historiozoficzną, zgodnie z którą „końcem historii" miało być przekształcenie się (szeroko rozumianej) kultury zachodniej w „totalnie racjonalną całość społeczną"[2].

Dialektyka oświecenia rozpoczyna się od pesymistycznego stwierdzenia, iż postęp społeczny nieuchronnie przeradza się w społeczny regres – czyli, innymi słowy, że „oświecenie", za sprawą swojej własnej wewnętrznej logiki, musi nieuchronnie popaść w toku swojego historycznego rozwoju z powrotem w swoje własne przeciwieństwo (w opozycji do którego pierwotnie powstało), czyli w „bezrefleksyjnie panujący mit" i całkowicie irracjonalne, „nowe barbarzyństwo"[3]. Jakie są jednak ukryte przyczyny leżące u podstaw tej „tendencji do regresu" wszelkiego postępu historycznego (których zignorowanie prowadziło wielu wcześniejszych od T. Adorna i M. Horkheimera filozofów do gloryfikowania postępu cywilizacyjnego)?

Odpowiedzi udziela dalsza część pierwszego rozdziału tego dzieła, skupiającego się w gąszczu przeróżnych, często heterogenicznych wątków na analizie dwóch podstawowych zagadnień: immanentnie represyjnego (a nie „emancypacyjnego") charakteru historycznego podziału pracy społecznej oraz prawdziwej genezy rozumnego, zindywidualizowanego podmiotu jako produktu „systematycznego tłumienia natury wewnętrznej" (genezy zbadanej przez pryzmat filozofii Sigmunda Freuda i Fryderyka Nietzschego). Analiza obu tych zagadnień posłużyła Frankfurtczykom do obalenia Heglowskiego paradygmatu dialektyki wolności z *Fenomenologii ducha*[4] (który był też wielką inspiracją dla klasycznej krytyki ideologii uprawianej m.in. przez K. Marksa i G. Lukácsa).

Ze względu na to, że *Dialektyka oświecenia* jest bez wątpienia jednym z najbardziej hermetycznych i nastręczających wielorakich trudności inter-

[1] Mowa jest tutaj o przymusowej emigracji M. Horkheimera i T. Adorno do Stanów Zjednoczonych, spowodowanej prześladowaniami w nazistowskich Niemczech.

[2] „Gdyby filozofia dziejów Hegla obejmowała naszą epokę, to zdalnie kierowane bomby Hitlera, obok wczesnej śmierci Aleksandra i podobnych scen, zajęłyby miejsce między wybranymi faktami empirycznymi, które symbolizują bezpośrednio stan ducha dziejów. Tak jak sam faszyzm, bomby-roboty są zarazem kierowane i bezpodmiotowe. Jak faszyzm łączą skrajną perfekcję techniczną z doskonałą ślepotą. […] Widziałem 'ducha dziejów', nie na koniu, ale ze skrzydłami i bez głowy, co jest zarazem zaprzeczeniem Heglowskiej filozofii dziejów". (T. Adorno, *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2009, s. 63).

[3] Zgodnie bowiem z Dialektyką oświecenia, oświecenie „wszelką materię czerpie z mitów, aby je zniszczyć i samo jako instancja osądzająca wpada w zaklęty krąg mitu" (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 27).

[4] Paradygmat pracy społecznej lub też podziału pracy – używam tych określeń zamiennie w kolejnych akapitach.

pretacyjnych tekstów filozofii współczesnej, w celu lepszego zrozumienia jej treści i znaczenia przez współczesnych teoretyków poniżej postaram się dokonać zwięzłej analizy tych dwóch centralnych wątków *Dialektyki oświecenia* na tle (krytykowanych przez ten tekst) modernistycznych koncepcji filozoficznych G.W.F. Hegla, K. Marksa i G. Lukácsa.

1. Praca i uznanie w Heglowskiej dialektyce Pana i Niewolnika (koniec postępu)

Zaczynając od G.W.F. Hegla, w rozdziale *Fenomenologii ducha* poświęconym dialektyce panowania i służebności przedstawił on pojęcie pracy społecznej jako rezultat pewnego historycznego procesu zdominowania jednych ludzi przez drugich, tj. procesu, w którym jedni przymuszani byli do nadawania przedmiotom naturalnym nowej, celowej formy za pośrednictwem narzędzi i własnego wysiłku (której ten przedmiot sam w sobie z natury nie posiadał), aby (w dalszej kolejności) zaspokoić owocami swojej pracy (niepracującą w ten sposób) klasę panującą. Pierwotna praca i nadawanie przedmiotom celowej formy oznaczało więc u Hegla nie przetwarzanie tych przedmiotów na potrzeby ogółu ludzi, lecz ich przetwarzanie wyłącznie na potrzeby klasy panującej – stąd, według Hegla, stosunki panowania stanowiły zawsze istotę wszelkich stosunków produkcji. U Hegla to „asymetryczne panowanie" i narzucony przez nie przymus pracy za innych i na rzecz innych (w tym przymus powstrzymywania przez człowieka jego „bezpośredniego pożądania" i chęci zaspokojenia własnych potrzeb) stworzyły dopiero możliwość metodycznego, społecznego „przekształcania tego, co przedmiotowe"[5] (tj. przyrody zewnętrznej).

W tej Heglowskiej dialektyce Pana i Niewolnika (która, co warto podkreślić, ma pokazać historiozoficzną logikę rządzącą pracą ludzką i socjalizacją, a nie snuć jakieś empiryczne przypuszczenia na temat prehistorycznych dziejów człowieka) nieodłączność pracy od panowania wynika przede wszystkim z tego, że zarówno samodyscyplina (tj. „samoopanowanie", narzucone ludziom zajmującym pozycje służebne w społeczeństwie), jak i rozwój podziału pracy musiały powstać w wyniku pewnej pierwotnej, hipotetycznej „walki o uznanie" między ludźmi. Ta figura myślowa oznacza hipotetyczną, historyczną „walkę na śmierć i życie" między ludźmi, która powinna była skończyć się zwycięstwem jednej ze stron poprzez uznanie jej przez drugą stroną konfliktu za „zwycięzcę". Rozwiązanie tego konfliktu polega ogólnie na tym, że jedna strona (Niewolnik) – w wyniku swojego

[5] M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 53–55.

zbyt dużego przywiązania do przyrody i życia „zwierzęcego" (powodującego „strach przed śmiercią", uniemożliwiający walkę „z narażeniem życia") – przegrywa ze stroną manifestującą „brak związku własnego istnienia z życiem biologicznym" (ze stroną posiadającą „samowiedzę", „duchową wyższość" czy też zdolność do abstrahowania od bezpośredniej rzeczywistości, tj. stroną „oderwaną od przyrody" dzięki jej zdolności do spontanicznego myślenia)[6], a następnie ta strona przegrana zostaje „zaprzęgnięta" do znoszenia i przetwarzania w procesie pracy „samoistności przyrody" w celu zaspokajania potrzeb strony zwycięskiej (Pana). Pan zaczyna więc panować nad przyrodą u Hegla właśnie dopiero za pośrednictwem Niewolnika („pan natomiast, wsunąwszy między siebie a rzecz niewolnika, wiąże się tylko z niesamoistnością rzeczy, i w sposób czysty korzysta z rzeczy i rozkoszuje się nią", a „samoistną stronę rzeczy pozostawia on niewolnikowi, który formuje ją swą pracą")[7]. Powstały w tej hipotetycznej walce o uznanie przymus (stale odtwarzany później w coraz bardziej rozwiniętym podziale pracy i w różnych kolejnych politycznych formach panowania) uruchamia według Hegla (dzięki swojej pierwotnej, wewnętrznej logice) procesy kulturotwórcze i prowadzi do stopniowego wyłaniania się coraz bardziej rozwiniętej kultury praktycznej i teoretycznej człowieka (innymi słowy, praca społeczna Niewolnika wytwarza „narzędzia, coraz bardziej złożone i skomplikowane, w których sublimuje się niejako racjonalność, trwalsza od przemijających potrzeb i ich zaspokojeń")[8].

Co jednak najważniejsze, „optymistyczną" tezą Hegla na temat tej dialektyki panowania i służebności (tezą, której stanowczo sprzeciwiali się T. Adorno i M. Horkheimer w *Dialektyce oświecenia*) jest twierdzenie, że ten zniewolony charakter pracy i towarzyszące podziałowi pracy stosunki panowania muszą zostać w końcu „zniesione" w nowoczesnym, „oświeconym" społeczeństwie. Według Hegla rozwój „narzędziowości" i towarzyszącego jej „racjonalnego, technologicznego dystansu wobec przyrody" (nazywanego też przez wielu autorów racjonalnością instrumentalną) uruchamia bowiem procesy kulturotwórcze, które mają nieuchronnie doprowadzić do ostatecznej emancypacji uciskanych jednostek i do upadku hierarchicznego, „asymetrycznego" modelu społeczeństwa. Tak jak w pierwotnej walce o uznanie „irracjonalność panowania klasowego" pozwoliła warstwie rządzącej wyemancypować się od przyrody poprzez „wsunięcie" między siebie a przyrodę (pracującej na jej rzecz) warstwy zdominowanej, tak też, według

[6] Ś. Nowicki, *Dialektyka panowania i niewoli w całości systemu Hegla*, „Kultura i Wartości", 2018, t. 26, s. 17–19.

[7] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landmann, Warszawa 2002, s. 222.

[8] M. Siemek, *Hegel*…, s. 56.

Hegla, sama klasa uciśniona stopniowo „wsuwa" między siebie a przetwarzaną przez siebie przyrodę (wytworzone i rozwijane przez tę klasę) narzędzia i artefakty kulturowe, co w końcu doprowadza do pełnej wolności także (już samowystarczalnego) Niewolnika w „świecie wytworzonych przez niego narzędzi"[9].

„Krzepiącą" konkluzją teorii dialektycznej Hegla jest to, że coraz bardziej złożony podział pracy, rozwój wiedzy technicznej i racjonalizacja życia społecznego (rozwijane przez warstwę pracującą wyłącznie na potrzeby warstwy panującej) doprowadzają w końcu do demaskacji „pozornej wyższości Pana", ponieważ z założenia „wolni od pracy" panujący – będąc pozbawionymi dostępu zarówno do wiedzy technicznej jak i do narzędzi produkcji, którymi faktycznie dokonuję się cały ten postęp – przestają być uważani przez uciskanych za bezwzględnie uprawnionych do panowania, ponieważ byt klasy rządzącej staje się w toku tego postępującego procesu technicyzacji w istocie w pełni zależny od pracy jednostek pozostających dotychczas wobec panujących w stosunku „asymetrycznej służebności". Panujący stają się zależni od pracy uciskanych, ich pomysłowości i dyscypliny – „słowem, od racjonalności, którą ucieleśnia nie pan, a sługa właśnie"[10] – a panowanie tej klasy okazuje się być uprawomocniane już tylko przez „kruche", jednostronne uznanie tych, od których wytworów pracy zależy cały byt („nieproduktywnej") klasy rządzącej.

To „wątłe" uznanie znika w końcu kompletnie z chwilą, gdy Niewolnik rozpoznaje w swojej pracy „siebie samego" i swój własny sens (tj. „swoją realną wolność", swoje panowanie nad rzeczą i światem przedmiotowym, „swoje człowieczeństwo"), czyli wtedy, kiedy przestaje on traktować swoją pracę tylko jako konieczną konsekwencję jego zniewolenia (czyli jako przejaw „zewnętrznej mocy przymuszającej go do człowieczeństwa")[11]. Z tego powodu, definitywnym „końcem historii" i celem całego procesu rozwoju kultury jest u Hegla wyemancypowany (i „oderwany od przyrody") Niewolnik, który nie czuje się już przymuszony do przetwarzania przyrody na czyjąś rzecz wbrew swojej woli, ponieważ – wskutek rozwoju „narzędziowości" i racjonalności instrumentalnej – jest on już w stanie świadomie opanowywać przyrodę „w swoim imieniu i na swoją rzecz" (podług swojej własnej wolnej woli) i może zacząć pracować na wspólne potrzeby wszystkich na równi[12] (w no-

[9] *Ibidem*, s. 61–63.

[10] *Ibidem*, s. 63.

[11] Ś. Nowicki, *Dialektyka panowania*..., s. 20 i n.

[12] „Człowiek wyzwolony od zewnętrznej mocy przymuszającej go do człowieczeństwa, wyzwolony dzięki temu, że odnosi się pozytywnie do tego człowieczeństwa sam z siebie, bez przymusu, jest wolnym człowiekiem, który może już odnosić się do drugiego takiego

woczesnym społeczeństwie obywatelskim, w którym „każdy zarabiając na siebie, produkując i używając, produkuje tym samym i pracuje dla pożytku wszystkich innych")[13]. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest oczywiście „zbędność" Pana i zbędność jakiegokolwiek w ogóle rozróżniania między klasami pracującymi i niepracującymi, panującymi i podporządkowanymi (a także domaganie się przez uciskanych wzajemnego uznania wypracowanej przez nich wolności działania oraz słabość panujących, którzy muszą się w końcu z tego rodzaju „równouprawnieniem" pogodzić, rezygnując tym samym ze swojego pierwotnego roszczenia do jednostronnego uznania).

Końcowym rezultatem całego tego dialektycznego procesu jest nowoczesna forma społeczeństwa, która różni się od wszystkich (przeszłych) „asymetrycznych" postaci uspołecznienia przede wszystkim tym, iż praca społeczna zaczyna być w niej świadczona dla wszystkich (w ramach wolnego rynku i innych instytucji społeczeństwa obywatelskiego), a nie tylko dla panujących (a ta równość zostaje również zakodowana w nowoczesnych instytucjach politycznych i w, przysługujących wszystkim na równi, prawach podmiotowych). Nieuchronnym końcem tego procesu jest więc u Hegla sytuacja społeczna, w której relacje międzyludzkie stają się w pełni wzajemne i symetryczne w obrębie nowego pola (intersubiektywnej i nie-instrumentalnej) racjonalności, w którą wyłania się w końcu (instrumentalna) „racjonalność środka i celu". Innymi słowy, praca społeczna pełni w tym procesie rolę siły napędowej ludzkiej emancypacji (wymuszającej głęboką przemianę „społeczeństwa przednowoczesnego" w kierunku stopniowego znoszenia w nim naturalnego, bezrozumnego ucisku i przemocy), która to doprowadza w końcu do tego, iż „instrumentalna racjonalność myślenia i działania mocą własnej dialektyki sama nieuchronnie dezinstrumentalizuje się"[14]. Racjonalność instrumentalna w tym modelu wyzwala więc człowieka nie tylko od przypadkowości „dzikiej przyrody", lecz także od

samego człowieka jako do kogoś, kto jest mu równy. Występujące w takiej relacji wzajemne uznawanie jest doprowadzeniem do końca pojęcia uznawania i konstytuuje stosunek między jednostkami polegający na tym, że myślą one i mówią o sobie: MY. Docelowo powinien to być stosunek miłości czy przyjaźni jako zastępujący pierwotną relację pana i niewolnika". *Ibidem*, s. 21.

[13] „W tej wzajemnej zależności między pracą i zaspokajaniem potrzeb subiektywny egoizm przechodzi w przyczynianie się do zaspokojenia potrzeb wszystkich innych ludzi, zamienia się w dialektyczny ruch zapośredniczenia tego, co szczegółowe, przez to, co ogólne, tak iż każdy, zarabiając na siebie, produkując i używając, produkuje tym samym i pracuje dla pożytku wszystkich innych". G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, § 199.

[14] M. Siemek, *Hegel*…, s. 65.

przednowoczesnej „społecznej przestrzeni panowania i zniewolenia ludzi”[15], a konkretnym zniesieniem wewnętrznej sprzeczności tkwiącej u podstaw „przednowoczesnej” formy uspołecznienia jest równouprawnienie i zrównanie Pana i Niewolnika w nowym, „jednorodnym polu intersubiektywności, czyli w obszarze tego, co dla obu wspólne i przez obu wspólnie podzielane jako obowiązujące”[16] (m.in. w obszarze powszechnych praw jednostkowych, w obrębie instytucji politycznych społeczeństwa obywatelskiego i w sferze kapitalistycznych mechanizmów wolnorynkowych).

Tak oto u Hegla uznanie zapośredniczone przez pracę (będąc rzeczywistym motorem przemian prawnych, kulturowych i społecznych) uzyskuje symetryczną i trwałą postać w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim. W opisanej wyżej dialektyce Pana i Niewolnika (stanowiącej u Hegla centralną figurę historycznego procesu socjalizacji człowieka) niemiecki filozof odkrywa zatem drogę, jaką pokonuje „przymuszanie do racjonalności” (nazywane też instrumentalną „racjonalnością przymusu”) w kierunku przerodzenia się w zupełnie przeciwstawny „przymus racjonalności” (nie-instrumentalny, instytucjonalny przymus, wolny od irracjonalnej przemocy i naturalnych nierówności), „wpajany” jednostkom przez społeczeństwo nowoczesności[17].

Frankfurtczycy z całą stanowczością odrzucali w *Dialektyce oświecenia* powyższe twierdzenia Hegla o „zmaterializowaniu się” w nowoczesności wolności człowieka i nie-instrumentalnych, symetrycznych stosunków społecznych. Za przyczynę niepowodzenia Heglowskiego projektu (projektu koniecznej emancypacji społeczeństwa Zachodu poprzez dialektykę tkwiącą w pracy społecznej) uważali przede wszystkim zjawisko tzw. „urzeczowienia” pracy i stosunków społecznych w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym. Ich krytyka filozofii Hegla przez pryzmat urzeczowienia była z jednej strony silnie zainspirowana twórczością G. Lukácsa[18] i K. Marksa,

[15] *Ibidem*, s. 60.

[16] *Ibidem*, s. 63.

[17] „W panu byt dla siebie istnieje dla służebnej świadomości jako to co inne, czyli jest tylko czymś dla niej; […] w kształtowaniu natomiast byt dla siebie staje się dla tej świadomości czymś dla niej, jako coś jej własnego, i tu dopiero uświadamia ona sobie, że sama jest czymś w sobie i dla siebie. Forma, przez to, że została przez nią ustanowiona poza nią samą, nie staje się już dla niej czymś innym niż ona sama; albowiem właśnie ta forma jest jej czystym bytem dla siebie, który staje się jej prawdą. Przez odnalezienie siebie samej przez siebie samą, świadomość służebna odnajduje swój własny sens, i to właśnie w pracy, w której zdawała się realizować tylko sens nadawany przez kogoś innego”. (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia*…, s. 226 i n.).

[18] M. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 2018, s. 157; A. Honneth, *Work and instrumental action*, “New German Critique”, 1982, nr 26, s. 44.

jednak z drugiej strony T. Adorno i M. Horkheimer krytykowali również obu tych autorów za zbyt wąskie rozumienie pojęcia urzeczowienia i za „kurczowe" trzymanie się pewnych optymistycznych, idealistycznych założeń co do rzeczywistych możliwości modernistycznej filozofii i teorii społecznej w zakresie znoszenia tego urzeczowienia we współczesnym społeczeństwie. Z tego powodu warto więc najpierw – przed przejściem do właściwej krytyki „emancypacyjnej" dialektyki pracy społecznej u Frankfurtczyków i ich rozumienia pojęcia urzeczowienia – poświęcić jeszcze trochę miejsca temu, jak pojęcie urzeczowienia było pierwotnie rozumiane w klasycznej marksistowskiej krytyce ideologii, przed jego wykorzystaniem przez autorów *Dialektyki oświecenia* (ograniczając się przy tym głównie do G. Lukácsa, który rozwinął rozumienie Marksowskiej dialektyki i „do końca przetłumaczył ją na język problematyki bezpośrednio filozoficznej"[19]).

2. Zniesienie świadomości urzeczowionej jako droga do prawdziwego społeczeństwa bezklasowego u G. Lukácsa (postęp niedokończony)

Z jednej strony trzeba przyznać, że G. Lukács – podobnie jak Hegel – określał nowoczesne społeczeństwo obywatelskie mianem „pełnego uspołecznienia" człowieka (które to, jego zdaniem, miało się faktycznie dokonać wtedy, gdy wymiana towarowa, postęp techniczny, pieniądz, kapitał i rynek światowy zniosły naturalne bariery i wyeliminowały wszelkie naturalne stosunki między ludźmi). Według Lukácsa rozwój racjonalności instrumentalnej zhomogenizował rzeczywistość społeczną, podporządkowując ją „przejrzystej, racjonalnej, wyliczalnej formule" (a działania społeczne ludzi i ich wzajemne powiązania po raz pierwszy uczynił „bezpośrednio ekonomicznymi, a więc czysto społecznymi, niezamaskowanymi żadną naturalną zasłoną […] jaka w formacjach przedkapitalistycznych zakrywała prawdziwą treść owego uspołecznienia"[20]). Jednak z drugiej strony, Lukács dostrzegał też przy tym, że w nowoczesnym społeczeństwie instrumentalizacji uległ nie tylko sam ludzki stosunek do przyrody (np. w jej przemysłowym przetwarzaniu i przyrodoznawczym badaniu), lecz dokonała się w nim także „projekcja" tej racjonalności instrumentalnej na same stosunki międzyludzkie (co doprowadziło właśnie do ich późniejszego, wtórnego „urzeczowienia" w świadomości ludzkiej), a instytucje polityczne, prawne i ekonomiczne zaawansowanego kapitalizmu – zamiast być Heglowską „rozumną przestrzenią ludzkiej

[19] M. Siemek, *Filozofia, dialektyka…*, s. 142.
[20] *Ibidem*, s. 185 i n.

wolności" – stały się w końcu tak samo nieprzejrzyste, zmistyfikowane i bezrozumne jak stosunki między rzeczami na rynku towarowym. Zatem, według tego węgierskiego filozofa w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym – społeczeństwie rzutującym instrumentalny, „przyrodniczy model przedmiotowości" na „życie społeczne, na człowieka i jego działalność, na świat kultury i historii"[21] – dokonało się przeciwstawienie (działającej tak samodzielnie i nieprzewidywalnie, jak „pierwotna przyroda") przedmiotowej rzeczywistości społecznej samym nieświadomie odtwarzającym ją jednostkom (które pod wpływem dominującej ideologii zaczęły fałszywie widzieć w niej niezależny od ich myślenia i działania – a więc i niemożliwy do zniesienia – obiektywny, naturalny system[22]).

Zjawisko urzeczowienia odznacza się więc dla G. Lukácsa przede wszystkim tym, że „środki, narzędzia" oraz cała, powstała w toku instrumentalizacji, „intersubiektywna" sfera społeczna „zwróciły się ostatecznie przeciwko samym ich twórcom". Powstał bowiem społeczno-ekonomiczny świat nowoczesności, którego – odkryta przez filozofię Heglowską – racjonalność (zamiast doprowadzić do prawdziwej emancypacji) została niejako na powrót „zamrożona" w „drugą naturę", w której ludzkie relacje, działania i myślenie straciły bezpowrotnie swój przejrzysty (bo bezpośrednio społeczny i podporządkowany ogólnym, ludzkim potrzebom) charakter na rzecz ich instrumentalnego zapośredniczenia („zaklęcia") w wyobcowanym od ludzi, samowystarczalnym systemie – tym samym, ostateczną emancypację społeczną i zniesienie klasowych stosunków społecznych w nowoczesności zatrzymało, według Lukácsa, zapanowanie nad myśleniem jednostek „świadomości fałszywej i urzeczowionej" („urzeczowienie jest istotą «świadomości fałszywej», ukrywającej prawdę o konkretnej treści jakościowej tych zjawisk: […] że są one w swej istocie wynikiem irracjonalnej i pierwotnej przemocy, wyzysku i zniewolenia, uformowanych w drodze pierwotnej akumulacji kapitału i wytworzonego na tym gruncie podziału pracy"[23]). Mówiąc krótko, według G. Lukácsa stosunki społeczne Zachodu (po ich chwilowym „odczarowaniu" w nowoczesności) uległy na powrót „zaczarowaniu" poprzez włączenie ich w ideologii burżuazyjnej zaawansowanego kapitalizmu w obręb naturalnego, stałego i istniejącego z konieczności systemu społeczno-gospodarczego, którego pozorna racjonalność zakrywa prawdę o tym systemie (stanowiącą, że uformowane w nim stosunki i kategorie nie są tak naprawdę naturalne, lecz w istocie mają charakter czysto społeczny i historyczny oraz

[21] *Ibidem*, s. 164.
[22] *Ibidem*, s. 162.
[23] J. Nikodem, *Siemek i jego Marks*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 2014, t. 1, s. 287.

że dominująca w tym systemie ideologia czyni nieprzejrzystą zupełnie irracjonalną przemoc kapitalistycznego wyzysku i alienacji pracy jednostek).

Jednak, jak słusznie zauważyli Frankfurtczycy, Heglowski pogląd o emancypacyjnym potencjale tkwiącym w rozwoju podziału pracy i racjonalności instrumentalnej – pomimo tej druzgocącej krytyki nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego przez pryzmat pojęcia urzeczowienia – zachował się mimo wszystko (w trochę zmienionej postaci) w filozofii K. Marksa i G. Lukácsa. Pomimo bowiem całościowego odrzucenia idealistycznego systemu Hegla, K. Marks i G. Lukács zachowali w swoich koncepcjach jego pogląd o pozytywnej roli pracy społecznej i ideę „emancypacyjnego" postępu pracy społecznej w kierunku zniesienia „asymetrycznych" stosunków społecznych. Jedyną różnicą dzielącą ich z Heglem na tym polu było jedynie przesunięcie tego „domknięcia się" z epoki nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego w bliżej nieokreśloną przyszłość (w której zniesieniu ulegnie burżuazyjna ideologia i „świadomość urzeczowiona"), tj. w przyszłe, komunistyczne społeczeństwo bezklasowe, które uważali (po Heglowsku) za ostateczną fazę linearnego rozwoju ludzkiej pracy społecznej i racjonalizacji. Istnienie takiego „końcowego etapu historii" wynikało z rozwijanej przez nich dialektyki materialistycznej, która z założenia miała być zdolna do pomyślenia i zbadania tego (wykraczającego poza panującą w nowoczesnym społeczeństwie ideologię urzeczowienia) ostatecznego celu rozwoju całego procesu socjalizacji człowieka oraz do wtórnego obalenia „świadomości urzeczowionej" przez krzewienie świadomości klasowej wśród proletariatu (który mógł następnie wcielić ten cel w życie poprzez praktyczną, rewolucyjną *praxis*[24]).

Wracając do *Dialektyki oświecenia*, ten „umiarkowanie optymistyczny" pogląd K. Marksa i G. Lukácsa (tak samo jak opisane wcześniej stanowisko Hegla o aktualnym, a nie tylko potencjalnym zrealizowaniu się w nowoczesności „symetrycznych" stosunków społecznych) również został w niej poddany głębokiej krytyce. T. Adorno i M. Horkheimer – odcinając się od Marksowskiego pojęcia pracy jako „wolnej, świadomej, samorzutnej aktywności", dzięki której człowiek może realizować swoją „istotę gatunkową" (tj. swoją potrzebę do spontanicznego, „twórczego i praktycznego wytwarzania świata przedmiotowego, przyrody nieorganicznej", odróżniająca

[24] Teoria społeczna dla G. Lukácsa miała być „rewolucyjno-krytyczną metodą", która – poprzez przyjęcie punktu widzenia proletariatu, nieświadomie reprodukującego irracjonalną przedmiotowość kapitalizmu – miała być w stanie „odczarować", zreifikowaną przez ideologię burżuazyjną, rzeczywistość społeczną (aby przygotować w ten sposób grunt pod praktyczne zrewolucjonizowanie stosunków społecznych w przyszłości przez konkretną *praxis* uciśnionej klasy społecznej) (M. Siemek, *Filozofia, dialektyka*…, s. 160–162).

go od zwierzęcia, które produkuje tylko „pod przymusem bezpośredniej fizycznej potrzeby"[25]) – wysunęli w swoim wspólnym tekście pogląd, zgodnie z którym praca w rzeczywistości wywodzi się z historycznego zniewolenia przez podmiot swojej „natury wewnętrznej" pod wpływem socjalizacji (które to dało początek pierwotnej przemocy odtwarzanej nieustannie w historycznych stosunkach społecznych[26] w postaci klasowego podziału pracy).

3. *Dialektyka oświecenia* T. Adorna i M. Horkheimera (postęp popadający w regres)

„Pesymistyczne" rozumienie pracy (przeciwstawione temu, jak rozumieli ją K. Marks i G. Lukács) wywodzi się przede wszystkim z inspiracji Frankfurtczyków filozofią S. Freuda i F. Nietzschego[27]. To ci „mistrzowie podejrzeń", jako jedni z pierwszych, dostrzegali szkodliwy wpływ instrumentalizacji rzeczywistości (zarówno tej „przyrodniczej", jak i społecznej) na człowieka. Jako najważniejszy warunek poświęcenia się człowieka pracy i zapanowywaniu nad przyrodą (a więc i warunek istnienia jakiejkolwiek formy jego socjalizacji) uznawali zgodnie uformowanie się jednostkowej, autonomicznej instancji samozdyscyplinowanego Ja[28], które było dla nich niczym innym jak „uciskiem natury wewnętrznej", czyli tkwiących w człowieku (od zawsze)

[25] K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1975, s. 56–60.

[26] „Panowanie nadaje społecznej całości, w której zostaje ustanowione, większą spoistość i siłę. Podział pracy, który jest społecznym skutkiem panowania, pomaga przetrwać całości, która podlega panowaniu. Tym samym jednak całość jako całość, jako aktywność jej immanentnego rozumu, siłą rzeczy staje się egzekutorem partykularności. Panowanie występuje wobec jednostki jako to, co ogólne, jako urzeczywistniony rozum. Władza wszystkich członków społeczeństwa – którzy jako tacy nie mają innego wyjścia – sumuje się przez narzucony im podział pracy wciąż na nowo w realizację całości właśnie, której racjonalność zarazem ulega znów zwielokrotnieniu. To, co spotyka wszystkich za sprawą niewielu, dokonuje się zawsze jako pokonywanie jednostki przez wielu: ucisk społeczeństwa nosi zawsze znamiona ucisku przez kolektyw". (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*…, s. 37 i n.).

[27] „Konstrukcja, która leży u podstaw 'prehistorii podmiotowości', ma punkt po punkcie odpowiedniki u Nietzschego. Gdy tylko człowiek pozbawiony został 'zawieszonych' instynktów – powiada Nietzsche – musiał zdać się na świadomość, mianowicie na aparat pozwalający uprzedmiotowiać zewnętrzną naturę i rozporządzać nią: nieszczęśnik został zredukowany do myślenia, wnioskowania, rachowania, łączenia przyczyn i skutków. Jednocześnie dawne instynkty musiały zostać poskromione, naturalne potrzeby, które nie znajdowały już spontanicznie ujścia, trzeba było stłumić. W procesie odwracania kierunku impulsów i uwewnętrzniania kształtowała się, pod znakiem wyrzeczenia albo 'nieczystego sumienia', podmiotowość wewnętrznej natury". (J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2005, s. 143).

[28] S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 94.

biologicznych popędów i instynktów (brak ich „zdyscyplinowania" czyni ich zdaniem niemożliwą jakąkolwiek refleksję lub zorganizowane działanie społeczne człowieka[29]).

T. Adorno i M. Horkheimer w swoich analizach „oświecenia" i panowania „czerpali garściami"[30] z odkryć S. Freuda i F. Nietzschego na temat pochodzenia podmiotowości ludzkiej (i uspołecznienia się człowieka) z zasady tłumienia popędów[31]. *Dialektyka oświecenia* zaaprobowała ich „protopsychologiczne" konkluzje o nieświadomości ludzkiej i postawiła tezę, że to pierwotne zapanowanie człowieka nad własną „naturą wewnętrzną" raz na zawsze zdeterminowało też zarówno schemat uprzedmiotowiania przyrody (czyli „natury zewnętrznej") w pracy społecznej, jak i późniejszego zinstrumentalizowania się samych stosunków społecznych. Ta zasada tłumienia popędów (czyli wyjście człowieka ze „stanu naturalnego" do „stanu społecznego" poprzez stłumienie swoich wewnętrznych, przyrodniczych popędów i podjęcie się „wymuszonej" pracy na rzecz innych) była dla Frankfurtczyków szczególnie ważna z tego powodu, iż widzieli w niej pierwotne „źródło" („zarodek powszechnego dziś regresu"[32]) irracjonalnej i „sfiksowanej" strony procesu racjonalizacji. Jako że ta „tendencja do regresu" była już obecna w samych początkach kultury zachodniej, krytyka racjonalizacji przeprowadzona w *Dialektyce oświecenia* obejmowała nie tyle samo społeczeństwo kapitalistyczne, co całe dzieje kultury europejskiej (a T. Adorno i M. Horkheimer dostrzegali podstawowe rysy „mieszczańskiego" indywiduum już w postaci heroicznego Odyseusza z dzieł Homera, składającego raz po raz ofiarę ze swoich naturalnych pragnień w celu przechytrzenia kolejnych mitycznych potęg).

Frankfurtczycy rozciągnęli więc figurę politycznego panowania na całą „kondycję ludzką" w ogóle. Diagnozą *Dialektyki oświecenia*, zainspirowaną twórczością F. Nietzschego i S. Freuda[33], jest stwierdzenie, że

[29] „Natura wewnętrzna", czyli przyrodnicze i nieświadome popędy, zostaje tutaj odróżniona od „natury zewnętrznej" (od „przyrody"), czyli najogólniej mówiąc od tej natury, która stanowi przedmiot nauk przyrodoznawczych.

[30] „Indywidualność przyświeca emancypacji człowieka, ale jest też rezultatem tych właśnie mechanizmów, od których ludzkość ma się emancypować. Samoistność i nieporównywalność indywiduum jest krystalizacją oporu przeciwko ślepej, dławiącej potędze irracjonalnej całości. Opór ten był jednak historycznie możliwy tylko dzięki temu, że ślepe i irracjonalne było owo samoistne i nieporównywalne indywiduum". (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*…, s. 264).

[31] S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2013, s. 166–170.

[32] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*…, s. 13.

[33] Przy czym T. Adorno krytykował G. Lukácsa za niezrozumienie i bezpodstawne odrzucanie poglądów Freuda i Nietzschego jako „faszystowskich" (T. Adorno, *Introduction to dialectics*, przeł. C. Ziermann, Cambridge 2017, s. 79 i n.).

człowiek już w ramach swojego pierwotnego uspołecznienia musiał narzucić swojej wewnętrznej naturze dyscyplinę samowyrzeczeń (polegającą na konsekwentnym tłumieniu pierwotnych pragnień oraz będącą przymusem wywieranym na ludzkiej cielesności i popędowości przez nadzorczą instancję podmiotowego Ja). Natomiast drugą diagnozą tego tekstu jest to, że ten sam przymus rozporządzania i kontroli zostaje również odtworzony w historii człowieka w stosunku do natury zewnętrznej poprzez ludzkie działania instrumentalne, tj. w pracy fizycznej i umysłowej realizowanej za pośrednictwem narzędzi i pojęć, które to z kolei represjonują przedmiotowość samej zewnętrznej natury, „dzikiej przyrody" (a nie tylko wewnętrzne, indywidualne popędy jednostki). *Dialektyka oświecenia* za konieczny, historyczny warunek możliwości pracy społecznej (rozumianej najogólniej jako praktyczne przetwarzanie przyrody do ludzkich potrzeb[34]) uważa dokonanie przez jednostkę „gwałtu" na swojej naturze wewnętrznej – z konieczności skutkujące zarówno (wtórną) przemocą wobec natury zewnętrznej, jak i (w jeszcze dalszej kolejności) warunkujące też istnienie stosunków panowania ludzi nad innymi ludźmi. Dialektyczne powiązanie tych trzech sfer (społecznej pracy i produkcji, panowania nad ludźmi oraz powstania pierwotnej indywidualnej osobowości i jaźni jednostki[35]) opiera się zatem na tym podstawowym założeniu, że człowiek staje się zarówno panem siebie, jak i panem zewnętrznej przyrody tylko dzięki „pierwotnemu oświeceniu", jakim było wykształcenie się rozumu ześrodkowanego w podmiocie i stłumienie przez człowieka swoich naturalnych popędów.

Uwzględniając powyższe coraz bardziej zrozumiałym staje się, dlaczego według autorów *Dialektyki oświecenia* właściwym celem rozwoju podziału pracy i racjonalizacji od początku z konieczności musiało być (i nadal musi być) tylko coraz doskonalsze opanowywanie przemocą (wewnętrznej oraz zewnętrznej) natury[36].

[34] A. Honneth, *Work*..., "New German Critique", 1982, t. 26, s. 42.

[35] *Idem*, *The Critique of Power*, przeł. K. Baynes, Cambridge 1993, s. 200 i n.

[36] „Jeśli człowiek dzięki oświeceniu staje się panem samego siebie, to przede wszystkim wskutek tego, że systematycznie opanowuje swą wewnętrzną i zewnętrzną naturę. Naturze wewnętrznej narzuca dyscyplinę samowyrzeczeń, [...] Ten sam przymus rozporządzania i kontroli zostaje przeniesiony na naturę zewnętrzną w ludzkich działaniach instrumentalnych, które z kolei dyscyplinują już przedmiotowość samej przyrody, zadając gwałt jej substancjalnej istotności własnej i zmuszając ją do służebnej pracy na rzecz potrzeb i interesów ludzkiego samozachowania. Słowem, oświecenie jako proces demitologizującego wyzwolenia i upodmiotowienia człowieka jest nierozłącznie sprzężone z represyjno-dominacyjnym kształtem racjonalności, jaką człowiek ten nadaje sobie i swojemu światu, wtórnie zniewalając i świat, i samego siebie jarzmem nowego mitu". T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*..., s. 290.

W myśl ich teorii nie tylko praca wyobcowana „pod jarzmem" kapitalizmu alienuje człowieka (tak jak myśleli m.in. K. Marks i G. Lukács), lecz w ogóle każda praca społeczna od początku jest niczym innym, jak alienacją i zniewoleniem „natury wewnętrznej" człowieka, do których został on przymuszony przez innych (tj. przez społeczeństwo). Przemoc czyniona przez jaźń, jaką jest hamowanie pożądań, w istocie nie może też wynikać z samej przyrodniczej natury człowieka[37] (która miałaby się w tym akcie niejako „zwrócić przeciwko sobie"), lecz (w myśl opisanych wcześniej odkryć F. Nietzschego i S. Freuda) musiałaby ona wynikać „z zewnątrz" ze skutków, jakie wywierało na człowieku uspołecznienie, tj. ze zdominowania jednych przez drugich[38]. Mówiąc inaczej, T. Adorno i M. Horkheimer prześledzili w *Dialektyce oświecenia* skomplikowane relacje między pojęciami pracy społecznej i „samoopanowania się" człowieka, aby koniec końców odkryć dialektyczną relację, zgodnie z którą socjalizacja wynika z faktu „samoopanowania się" podmiotu tak samo, jak „samoopanowanie się" jednocześnie wynika z faktu socjalizacji podmiotu[39].

Frankfurtczycy – wbrew G.W.F. Heglowi, G. Lukácsowi i K. Marksowi – przekreślili tym samym możliwość istnienia w rozwoju podziału

[37] „Podmiotowy duch, który naturę pozbawia duszy, zwycięża naturę w ten sposób, że naśladuje jej skostnienie i pozbawia duszy sam siebie. Naśladowanie wstępuje na służbę panowania – nawet człowiek w oczach człowieka staje się antropomorfizacją. Schematem Odyseuszowej chytrości jest opanowanie przyrody przez takie właśnie upodobnienie się. Ocena stosunku sił, która przetrwanie niejako z góry uzależnia od wyznania własnej klęski, a wirtualnie od śmierci, *in nuce* zawiera już zasadę mieszczańskiej trzeźwości, zewnętrzny schemat uwewnętrznienia ofiary, wyrzeczenie". T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*…, s. 74.

[38] „Przedmiotowy, instrumentalny aspekt pracy, dzięki któremu w swoich narzędziach człowiek posiada władzę nad przyrodą zewnętrzną, jest tylko obiektywizacją jej wymiaru międzypodmiotowego, w którym człowiek pierwotnie utwierdza swoją władzę nad innym człowiekiem, i właśnie z niego, z innego człowieka, czyni najpierwsze ze swoich narzędzi". (M. Siemek, *Hegel*…, s. 60).

[39] To „sprzężenie zwrotne", w którym wyraża się dialektyka między zapanowaniem przez podmiot nad innymi ludźmi i przyrodą a powstaniem podmiotowości ludzkiej z powodu internalizacji przemocy, wywieranej na jednostce przez innych: „Żadne badania nie sięgają jak dotąd piekła, gdzie powstają deformacje, ujawniające się potem jako radosne usposobienie, otwartość, łatwość obejścia, jako skuteczne dostosowanie się do tego, co nieuniknione i rezolutny zmysł praktyczny. Są powody do przypuszczenia, że deformacje te wywodzą się z jeszcze wcześniejszych faz dziecięcego rozwoju niż nerwice: jeśli nerwice są rezultatem konfliktu, w którym popęd został pobity, to stan tak normalny jak poharatane społeczeństwo wynika z niejako prehistorycznej ingerencji, która łamie siły, nim jeszcze w ogóle dojdzie do konfliktu, a późniejsza bezkonfliktowość odzwierciedla owo wstępne rozstrzygnięcie, aprioryczny triumf instancji zbiorowej, nie zaś wyleczenie przez poznanie. […] Albowiem wymagana społecznie ofiara jest tak uniwersalna, że naprawdę ujawnia się dopiero w społeczeństwie jako całości, a nie w jednostce". (T. Adorno, *Minima*…, s. 64).

pracy emancypacyjnego potencjału na ostateczne zracjonalizowanie się „asymetrycznych" stosunków społecznych (zarówno w nowoczesności, jak i w przyszłym, utopijnym porządku społecznym). W *Dialektyce oświecenia* pokazali, że społeczeństwo do swojego istnienia i reprodukcji stosunków społecznych (w każdej ich historycznej formie – nawet w formie, która powstałaby w razie zrealizowania drogą rewolucyjnego *praxis* komunistycznej utopii) zawsze wymagało istnienia instrumentalnych instytucji represji, które reprodukowałyby jego racjonalność. W konsekwencji, okazuje się więc, że wszystkie modernistyczne wizje postępu należałoby uzupełnić poprzez wskazanie, iż cały dokonujący się w toku historii „postęp" jest nakierowany na (dialektyczne) „sprzężenie zwrotne"[40] między racjonalizacją życia ludzkiego a coraz skuteczniejszym i dotkliwszym „przymuszaniem do racjonalności", a więc między rozwojem instytucji wyzwalających człowieka od natury a rozwojem instytucji represji i dyscypliny. Frankfurtczycy postawili więc „na głowie" dawny, „emancypacyjny" paradygmat filozofii społecznej, ponieważ praca społeczna w ich ujęciu musi z konieczności wywoływać zupełnie odwrotny skutek niż ten prognozowany przez K. Marksa czy G. Lukácsa – dzięki swojej immanentnej „represyjności" musi ona bowiem prowadzić tylko do coraz większego zniewolenia i alienacji jednostek (a ostatecznym „końcem historii" dla takiego „koła zniewolenia" nie może być już utopia społeczeństwo bezklasowego, lecz forma socjalizacji nazywana przez Frankfurtczyków „społeczeństwem totalnie administrowanym późnego kapitalizmu").

Reasumując, *Dialektyka oświecenia* pokazuje nam, jak emancypacja człowieka jako rozumnego, autonomicznego indywiduum okazuje się być tylko systematyczną „dyscypliną samowyrzeczeń" (narzuconą naturze wewnętrznej przez nadzorczą instancję Ja) oraz jak wyzwalanie się jednostek od przyrody zewnętrznej (w racjonalizacji form społeczno-kulturowych wytworzonych przez instrumentalną pracę społeczną) z konieczności musi doprowadzić w końcu tylko do faktycznego wyobcowania się kultury

[40] Nawiązując do twórczości S. Freuda, można powiedzieć, że pesymistycznym wnioskiem autorów Dialektyki jest odkrycie koniecznego i ukrytego powiązania między „psychologicznym panowaniem kierowniczej Jaźni świadomego podmiotu" (w sensie podobnym do Freudowskiego *Ego*) a „stłumionym i zepchniętym w podziemie ludzkiej osobowości mimetycznym impulsem popędów" (Freudowskim *Id*) oraz „politycznym władztwem klasy panującej nad uciśnioną, bo uprzedmiotowioną podmiotowością klas tylko pracujących – nie dla siebie, lecz dla swoich panów" (będącej niejako historycznym i społecznym *Super-Ego*) (M. Siemek, *Posłowie do wydania polskiego. Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, [w:] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 292 i n.).

w „totalny system panowania"[41]. Historyczny proces postępu ludzkości okazuje się być w tej perspektywie tylko „błędnym kołem zniewolenia", prowadzącym społeczeństwo z powrotem w stronę natury i mitu[42] (wbrew Heglowskiej teorii o „spirali stopniowej emancypacji" oświecenia i rozumu[43] i wbrew nadziejom Marksowskiej dialektyki rewolucyjnej), ponieważ, według Frankfurtczyków, od samego początku tego procesu (tj. od powstania „samoopanowującego się Ja" i wejścia tym samym człowieka ze „stanu naturalnego" w „stan społeczny") prawdziwym Heglowskim „podmiotem-substancją", urzeczywistniającym się w tym procesie, była tak naprawdę zasada panowania, a nie Heglowskie pojęcie wolności[44]. Innymi słowy, T. Adorno i M. Horkheimer w *Dialektyce oświecenia* pokazali, że wszystkie historyczne formy panowania klasowego są w istocie tylko maską dla bezosobowej, irracjonalnej siły (dążącej tylko do swojego samozachowania) – siły stanowiącej prawdziwy *spiritus movens* zarówno postępu społecznego (nazywanego w *Dialektyce oświecenia* „procesem oświecenia"), jak i regresu społecznego (nazywanego w tym tekście „mitologizacją")[45].

Kultura (z działania społecznego stawiającego sobie za zadanie zdyscyplinowanie i podporządkowanie potrzebom ludzkim całej natury) staje się na końcu tego paradoksalnego procesu tylko powtórzoną, „drugą naturą"[46], tj. „społeczeństwem totalnie administrowanym późnego kapitalizmu" („nieświadomym kolosem rzeczywistości, bezpodmiotowym kapitalizmem, dokonującym zniszczenia na ślepo"[47]). Ta najnowsza forma społecznej organizacji, będąca wyobcowanym od jednostek „anonimowym kolektywem", tak jak niegdyś „dzika przyroda" przeraża jednostki swoją nieprzewidywalnością i bezrozumnością, jako że rządzą nią irracjonalna przemoc bezosobowych instytucji i „ślepe" siły ekonomiczno-polityczne (tłamszące wszelkie myśli nieprzystające do rynku i polityki oraz czyniące autonomiczne myślenie i wolną wolę jednostek „czystym pozorem", skład-

[41] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*…, s. 40.

[42] „Za panowanie człowiek płaci nie tylko wyobcowaniem od przedmiotów, nad którymi panuje: wraz z urzeczowieniem ducha zaczarowane zostały także stosunki samych ludzi, łącznie ze stosunkiem jednostki do samej siebie". (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*…, s. 44).

[43] J. Kloc-Konkołowicz, *Czy Odyseusz dopłynie do Itaki? Od Hegla, przez Marksa, do Frankfurtu*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria", 2018, t. 4, s. 339 i n.

[44] M. Siemek, *Posłowie*…, [w:] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 290. Zob. też M. Siemek, *Hegel*…, s. 71.

[45] H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer i R. Marszałek, Warszawa 1999, s. 152.

[46] A. Honneth, *A physiognomy of the Capitalist Form of Life: A Sketch of Adorno's Social Theory*, "Constellations", 2005, t. 12, s. 51.

[47] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*…, s. 131.

nikiem panującej powszechnie ideologii[48]). W tej pesymistycznej dialektyce „anonimowy system totalny" zastępuje dawne, konkretne panowanie jednych klas społecznych nad innymi[49], ponieważ jest bezosobowy i niezależny od samej „klasy rządzącej" (nawet sami „zarządzający" stają się w nim tylko „pustymi miejscami, na które akurat padła władza", bezsilnymi wobec systemu i niepewnymi swojej „wymienialnej" pozycji[50]). W kontrze więc do Heglowskiej dialektyki wolności oraz do nadziei na możliwość osiągnięcia prawdziwie wyemancypowanego społeczeństwa K. Marksa i jego kontynuatorów, *Dialektyka oświecenia* pokazała, że koniecznym, „ostatecznym etapem" postępu jest powrót irracjonalności (pierwotnie ujarzmionej) „dzikiej natury" w postaci irracjonalności „ponowoczesnego systemu społecznego totalitarnego kapitalizmu"[51], uciskającego na równi wszystkie jednostki w swoim „represyjnym egalitaryzmie"[52]. „Racjonalność opanowywania natury" – zamiast zamienić się w Heglowski „przymus racjonalności"[53] – stopiła się w nim w jedno z „irracjonalnością panowania klasowego"[54], tworząc irracjonalny system społeczny, który tylko „ślepo" dąży do swojego samozachowania, nawet kosztem samych jednostek (w którym „urzeczowienie, za którego sprawą struktura władzy, możliwa tylko przy bierności mas,

[48] H. Mörchen, *Władza i panowanie*..., s. 166 i n.

[49] J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs*..., s. 80–82.

[50] Pan jest w końcu równie zniewolony, co Niewolnik – „późny kapitalizm", zdaniem Frankfurtczyków, nie jest więc kolejną epoką „tradycyjnego", klasowego panowania (jednych ludzi nad drugimi) (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*..., s. 50, 55 i 259).

[51] „Z chwilą gdy człowiek odcina w sobie świadomość swej naturalności, wszystkie cele, ze względu na które utrzymuje się przy życiu – społeczny postęp, spotęgowanie wszystkich sił materialnych i duchowych, a także sama świadomość – ulegają unicestwieniu; i tak już u początków subiektywności dochodzi do intronizacji środka jako celu, co w późnym kapitalizmie przybiera cechy jawnego szaleństwa. Panowanie człowieka nad sobą — na czym zasadza się jaźń – jest wirtualnie zawsze destrukcją podmiotu, w którego służbie się dokonuje, gdyż opanowana, uciśniona i rozbita przez samozachowanie substancja to przecież nic innego jak życie, jedyny i determinujący układ odniesienia dla zabiegów samozachowawczych, które są jego funkcją, właśnie to, co ma być zachowane. Nonsens totalitarnego kapitalizmu, gdzie technika zaspokajania potrzeb w swej uprzedmiotowionej, przez panowanie zdeterminowanej postaci uniemożliwia zaspokajanie potrzeb i prowadzi do zagłady ludzi [...]". (*Ibidem*, s. 71).

[52] *Ibidem*, s. 29.

[53] „[...] ostatecznie właściciel pozbawiony jest też udziału w pracy, a na koniec nawet funkcji kierowania pracą, podczas gdy jego towarzysze, choć są tuż przy rzeczach, nie mogą cieszyć się pracą, ponieważ dokonuje się ona pod przymusem, w desperacji, z przemocą zablokowanymi zmysłami. Niewolnik ujarzmiony jest cieleśnie i psychicznie, losem pana jest regres. Żadne panowanie dotąd nie zdołało się od tej ceny uchylić, i słabość ta, ekwiwalent władzy, tłumaczy między innymi, dlaczego historia posuwa się ruchem kolistym". (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*..., s. 51).

[54] *Ibidem*, s. 82.

jawi się tymże jako niewzruszona rzeczywistość, stało się tak gęste, że każdy spontaniczny odruch, a nawet samo tylko wyobrażenie prawdziwego stanu rzeczy nieuchronnie staje się skamieniałą utopią"[55]).

Konsekwencją opisanego powyżej stanu rzeczy jest to, że bezosobowe mechanizmy władzy we współczesnym „społeczeństwie totalnie administrowanym późnego kapitalizmu" nie mogą być już krytykowane narzędziami modernistycznej krytyki ideologii, jako że panująca ideologia na tyle się wyobcowała i zatomizowała masy, iż nawet „negatywna jedność" wspólnego podlegania uciskowi (gwarantująca dotychczas, według K. Marksa czy G. Lukácsa, możliwość powstania świadomości klasowej i krytycznego przejrzenia ucisku ekonomicznego przez jednostki) została w społeczeństwie bezpowrotnie rozmyta[56].

Frankfurtczycy w *Dialektyce oświecenia* podważyli więc dwa najważniejsze, „optymistyczne" założenia klasycznej krytyki ideologii. Po pierwsze, ich zdaniem, postęp i wzrost sił wytwórczych (w tym w szczególności postęp naukowo-techniczny jako siła napędowa racjonalizacji społecznej) wcale nie jest katalizatorem zrewolucjonizowania się w przyszłości „asymetrycznych" stosunków społecznych (myślenie inaczej prowadzi do popadnięcia w utopijność i mityczność[57]), a, po drugie, przestali oni uważać moderni-

[55] *Ibidem*, s. 228.

[56] H. Mörchen, *Władza i panowanie*…, s. 146–148. Zob. też M. Horkheimer, *Odpowiedzialność i studia*, przeł. H. Walentowicz, „Kronos", 2011, t. 2, s. 248.

[57] „Pułapkę" rozpoznaną przez Dialektykę oświecenia i trudności, w jakie wpadła filozofia praktyki, wierząc w emancypacyjny potencjał racjonalizacji instrumentalnej oraz w zdolność indywidualnej świadomości filozofa-praktyka do ujawnienia potencjału racjonalności ukrytego w fałszywych stosunkach społecznych, można za J. Habermasem opisać następująco: „[…] trudności wiążą się z tym, że normatywne podstawy filozofii praktyki, zwłaszcza przydatność pojęcia praktyki dla celów krytycznej teorii społeczeństwa, nie zostały nigdy w sposób zadowalający wyjaśnione. […] Konsekwentniej postępują ci, którzy w pojęcie praktyki wkładają nie więcej rozumu, niż można zaczerpnąć z racjonalności właściwej celowemu działaniu i samopotwierdzeniu. Zgoda, zasada pracy zapewnia nowoczesności szczególny związek z racjonalnością. Ale filozofia praktyki stoi przed tym samym zadaniem, co kiedyś filozofia refleksji. Także w strukturze samouzewnętrznienia – tak jak w strukturze samoodniesienia – zawiera się konieczność samouprzedmiotowienia; dlatego w procesie kształcenia gatunku zaznacza się pewna tendencja, mianowicie w miarę opanowywania natury zewnętrznej pracujące jednostki zyskują tożsamość tylko za cenę ucisku własnej natury wewnętrznej. Żeby wydobyć rozum ześrodkowany w podmiocie z tego uwikłania, Hegel przeciwstawił swego czasu absolutyzacji samowiedzy – absolutne samozapośredniczenie ducha. Filozofii praktyki, która nie bez racji porzuciła tę idealistyczną drogę, nie został oszczędzony analogiczny problem, i to w ostrzejszej formie. Cóż bowiem filozofia praktyki może przeciwstawić instrumentalnemu rozumowi celowej racjonalności – rozrosłej w społeczną totalność – jeśli sama siebie pojmować musi jako składnik i rezultat tego urzeczowienia, jeśli przymus obiektywizacji przenika do sedna rozumu krytykującego?" (J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs*…, s. 82–83 i s. 139).

styczną teorię krytyki ideologii za właściwe narzędzie do krytyki społecznej (wskutek jej utopijnej wiary w możliwość dialektycznego „wykroczenia myślą" poza aktualny stan społeczeństwa ku, dostępnej tylko dla tej myśli, utopii i w możliwość następczego rozbudzenia świadomości klasowej, która rzekomo miałaby doprowadzić racjonalnie myślące, uciskane jednostki do zjednoczenia się i do praktycznego zrewolucjonizowania stosunków społecznych)[58].

Zakończenie

Na koniec należy zaznaczyć, że powyższe „pesymistyczne" konkluzje *Dialektyki oświecenia* wywarły doniosły wpływ na filozofię społeczną drugiej połowy XX wieku, ponieważ głównym wnioskiem płynącym z tego dzieła jest to, że bezosobowe mechanizmy władzy we współczesnym społeczeństwie nie mogą być już analizowane i krytykowane narzędziami klasycznej, modernistycznej krytyki ideologii (która, od K. Marksa, wszelkie swoje roszczenia do krytyki społecznej opierała na założeniu, iż jest zdolna odkryć model prawdziwie rozumnego porządku społecznego poprzez „wykroczenie" w swojej autonomicznej myśli poza panującą w społeczeństwie kapitalistycznym „świadomość fałszywą i urzeczowioną"). W czasach „późnego kapitalizmu", w którym „sieć pozorów stała się tak gęsta, że przejrzenie jej na wylot, jej zdemaskowanie obiektywnie nabiera charakteru halucynacji", każdy filozof nadal bezkrytycznie wierzący w bezwzględne dobro postępu, „wyobrażenie prawdziwego stanu rzeczy", w „emancypacyjną" dialektykę pracy społecznej czy w ideę świadomości klasowej musi być bowiem – wskutek odkryć *Dialektyki oświecenia* – z góry podejrzany o popadanie w utopijność i „dewiacyjne sekciarstwo"[59].

T. Adorno i M. Horkheimer postawili zatem tym tekstem całą powojenną filozofię przed bardzo trudnym zadaniem stworzenia nowej teorii społecznej odrzucającej zarówno Marksowską, jak i Heglowską tradycję filozoficzną. Jednak prześledzenie tego, jak filozofia społeczna poradziła sobie z tym zadaniem stanowczo wykracza poza ramy wyznaczone dla niniejszego artykułu – jego głównym celem było bowiem zwięzłe omówienie najdonioślejszych filozoficznych konkluzji *Dialektyki oświecenia* na tle poprzedzających ją koncepcji filozoficznych G.W.F. Hegla, K. Marksa i G. Lukácsa.

[58] H. Mörchen, *Władza i panowanie*..., s. 86–88.
[59] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka*..., s. 229.

KAROL STAŚKIEWICZ – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego (Katedra Filozofii Prawa i Nauki o Państwie Wydziału Prawa i Administracji UW). Zajmuje się współczesną teorią i filozofią prawa, prawem konstytucyjnym i filozofią społeczną.

KAROL STAŚKIEWICZ – Ph.D. student at the Doctoral School in Social Sciences at the University of Warsaw (Chair of Philosophy of Law and Sciences about State, Faculty of Law and Administration, Warsaw University). His fields of interest include contemporary theory and philosophy of law, constitutional law and social philosophy.

ORCID: 0000-0002-8886-8466

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.10

MACIEJ SOIN

Austin i pozytywny sens krytyki języka

Austin and Positive Meaning of Language Criticism

ABSTRACT: The widespread image of the "philosophy of ordinary language" shows its intention to replace the traditional philosophical inquiry with analyses of the ways the language is used. In fact, linguistic analyses were significant, above all, both in Wittgenstein's research and Austin's arguments, in so far as they removed the obstacles to appropriate understanding of philosophical problems. This article presents this subordination of linguistic reflections to factual problems, based on the issues of meaning and truth, which belong to the most critical areas of Austin's linguistic philosophy.

The positive outcomes of Austin's reflections on the meaning show a variety of reasons why we use the same word. In consequence of this discovery we should realise why there cannot be a single theory of universals. Moreover, some of the cases Austin takes into consideration with regard to this differentiation cast a particular light on the problems philosophers have with important words such as "good", "happy", "real", and "true". These problems result from considering them as proper names, while the reasons for using these terms change from case to case.

However, as is also the case with Wittgenstein's investigation, Austin's views on truth aim at a new validation of the classic concept of truth, which overcomes the problems of its structural interpretation. In this approach, truth is, as Wittgenstein said, the performance of grammar, and in Austin's specification, it is possible thanks to the existence of the convention of description and demonstration. Therefore, statements "correspond to the facts" to various degrees and in multiple dimensions, in different ways and in various situations, for different intentions and purposes. The correspondence between statements and facts occurs to the extent in which they are able to provide the rules for the language we use.
KEYWORDS: Austin • Wittgenstein • philosophy of ordinary language • meaning • truth • grammar

1. Metoda

Podobnie jak Ryle, Strawson, a także (późny) Wittgenstein, Austin jest zwykle zaliczany do filozofów potocznego języka. Co jednak znaczy ta kwalifikacja, nie jest wcale jasne, i to w przypadku każdego z wymienionych autorów. Rozpowszechniony obraz „filozofii potocznego języka", czy też „filozofii lingwistycznej" przedstawia bowiem jej zamierzenia jako propozycję z a s t ą p i e n i a tradycyjnych, przedmiotowych dociekań filozoficznych

analizami dotyczącymi sposobów używania języka. Zamiast o tradycyjnych przedmiotach filozoficznej refleksji, takich jak byt, prawda lub poznanie, mielibyśmy zatem mówić o języku, słowach i znaczeniach. Oznaczałoby to istotną zmianę tematu refleksji, co zwykle jest rozumiane jako rezygnacja z poważnych, przedmiotowych ambicji filozoficznych.

Jest to jednak obraz czysto zewnętrzny, w którym nie bierze się pod uwagę właściwych motywów skłaniających filozofów lingwistycznych do zainteresowania się językiem. A są to motywy bynajmniej nie odbiegające od motywów napędzających filozoficzną tradycję, chociaż wynikiem dociekań typu lingwistycznego faktycznie może być radykalne przekształcenie wyjściowych problemów. I w jednym, i w drugim przypadku chodzi jednak przede wszystkim o ich lepsze rozumienie. Dlatego, jeśli przedmiotem dociekań nie są właśnie pytania dotyczące języka, to język jest w ich kontekście ważny tylko o tyle, o ile stanowi przeszkodę utrudniającą, jeśli nie uniemożliwiającą wiarygodne rozwiązanie, a przynajmniej sformułowanie niektórych ważnych problemów filozoficznych. Nawet jeśli w wyniku dociekań lingwistycznych wyjściowy problem okazuje się problemem pozornym, to język zazwyczaj nie jest autonomicznym przedmiotem dociekania.

To podporządkowanie rozważań językowych problemom rzeczowym chcemy prześledzić na wybranych obszarach Austinowskiej filozofii lingwistycznej. Nie zmierzając do jej wyczerpującej prezentacji, postaramy się pokazać, w jaki sposób dociekania typu lingwistycznego służą dociekaniom rzeczowym i jakie konsekwencje dla rzeczowych problemów filozoficznych ma promowana w filozofii języka potocznego lingwistyczna wrażliwość. Zajmiemy się zwłaszcza dwoma tematami myśli Austina: znaczeniem i prawdą. Chociaż filozoficzne zainteresowania Austina nie sprowadzały się do tych kwestii, to dzięki ich rozstrzygnięciom autor *How to Do Things with Words* zapewnił sobie rozgłos i trwałe miejsce w dwudziestowiecznej filozofii. Najbardziej znanym wątkiem tych dociekań są zapewne rozróżnienia dotyczące aktów mowy i swoista fenomenologia wypowiedzi performatywnych. Ale do wzorcowych zastosowań metody lingwistycznej należy zarówno polemika ze Strawsonem na temat prawdy, jak i krytyka idei danych zmysłowych z *Sense and Sensibilia*.

Dwie charakterystyczne cechy filozoficznego dorobku Austina – jego niewielka objętość i niesystematyczny charakter – nie są bynajmniej przypadkowe. Przeciwnie, można twierdzić, że znakomicie wyrażają właściwe Austinowi podejście do filozofii, w którym oszczędność słowa kojarzyła się z przekonaniem o jej niesamodzielności i ateoretycznym statusie. Jeśli filozofia nie jest autonomiczną teorią swojego przedmiotu, to nie ma w niej znów tak wiele do powiedzenia, chyba że chodzi o korygowanie błędnych

ścieżek myślenia. Jeśli częstym powodem tych błędów jest „teoretyczne" dążenie do uogólnienia, to naśladowanie ambicji nauk szczegółowych może prowadzić tylko na manowce. Podobnie zresztą było w przypadku Wittgensteina, który publikował równie mało i równie niesystematycznie. Nietrudno zauważyć, że od tej wstrzemięźliwości obecna filozofia odeszła na tyle daleko, że z punktu widzenia wymagań „lingwistów" może być co najwyżej karykaturą myślenia.

Jak wiadomo, nie licząc przekładów i recenzji Austin opublikował jedynie siedem artykułów[1]. Pośmiertnie wydano jeszcze kilka, a także wykłady zrekonstruowane z notatek o percepcji (*Sense and Sensibilia*, 1962) i o aktach mowy (*How to Do Things with Words*, 1962)[2]. Ogólnie można stwierdzić, że każdy z jego tekstów koncentrował się wokół jakiegoś stosunkowo łatwo uchwytnego problemu, stanowiąc zastosowanie pewnego ogólniejszego zestawu przekonań. Nie tworzących jednak doktryny rozstrzygającej apriorycznie odpowiedź na każde pytanie według jednego wzoru, ale stanowiących raczej zbiór wskazówek dotyczących sposobu podejścia do problemów filozoficznych. To zamiłowanie do konkretu i zastosowania metody sprawiało, że uwagi metafilozoficzne pojawiają się w tekstach Austina właściwie jedynie okazjonalnie. Są jednak na tyle jednoznaczne, że rekonstrukcja poglądów Austina na lingwistyczną metodę filozofii nie jest specjalnie trudnym zadaniem. Najobszerniejszą, i co ważne autoryzowaną wypowiedź Austina na ten temat znajdziemy w artykule *Prośba o wybaczenie* z 1957 r., który co więcej miał programowy charakter jako prezydencki adres Towarzystwa Arystotelesowskiego.

W istocie wspomniany artykuł jest zarówno sformułowaniem ważnych elementów metody lingwistycznej, jak i próbą zademonstrowania korzyści, jakie może dać jej zastosowanie na skonkretyzowanym przypadku wypowiedzi, w których bronimy własnych lub cudzych działań. Taka obrona ma zastosowanie w sytuacji jakiegoś rodzaju „oskarżenia" i może mieć, po pierwsze, formę usprawiedliwienia, w którym uznając odpowiedzialność za działanie, przeczymy że jest ono czymś niewłaściwym, podając racje tego działania. W drugiej formie obrona wiąże się z częściowym lub całkowitym

[1] Artykuły te – uzupełnione przez teksty wydane z rękopisów – zostały zgromadzone w zbiorze J.L. Austin, *Philosophical Papers*, second edition, J.O. Urmson and G.J. Warnock (eds.), Oxford 1970 (pierwsze wydanie – 1961).

[2] Zob. *Sense and Sensibilia*, reconstructed from the manuscript notes by G.J. Warnock, Oxford 1962 oraz *How to Do Things with Words*, second edition, M. Sbisa and J.O. Urmson (eds.), Oxford 1975. Polskie wydanie tekstów Austina (J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993) obejmuje zarówno wspomniany zbiór artykułów, jak i oba zrekonstruowane pośmiertnie wykłady. Dalej tom ten cytuję jako MP.

odrzuceniem odpowiedzialności i może polegać na podkreśleniu przypadkowości, względnie nieumyślności działania (zob. MP 236). Nawet jeśli – jak zauważa Austin – „usprawiedliwienie" i „prośba o wybaczenie" nie są precyzyjnie używanymi terminami, które można sobie po prostu przeciwstawić (do czego dochodzą jeszcze kłopoty z polskim przekładem wchodzących w grę określeń „justifications" i „excuses"), to jasne jest, że mamy tu do czynienia z odrębnymi rodzajami zachowań obronnych (zob. MP 237).

Jaki filozoficzny sens ma zastanawianie się nad formami proszenia o wybaczenie, względnie usprawiedliwiania się? Przede wszystkim – jak twierdzi Austin – przyczynia się właściwego – „ostrożnego", względnie „trzeźwego" – ujęcia problemów natury etycznej przez to, że pozwala lepiej rozumieć wyrażenia „wykonać działanie", ewentualnie „działać", czy też „robić coś" (zob. MP 238). Pojęcie działania ma wszak podstawowe znaczenie dla etyki, skoro ocena moralna dotyczy w pierwszym rzędzie działań. A jest to słowo nader kłopotliwe, skoro często mitologizuje się strukturę gramatyczną, z jaką mamy tu do czynienia (osobowy podmiot + czasownik), traktując ją jako istotową deskrypcję podpadających pod nią przypadków (zob. MP 239). Tymczasem nie każda struktura gramatyczna tego rodzaju jest „wykonywaniem działania": nie jest nim na przykład „oddychanie" względnie „widzenie", co sugeruje, że pod uwagę należałoby wziąć jeszcze co najmniej intencjonalny charakter działań (zob. MP 240). Innymi słowy, rozważenie rozmaitych przypadków zastosowania i niestosowalności wyrażenia „wykonywanie działania" powinno wskazać na specyfikę jego (ograniczonego) zakresu, nie redukującą się do charakterystycznej struktury gramatycznej, która właśnie może być myląca.

Właściwe zadanie artykułu nie sprowadza się zatem do analizy pewnych form językowych, ale zmierza – jak deklaruje Austin (zob. MP 243) – do rozjaśnienia problemów etycznych. Austin wymienia w tym kontekście dwa pożytki, jakie płyną z rozważenia form „proszenia o wybaczenie". Pierwszy, pozytywny, może prowadzić do klasyfikacji rozmaitych rodzajów działań, chociażby według różnych rodzajów niepowodzeń, jakie mogą im przysługiwać. Drugi, negatywny, wiąże się z usuwaniem trudności, względnie błędów filozoficznego ujęcia działań (zob. MP 241). Na przykład tych, które wiążą się z pojęciem „wolności", zmistyfikowanej jako termin odnoszący się wprost do swojego przedmiotu, podczas gdy powiedzenie, że działamy w sposób wolny (*freely*) znaczy tyle, co „nie działamy nie-swobodnie" (*un-freely*).

> Słowa 'swobodny', tak jak słowa 'rzeczywisty', używa się tylko po to, by wykluczyć sugestię, że występuje któreś z jego przeciwieństw […]. Tak jak 'prawda' nie jest nazwą cechy twierdzeń, tak też 'wolność' nie

> jest nazwą cechy działań, lecz nazwą wymiaru, w którym ocenia się działania (MP 241).

Jak twierdzi Austin, badanie sposobów, w jakie działanie może nie być „wolne", może przyczynić się do eliminacji „problemu wolności" jako problemu nadmiernie uogólnionego, rozjaśniając skomplikowane związki między kluczowymi terminami „wolność" i „odpowiedzialność".

Przykład tego rodzaju zastosowania metody lingwistycznej – traktującej wypowiedzi potoczne jako punkt wyjścia – pokazuje zarazem, według Austina, gdzie tkwi uzasadnienie jej zastosowania jako jednej z metod filozoficznych. Po pierwsze, skoro słowa są narzędziami, to trzeba o nie dbać, by wykonywały swoją funkcję. „Powinniśmy wiedzieć, co mamy na myśli, czego zaś nie mamy, i powinniśmy uzbroić się przeciw pułapkom, jakie zastawia na nas język" (MP 243). Po drugie, skoro słowa nie są faktami ani rzeczami, to należy je odseparować od faktów i rzeczy, „co pozwala uświadomić sobie ich nieadekwatność i arbitralność, oraz spojrzeć ponownie na świat bez końskich okularów" (MP 243). A po trzecie, właśnie w języku potocznym można odnaleźć „wszystkie rozróżnienia, jakie ludzie uznali za godne przeprowadzenia, oraz związki, jakie w trakcie życia wielu pokoleń uznali za godne zaznaczenia" (MP 243–244).

Decydujące słowo na temat właściwego sensu uprawiania filozofii lingwistycznej Austin wypowiada właśnie w polemice z nieporozumieniem wiążącym ją z ograniczeniem ambicji do zajmowania się tylko słowami. Wbrew temu, twierdzi Austin, filozofia lingwistyczna nie zajmuje się wyłącznie językiem, ale również rzeczywistością, „zjawiskami".

> Gdy badamy, co i kiedy powinniśmy powiedzieć, jakich słów i w jakich sytuacjach powinniśmy użyć, przyglądamy się nie tylko słowom (lub 'znaczeniom', czymkolwiek miałyby one być), lecz również rzeczywistości, o której mówimy posługując się owymi słowami; posługujemy się wyostrzoną świadomością słów, by wyostrzyć nasze postrzeganie zjawisk, choć nie czynimy z niej ostatecznego arbitra w sprawach zjawisk" (MP 244).

Jeśli rozważanie słów ma służyć poznaniu, to ma charakter pomocniczy, a nie jest celem samym w sobie. Dlatego też Austin postulował, by zamiast o „filozofii lingwistycznej" mówić raczej o „fenomenologii lingwistycznej". Lepiej podkreślałoby to bowiem rzeczowy sens tego sposobu jej uprawiania, a zwłaszcza instrumentalny charakter zajmowania się językiem.

Trzeba podkreślić, że Austin dostrzegał trudności tego programu i z miejsca odpierał dwa najpoważniejsze zarzuty, jakie są mu stawiane.

Pierwszy wiąże się ze wskazaniem na faktyczną rozbieżność sposobów mówienia: skoro ludzie mówią rozmaite rzeczy w tych samych sytuacjach, to jak język potoczny może być traktowany jako poznawczy autorytet? Austin stwierdza w tej kwestii, że tego rodzaju niezgoda (skądinąd często przeceniana) nie tylko nie podważa jego programu, ale właśnie pokazuje jego zalety. Tego rodzaju rozbieżności – np. różnice w sposobach używania słów – dają się bowiem wyjaśnić, a wyjaśnienie to rozjaśnia zarazem problematyczną sytuację (MP 246–247). Innymi słowy, niezgodę w sposobach używania języka należy traktować jako pouczający fakt, który daje do myślenia.

Podobnie wypada odpowiedź na drugi zarzut przeciw programowi filozofii lingwistycznej, wiążący się z pytaniem, „dlaczego to, co wszyscy mówimy potocznie, miałoby być jedynym czy najlepszym lub ostatecznym sposobem powiedzenia tego?" (MP 245–246). W kwestii tej, krótko mówiąc, Austin nie ma zamiaru twierdzić (co mu się skądinąd często przypisuje), że język potoczny jest jedynym, ostatecznym i bezwyjątkowym źródłem poznania. Chodzi raczej o program badawczy niż o tezę epistemologiczną: w przypadku niektórych problemów filozoficznych analiza odpowiedniego fragmentu języka potocznego może mieć istotne znaczenie dla sposobu ich ujęcia. Na przykład przez to, że pokazuje związki i różnice pomijane w modelach stosowanych w teoriach filozoficznych (a niekiedy także naukowych). „Z pewnością więc język potoczny nie jest ostatnim słowem; w zasadzie zawsze go można uzupełnić, ulepszyć i zastąpić. Pamiętajmy tylko, że jest to p i e r w s z e słowo" (MP 248).

Należy zatem uważnie przypatrywać się tym fragmentom języka potocznego, które są pouczające w kwestiach filozoficznych. Austin wylicza w tym kontekście trzy „środki pomocnicze", źródła materiałów względnie techniki obserwacji: pracę ze słownikiem (przegląd objaśnień wchodzących w grę słów), analizę prawa i postępowań sądowych, które wiążą się wszak nader często z analizami typu językowego, a wreszcie psychologię, czy – szerzej – ogół nauk społecznych, dostarczających klasyfikacji sposobów działania i ich wyjaśnień nie uwzględnianych w potocznym języku (zob. MP 249–253). Skrupulatne i systematyczne wykorzystanie tych materiałów nie daje wprawdzie gwarancji uzyskania interesujących wyników, ale stwarza szansę na jaśniejsze ujęcie wyjściowego problemu (MP 253). A także na nieco ogólniejsze wnioski dotyczące sposobów używania słów w zajmujących nas kwestiach: listę tego rodzaju obserwacji w związku w wypowiedziami używanymi jako prośby o wybaczenie zawiera druga część omawianego artykułu Austina (zob. MP 253 i nast.).

2. Znaczenie i rzeczywistość

W charakterze przykładu zastosowania metody omówimy jednak nie dociekania dotyczące wypowiedzi używanych jako prośby o wybaczenie, ale bardziej pouczającą dyskusję o znaczeniu oraz sensownych i niesensownych sposobach zadawania o nie pytań. W rozważaniach tych Austin wprost nawiązał do nowych poglądów Wittgensteina, które mógł znać chociażby z powielonych notatek z jego wykładów w Cambridge w roku akademickim 1933/1934, krążących w środowisku filozoficznym jako *Blue Book*. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że tekst Austina jest zapisem referatu wygłoszonego m.in. w Klubie Nauk o Moralności w Cambridge w 1940 r., zatem w „mateczniku" Wittgensteina, a chociaż Austin przeprowadza wywód o znaczeniu na własną rękę, to zarówno styl dociekania, jak i kilka jego ważnych punktów ma charakter analogiczny w stosunku do początkowych partii *Blue Book*.

Pomijając kwestię stylu, najistotniejsza analogia merytoryczna dotyczy nacisku, z jakim zarówno Wittgenstein jak i Austin podkreślają zwodniczą naturę słowa znaczenie, która bierze się już stąd, że mamy tu do czynienia z rzeczownikiem, rzekomym powszechnikiem. Dlatego pierwszorzędną sprawą, którą należy sobie uświadomić, jest to, że znaczenie nie jest „przedmiotem", że mówienie o znaczeniu ma w rozmaitych przypadkach nader zróżnicowany sens. Wittgenstein: „Badanie gramatyki wyrażenia 'objaśnienie znaczenia' nauczy cię czegoś na temat gramatyki słowa 'znaczenie' i wyleczy cię z pokusy szukania wokół siebie jakiegoś przedmiotu, który mógłbyś nazwać 'znaczeniem'"[3]. Również zgodnie z tezą Austina, któremu chodzi głównie o przeciwstawienie sensownych i niesensownych sposobów pytania o znaczenie, zwrot „znaczenie słowa" jest „w ogólności, jeśli nie zawsze – niebezpiecznym nonsensownym zwrotem" (MP 79). Jak twierdzi Austin, po pierwsze dlatego, że właściwie słowo „znaczenie" odnosi się do zdań, a nie do słów: „tylko zdanie ma znaczenie" (MP 79). A przynajmniej zastosowanie słowa „znaczenie" w odniesieniu do słów jest wtórne wobec jego zastosowania w odniesieniu do zdań. Po drugie, sens ma pytanie o znaczenie konkretnego słowa, ale nie uogólnione pytanie typu „co to jest 'znaczenie'?" (zob. MP 78). A to dlatego, że uogólnienie zawarte w takich pytaniach jest założeniem uniemożliwiającym odpowiedź.

Nietrudno zauważyć, że stanowisko Austina jest powtórzeniem myśli wyrażonej w znanym z *Blue Book* ataku Wittgensteina na dążenie do ogólności jako jedną z głównych przyczyn filozoficznych błędów i nie-

[3] L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, ed. Rush Rhees, Blackwell, Oxford 1958, wyd. polskie: L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, Warszawa 1998, s. 21. Cyt. dalej jako BB.

porozumień. „Przekonanie, że pojęcie ogólne jest wspólną cechą swych poszczególnych przypadków, wiąże się z innymi prymitywnymi, nazbyt uproszczonymi wyobrażeniami o strukturze języka. Przypomina nieco wyobrażenie, zgodnie z którym cechy są składnikami rzeczy; np. piękno jest składnikiem wszystkich pięknych rzeczy, tak samo jak alkohol jest składnikiem piwa i wina, a w związku z tym moglibyśmy otrzymać czyste piękno w oderwaniu, nie zafałszowane przez piękne rzeczy" (BB 44).

Interesującym przykładem, na którym Austin przedstawia tezę przedstawiającą dążenie do ogólności jako główną przyczynę (czy jedną z głównych przyczyn) filozoficznych nieporozumień, jest przypadek pytania o „rzeczywistość". Tak jak pytanie o znaczenie „w ogóle" jest generalizacją pytania o znaczenie jakiegoś konkretnego słowa, tak pytania „co to jest rzeczywista rzecz (*real thing*)?", względnie „co to jest coś?" są uogólnieniami pytań typu „jak odróżniłbyś rzeczywistego szczura od wyobrażonego" (MP 82). W uogólnionej postaci pytania te właśnie nie mają sensu, chociaż nie zniechęcało to wcale licznych zwolenników tradycyjnej filozofii do ich stawiania. Rzecz bowiem w tym, jak można się domyślać, że jeśli p o j ę c i e „coś" może oznaczać w s z y s t k o, to podpada pod nie zarówno rzecz, jak i jej pozór, zarówno „rzecz rzeczywista", jak i wyobrażona. Jeśli jednak rzekome pojęcie „coś" znosi tę podstawową różnicę, to nie może być mowy o „wspólnych cechach" jakie rzekomo przypisuje. Znaczy to jednak, że słowo „coś" ma wprawdzie funkcję gramatyczną, ale nie opisową, jest wytrychem zastępującym wiele innych wyrazów (w polszczyźnie zwłaszcza rzeczowników i czasowników), ale nie nazwą jakiejś, choćby najbardziej ogólnej idei. Dlatego też – twierdzi Austin – chociaż można sensownie pytać, czy jest sens robić coś „w szczególności", to nie ma sensu pytać, czy jest sens robić coś „w ogóle" (zob. MP 83).

Jaki więc rzeczowy sens mają dociekania Austina w kwestii znaczenia? Po pierwsze negatywny: unieważniają filozoficzną mitologię, którą wokół tej kwestii wytworzyła filozoficzna tradycja. A nie jest to jakaś tradycja peryferyjna w filozofii. Przeciwnie, mitologia znaczenia towarzyszy jej co najmniej od Platońskiej teorii idei, a także od Arystotelesowskiej teorii istoty. Jeśli zdamy sobie sprawę, że zarówno idee, jak i pojęcia to „byty fikcyjne, które zawdzięczamy częściowo temu, że zadajemy pytania o 'znaczenie słowa'" (zob. MP 84), to spora część tej tradycji okazuje się czystym nieporozumieniem, błędną ścieżką myślenia zwiedzionego przez formy językowe. Na przykład przekonaniem, że słowa są czymś w rodzaju nazw własnych i oznaczają swój przedmiot tak jak nazwy własne (zob. MP 85).

Ale obok negatywnego sensu dociekań na temat znaczenia jasny powinien być też ich sens pozytywny. Unieważnienie filozoficznej mitologii nie

jest celem samym w sobie. Tradycyjne teorie znaczenia były wszak próbą odpowiedzi na ważne pytanie, mianowicie, „dlaczego różne rzeczy nazywamy tą samą nazwą" (zob. MP 96). Na to pytanie odpowiadają Platońska teoria idei, Arystotelesowska teoria istoty, a także inne koncepcje uniwersaliów. Unieważnienie tego rodzaju odpowiedzi nie oznacza wszakże – przynajmniej w tym przypadku – unieważnienia pytania. Przeciwnie, to dopiero ujawnienie błędów tradycji umożliwia należyte – wnikliwe i nieuprzedzone – rozważenie wiarygodnego kierunku rozwiązania. W przypadku znaczenia słowa okazuje się zatem, że koncept nominalistów jest w tej kwestii równie mylący co pojęciowy realizm. W odpowiedzi na wyjściowe pytanie nominalizm odwołuje się bowiem do tezy o p o d o b i e ń s t w i e rzeczy nazywanych tym samym słowem. Tymczasem – stwierdza Austin – przyjrzenie się faktycznym sposobom mówienia pokazuje, że „często, mając po temu zupełnie 'dobre racje', 'nazywamy różne rzeczy za pomocą tej samej nazwy', gdy rzeczy te nie są nawet w jakimś potocznym sensie 'podobne'" (MP 97). Dopiero eliminacja nominalistycznej „doktryny podobieństwa" pozwala dostrzec te różnice.

Austin rozważa zatem rozmaite przypadki, w których trudno byłoby twierdzić że podobieństwo rzeczy tłumaczy zastosowanie tej samej nazwy: np. użycie przymiotnika z d r o w y w wyrażeniach z d r o w e ciało, z d r o w y wygląd i z d r o w e ćwiczenie (zob. MP 98). Podobnie jest z terminami analogicznymi, a także z filozoficznie najbardziej chyba interesującymi terminami, które można od biedy nazwać „funkcjonalnymi". Austin objaśnia je na przykładzie słowa „krykietowy" w jego rozmaitych zastosowaniach: „kij krykietowy", piłka krykietowa" i „sędzia krykietowy" (zob. MP 101). Wiadomo, że nie znajdziemy w tych przypadkach ani podobieństwa, ani cech wspólnych określanych tak rzeczy. „Powodem, dla którego każdą z tych rzeczy nazywa się za pomocą tej samej nazwy, jest chyba to, że każda ma swą rolę […] do odegrania w działaniu zwanym grą w krykieta" (MP 101).

Jakimi osobliwościami wykazuje się zatem słowo „rzeczywisty"? Po pierwsze, Austin zwraca uwagę, że jest to słowo „łaknące rzeczownika", to znaczy mające sens tylko w połączeniu z jakimś rzeczownikiem. Przyczyną tego jest to, że „jeden i ten sam przedmiot może być zarówno [zarazem] rzeczywistym x, jak i nierzeczywistym y" (MP 471). Po drugie jest to „słowo do pary", to znaczy ma sens tylko w opozycji do „nierzeczywisty", i to właśnie negatywne użycie tego słowa ma rolę decydującą. „To znaczy, że twierdzeniu, że coś jest rzeczywiste […] przysługuje określony sens dopiero w świetle swoistego sposobu, w jaki owo coś może lub mogło być nierzeczywiste" (MP 472). Słowo „rzeczywisty" nie ma funkcji opisowej, ale funkcję wykluczania licznych i rozmaitych sposobów bycia czymś „nierzeczywistym". Dlatego

zresztą próba znalezienia cechy wspólnej przedmiotom „rzeczywistym" jest skazana na niepowodzenie. Po trzecie – twierdzi Austin – słowo rzeczywisty jest „słowem wskazującym na wymiar", to znaczy jest „terminem najogólniejszym i najszerszym zakresowo w grupie terminów tego samego rodzaju, pełniących tę samą funkcję" (MP 473). Do grupy tej należą również takie opozycje jak naturalny/sztuczny, prawdziwy/nieprawdziwy, autentyczny/podrabiany itp., przy czym, jak wskazuje Austin, mniej ogólne terminy mają tę zaletę, że zwykle nieco ściślej dookreślają zakres swojego zastosowania. Wreszcie, po czwarte, słowo rzeczywisty jest słowem przystosowawczym (adaptacyjnym), to znaczy należy do słów, „których użycie przystosowuje inne słowa do sprostania niezliczonym i nieprzewidywalnym wymogom, jakie świat narzuca językowi" (MP 475). Dlatego nie ma o g ó l n y c h kryteriów odróżniania tego co rzeczywiste od tego co nierzeczywiste: takie kryteria można sformułować tylko w konkretnych przypadkach użycia (zob. MP 478).

Zwróćmy uwagę, że chociaż Austin z pewnością nawiązuje w tych rozważaniach do Wittgensteinowskiej koncepcji podobieństw rodzinnych, z której wczesną postacią również mógł się zapoznać dzięki lekturze *Niebieskiego zeszytu* (zob. BB 48), to jednak również wykracza poza tę koncepcję, zwłaszcza w pozytywnych sugestiach swojego wywodu. Nie chodzi bowiem tylko o zaniechanie doktrynalnego poszukiwania podobieństw (względnie cech wspólnych) miedzy rzeczami określanymi tym samym słowem, ale o wyjaśnienie r a c j i jego zastosowania w modelu innym niż model nazwa/przedmiot, względnie powszechnik/gatunek. Przy czym jasne powinno być, że w niektórych przypadkach sprawdzać się będzie realistyczna doktryna wspólnych cech, w innych nominalistyczna doktryna podobieństwa, a jeszcze w innych – ujęcia alternatywne.

Oznacza to, że pozytywne wyniki rozważań Austina mają dwojaki charakter. Po pierwsze, pokazują zróżnicowanie powodów, dla których używamy tego samego słowa. Konsekwencją tego odkrycia winno być zaś uświadomienie sobie względów, dla których nie może istnieć jedna teoria powszechników. Ale co więcej niektóre z rozważanych przez Austina przypadków tego zróżnicowania rzucają pewne światło na kłopoty, jakie filozofowie mają z tak ważnymi słowami jak „dobry", „szczęśliwy", a także „rzeczywisty" i „prawdziwy". Kłopoty te pochodzą bowiem z traktowania ich na wzór nazw własności, podczas gdy powody stosowania tych określeń zmieniają się od przypadku do przypadku. I chociaż systematyczne zbadanie ich rozmaitości pozostało póki co postulatem, to jasne jest, że to właśnie celom tego pozytywnego programu podporządkowana jest destrukcyjna część rozważań Austina.

3. Prawda

Podobnie rzeczy mają się w kwestii prawdy, w której Austin wypowiedział się – nie licząc drobniejszych wzmianek – w specjalnym artykule („Prawda", zob. MP 156 i nast.) i bronił swoich ustaleń w polemice ze Strawsonem („Niewiernie wobec faktów", zob. MP 206 i nast.). Jest to tym wyraźniejsze, o ile artykuł ten zawiera wyłożoną wprost pozytywną koncepcję prawdy, i to nie odbiegającą od potocznych intuicji, według których twierdzenie jest prawdziwe, gdy odpowiada faktom (zob. MP 161). Nawet jeśli Austin podkreśla, że może być to sformułowanie mylące, a większość jego wywodu ma charakter polemiczny, to w ostatecznym rozrachunku chodzi przecież o podtrzymanie tej koncepcji jako „części naszego standardowego języka". Tak rozumianą koncepcję prawdy można wprawdzie uważać za „zbiór truizmów" (zob. tamże), ale z drugiej strony nie jest to wcale koncepcja tak trywialna, jakby się mogło wydawać. Trzeba ją tylko widzieć w kontekście stawianych jej zarzutów, biorąc poprawkę na wysiłki zmierzające do jej odrzucenia.

Koncepcja prawdy, jakiej chce bronić Austin, jest w istocie (zwodniczo) prosta. Mówienie prawdy wymaga istnienia symboli (języka), świata, o którym w tym języku się wypowiadamy, a także dwóch zbiorów konwencji: opisu i wskazywania (zob. MP 162). Konwencje opisu korelują słowa (zdania) z typami sytuacji, rzeczy, zdarzeń itp., które można znaleźć w świecie. Konwencje wskazywania korelują słowa (twierdzenia) z historycznymi sytuacjami, które można znaleźć w świecie. Twierdzenie jest prawdziwe, „gdy historyczny stan rzeczy, z którym jest ono skorelowane za pomocą konwencji wskazywania (stan rzeczy do którego „się odnosi"), jest takim typem stanu rzeczy, z którym zdanie użyte do wypowiedzenia go jest skorelowane za pomocą konwencji opisu" (MP 162–163). Innymi słowy, żeby twierdzenie było prawdziwe, muszą być spełnione trzy warunki[4]. Po pierwsze, musi być sensowne, czyli mieć związek z typami stanów rzeczy (dzięki konwencjom opisu), po drugie, musi mieć odniesienie, czyli związek z konkretnym stanem rzeczy, będącym przedmiotem twierdzenia (dzięki konwencjom wskazywania), a po trzecie ów stan rzeczy musi być t e g o t y p u, co przypisywany mu w twierdzeniu. Jeszcze inaczej: między sensem stwierdzenia a jego odniesieniem musi istnieć relacja zgodności.

Chociaż w przytoczonym rozumowaniu, stanowiącym przykład charakterystycznej zwięzłości autora wyraża się sedno Austinowskiej koncepcji prawdy, to trudno byłoby twierdzić, że jest to pogląd oczywisty. W istocie reszta wykładu Austina zmierza do objaśnienia przynajmniej niektórych

[4] Zob. też J. Szymura, *Język, mowa i prawda w perspektywie fenomenologii lingwistycznej J.L. Austina*, Wrocław 1982, s. 174.

wątpliwych miejsc tej formuły, a należą do nich co najmniej zarówno kwestie nośnika prawdy, jak natura zgodności od której zależy prawdziwość twierdzenia. O pierwszym, bynajmniej nie oczywistym rozstrzygnięciu Austina dowiadujemy się zresztą już na początku jego artykułu: filozoficznie właściwe jest rozważenie sposobów użycia słowa „prawdziwy", a nie pytania typu „co to jest prawda?". Ponieważ autor pozostawia rzecz bez komentarza, możemy się tylko domyślać, dlaczego rzeczownikowe użycie słowa uważał za mylące: jeśli słowo „prawda" nie oznacza prawdziwego twierdzenia, to może być tylko hipostazą, jakich wiele w filozofii.

Kwestia nośnika prawdziwości. Dość obszernie skomentował Austin za to kwestię nośnika prawdziwości, skoncentrowaną wokół pytania o odniesienie określenia „prawdziwy" w jego podstawowym sensie (zob. MP 157 i nast.). O czym mówi się (poprawnie i dosłownie), że jest prawdziwe? Austin odrzucił w tej sprawie kolejno kandydatury:

– przekonania (ponieważ mówić o kimś, że podtrzymuje prawdziwe przekonanie, to mówić, że jest on przekonany o czymś, co jest prawdziwe);

– opisy i sprawozdania (ponieważ są to „odmiany prawdziwych twierdzeń lub zbiorów prawdziwych twierdzeń");

– sądy w sensie logicznym (jako sensy zdania – ponieważ nie mówi się, że s e n s z d a n i a jest prawdziwy, ale co najwyżej, że zdanie jest prawdziwe);

– słowa i zdania (ponieważ nawet jeśli mówi się o nich, że są prawdziwe, to tylko wtedy, gdy są użyte w pewnej sytuacji).

W rezultacie tej eliminacji zostaje ustalone, że poprawne i dosłowne użycie przymiotnika „prawdziwy" odnosi się do twierdzeń (*statement*). „Wygłoszenie twierdzenia jest zdarzeniem historycznym, wypowiedzeniem przez kogoś, kto mówi czy pisze, pewnych słów (zdania) do pewnego audytorium, z odniesieniem do sytuacji historycznej, do zdarzenia lub do czegoś takiego" (MP 159). Jednym z powodów, dla których Austin przyjmuje, że prawdziwość przysługuje twierdzeniom (a nie zdaniom), jest to, że „tego samego zdania używa się do utworzenia różnych twierdzeń" (MP 160). Skądinąd, nietrudno zauważyć, że zamiast rozstrzygać ten spór na rzecz t w i e r d z e ń, można by – wzorem Wittgensteina – mówić po prostu o u ż y t y c h słowach i zdaniach.

Kwestia faktów. Jak widzieliśmy, określając odpowiedniki twierdzeń Austin mówi o „stanach rzeczy", względnie „historycznych sytuacjach, które można znaleźć w świecie". Dlaczego jednak nie posłużyć się dość rozpowszechnionym w tej roli terminem „fakty"? Austin wyraża w tej sprawie negatywną opinię, wskazując na dwie trudności, do których to prowadzi. Po pierwsze więc, słowo „fakt" przedstawia jako alternatywne wyrażenie

dla wyrażenia „twierdzenie prawdziwe". Posługiwanie się nim prowadzić więc ma do błędów koherencyjnej, względnie formalistycznej teorii prawdy, w której nie uznaje się niczego poza samym prawdziwym twierdzeniem (zob. MP 164). Po drugie, posługiwanie się terminem „fakt" na oznaczenie odpowiednika zdania prowadzić ma – w korespondencyjnej teorii prawdy – do błędnego poglądu, że dla każdego twierdzenia prawdziwego istnieje tylko jeden „jego własny" fakt, któremu ono dokładnie odpowiada (zob. MP 164). A to oznacza „zaludnienie" i „przeludnienie" świata korelatami twierdzeń, do których trzeba wliczyć również „fakty negatywne" (jako odpowiedniki twierdzeń negatywnych) i „fakty ogólne" (jako odpowiedniki twierdzeń ogólnych). Dlatego, jak sugeruje Austin, lepiej z niego zrezygnować, mimo że „gdy jakieś twierdzenie jest prawdziwe, istnieje oczywiście pewien stan rzeczy, który czyni je prawdziwym, i który jest całkowicie od niego różny" (MP 164).

Kwestia zgodności. Według przytoczonej formuły Austina, z prawdziwością mamy to czynienia wówczas, gdy między sensem stwierdzenia a jego odniesieniem istnieje relacja zgodności. To znaczy wówczas, gdy „historyczny stan rzeczy, z którym jest ono skorelowane za pomocą konwencji wskazywania […], jest takim typem stanu rzeczy, z którym zdanie użyte do wypowiedzenia go jest skorelowane za pomocą konwencji opisu". Jest rzeczą godną uwagi, że Austin objaśnia tę zgodność w kategoriach podobieństwa, a nie identyczności. Niekiedy tego rodzaju tezę uważa się bowiem za wykroczenie poza klasyczną koncepcję prawdy, ponieważ wymaga ona „całkowitej zgodności stwierdzenia z rzeczywistością" (zob. Szymura, *op.cit.*, s. 185). Nie wydaje się to jednak przekonanie uzasadnione, skoro nakłada na klasyczną definicję prawdy warunki możliwe do spełnienia właściwie tylko w teorii strukturalnej identyczności zdania i faktu, którą właśnie należało odrzucić ze względu na wygórowane wymagania i paradoksalne konsekwencje[5]. Tymczasem, jak oznajmia Austin, zarówno kwestię „dostatecznego podobieństwa", jak i kwestię tożsamości wyjaśnia odpowiednia konwencja (zob. MP 122 i nast., w przypisie).

Kwestia korespondencji. Ze sprawą „wystarczającego podobieństwa" ściśle związana jest kwestia korespondencji, bowiem jasne jest, że określenie prawdziwości w kategoriach podobieństwa stanu rzeczy i typów stanu rzeczy to koncepcja alternatywnego wyjaśnienia związku twierdzenia i odpowiadającego mu stanu rzeczy. A właściwie alternatywnych terminów,

[5] Na temat teorii strukturalnej identyczności zdania i faktu, rozwiniętej przez Wittgensteina w *Traktacie*, zob. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001, rozdz. 2.

za pomocą których Austin chce przedstawić tę relację. W sprawie tej Austin odrzuca bowiem pojęcie „odpowiedniości" (*correspondence*) jako generujące błędne skojarzenia. A mianowicie, pojęciu korespondencji nadaje się „zbyt ograniczone lub zbyt obrazowe znaczenie, albo takie, którego w tym kontekście nie może ono mieć" (MP 165 i nast.). Nie oznacza to jednak, że Austin chce zdystansować się wobec klasycznej teorii prawdy, ale tylko i aż tyle, że zamierza odrzucić „metafizyczną" wykładnię korespondencji jako relacji niezależnej od języka (np. strukturalnej, tak jak to było w *Traktacie*). Jeśli umożliwiającą mówienie prawdy korelację między zdaniem a typem sytuacji należy ująć jako czysto konwencjonalną, to „mamy absolutną wolność obrania dowolnego symbolu do opisu dowolnego typu sytuacji" (zob. MP 166). Chociaż „prawda jest kwestią relacji między słowami a światem" (MP 173), to twierdzenia nie muszą „odzwierciedlać" jakichkolwiek cech (np. strukturalnych) sytuacji, do których się odnoszą. Co znaczy tyle, że teoria prawdziwości nie potrzebuje metafizyki faktów.

Mimo polemicznego uwikłania zasadniczy cel wypowiedzi Austina w kwestii prawdy ma zatem charakter pozytywny i jest nim rodzaj nowego uprawomocnienia klasycznej koncepcji prawdy, względnie lepszego rozumienia fenomenu prawdziwości w klasycznym sensie. Warto podkreślić, że jeśli tłem, na jakim Austin rozwijał swoje poglądy na ten temat był *Traktat* Wittgensteina i właściwe mu metafizyczno-transcendentalne pojęcie prawdy, to stanowisko Austina jest w zasadzie zbieżne z tymi poglądami na temat prawdy, które Wittgenstein wypracował po swoim powrocie do filozofii, również w opozycji do *Traktatu*[6]. Prawda jest w tym ujęciu, jakby powiedział Wittgenstein, dokonaniem gramatyki, to znaczy, w specyfikacji Austina, jest możliwa dzięki istnieniu konwencji opisu i wskazywania. Ale dlatego też twierdzenia „odpowiadają faktom" w rozmaitym stopniu i w rozmaitych wymiarach, na różne sposoby, w różnych sytuacjach i ze względu na różne zamiary i cele (zob. MP 173). Odpowiedniości między twierdzeniem i faktem jest tyle, ile potrafią zapewnić reguły języka, którym się posługujemy.

[6] Zob. na ten temat M. Soin, *W kwestii prawdy. Wittgenstein i filozofia analityczna*, Warszawa 2008. Warto przy okazji zwrócić uwagę, że Austin, jak zresztą wielu innych filozofów analitycznych, nie wskazywał wprost źródeł swoich inspiracji. Stąd też zrozumiała może być irytacja Wittgensteina, której autor *Dociekań filozoficznych* dość często dawał wyraz w swoich zapiskach.

MACIEJ SOIN – prof. dr hab., Politechnika Łódzka, Wydział Organizacji i Zarządzania. Główne publikacje: *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza* (Wrocław 1995), *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina* (Wrocław 2001), *W kwestii prawdy. Wittgenstein i filozofia analityczna* (Warszawa 2008), *Wartość i fakt. Etyczne i socjologiczne zastosowania filozofii lingwistycznej* (Warszawa 2013), *Kryzys filozofii i zadanie krytycznego myślenia* (Warszawa 2017).

MACIEJ SOIN – prof. dr. habil., Lodz University of Technology, Faculty of Organization and Management. Author of following publication (inter alia): *Philosophy of Stanisław Ignacy Witkiewicz* (Wrocław 1995), *Grammar and Metaphysics. Wittgenstein's Problem* (Wrocław 2001), *In the Question of Truth. Wittgenstein and Analytical Philosophy* (Warszawa 2008), *Value and fact. Ethical and Sociological Applications of Linguistic Philosophy* (Warszawa 2013), *The Crisis of Philosophy and the Task of Critical Thinking* (Warszawa 2017).

ORCID: 0000-0003-2392-1286

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.11

KATARZYNA KREMPLEWSKA

Projekt „nowego indywidualizmu" Johna Deweya na tle historii idei indywidualizmu w myśli amerykańskiej

John Dewey's Project of "the New Individualism" in the Context of History of the Idea of Individualism in American Thought

ABSTRACT: In this essay I look at the history of the idea of individualism in American thought of the late nineteenth and the first half of the twentieth century. In particular, I critically examine John Dewey's attempt at a "reconstruction" of individualism as contained in his book *Individualism Old and New*, which I contrast with some other, moderate and selective attempts to defend some versions of individualism. I attempt to show how a narrow and biased critique of individualism may rob it of its rich meaning, and discredit it along with the values attached to it. An example of such a "strategy" is a tendency to identify individualism with social atomisation or egoism.
KEYWORDS: individualism • atomisation • John Dewey • pragmatism • autonomy • humanism

Indywidualizm jako wartość i jako ideał, czy też jako postawa i tendencja charakterystyczna dla kultury zachodniej, może być rozpatrywany z różnych perspektyw – filozoficznej, społeczno-politycznej, kulturowej, czy też psychologicznej. Choć kwestia autonomii i odrębności jednostki pojawia się w różnych odsłonach już od starożytności, to samo pojęcie indywidualizmu należy do późnej nowożytności[1]. W dwudziestym wieku spór o indywidu-

[1] Starożytni – czy to Epiktet, który mówi o pewnym rodzaju ludzi, którzy z tłumem nie chcą i nie potrafią iść, czy Cyceron, który próbował pogodzić pewien ideał *humanitas* z wartością jednostki jako bytu unikalnego – nie znali pojęcia „indywidualizmu". Pojęcie to zaczyna funkcjonować w dziewiętnastym stuleciu, a używane jest przede wszystkim przez myślicieli o orientacji konserwatywnej, takich jak de J. de Maistre czy E. Burke, jako pejoratywne określenie uczestników i zwolenników Rewolucji Francuskiej i ich oświeceniowych poglądów. Co ciekawe, jak zauważa Steven Lukes, tzw. indywidualiści postrzegani byli jako element anarchiczny i egoistyczny, a tym samym zagrażający społecznej jedności, zarówno przez skrajnych tradycjonalistów jak i utopijnych socjalistów pokroju

alizm w świecie zachodnim zataczał coraz szersze kręgi, a jego osią stało się pytanie czy najwyższą wartość przypisać dobru indywidualnemu czy też dobro indywidualne podporządkować dobru społecznemu. Kontekstem tego sporu była emancypacja jednostki w społeczeństwie nowoczesnym, postępująca w miarę słabnięcia wpływu tradycyjnych struktur na jej los i tożsamość z jednej strony, z drugiej zaś „ogromny wzrost sił zbiorowych i proces przejmowania przez społeczeństwo funkcji dawniej pozostających w gestii jednostki, rodziny czy też innej instancji", stanowiący zagrożenie dla indywidualnej wolności, podobnie jak kryzys wartości liberalnych w tzw. społeczeństwie masowym[2].

Dziś można powiedzieć, że mamy do czynienia z ideą wieloznaczną i kontrowersyjną, wokół której nagromadziło się wiele przekłamań. Nieoceniony wkład w rozjaśnianie genezy indywidualizmu i pokazanie, że istnieje *de facto* wiele „indywidualizmów" w kulturze zachodniej, a także w promocję etyki autentyczności, którą można uznać za odmianę indywidualizmu, ma Charles Taylor[3]. Współcześnie w badaniach niemało miejsca poświęca się losom indywidualizmu jako jednego z fundamentalnych założeń liberalizmu, a także tzw. „indywidualizmowi ekonomicznemu", stanowiącemu jądro myśli libertariańskiej. W tym tekście wychodzę poza ów główny nurt toczącej się dziś dyskusji. Przyjrzę się kilku wybranym ujęciom indywidualizmu oraz próbom jego krytyki należącym do tradycji, w której indywidualizm zajmował miejsce uprzywilejowane, czyli amerykańskiej, choć nie ograniczę się wyłącznie do niej – ograniczenie takie byłoby sztuczne i utrudniłoby zarysowanie szerszego kontekstu, istotnego dla zrozumienia losów interesującej mnie idei. Moim głównym celem jest krytyczna analiza programowej próby „rekonstrukcji", a może raczej dekonstrukcji, indywidualizmu przez amerykańskiego pragmatystę – Johna Deweya w jego pracy

Saint-Simona, czyli tych, którzy w społeczeństwie czy klasach społecznych skłonni byli widzieć aktualną bądź potencjalną organiczną jedność. Ta negatywna ocena indywidualizmu okazała się stosunkowo trwała wśród intelektualistów francuskich i w ogóle trwalsza na kontynencie niż w świecie anglosaskim. Na szczególną uwagę zasługuje przytoczony przez autora fakt, że próbowano zbudować opozycję między indywidualizmem („implikującym anarchię i atomizację") a indywidualnością („implikującą osobistą niezależność i samorealizację"). Sądzę, że opozycja ta ma istotną wartość hermeneutyczną i sygnalizuje potrzebę dokonania pewnych rozróżnień. Chodziłoby o to, aby krytykując indywidualizm jako ideologię nie zaprzepaścić wszelkiej wartości, jakie idea indywidualizmu w sobie kryje. Patrz: S. Lukes, *Individualism*, Oxford: Basil Blackwell, 1973, s. 8.

[2] M. Ginsberg, *The Individual and Society* (1965), [w:] *Emil Durkheim. Critical Assessments*, vol. VIII, red. P. Hamilton, London and New York: Routledge, 1995, s. 61.

[3] Pisze o tym m.in. Damian Barnat [w:] *Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, „Diametros" 20 (2009): s. 1–36.

Individualism Old and New, o której wspomina się dziś stosunkowo rzadko, a w każdym razie zdawkowo. Postaram się pokazać, że choć zamysł Deweya uzasadnia się w konkretnych okolicznościach historycznych, to jednak może służyć za przykład tego, jak krytyka oparta na zbyt wąskim i tendencyjnym ujęciu indywidualizmu może służyć wypaczeniu bogatego i złożonego sensu tej idei, a nawet całkowitemu jej zdyskredytowaniu, a wraz z nią pewnych wartościowych treści, których jest nośnikiem.

I

Autor klasycznej monografii poświęconej indywidualizmowi, Steven Lukes, opisuje specyfikę idei indywidualizmu w myśli różnych kręgów językowych – francuskiego, anglosaskiego i niemieckiego. Dzieli indywidualizm na ilościowy, mający źródła w myśli oświeceniowej osiemnastego stulecia, którego osią jest abstrakcyjne indywiduum jako podmiot praw i obowiązków, oraz „nowy indywidualizm" jakościowy, wywodzący się z niemieckiej myśli romantycznej (Humboldt, Novalis, Schlegel, Schleiermacher), podkreślający nieredukowalną odrębność i unikalność osoby, jej „indywidualny geniusz", a co za tym idzie – potencjalną relację konfliktu między jednostką a społeczeństwem[4]. Charles Taylor z kolei proponuje pokrewne, ale nie tożsame rozróżnienie między abstrakcyjnym indywidualizmem podmiotu wolności i praw, którego sztandarowym reprezentantem był John Locke, a indywidualizmem odrębności, którego nowożytnym prekursorem był Michel de Montaigne[5]. Jak można odgadnąć, pomiędzy koncepcjami w każdej parze może zachodzić konflikt.

Warto wspomnieć, że według dziewiętnastowiecznego historyka – Jacoba Burckhardta – indywidualizm pojawił się wcześniej, już w okresie renesansu we Włoszech, wraz z narodzinami tzw. „człowieka prywatnego"[6]. Źródłem zjawiska miały być przede wszystkim wybitne indywidualności – władcy, bogacze, artyści, awanturnicy, a wśród okoliczności sprzyjających ich ukształtowaniu się autor wymienia między innymi sekularyzację, specyfikę włoskiego życia politycznego (despotyczni władcy i ich świta), istnienie wielkich majątków, zwłaszcza jeśli towarzyszyły im wszechstronne wykształcenie i zainteresowanie sztuką, bujny rozwój sztuk, pragnienie osobistej sławy z jednej i zainteresowanie życiem prywatnym z drugiej

[4] S. Lukes, *Individualism*, *op.cit.*, s. 18–19.

[5] Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1992, s. 178–183.

[6] J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. Maria Kreczowska, Warszawa: PIW, 1991.

strony („ludzie mieli dość czasu na myślenie"[7]), upowszechnienie się czytelnictwa, a nade wszystko kosmopolityzm, zwłaszcza reprezentowany przez „najzdolniejszych wygnańców" takich jak Dante[8]. Indywidualizm możnych i znanych miał promieniować i na inne warstwy społeczne. Opisane tu zjawisko kulturowo-społeczne można nazwać indywidualizmem różnicy lub ekspresyjnym, zgodnie z podziałem proponowanym przez Magdalenę Środę. Autorka wymienia również indywidualizm równości, który określa mianem „zasadniczej wartości nowożytnych społeczeństw"[9]. Jak nietrudno zauważyć, że jest to podział pokrewny wspomnianym wyżej klasyfikacjom Taylora i Lukesa. Ten typ indywidualizmu, typowy dla Europy, ma wyraźnie elitarne, arystokratyczne korzenie, do których krytycznie będzie nawiązywał John Dewey.

Z kolei krytyka indywidualizmu sięga czasów Rewolucji Francuskiej. Magdalena Środa pisze o trzech falach krytyki[10]. Pierwsza, najstarsza, to krytyka konserwatywna, wyrażająca, w największym skrócie „lęk przed chaosem" i emancypacją. Ta krytyka, z różnych względów, z których najistotniejszym bodaj było pojawienie się totalitaryzmu, osłabła, a w każdym razie konserwatyzm nie jest już automatycznie utożsamiany z anty-indywidualizmem. Druga fala, dla której typowe jest – w mojej ocenie – wąskie i tendencyjne rozumienie indywidualizmu, to społeczna krytyka „patologii" demokracji, takich jak atomizacja czy utrata sprawczości. Ten typ krytyki, której prekursorem był Alexis de Tocqueville, jest nadal żywotny. Wreszcie trzecia fala, której racje wydają się być spokrewnione z racjami drugiej, obecna jest między innymi w pismach Szkoły Frankfurckiej, ale też tak ideowo odmiennych od siebie środowiskach jak neokonserwatyści czy komunitarianie. Przedmiotem kontrowersji jest tu egzystencjalne doświadczenie alienacji, pustki i atrofii wartości, interpretowane jako k o n s e k w e n c j e indywidualizmu.

Klasyfikację autorki warto uzupełnić o falę krytyki ze strony środowisk lewicowych – od utopijnych socjalistów po komunistów – nawet jeśli zarzuty i argumenty pokrywają się częściowo z tymi z pozostałych trzech fal i nawet jeśli środowiska lewicowe nie były w tej kwestii jednomyślne[11]. Celem lewicowej krytyki ma być przede wszystkim anty-społeczny, egoistyczny indywidualizm o przesłankach polityczno-ekonomicznych, kojarzony z klasycznym liberalizmem, a w wersji bardziej skrajnej – z li-

[7] *Ibidem*, s. 98.
[8] *Ibidem*, s. 99.
[9] M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003, s. 97.
[10] *Ibidem*, s. 149–150.
[11] Pisze o tym Steven Lukes, patrz: *idem*, *Individualism*, s. 10–13, s. 34–35.

bertarianizmem. Krytycyzm wobec radykalizacji takich tendencji, o czym warto jednak pamiętać, istniał już w łonie wczesnego liberalizmu. Sam J. S. Mill był sceptyczny wobec egoistycznej postaci indywidualizmu wyrażającej się pod postacią leseferyzmu, gdy pisał o zasadzie morderczej konkurencji i „prywatnej wojnie" wszystkich przeciwko wszystkim[12]. Do pewnego przynajmniej stopnia, w tym właśnie nurcie krytycznym mieściłaby się rekonstrukcja indywidualizmu autorstwa Johna Deweya.

Przypadkiem krytyki, który trudno jednoznacznie zakwalifikować była krytyka indywidualizmu romantycznego i jego niemieckich źródeł, którą odnajdujemy u myślicieli anglosaskich, w tym amerykańskich, takich jak George Santayana, John Dewey czy później Isaiah Berlin. Ten ostatni zwraca uwagę na ożywcze i emancypacyjne siły wyzwalające twórcze zasoby jednostki oraz przyznające jej prawo do unikalności, których źródłem była filozofia romantyczna. Zauważa, co istotne, że dzięki romantyzmowi integralność osoby staje się wartością. Do dziedzictwa romantyzmu zalicza również kantowską nietykalność osoby ludzkiej jako źródła i twórcy wszelkich wartości, a także egzystencjalistyczny indywidualizm wyboru Sartre'a, gdzie „istotą człowieka nie jest ani świadomość, ani wytwarzanie narzędzi, ale zdolność do dokonywania wyboru"[13]. Podobnie jak wcześniej Emil Durkheim, szansę dla indywidualizmu dostrzega Berlin przede wszystkim w humanizmie, który broni pewnej, choćby minimalnej, wersji uniwersalnej ludzkiej natury, która nadawałaby sens idei wolności i godności jednostki. Jednak więcej miejsca poświęca autor *Pokrzywionego drzewa człowieczeństwa* destrukcyjnemu potencjałowi romantyzmu. Romantycznej apoteozie indywidualnej woli, która często utożsamia wolność z mocą, bliżej jest do niebezpiecznych form zbiorowej ekspansywności, takich jak agresywny nacjonalizm, niż mogłoby się wydawać[14]. W swych refleksjach na temat ewolucji niebezpiecznych tendencji w romantyzmie, Berlin zbliża się do tez George'a Santayany, zawartych w wydanej przez tego ostatniego w latach 20. dwudziestego stulecia niewielkiej książeczce o egoty-

[12] S. Lukes, *Individualism*, s. 33, za: J.S. Mill, *Autobiography*, New York: Columbia University Press, 1960, s. 179. Mill podobnie jak L. Hobhouse zauważyli, ze wolność jednostki i kontrola państwa nie muszą się wykluczać; państwo, poprzez tworzenie warunków równości w pewnych dziedzinach, może dbać o powszechny dostęp do dobra, jakim jest wolność. Postulat ochrony jednostki przed przymusem powinien uwzględniać fakt, że państwo nie jest jego jedynym źródłem. Przymus generują również nierówności w zakresie sprawczości jednostek, wynikające choćby z długotrwałego uczestnictwa w środowisku wolnej konkurencji. Patrz: M. Ginsberg, *The Individual and Society*, *op.cit.*, s. 68–69.

[13] I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, s. 201.

[14] *Ibidem*, s. 207–237.

zmie w filozofii niemieckiej[15]. Można śmiało powiedzieć, że obaj filozofowie są w pewnych kwestiach w zasadzie jednomyślni. Santayana zwracał uwagę na to, że ewolucja pojęcia indywiduum w filozofii niemieckiej od Fichtego po Hegla, a potem Nietzschego, wraz z całym bagażem sensu, który po drodze owo indywiduum zdobyło, niebezpiecznie ciążyła ku rozszerzeniu jego zakresu na państwo czy też lud jako organiczną wspólnotę narodową. To ciążenie ku postawie (wspieranej zwykle przez ideologię), którą można nazwać „indywidualizmem zbiorowym", było oczywiście tendencją antyliberalną i wpisywało się w kryzys światopoglądu liberalnego. Co ciekawe, pokrewne spostrzeżenia zawiera wydana niemal w tym samym czasie co książka Santayany praca Deweya o związkach filozofii niemieckiej z ówczesną sytuacją polityczną.[16] Choć krytyka Deweya skierowana jest w większym stopniu przeciwko abstrakcyjnej i formalistycznej etyce Kanta, to można w niej również znaleźć rozważania o niebezpieczeństwie kryjącym się w syntezie rozumu, woli i dyscypliny, ucieleśnianej już nie przez jednostkę, a przez konkretne państwo. W przeciwieństwie do Santayany natomiast, Dewey nie doceniał wpływu Nietzschego na kulturę, który określił jako „powierzchowny i przemijający"[17]. Tymczasem można powiedzieć, że to właśnie idee Nietzschego, obok właściwego pragmatyzmowi Deweya prometeizmu, miały współkształtować specyficznie amerykańską samoświadomość i światopogląd. Co więcej, pragmatyzm Deweya zawierał idee pokrewne w stosunku do myśli Nietzschego, czego ten pierwszy był prawdopodobnie nieświadomy, gdy przeciwstawiał je starszym, idealistycznym, w tym kantowskim, wątkom myśli amerykańskiej.

Krytyka indywidualizmu wywoływała zrozumiałą reakcję. W 1946 roku, w eseju poświęconym ówczesnemu środowisku ludzi pióra, George Orwell pisał, że "wrogowie wolności intelektualnej usiłują zawsze przedstawić swoją sprawę jako apel na rzecz dyscypliny i przeciwko indywidualizmowi". Wolność myśli i druku, a wraz z nimi dostęp do prawdy, były według niego zagrożone z jednej strony przez zakusy totalitarne, z drugiej zaś przez biurokrację i inercję intelektualistów. O „znanych wszystkim tyradach pod adresem 'eskapizmu', 'indywidualizmu', 'romantyzmu'" twierdził, że mają charakter czysto polityczny i „stanowią zwykły chwyt adwokacki"[18].

Pół wieku wcześniej Émil Durkheim pisał, że za atakami na indywidualizm czasami kryje się niezrozumienie i niewiedza, a bywa, że towarzyszy

[15] Chodzi o pracę: G. Santayana, *Egotism in German Philosophy*, London: J.M. Dent and Sons, New York: Charles Scribner's, 1916.

[16] J. Dewey, *German Philosophy and Politics*, New York: H. Holt and Company, 1915.

[17] *Ibidem*, 38.

[18] G. Orwell, *Zabójcy słowa*, [w:] *idem*, *Eseje*, przeł. A. Husarska, Londyn: 1985, s. 163–164.

im zła wiara, polegająca na celowym redukowaniu sensu indywidualizmu – czy to do niepohamowanego egoizmu ekspansywnych jednostek, czy też do tendencji do społecznej izolacji – po to, by można było łatwo podważyć ideę *en masse*[19]. Sam Durkheim opowiadał się za swoistym indywidualizmem moralnym, jako przeciwwagą dla zniewalającej siły uznanych autorytetów oraz despotyzmu większości. Postawa taka była częścią jego inspirowanej nauką Kanta humanistycznej etyki, głoszącej, że godność jednostki jest dobrem najwyższym, a wiara w nią – najsilniejszym spoiwem w społeczeństwie nowoczesnym. Co więcej, podobnie jak później Orwell, Durkheim skojarzył indywidualizm z wolnością intelektualną. Chodziło mu o zdolność do myślenia na tyle autonomicznego, by móc weryfikować sądy autorytetów w sprawach nie wymagających wysokiej specjalizacji, przede wszystkim sprawach natury moralnej. Jako przykład takiego zorientowanego na człowieczeństwo indywidualizmu Durkheim podawał postawę grupy intelektualistów, którzy – wbrew najwyższym autorytetom we Francji – odważyli się stanąć w słynnej aferze Dreyfusa w obronie niesłusznie skazanego. Wykazali się tym samym autonomicznym osądem, skłonnością do nonkonformizmu i szacunkiem dla praw jednostki pociągającym za sobą obowiązek ich obrony. Przywołuję tu stanowisko Durkheima nieprzypadkowo – stanowi ono wyrazistą alternatywę dla stanowiska Deweya, które omówię w dalszej części tekstu.

II

Przyjrzyjmy się teraz wczesnym nowożytnym rozważaniom krytycznym na temat indywidualizmu (tu już *expressis verbis*) w amerykańskim kontekście społeczno-politycznym. Alexis de Tocqueville w *O demokracji w Ameryce* operuje wąskim rozumieniem terminu „indywidualizm", jednak na tyle już zniuansowanym, by odróżnić go od „egoizmu". Ten drugi termin to raczej synonim egocentryzmu, czyli kategoria indywidualna i psychologiczna, podczas gdy pierwszy opisuje zjawisko społeczne, polegające na wycofaniu się z życia społeczno-politycznego, czyli ze sfery publicznej, do sfery prywatnej, czemu towarzyszy rozluźnianie się więzi społecznych. To z kolei prowadzi do atomizacji oraz – co bardzo niepokoiło autora – utraty pewnej formy wolności, którą nazwę sprawczością. Indywidualizm był więc

[19] Tymczasem indywidualizm bynajmniej nie ogranicza się do takich form. Indywidualizm moralny nie oznacza „gloryfikacji własnego ja, ale jednostki ludzkiej jako takiej. O sile motywacji nie stanowi tu egoizm, ale współczucie dla tego co ludzkie [oraz] pragnienie sprawiedliwości". Patrz: S. Lukes, *Durkheim's Individualism and the Intellectuals*, "Political Studies", vol. XVII, no. 1, 1969, s. 24, 27.

negatywnie ocenianą przez autora tendencją w rozwoju społeczeństwa demokratycznego, która, jak nietrudno sobie wyobrazić, mogła się przyczynić do stopniowej utraty wolności przez obywateli na rzecz scentralizowanego państwa i erozji społeczeństwa obywatelskiego.

W społeczeństwie hierarchicznym niewiele jest miejsca na indywidualizm we wspomnianym powyżej sensie, możliwe są spektakularne działania jednostek i niewielkich grup należących do uprzywilejowanej warstwy, mających odpowiednie możliwości i poparcie. W demokracji natomiast, w warunkach względnej równości, pojawia się postawa samowystarczalności, obojętności, a czasami niechęci i wrogości (zwłaszcza we wczesnej fazie po rewolucji demokratycznej, jako „resentyment" pozostały po starych podziałach) wobec innych, którzy stają się dla nas „niczym cudzoziemcy"[20]. Zaskakującym wnioskiem płynącym z rozważań francuskiego autora jest to, że zarówno despotyzm jak i równość wznoszą między ludźmi bariery, zwykle za cenę utraty wolności – czy to na rzecz jakiegoś despoty, czy w wyniku atomizacji i inercji. Wymaga podkreślenia, że dla Tocqueville'a jedną z najżywotniejszych stawek w demokracji jest s p r a w c z o ś ć, zarówno indywidualna jak i grupowa, z naciskiem na tę ostatnią, gdyż obrona interesów indywidualnych często realizuje się za sprawą uczestnictwa w mniejszych grupach. Autor w swoich do dziś wysoko ocenianych prognozach przyszłych trendów w demokracji przewiduje kryzys sprawczości, spowodowany nie tylko tendencją do centralizacji władzy, ale również, a nawet przede wszystkim, postępującą komplikacją życia społeczno-politycznego i komplikacją życia codziennego w ogóle w związku z rozwojem nauki i technologii. Przewiduje wzrost wpływu władzy politycznej na życie społeczne i kulturalne, co ocenia wybitnie niekorzystnie, gdyż rząd, jego zdaniem, nie zdoła „podtrzymywać i odnawiać obiegu uczuć i idei w wielkim społeczeństwie", a jeśli będzie usiłował, to niechybnie „narzuci społeczeństwu nieznośną tyranię"[21].

Co ciekawe, w społeczeństwie amerykańskim, które kultywowało indywidualizm i to w różnych odmianach, indywidualizm w wąskim, Tocquevillowskim sensie atomizacji, udawało się opanować przede wszystkim dzięki decentralizacji władzy i powszechnej partycypacji w życiu społecznym, możliwej dzięki niespotykanej na kontynencie zdolności do zrzeszania się w najróżniejsze stowarzyszenia społeczne. Wybrzmiewa też u Tocqueville'a napięcie między wolnością a równością, które nie pozostaje bez związku z indywidualizmem: „Z pomocą wolności Amerykanie wypowiedzieli walkę

[20] A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka, M. Król, Aletheia, 2019, s. 518.

[21] *Ibidem*, s. 529.

indywidualizmowi zrodzonemu przez równość i walkę tę wygrali"[22]. Kraje europejskie, gdzie zdolność do zrzeszania się była znacznie mniejsza, były według autora szczególnie narażone na negatywne skutki polityczne atomizacji i utraty sprawczości przez obywateli – różne formy despotyzmu i, jak moglibyśmy współcześnie dodać, totalitaryzmu.

W *O demokracji w Ameryce* nie brakuje dających do myślenia spostrzeżeń z zakresu nie tylko myśli politycznej ale i psychologii społecznej. Czytamy, że zdolność do nawiązywania współpracy z innymi, konsekwentny wysiłek na rzecz wypracowania sobie dobrej osobistej reputacji wśród innych, a także, co ciekawe, utrzymanie w społeczeństwie żywotności przekonania o tym, że bezinteresowność jest wartością i cnotą – wszystko to sprzyja utrzymaniu równowagi między sprawczością obywateli a mocą, którą dysponuje władza centralna, a zatem, zapobiega konsekwencjom nadmiernej indywidualizacji. Sądzę, że jest tu zawarta cenna intuicja, którą potem będą artykułowali i inni, od Durkheima po Riesmana, a mianowicie, że aby chronić wolność indywidualną, nie wolno dopuszczać do sytuacji, w której nadrzędnym motywem działania i głównym kryterium jego oceny stałby się „interes", co zdaniem autora można osiągnąć między innymi poprzez konsekwentne kultywowanie idei obowiązku wobec innego oraz bezinteresowności. Uważam więc, że można z tych rozważań wyciągnąć następujący wniosek: krytyk indywidualizmu jakim był de Tocqueville, broniąc demokracji „treściwej" wbrew demokracji „instrumentalnej", poniekąd służył istotnym wartościom liberalnym, istotnym również z perspektywy indywidualizmu, ale oczywiście indywidualizmu pojętego szeroko i humanistycznie.

Tymczasem, w znacznej mierze niezależnie od europejskiej krytyki, idea indywidualizmu w Ameryce Północnej żyła, można rzec, własnym i bogatym życiem. Podczas gdy jej źródła i sens były tam nie mniej heterogeniczne niż w Europie, jej siła oddziaływania kulturowego i społecznego wydaje się większa, w zasadzie formująca amerykańską tożsamość, a krytyka, przynajmniej do początków XX stulecia – raczej ostrożna. O sile indywidualizmu przesądziły tam protestanckie korzenie (oraz deistycznie sympatie) tzw. Ojców Założycieli i wczesnej elity intelektualnej Nowej Anglii, programowy indywidualizm romantyczny tzw. Transcendentalistów, inspiracje płynące ze strony angielskiego indywidualizmu i liberalizmu, a wreszcie – darwinowska odmiana indywidualizmu motywowanego ekonomicznie i polityki leseferyzmu. Do tego dochodziła zdeterminowana okolicznościami historycznymi, geograficznymi i społeczno-ekonomicznymi specyfika później

[22] *Ibidem*, s. 523.

zmitologizowanych w kulturze popularnej biografii przeróżnej maści pionierów przecierających szlaki na zachód, poszukiwaczy przygód i złota, dorabiających się majątków plantatorów, samotnych żeglarzy, kowbojów, a nawet legendarnych przestępców.

By zasygnalizować jedynie kilka z wachlarza typów amerykańskiego indywidualizmu, przypomnijmy, że Ralph Waldo Emerson, współtwórca amerykańskiego romantyzmu, głosił optymistyczną i idealistyczną wizję Unii jako wspólnoty równych, samowystarczalnych, samoświadomych i sprawczych jednostek. Kreślił nową moralność polegania na sobie i wiary w siebie. „Trwaj przy sobie samym, nigdy nie naśladuj. Możesz ukazać [światu] swój własny talent w każdej chwili i z całą mocą nagromadzoną przez lata jego rozwoju. […] Każdy wielki człowiek jest unikalny”[23], pisał do swoich rodaków. Choć nie za wiele jest u Emersona filozoficznej argumentacji, jego głos brzmiał donośnie i inspirował. Santayana uważał, że Emerson proponował nie tyle teorię, co raczej zaszczepiał pewien typ duchowości i temperamentu. Wierzył w jedność natury przepojonej pierwiastkiem duchowym i w ludzką intuicję zdolną czerpać zeń inspirację. Tradycji przeciwstawiał twórczy geniusz, zapożyczeniom autentyczność, dogmatom wewnętrzną cnotę i spontaniczną pewność. Ochrona i rozwój ludzkiej indywidualności, jak zauważa inny badacz, wyznaczała horyzont moralny jego myślenia oraz „najwyższy cel zrzeszania się ludzi”[24].

Tymczasem Henry David Thoreau, w dużej mierze podzielający postulaty Emersona, również uważał naturę za podstawowy punkt odniesienia dla ludzkiej jednostki, nie idealizował jej jednak tak dalece jak przyjaciel ze stowarzyszenia Transcendentalistów. Owszem, natura charakteryzuje się jednością i stanowi potencjalną matrycę symboliczną dla istoty świadomej, jest to jednak jej immanentna cecha, nie zaś wynik działania przepełniającego ją ducha. Thoreau, podobnie jak Emerson, idealizuje dziką naturę i odludne miejsca. Samotność w stworzonym przez nas samych sanktuarium pozwoli uciec od zgiełku i przemożnego działania niepotrzebnych, obcych wpływów. Izolacja z wyboru, trud pracy nad sobą i nad przekształceniem najbliższego otoczenia, wsłuchanie się we własną duszę, ale też intuicja jej aktualnej, czasoprzestrzennej formy, niezgoda na bezrefleksyjne przejmowanie przekonań, wartości i praktyk większości, a także prawo do zakwestionowania władzy suwerena (obywatelskie nieposłuszeństwo) – wszystko to sprzyja narodzinom autentycznego „ja”. Indywidualizm w ujęciu Thoreau

[23] R.W. Emerson, *Self-Reliance*, [w:] *Emerson. Essays and Poems*, New York: The Library of America, 1996, s. 267. Tłum. własne.

[24] J.M. Albrecht, *Individualism Reconsidered. A Pragmatic Tradition from Emerson to Ellison*, New York: Fordham University Press, 2012, s. 129.

łączy w sobie elementy indywidualizmu pionierów z praktyką mędrca. „Prostota, prostota, i jeszcze raz prostota!"[25] nawołuje. Doradza przybranie postawy przytomności, uważności, czujności, i daje temu świadectwo własną codzienną praktyką eliminacji tego, co dla życia zbędne, swoistą próbą powrotu do podstaw. „Zamieszkałem w lesie albowiem chciałem żyć świadomie, stawać wyłącznie przed najbardziej ważkimi kwestiami […] abym w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żyłem"[26]. Gdzie indziej czytamy: „Czuwać to znaczy żyć. Jeszcze nigdy nie spotkałem człowieka, który byłby całkiem rozbudzony. Jakżebym mógł spojrzeć mu w oczy?"[27]

Choć, jak zauważa Katarzyna Haremska, u Thoreau spotykamy zarówno postulat skupienia się na sobie i własnym powodzeniu jak i niechęć do altruizmu i filantropii[28], to wypada stwierdzić, że reprezentowany przezeń indywidualizm – raczej subtelny i kontemplatywny – różnił się od „drapieżnego" indywidualizmu związanego ze społecznym darwinizmem reprezentowanym między innymi przez Williama Grahama Sumnera. Sumner głosił, że konkurencja o dobra i pozycję społeczną przynosi pożądane skutki w postaci wyeliminowania słabszych i gorzej przystosowanych. Hierarchia klasowa odzwierciedlać miała wrodzone różnice między ludźmi. Idee Sumnera w praktyce łączyły się z pewnymi wartościami i postawami typowymi dla amerykańskiego protestantyzmu, a także służyły za intelektualne zaplecze leseferyzmu. Pewien wpływ na Sumnera miały z kolei poglądy niezmiernie popularnego w anglosaskim świecie pod koniec XIX stulecia Herberta Spencera. W pracy *The Man versus the State* Spencer bronił oryginalnej wersji liberalizmu, którą interpretował w terminach ewolucjonistycznych, a zwłaszcza postulatu ochrony negatywnie pojętej wolności jednostek przed przymusem i interwencją ze strony państwa. Działalność państwa, które ma „cechę liberalną" winna ograniczać się do „powstrzymania wszelkiej bezpośredniej lub pośredniej napaści" czyli „obrony wolności każdego przeciwko uroszczeniom innych"[29]. Spencer wierzył w możliwość samodoskonalenia się jednostek jak i w konieczność cierpienia gorzej przystosowanych (cierpienie też mogło prowadzić do rozwoju) w organicznie i ewolucyjnie ujętym społeczeństwie i w warunkach wolnego rynku.

Tymczasem, rozwijający się żywotnie w Stanach Zjednoczonych na przełomie wieków, pro-demokratycznie i egalitarnie zorientowany

[25] H.D. Thoreau, *Walden*, przeł. H. Cieplińska, Poznań: Rebis, 2017, s. 109.
[26] *Ibidem*, s. 108.
[27] *Ibidem*, s. 107.
[28] K. Haremska, *Peryferie Liberalizmu. Henry David Thoreau*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015.
[29] H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, Warszawa: Hachette, 2011, s. 28.

pragmatyzm polemizował z nadającą ton amerykańskiemu życiu intelektualnemu, idealistyczną tradycją Nowej Anglii oraz, czerpiąc wybiórczo z dorobku Transcendentalistów, podważał aktualność i społeczne oddziaływanie tradycyjnych amerykańskich ideałów, w tym indywidualizmu rodem z dziewiętnastego wieku. Zapleczem tej krytyki była pragmatyczna metafizyka doświadczenia oraz wizja jednostki ludzkiej jako na wskroś relacyjnej i społecznej istoty, nieustannie „stającej się" w interakcji z otoczeniem i do niego się dostosowującej (ale też je współkształtującej), czego wyrazem były m.in. składające się na jednostkę nawyki. Warto dodać, że pragmatyzm do pewnego stopnia zrezygnował z liberalnej koncepcji wolności negatywnej i związanej z tym roli państwa w ochronie jednostki przed różnymi formami nacisku na rzecz wizji wolności jako możliwości realizacji twórczego potencjału indywidualnego w sposób wzbogacający wspólnotę. Ciekawym przykładem takiej krytyki indywidualizmu jest książka Johna Dewey'a *Individualism Old and New* (1931). Jednocześnie należy zaznaczyć, że pragmatyści nie byli w tej kwestii całkiem jednomyślni – William James nie do końca pasuje do tej charakterystyki, przyznając pierwszeństwo w tej dialektyce unikalnej jednostce i jej perspektywie. Ów relacyjny – jak proponuję go nazwać – indywidualizm Jamesa znajdował oparcie w jego pluralistycznej metafizyce (wedle której jednostka nigdy nie przynależy bez reszty do żadnej innej „całości")[30] oraz przekonaniu, że doświadczenie, nawet przeformułowane na sposób pragmatyczny, z naciskiem na interakcję, wymianę, twórczość i rozwój, ma swoje „centrum" i najważniejszy punkt odniesienia w unikalnej subiektywności, za którą kryje się konkretne, cielesne i skończone życie, zdolne do czucia, myślenia, działania, oceny moralnej, weryfikacji prawdziwości sądów oraz dokonywania (nierzadko tragicznych, co wynika właśnie z jednostkowej skończoności) wyborów[31]. To właśnie jednostkowe doświadczenie, będące w pewnej mierze niekomunikowalną, „żywotną tajemnicą", przesądzało według Jamesa o wartości życia[32].

III

John Dewey w swojej oryginalnej, choć kontrowersyjnej pracy *Individualism Old and New*, zawarł całościową krytykę antynomii społeczno-kulturowych

[30] Por. W. James, *A Pluralistic Universe*, New York: Longmans, Green and Co., 1909, s. 12, 321, 380n.1.

[31] Patrz też: J.M. Albrecht, *Individualism Reconsidered*, *op.cit.*, s. 139–141.

[32] Ten „egzystencjalny" indywidualizm szczególnie wyraźny jest w tekście: W. James, *On a Certain Blindness in Human Beings*, [w:] *On Some of Life's Ideals*, New York: H. Holt and Company, 1899.

kapitalizmu w USA w pierwszej połowie wieku dwudziestego, przy czym dyskusję zogniskował właśnie wokół ideału indywidualizmu. Choć Dewey niejednokrotnie podkreślał swój dług wobec idei Jamesa, to książka ta jest przykładem zdecydowanie odmiennego rozłożenia akcentów w kwestii relacji jednostki ze społeczeństwem. Autor rozpoczyna swoje rozważania od rozpoznania głębokiej i nieuświadomionej sprzeczności w społeczeństwie i kulturze amerykańskiej.

> Duchowy czynnik naszej tradycji, równe szanse oraz wolność zrzeszania się i komunikacji, został przysłonięty i wyparty. Zamiast obiecanego rozwoju indywidualności, mamy wypaczenie całego ideału indywidualizmu, tak by dopasował się do praktyk kultury pieniądza. [Ideał ów] stał się źródłem i usprawiedliwieniem nierówności i opresji. Stąd [biorą się] nasze kompromisy i konflikty, w których nie sposób już rozróżnić celów od standardów[33].

Na poziomie przekonań i deklaracji społeczeństwo wierne jest oryginalnym ideałom wolności i równości szans, które przyświecały tworzeniu amerykańskiego państwa, a także, w znacznej mierze, wierne jest ideałom religijnym. Tymczasem praktyka społeczna świadczy o ekonomicznym determinizmie, najbardziej agresywnej formie Darwinizmu (m.in. za sprawą industrializacji osiągającej większą niż kiedykolwiek moc) i gloryfikacji sukcesu materialnego. Ta głęboka hipokryzja przypomina zbiorową halucynację, której społeczeństwo amerykańskie ulega poniekąd na własne życzenie, pod wpływem powtarzanych jak mantra kłamstw. Te spostrzeżenia wpisują się, z jednej strony, w krytykę polityki leseferyzmu jako praktycznego wypaczenia ideałów klasycznego liberalizmu, a z drugiej – w proces „desakralizacji" samej doktryny liberalnej. Jak zauważa polski badacz, krytyka Deweya była niczym zwierciadło, w którym tradycja liberalna „mogła spojrzeć na samą siebie jako na przygodny produkt dziejów"[34].

Inną podejmowaną przez Deweya kwestią jest europejska krytyka przemożnego wpływu jaki cywilizacja Stanów Zjednoczonych (celowo używam terminu „cywilizacja") wywierała na kulturę europejską. Chodzi o tzw. „amerykanizm" czyli zjawisko wypierania europejskiego, indywidualistycznego i humanistycznego ducha przez nowe jakości zza oceanu, które można syntetycznie ująć jako triadę ilościowość-mechanizacja-standaryzacja. Paradoksalnie, niektórzy europejscy autorzy uważali Stany Zjednoczone, skądinąd kraj wyjątkowo silnie akcentujący indywidualistyczny

[33] J. Dewey, *Individualism Old and New*, London: George Unwin & Allen Ltd., 1931, s. 21.
[34] M. Kassner, *Pragmatyzm i radykalny liberalizm*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019, s. 14.

pierwiastek w kulturze, za zagrożenie dla indywidualizmu właśnie. Można przypuszczać, że chodziło im o indywidualizm elit intelektualnych starego kontynentu z ich zorientowaniem na duchowość oraz klasyczne dziedzictwo humanistyczne. Dewey nie odmawia całkowicie słuszności krytykom z Europy, przekonuje jednak, że geneza krytykowanych przez nich, płynących z Ameryki Północnej, zjawisk i wzorców jest niejasna i może być związana ze znacznie starszymi, kontynentalnymi właśnie, tendencjami kulturowymi, na przykład do podkreślania dychotomii ciało – duch, których konsekwencje ujawnić się miały dużo później. I tak na przykład zorientowanie na wartości materialne i chciwość mogą być nie tyle powrotem do pierwotnych, przed-ludzkich instynktów, ale raczej reakcją na „degenerację ducha" wynikającą wprost z długotrwałego zaniedbania („wygłodzenia") sfery cielesności[35].

Co do zagrożonego, europejskiego etosu indywidualności, Dewey przekonuje, że jego wąski zasięg, ograniczony do wyższych sfer społecznych i wysoki koszt (nieświadomość i zniewolenie całych mas ludzi), przesądzają o jego wątpliwej wartości. Może więc nie ma nad czym ubolewać? Niemniej jednak wyraża nadzieję, że amerykańska fascynacja technologią i standaryzacją to tylko przejściowa faza na drodze do wykorzystania technologii w celach transcendujących ją samą, a konkretnie w celu emancypacji jednostki. Tak czy inaczej, powstanie społeczeństw masowych w nieunikniony sposób prowadzi do usunięcia się w cień indywidualności „starego typu". „O ile indywidualność kojarzona jest z historyczną arystokracją, rozwój ery maszyn będzie prawdopodobnie wrogi w stosunku do [takiej] indywidualności w tradycyjnym sensie na całym świecie"[36]. Wyzwaniem jest zatem, konkluduje Dewey, nakreślenie nowego typu indywidualności i nowej formuły „indywidualizmu", adekwatnej do naszych czasów[37]. Warto zauważyć, że postawa Deweya w tym miejscu jest charakterystyczna dla całej omawianej tu pracy – celem jest jak najdoskonalsze przystosowanie się do zmiany połączone z intencją współkształtowania bieżącego trendu raczej niż krytyka,

[35] J. Dewey, *Individualism, op.cit.*, s. 29–30.

[36] *Ibidem*, s. 33–34.

[37] Dewey, którego filozofia ukształtowała się pod ważkim wpływem Hegla, myśli ewolucyjnie, futurystycznie, a także odmawia przyznania diagnozowanym zjawiskom trwałości. Proponuje traktować je tylko jako fazy przejściowe, ewentualne problemy do rozwiązania, umniejszając ich aktualne znaczenie i konsekwencje. Oczywiście o żadnym zjawisku społecznym nie można powiedzieć, że jest wieczne, może natomiast być trwałe, a nawet uporczywie trwałe i mieć poważne konsekwencje. Jednak dla Deweya sens zjawisk leży jedynie w ich ewolucji. Podobnie traktuje pewne pojęcia, w tym wypadku „indywidualizm", uważając najwyraźniej, że mogą, a nawet muszą nieustannie zmieniać swój sens, zależnie od okoliczności i aktualnego trendu. I tak sens „indywidualności" wypełni się dopiero w procesie przyszłej, optymistycznie zakładanej emancypacji jednostki.

sprzeciw, czy choćby tylko dystans. Filozoficznego podłoża takiej postawy można się dopatrywać m.in. w ewolucjonizmie oraz zatarciu granicy między wartością a faktem, typowych dla pragmatyzmu w wersji Deweya.

Kolejnym krokiem autora jest określenie społecznej specyfiki „naszych czasów". Istotą przemiany okazuje się zastąpienie pionierskiego lub bezwzględnego indywidualizmu („rugged individualism") minionej epoki przez kulturę działania korporacyjnego – czy dotyczy to korporacji i koncernów biznesowych, czy też innego typu stowarzyszeń umożliwiających kolektywne działanie. Wydaje się, że zmiana ta jest nieunikniona i należy zakładać, że nowa forma będzie stosunkowo trwała. Dalej autor kreśli (dość ponury) obraz umasowienia życia zawodowego, kulturalnego i społecznego w ogóle, zwracając między innymi uwagę na status outsidera jaki przypisuje się nie zrzeszonemu nigdzie artyście oraz spektakularne sukcesy propagandy w kształtowaniu, jakże plastycznej, opinii publicznej. Zauważa również jak szybko konsumpcjonizm „radzi sobie" z tradycyjnymi wartościami Amerykanów, takimi jak oszczędność i zasada odroczonej gratyfikacji. O konsekwencjach tego zjawiska, ale już w innym zgoła tonie, napisze Daniel Bell pół wieku później w *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu*.

Wyliczanka społecznych konsekwencji „nowej ekonomii" kończy się konstatacją, że powrót do tego, co było jest niemożliwy, a więc – czy to się komu podoba, czy nie – czas przystosować się do nowego. Jednocześnie Dewey przewiduje, że w przyszłości społeczeństwom zachodnim przyjdzie zapłacić rachunek wystawiony przez rozpędzoną machinę konsumpcjonistycznego kapitalizmu. „Ewangelia ogólnego dobrobytu za życia będzie poddana próbie, jakiej ewangelia zbawienia w zaświatach, jako kompensacja za niedole w tym świecie, nie była poddana nigdy"[38]. Tak czy inaczej, w nowym społeczeństwie odpowiedzialność za kryzys będzie zbiorowa. Tę część rozważań kończy uwaga – nawiązująca do punktu wyjścia – że za pozorną unifikacją i standaryzacją życia amerykańskiego kryje się wiele niedomówień, mentalny i moralny chaos, a nawet emocjonalna niestabilność.

Nowa rzeczywistość nie oferuje już trwałych punktów odniesienia, które byłyby oparciem, źródłem wartości i drogowskazem przy obieraniu celów dla integralnej indywidualności. Nawet liderzy nowoczesnych przedsięwzięć finansowych, pozornie dysponujący największą sprawczością, nie mogą mienić się prawdziwymi indywidualnościami, skoro brak jednoznacznych norm i celów w społeczeństwie uniemożliwia nadanie ich działalności moralnej sankcji. Tu ujawnia jednocześnie Dewey swoje na wskroś społeczne rozumienie ludzkiej indywidualności i warunków możliwości

[38] J. Dewey, *Individualism*, *op.cit.*, s. 46.

jej stabilności – „jest [ona] produktem jednoznacznych relacji społecznych i publicznie uznanych funkcji"[39]. Właśnie brak orientacji w chaosie korporacyjnej rzeczywistości sprawia, że jednostki – zarówno te z tłumu jak i te z nagłówków gazet – nie rozumieją własnej pozycji w społeczeństwie oraz szerszego sensu i (niezamierzonych) konsekwencji swoich działań. To czyni z nich atomy zagubione we mgle i to właśnie, według Deweya, jest sednem problemu z indywidualizmem, nie zaś fakt, że pewne typy biografii i romantyczne wzorce postaw bezpowrotnie się „przeterminowały". Idąc dalej tym zasygnalizowanym przez Deweya tropem można dojść do wniosku, którego on sam już nie formułuje, a mianowicie, że drapieżny kapitalizm w nowych warunkach generuje dwa rodzaje jednostkowego bytu w społeczeństwie: stosunkowo nieliczne, zwycięskie indywidualności posiadające sprawczość, ale pozbawione moralnej integralności oraz jednostki zatomizowane i pozbawione mocy wpływania na rzeczywistość. Proponowany przez Deweya kierunek zmian to powszechne „uwewnętrznienie" kultury korporacyjnej i sprawienie, że indywidua staną się połączone prawdziwie organiczną więzią ze społeczeństwem[40]. Miarą ich indywidualności, jak sądzę, miałby być stopień integracji z powszechnie akceptowanymi celami, nie zaś, jak tradycyjnie się przyjmowało, autonomia, autentyczność, czy zdolność do przeciwstawienia się zbiorowości[41].

Z pewnością poczynione przez Deweya obserwacje dotyczące moralnej i mentalnej ambiwalencji (rozdźwięk między ideałem a praktyką) oraz zagubienia jednostek i dezintegracji indywidualności w społeczeństwie, które nie nadąża za rewolucyjnymi zmianami technologicznymi i ekonomicznymi, czyli obserwacje, które można wpisać w szerszy kontekst dyskusji o sprawczości w demokracji liberalnej, społeczeństwie masowym i w warunkach globalizacji, są zasadne. Zresztą Dewey nie był pierwszym ani jedynym krytykiem rozdźwięku między ideałami a praktyką w społeczeństwie amerykańskim tamtej epoki. Tym, co może budzić wątpliwości jest jego akceptacja niektórych przejawów umasowienia kultury, jak choćby wspominanej przezeń marginalizacji – noszącej wyraźne cechy wendetty wobec dawnych elit – oryginalnych twórców i nie idących z prądem intelektualistów. Krytykując siłę propagandy i „upartyjnienia" wszelkich idei oraz powszechną orientację na „prywatny" zysk materialny, Dewey zdaje się nie dostrzegać związku między awersem i rewersem opisywanej prze-

[39] *Ibidem*, s. 51.
[40] *Ibidem*, s. 49.
[41] Ten wniosek wydaje się kluczem do Dewey'owskiej koncepcji nowego indywidualizmu. Powiem więcej – stosunek czytelnika do tej właśnie koncepcji może przesądzić o stosunku do pragmatyzmu Deweya jako całości.

zeń transformacji – czyli na przykład między ogólnym chaosem ideowym i moralnym a utratą nie tylko prestiżu, ale i wolności wypowiedzi przez środowisko niezależnych intelektualistów i artystów. Co więcej, daje on wyraz własnej niechęci wobec tego środowiska, przypisując mu – *expressis verbis* – zdolność do generowania raczej zła niż dobra[42]. Jest prawdopodobne, że ta niechęć, nosząca wyraźne znamię antyintelektualizmu, ma swoje źródła jeszcze w dawnym sporze między postępowym ruchem pragmatystów, deklarującym wierność wartościom egalitarnym i demokratycznym, a protestanckimi, „arystokratycznymi" elitami Nowej Anglii. Jej bardziej oczywiste źródła to szeroko pojęta instrumentalizacja i uspołecznienie wiedzy i prawdy – jeden z istotnych postulatów pragmatyzmu, a także tendencja do uczynienia moralności sprawą publiczną. Jakakolwiek jednak byłaby jej geneza, błędem Deweya zdaje się być zbyt proste skojarzenie dzikiego kapitalizmu z indywidualizmem oraz przeciwstawienie ich kolektywizmowi i kulturze korporacyjnej, tak jakby nie dostrzegał możliwości – wyłaniających się już wtedy – ponurych hybryd tychże formacji, a także to, że nie doceniał roli elit (innych niż finansowe) jako źródła wzorców społecznych.

Dewey dostrzega natomiast związek między kryzysem indywidualności a narastającą mnogością form niepewności, z których najbardziej niszcząca jest podstawowa niepewność ekonomiczna związana z bezrobociem, a ta prowadzi do zanikania tradycyjnego szacunku do pracy jako powołania na rzecz angażowania się w ryzykowne przedsięwzięcia zarobkowe. Ogólna atmosfera wszechobecnego pośpiechu, irytacji, tymczasowości i pragnienia szybkich podniet nie sprzyja doświadczeniu sensownej partycypacji społecznej. Choroba, która trawi społeczeństwo to „ostry stan niedostosowania jednostek do warunków społecznych, w których przyszło im żyć"[43]. Remedium na opisywany kryzys ma być ogólnikowo określone „uspołecznienie" życia gospodarczego w sensie uzgodnienia go z wyższymi celami zorientowanymi na dobro społeczne i satysfakcję jednostek jako integralnych uczestników życia społecznego.

Innymi słowy, stawką jest socjalizacja sfery polityczno-ekonomicznej i nadanie jej określonego kierunku, ale również wypracowanie nowego sensu indywidualności i indywidualizmu, dostosowanego do nieodwracalnych trendów nowoczesności. Pisząc te słowa, Dewey obawia się, że ta „nowa formuła" może zostać przyćmiona, a nawet „przechwycona" przez coraz popularniejszy i zachwalany jako propozycja na miarę epoki etos „umysłu biznesowego" i związany z nim indywidualizm określonego typu. Słuszność

[42] J. Dewey, *Individualism*, *op.cit.*, s. 64–65.
[43] *Ibidem*, s. 55.

tych przewidywań potwierdziła chociażby popularność systematycznie ukazujących się w języku angielskim tekstów Friedricha von Hayeka, które złożyły się na książkę *Individualism and Economic Order* (1948). Ocena tej propozycji przez Deweya, w największym skrócie, brzmi następująco: co prawda ów nowy, „biznesowy umysł" liczy się z realnymi trendami ekonomicznymi, a także trafnie uchwytuje pewne aktualne tendencje w rozwoju kultury i społeczeństwa, to jednak charakteryzuje się wewnętrzną sprzecznością. Miarą integralności umysłu jest bowiem to, czy działanie podejmowane na podstawie świadomych planów i ustanawianych celów zdolne jest wywołać pożądane skutki. „Biznesowy umysł" natomiast wykazuje dysproporcję między wąsko zakrojonym planowaniem zorientowanym na prywatny zysk, a brakiem wizji przyszłego kształtu społeczeństwa, a tym samym szerzej zakrojonych celów. Innymi słowy, forma działania może być na wskroś nowoczesna, motywacja zaś i cele, czyli „mentalność", wywodzą się z wczesnego, „dzikiego" kapitalizmu i związanego z nim ekonomicznie motywowanego indywidualizmu.

Opisywana tu dysproporcja jest wyrazem kryzysu liberalizmu. Dawny liberalizm miał mocną podbudowę teoretyczną, którą można było przełożyć na konkretną praktykę polityczną; liberalizm dwudziestowieczny jawi się autorowi jako całkowicie zdezorientowany, choćby dlatego, że przyjęta dawniej koncepcja natury ludzkiej i panującej nad sobą indywidualności nie wytrzymuje testu rzeczywistości. Rzeczywistość bowiem poddaje społeczeństwo próbie, w której tradycyjne wartości, dawniej wzmacniające jednostkę, zadziwiająco szybko ulegają korozji. Dotyczy to nawet religii, która, choć nadal powszechnie praktykowana, nie przekłada się na poczucie szerszej wspólnoty. Stała się raczej jedną z form poszukiwania osobistej rekompensaty za aksjologiczną pustkę i niespełnioną potrzebę poczucia solidarności. Nowa religijność znajduje wyraz w mnożących się denominacjach, sekciarstwie, okultyzmie i mrzonkach o możliwości duchowej rekonstrukcji indywidualnego „ja", by potem mnogość takich podmiotów odbudowała społeczną jedność.

Powtórzę, że Dewey uważa, że remedium na opisywany przez niego – jak sądzę dość trafnie – kryzys to głęboka socjalizacja: „zdezintegrowane jednostki mogą osiągnąć jedność tylko wtedy, gdy dominujące energie z życia wspólnoty zostaną uwewnętrznione by kształtować ich umysły"[44]. Amerykanie wierzą, że „zewnętrzne" prawo w postaci przepisów zastąpi im moralność, albo magiczny akt woli pozwoli odzyskać integralne indywidualności. Jednak „wskrzeszenie jednostek zdolnych do trwałej i skutecznej

[44] *Ibidem*, s. 63.

samokontroli może się wydarzyć tylko jeśli najpierw pojawi się skromniejszy akt woli, by dostrzec istniejące realia społeczne i pokierować nimi w zgodzie z drzemiącym w nich potencjałem"[45]. Dowiadujemy się również, że powinno temu towarzyszyć oczyszczenie ze wszystkich tradycyjnych pozostałości po mentalności bezpowrotnie minionej epoki, a zwłaszcza tych związanych z duchem indywidualizmu.

Pomimo iż w rozważaniach amerykańskiego filozofa nie brakuje wnikliwych diagnoz, na czele z krytyką głębokiej ambiwalencji nowoczesnego kapitalizmu, to powtarzany przez niego wielokrotnie postulat zinternalizowania procesów społecznych i nadania im właściwego kierunku może budzić szereg wątpliwości. Nasuwa się choćby pytanie – jaka korzyść może płynąć z uwewnętrznienia „dominujących energii z życia wspólnoty", jeśli te dominujące energie właśnie są wewnętrznie sprzeczne i moralnie wątpliwe? Jeśli uwewnętrznienie miałaby poprzedzać naprawa, to na czym miałaby polegać taka powszechna, świadoma odnowa tychże energii i nadanie im właściwego kierunku? Czy na jakiejś indoktrynacji społeczeństwa na wielką skalę? Nawoływanie do ich odnowy poprzez „staranne oczyszczenie" z tego, co anachroniczne może budzić skojarzenia z zakusami inżynierii społecznej, pomijając fakt, że recepta autora na odbudowanie integralnego indywiduum ma w sobie coś z tych krytykowanych przez niego magicznych zaklęć, za którymi kryje się wiara w moc sprawczą podmiotowej autoafirmacji wspartej jakąś duchową doktryną, z tą różnicą, że podmiot jest w tym przypadku zbiorowy. Poza tym, jeśli podstawowym kryterium selekcji tego, co wartościowe ma być podział na „nowe" i „stare" – a niestety do takiego wniosku może skłaniać lektura Deweya – to pojawia się podejrzenie, że to, co „nowe" jest automatycznie uznawane za konieczne i waloryzowane jako „dobre", zaś to, co „stare" – zawsze i w całości jako co najmniej niepotrzebne, a zwykle szkodliwe[46]. Można by, broniąc stanowiska autora, powiedzieć, że najżywotniejsze trendy społeczne to przede wszystkim te, które – tak jak zmiana stylu pracy z indywidualnego na zbiorowy oraz podział pracy – są nieuniknione w wyniku głębokich zmian materialnych, takich jak industrializacja, rozwój nauki i technologii, a najlepsze, co w tej sytuacji można uczynić to g o d n i e się do nich przystosować. Z tego jednak wynikałoby, że nową moralność w społeczeństwie należałoby budować na tym, czego doświadcza się jako konieczne i nieodwracalne. Można myśleć w ten sposób, jednak gdyby właśnie

[45] *Ibidem*, s. 66.

[46] Te wyłaniające się z kart książki Deweya nowe dychotomie, zajmujące miejsce klasycznych, odrzuconych przezeń dualizmów, choć spełniają swoją rolę jako narzędzia służące artykulacji jego projektu, to czasami zdają się ograniczać hermeneutyczny i krytyczny potencjał jego diagnoz.

tak rozumieć Deweya, to byłaby to jakaś odmiana determinizmu moralnego, głębokiego uzależnienia moralności (i – szerzej – kultury) z jednej strony od materialnej konieczności, a z drugiej od aktualnie panujących trendów, co wydaje się sprzeczne ze skądinąd idealistycznym duchem melioryzmu wyzierającym z kart książki Deweya. Czym innym jest przecież uwzględnienie okoliczności, które zostawia miejsce na krytycyzm, a czym innym pełna z nimi identyfikacja, tak jak czym innym jest uwzględnienie społeczeństwa i dobra wspólnego przez jednostkę, a czym innym p e ł n a z nimi identyfikacja. Na tych sprzecznościach między deklarowanymi celami a możliwymi do pomyślenia konsekwencjami zastosowania zalecanych środków polega, jak sądzę, kłopot z głównym przesłaniem tej pracy. Pomijam przy tym fakt jak dalece nieliberalna może wydawać się proponowana tu wizja relacji jednostka – społeczeństwo, jest to temat na odrębną dyskusję[47].

Na przysłowiowych palcach jednej ręki można policzyć „dawne" wartości, jak choćby więzy rodzinne, przed których jednoznacznym pozbyciem się Dewey by się zawahał, tak dominujące jest u niego przekonanie o swoistej słuszności, tego, co nowe, tego, co właśnie nadchodzi. Hegemonia nowości, również w sferze wartości, każe wątpić, czy Dewey rzeczywiście uważa, że istnieje coś takiego jak natura człowieka, choć zdarza się, że się do niej wyraźnie odwołuje. Skoro jednak człowiek jest nieskończenie plastyczny i podlega nieustannym przemianom, to skąd Dewey czerpie pewność w formułowaniu tezy o zbawczych skutkach radykalnego uspołecznienia jednostki ludzkiej, które proponuje i skąd czerpie przesłanki dla ustanawiania celów? Dewey protestował przeciwko filozofiom moralności wychodzącym od określenia jakiegoś *summum bonum*, tak jak robiły to kantyzm i utylitaryzm, ale jego formuła, że „sam rozwój [dosł. wzrost – *growth*] jest jedynym 'celem' moralnym"[48] spełnia podobną funkcję, z tą różnicą, że owo dobro jest tu wyabstrahowane z faktyczności, tak jak chcieli ją ujmować pragmatyści. Między innymi dlatego postulat reintegracji jednostki brzmi mało przekonująco. Zdaje się bowiem, i to wbrew wyraźnym zapewnieniom autora[49], że jest ona traktowana instrumentalnie, jako potencjalny twórca i wytwórca,

[47] Analiza myśli politycznej Deweya i jej interpretacja jako radykalnego, socjalizującego liberalizmu znajduje się w cytowanej już tu, obszernej i wnikliwej monografii Macieja Kassnera *Pragmatyzm i radykalny liberalizm*. Dodam przy tym, że stosunek autora tej bardzo dobrej książki do projektu Deweya jest z pewnością bardziej afirmatywny niż autorki niniejszego artykułu.

[48] J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York: Henry Bolt and Company, 1920, s. 177.

[49] Np. Dewey pisze, że zdaje sobie sprawę z tego, że jego opis nowej rzeczywistości może sprawiać wrażenie ukrytego nawoływania do pełnego dostosowania się jednostek do zastanej sytuacji, co, jak deklaruje, nie jest jego intencją. Niemniej, lektura książki, w mojej ocenie, nie potwierdza tych zapewnień. Patrz: J. Dewey, *Individualism*, *op.cit.*, s. 81.

i miałaby służyć przede wszystkim narodzinom i postępowi społeczeństwa „organicznego" (cokolwiek miałoby to znaczyć),[50] plastycznego na tyle, by mogło dać się dowolnie modelować ciągle to nowym czasom, także różnica między wnętrzem a zewnętrzem, jednostką a społeczeństwem, osobistą perspektywą doświadczenia a stanem obiektywnym, tym co trwałe a tym co płynne, całkowicie by się zatarła. Utopijnym i kontrowersyjnym elementem propozycji Deweya jest to, że zakłada on możliwość pełnego uzgodnienia interesów jednostki z interesem społecznym, tego zaś z jakimś abstrakcyjnym „wzrostem", a jeśliby takie uzgodnienie okazało się niemożliwe, to można domniemywać, że zasadą domyślną będzie prymat „wzrostu". Pomijam już brak przekonujących kryteriów oceny takich procesów, jest to temat na odrębną dyskusję. Można wreszcie odnieść wrażenie, że gdyby projekt Deweya się zrealizował, to mielibyśmy do czynienia z narodzinami istoty, którą Santayana nazwał kiedyś „człowiekiem chwilowym"[51] i która niewiele ma wspólnego z indywidualnością, tak jak rozumie się ją – choćby potocznie – w kulturze zachodniej. Wszak człowieczeństwo, również w społecznym kontekście, implikuje jakiś rozumny element krytyczny, element refleksyjnej niezgody, buntu przeciwko zarówno *status quo* jak i temu, co nowe, w imię przekonań, ideałów, ale też w obronie interesu własnego, a także reakcję wobec spontanicznego doświadczenia zła, niesprawiedliwości, etc. Postawy te, które zwykło się uznawać za wyraz integralności jednostki właśnie, nie rodzą się *ad hoc* i *ex nihilo*. Ich podstawą jest jakaś synteza przeszłości z teraźniejszością i wizją przyszłości, doświadczenia, warunków materialnych, przekonań i ideałów. Te ostatnie mają swoje źródła po części w uznanych autorytetach, po części w przypadkowo napotkanych i przyswojonych wzorcach, doświadczeniach, zarówno własnych jak i tych dostępnych za pośrednictwem świadectw innych osób, wspólnot i kultur, współczesnych i historycznych. Dewey umniejsza znaczenie i wartość tej indywidualnej hermeneutyki oraz jej związku z dziedzictwem kulturowo-historycznym do granic możliwości, przesuwając źródło wszelkiej mentalnej (duchowej) treści w stronę czegoś, co nazywa aktualnym i zorientowanym na przyszłość, wzrost i rozwój, doświadczeniem i działaniem społecznym. Wbrew temu, co głosił w innych swoich dziełach, redukuje tym samym sens dziedzictwa kulturowego, ignoruje obecny w kulturze pierwiastek bezinteresowności, ogałaca skończone formy z ich nieinstrumentalnego znaczenia,

[50] Tu i ówdzie na kartach książki pojawia się sugestia, że docelowe społeczeństwo to takie, gdzie granica między spontanicznymi międzyludzkimi relacjami a instytucją społeczną zaciera się. Ta wizja wydaje się utopijna.

[51] G. Santayana, *Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society and Government*. New York: Charles Scribner's Sons, 1951, s. 350.

a w jego rozważaniach gubi się idea formy jednostkowego życia; zapomina o działaniach (i dziełach), których cel zawiera się w nich samych, a wreszcie – co jest z resztą jednym z zarzutów wysuwanych wobec pragmatystów, również przez krytyków wewnętrznych – pomija doświadczenie i fakt skończoności człowieka i to pomimo, że źródeł „starego" indywidualizmu upatruje m.in. w chrześcijańskiej koncepcji nieśmiertelnej duszy i indywidualnego zbawienia[52].

Owo pominięcie, albo wzięcie w nawias, sugeruje, że stawką Deweya nie jest indywiduum, ale raczej nieustannie odnawiające się „organiczne społeczeństwo" bez przeszłości, społeczeństwo, które jest niejako rozrastającą się i przybierającą coraz to nowe formy, pozostające w cudownej zgodzie z umysłami jednostek, substancją przyszłości. W zasadzie więc filozof, w książce *Individualism Old and New*, proponuje alternatywną wizję ponadosobowego zbawienia raczej niż realistyczną koncepcję indywidualności skrojoną na miarę współczesnego człowieka. Gdyby sprawę postawić od początku jasno, lektura jego książki, odczytanej z jednej strony jako interesująca diagnoza problemów kapitalizmu, a z drugiej jako quasi-utopijny projekt wspólnoty przyszłości, budziłaby mniej zastrzeżeń. Tymczasem, można powiedzieć, że wyłaniająca się z kart jego pracy „nowa indywidualność" jest niepokojąco amorficzna, pomimo zapewnień autora, że dobro jednostki leży mu na sercu.

Z wyżej wymienionych powodów nie mogę zgodzić się ze współczesnym badaczem tradycji pragmatycznej, Jamesem M. Albrechtem, który w swojej pracy *Individualism Reconsidered* broni tezy, albo po prostu powtarza zawartą w omawianej tu pracy deklarację intencji Deweya, że pewna forma indywidualizmu pozostaje osią jego koncepcji demokratycznej wspólnoty. Powiedziałabym raczej, że osią tej koncepcji jest organiczna wspólnota celów, która powstaje k o s z t e m nie tylko pewnej idei indywidualizmu, co może nie byłoby tak wielką stratą, ale również samej i n d y w i d u a l n o ś c i ludzkiej, a których miejsce zajmuje mało przekonujący koncept „indywidualizmu zrekonstruowanego"[53]. Jednocześnie fakt, że Dewey mimo wszystko

[52] Drugim źródłem był feudalizm, a następnie wczesna faza rewolucji przemysłowej. One przyczyniły się do narodzin indywidualizmu kapitalistycznego, który w połączeniu z doktryną prawa naturalnego i elementami protestanckiej religijności zrodził amerykański indywidualizm starego typu. Patrz: J. Dewey, *Individualism*, *op.cit.*, s. 72.

[53] J.M. Albrecht, *Individualism Reconsidered*, *op.cit.*, s. 127–244. Choć jest to zagadnienie na odrębną dyskusję, dodam, że z tych samych powodów sądzę, że słuszne jest kontestowane przez autora książki przeciwstawienie do pewnego stopnia indywidualistycznego ujęcia człowieka przez Williama Jamesa i kolektywnego ujęcia autorstwa Deweya. Co zaś tyczy się Emersonowskich inspiracji w pragmatyzmie, to nawet jeśli Dewey twórczo rozwijał pewne wątki obecne u jego poprzednika (np. na wskroś dynamiczną wizję człowieka

nie decyduje się na porzucenie terminu „indywidualizm", lecz używa go w nowym, zupełnie zmienionym sensie, może świadczyć o tym, że sam nie jest gotów na przyjęcie ostatecznych konsekwencji własnej filozofii lub też uważa, że nie są na nią gotowi jego czytelnicy.

IV

Podsumowując, Dewey rozumie demokrację instrumentalnie, jako swoistą „inteligencję społeczną", kolektywne planowanie i działanie na rzecz wzrostu i rozwoju w kierunku przyszłego dobrostanu, obejmującego m.in. duchową emancypację. Idee pełnią tu funkcję jedynie narzędzi, których przydatność weryfikowana jest skutecznością w osiąganiu zamierzonych rezultatów; wartości wyłaniają się w toku tego procesu i również są przejściowe; wiedza określana jest jako rozpoznawanie relacji rządzących procesami i wydarzeniami, służące przejęciu nad nimi kontroli. Jednostki uzyskują integralność poprzez aktywne uczestnictwo w percypowanych procesach i trendach, w których mają szansę, poprzez zbiorowe działanie, zyskać wpływ na kierunek rozwoju zdarzeń. Wizję Deweya – swoisty socjo-centryzm, który uważam za umiarkowanie anty-indywidualistyczny – wieńczy wyimaginowana „człowiecza epoka" (*humane age*) przyszłości.

Dzieląc się z czytelnikiem krytycznymi uwagami na temat próby rekonstrukcji indywidualizmu przez Deweya, którą uważam za niezadowalającą, a nawet niepokojącą, nie chcę umniejszać walorów jego pracy – jakkolwiek kontrowersyjny jest zawarty tam pozytywny projekt, to diagnoza sprzeczności kulturowych kapitalizmu pierwszej połowy dwudziestego wieku w USA jest obszerna i wnikliwa, a zarazem oraz ujęta w zdyscyplinowany i klarowny sposób[54]. Można zgodzić się z ogólną tezą, że bardziej tradycyjny typ indywidualizmu i cnoty z nim związane przynajmniej częściowo straciły na wartości i znaczeniu, a nawet zyskały nowy, „perwersyjny" sens w kulturze podporządkowanej li tylko sukcesowi materialnemu. Trudno też nie zgodzić się z uwagą, że próba powrotu do dawnych wartości za sprawą samej frazeologii i gniewnych napominań skazana jest na niepowodzenie, a można też zapytać czemu taki powrót miałby służyć. Dewey ma

i przyznanie mu mocy kształtowania świata, w którym żyje), to duch kolektywizmu obecny dyskutowanej tu pracy wydaje się być antytezą albo paradoksalną ewolucją Emersonowskiego indywidualizmu.

[54] Dewey zauważa na przykład, że Amerykanie wykazują wysoki stopień zaangażowania w działalność charytatywną. Sugeruje, że te drzemiące skądinąd w naturze ludzkiej cechy, w społeczeństwie amerykańskim pełnią funkcję kompensacji za „nieczyste sumienie" wynikające z braku odpowiedzialności za biedę i inne problemy społeczne po stronie instytucji. Patrz: J. Dewey, *Individualism*, *op.cit.*, s. 85.

zdecydowanie rację mówiąc, że industrializacja, gwałtowny rozwój techniki i globalizacja dramatycznie zmieniły warunki i zasięg ludzkiej sprawczości, co powinno zostać przemyślane i uwzględnione, jeśli indywidualizm ma nadal mieć jakikolwiek sens. Ma też słuszność, gdy twierdzi, że dogmatyczny tradycjonalizm może paraliżować wyobraźnię i narażać nas na niebezpieczeństwo stania się zbiorową ofiarą niezrozumienia konsekwencji cywilizacyjnego pędu, w którym uczestniczymy. Warto mieć również na uwadze kontekst historyczny – omawiana praca opublikowana została w czasach tzw. wielkiego kryzysu i ogromnych problemów społecznych, kiedy amerykański kapitalizm wystawiony został na próbę, której w spektakularny sposób nie sprostał, potwierdzając niektóre z intuicji autora. Z pewnością był to moment, gdy problemy takie jak integracja i solidarność społeczna były zdecydowanie bardziej palące od zagadnienia integralności osobistej czy nonkonformizmu. Filozofia Deweya miała odpowiadać na takie właśnie wyzwania. Wreszcie, pytaniem na miarę czasów było zadane przez Deweya pytanie o kulturę (na które próbował odpowiadać pozytywnie, podkreślając kapitalną rolę wszechstronnej edukacji): „Czy materialna i przemysłowa cywilizacja może stać się instancją wyzwalającą umysły i wysubtelniającą uczucia wszystkich, którzy w niej uczestniczą?"

Ostatecznie jednak, konkretna, dyskutowana tu propozycja Deweya, jako próba dyskwalifikacji w zasadzie wszystkich dotychczasowych znaczeń i form indywidualizmu „za jednym zamachem" oraz zastąpienia ich nową formułą już nie tylko indywidualizmu, ale – jak się okazuje – również indywidualności, nie jest przekonująca, a nawet może budzić niepokój, podobnie jak inne projekty filozoficzne o dalekosiężnych aspiracjach reformatorskich, które zakładają „ulepienie" nowego człowieka. Choć uzasadnia się ona w konkretnych, historycznych realiach, to perspektywa jednostki nie została w niej dostatecznie przemyślana i sproblematyzowana. Sądzę też, że z dzisiejszego punktu widzenia propozycja ta nie wspiera się na przekonującej antropologii czy choćby psychologii społecznej. Mimo że osiągnięcia pragmatystów w tym zakresie były znaczące, dziś mogą się jawić jako zbyt jednostronnie inspirujące się darwinowskim ewolucjonizmem, a także nazbyt optymistyczne. Można odnieść przy tym wrażenie, że cały potencjał krytyczny autora zostaje wykorzystany w walce z wybranym uprzednio wrogiem, który jest jakąś syntezą tradycji, elitaryzmu i leseferyzmu, i nie starcza go już na przemyślenie ryzyka, jakie niesie ze sobą zaproponowana przez niego alternatywa. Jest to, w mojej ocenie, największa słabość tego projektu. Tej słabości, jak sądzę, dotyczyła opinia pewnego wczesnego krytyka i ucznia Deweya, który zarzucił dawnemu mistrzowi, że jego projekt nie wytrzymuje próby konfrontacji z sytuacją poważnego kryzysu i konfliktu

wartości, w którym jednostka musi wybierać między wiernością pewnym ogólnoludzkim ideałom a lojalnością plemienną[55].

Jako remedium na zagubienie i niepewność towarzyszące gwałtownym przemianom jednostce proponuje się zintegrowanie tej niepewności i utożsamienie się ze zmianami, albo, innymi słowy, partycypację w niekończącym się eksperymencie społecznym. Jednostki, albo po prostu zwykli śmiertelnicy na czas ich skończonego żywota, mieliby przyjąć zabarwiony prometeizmem model współistnienia, projekcję pewnej teoretycznej interpretacji procesów innej skali, zachodzących na innym, ewolucyjnym poziomie na poziom społeczny. Ta metafizyczna w gruncie rzeczy interpretacja rzeczywistości dyskredytuje jednocześnie stanowiska konkurencyjne czyli bardziej tradycyjne metafizyki „pocieszenia", które nierzadko wskazywały na jałowość prób realizacji utopii na ziemi. Do pewnego stopnia omawiana tu praca może służyć jako ilustracja niepowodzenia, na jakie moim zdaniem naraża się krytyka indywidualizmu jako takiego i w całości, choćby ze względu na bogactwo treści, które idea indywidualizmu w sobie mieści, jej ścisły związek z tak istotowymi dla kultury zachodniej ideami jak wolność osobista, odpowiedzialność indywidualna, szacunek do osoby, a także niezależność intelektualna, nonkonformizm czy autentyczność. Opracowanie godnej alternatywy jest niełatwe, a automatyczne przeciwstawienie indywidualizmu wszelkim pro-społecznym postawom oraz utożsamianie go z egoizmem czy atomizacją społeczną jest powierzchowne i trudne do utrzymania.

W latach 50. czyli ćwierć wieku po tym, jak Dewey opublikował swoją książkę, David Riesman protestował przeciwko „propagandowym" zabiegom dyskredytowania indywidualizmu[56]. Zwrócił uwagę na słabość opozycji jednostka – społeczeństwo, choćby ze względu na to, że społeczeństwo może oferować jednostce ochronę przed wpływem różnych grup zagrażających jej suwerenności. Krytykował natomiast dwudziestowieczne formy „grupizmu" (*groupism*) czyli postawy konformistyczno-naśladowczo-przystosowawczej, począwszy od różnych elementów kultury korporacyjnej aż po przymus zaangażowania towarzyszący ideologii głębokiego uspołecznienia, ogólnej

[55] Patrz: R. Bourne, *Twilight of Idols*, s. 114–139, [w:] *Untimely Papers*, red. James Oppenheim, New York: B.W. Huebsch, 1919.

[56] Riesman, autor książki *Samotny tłum*, zgadzał się z Deweyem co do tego, że starsze i skrajne formy indywidualizmu już się wyczerpały – tłumaczył to m.in. faktem, że dawne indywidualności zinternalizowały bardzo trwałe kody religijne i moralne, które potem przekuwały się w ogniu doświadczenia – zupełnie inaczej natomiast widział nową formułę indywidualizmu. Tu referuję poglądy Riesmana z mniej znanej pracy – D. Riesman, *Individualism Reconsidered and Other Essays*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1954.

polityzacji kultury, czy też ideologii narodowo-patriotycznej (pamiętajmy, że Riesman pisał w czasach tzw. „polowań na czarownice" i działalności komisji McCarthy'ego w USA oraz dyskusji publicznej na temat dylematu między ucieczką w prywatność a patriotyzmem, który miał się wyrażać w gotowości do pójścia na wojnę). Niepokoił go konformizm i serwilizm środowisk intelektualnych i artystycznych, które uważał za odgrywające szczególną rolę kulturo- i opiniotwórczą. Uważał, że pewna subtelna odmiana indywidualizmu rozumianego w kategoriach autonomii intelektualnej, odwagi w korzystaniu z wolności słowa, podejmowania świadomego ryzyka, skłonności albo choćby zdolności do nonkonformizmu, a nade wszystko zdolności do działania bezinteresownego, za cnotę, która powinna być bliska m.in. zaangażowanym w sprawy życia publicznego intelektualistom, którzy tradycyjnie odgrywali w amerykańskim społeczeństwie istotną rolę. Nie przeszkadzało mu to przyznawać, że ludzie w znacznej mierze są „wytworami" swoich czasów, niemniej jednak uważał, że mamy margines wolności i fundamentalne prawo do zachowania i zaznaczenia odrębności osobistej, moralnej, intelektualnej.

KATARZYNA KREMPLEWSKA – adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, autorka między innymi książek *Life as Insinuation. George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self* (SUNY, 2019) oraz *George Santayana's Political Hermeneutics* (Brill, 2022). Poza filozofią Santayany interesuje się teoriami podmiotu i sobości, filozofią i krytyką kultury, myślą amerykańską, historią filozofii w wieku dwudziestym.

KATARZYNA KREMPLEWSKA – adjunct in the Institute of Philosophy and Sociology of PAS, the author of two books devoted to George Santayana's philosophy: *Life as Insinuation. George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self* (SUNY, 2019) and *George Santayana's Political Hermeneutics* (Brill, 2022). Her other interests include theories of subjectivity and selfhood, cultural criticism, American thought, history of philosophy in the twentieth century.

ORCID: 0000-0002-2912-2568

PRZEKŁADY

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.12

MACIEJ SMOLAK

Arystotelesowa nauka o kategoriach (*Kategorie* 1–5)

Aristotle's Theory of Categories (Categories 1–5)

ABSTRACT: Aristotle's *Categories* 1–5 accounts for why the definition of homonym is ambiguous, points to problems that result from the *ontological square* and tries to explain what categories are.
KEYWORDS: Aristotle • categories • homonyms • ontological square

Wstęp

Arystotelesowe *Kategorie* (*Cat.*) należą do tych traktatów szkolnych, które występują pod ogólnym tytułem *Organon*. Obok *Kategorii*, które zostały umieszczone przez wydawców na pierwszym miejscu *Organonu*, na traktaty tej grupy, czyli traktaty logiczne[1], składają się kolejno: *Hermeneutyka*[2] (*De*

[1] Por. M. Wesoły, który we *Wstępie* do autorskiego tłumaczenia *Analityk pierwszych* i *Analityk wtórych* zauważa, że wyraz „logiczny" oznacza dla Arystotelesa coś innego, niż dla nas, ponieważ jako „synonim do 'dialektyczny' oznacza dyskutowanie nad czymś tylko czysto werbalnie" (Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, przeł. i oprac. M. Wesoły, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021, s. 21). Nie zmienia to jednak faktu, że traktaty logiczne są poświęcone głównie teorii argumentacji oraz sformułowaniu reguł poprawnego wnioskowania i uzasadniania twierdzeń. Tak to przynajmniej widzieli perypatetycy, wszak to Aleksander z Afrodyzji określił owe traktaty mianem *Organon*, co niewątpliwie trafnie oddaje ich cel. Traktaty logiczne mają bowiem dostarczyć stosownych narzędzi myślowych potrzebnych w sztuce dyskutowania, dowodzeniu i wyjaśnianiu naukowym. Niemniej jednak Arystotelesowa logika nie sprowadza się tylko do analizy struktur myślenia, ponieważ jest ona analizą struktur myślenia w powiązaniu z rzeczywistością. A zatem nie jest ona logiką formalną, czyli nauką ściśle aprioryczną, która bada formalne struktury myślenia jako takiego oraz warunki poprawności rozumowania.

[2] Polski tytuł „Hermeneutyka" nie jest dosłownym tłumaczeniem Περὶ ἑρμηνείας i nie zdaje sprawy z treści traktatu. Na temat tytułu i przedmiotu Περὶ ἑρμηνείας zobacz T. Tiuryn (Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*, przekład, wstęp, przypisy i komentarz T. Tiuryn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018, s. 9–25). T. Tiuryn

Int.), *Analityki pierwsze* (*An. Pr.*), *Analityki wtóre* (*An. Post.*), *Topiki* (*Top.*) oraz *O dowodach sofistycznych*[3] (*Soph. El.*). Takie uporządkowanie traktatów logicznych, które pełnią zarazem funkcję wprowadzenia do Arystotelesowej filozofii teoretycznej i praktycznej, ma odpowiadać ich treści. Tak to w każdym razie widział na przykład Ammoniusz[4], który traktował *Organon* jako uporządkowany układ tematyczny, w którym przeprowadzona została analiza języka. W *Kategoriach* Stagiryta miał zatem zajmować się podstawowymi składnikami zdań oznajmujących, czyli prostymi słowami (nazwami), w *Hermeneutyce* zdaniami oznajmującymi, w *Analitykach* ciągami zdań oznajmujących w formie sylogizmów, a także metodologią dowodzenia i wyjaśniania naukowego, zaś w *Topikach* i *O dowodach sofistycznych* sztuką dyskutowania opartą na sylogizmie dialektycznym[5].

Taki układ tej części *Corpus Aristotelicum* (*CA*) spotkał się z licznymi zastrzeżeniami. Na przykład E. Berti poświadcza, że *Topiki* oraz *O dowodach sofistycznych* zostały opracowane przed *Kategoriami*, *Hermeneutyką* i *Analitykami* oraz że *Analityki pierwsze* powstały po *Analitykach wtórych*, natomiast *Hermeneutyka* powinna być umieszczona na końcu *Organonu*, czyli po *Analitykach*[6]. Jest jednak faktem, że zastosowanie teorii kategorialnej można odnaleźć prawie we wszystkich pozostałych traktatach logicznych[7], co może przemawiać za tym, że umiejscowienie *Kategorii* na

sugeruje, że najbardziej wiernym przekładem tytułu traktatu, zważywszy na poruszaną w nim tematykę, przynajmniej w rozdziałach 1–5, oraz specyfikę Arystotelesowego użycia słowa ἑρμηνεία, byłby tytuł „O języku". Ale ponieważ tytuł Περὶ ἑρμηνείας, nadany traktatowi nie tyle przez Arystotelesa, ile przez późniejszych wydawców, nie zdaje sprawy z jego podstawowego tematu, czyli ἀντιφάσις, to T. Tiuryn suponuje, że traktat powinien nosić tytuł Περὶ ἀντιφάσεως, czyli „O wypowiedziach sprzecznych" (*Ibidem*, s. 32). Por. również M. Wesoły ([w:] Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre …*, *op.cit.*, s. 21) oraz T. Kotarbiński ([w:] *Słownik filozofów*, red. I. Krońska, PWN, Warszawa 1966, s. 39), którzy oddają tytuł Περὶ ἑρμηνείας przez „O wypowiedziach".

3 Polski tytuł „O dowodach sofistycznych" nie jest dosłownym tłumaczeniem Περὶ δὲ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων. Por.: M. Wesoły ([w:] Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre ...*, *op.cit.*, s. 21), który oddaje tytuł traktatu przez „O sofistycznych odrzuceniach"; T. Tiuryn ([w:] Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutyka) …*, *op.cit.*, s. 29), który oddaje tytuł traktatu przez „O refutacjach sofistycznych"; T. Kotarbiński ([w:] *Słownik filozofów …*, *op.cit.*, s. 39), który oddaje tytuł traktatu przez „O tym jak sofiści zbijają skierowane przeciwko nim zarzuty".

4 Por. Ammoniusz, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, red. A. Busse, Berlin 1897, I 22–2,9 (za T. Tiuryn [w:] Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutyka) …*, *op.cit.*, s. 12).

5 W istocie, sylogizm dialektyczny też jest ciągiem zdań oznajmujących.

6 Por. E. Berti, *Profil Arystotelesa*, przeł. M. Wesoły, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 1916, s. 21.

7 Por. np.: *An. Pr.* I 27; *An. Post.* I 22; *Top.* I 9; *Soph. El.* 22.

początku *Organonu*, nie jest pozbawione podstaw. Ale bez względu na to, jaka była chronologia powstania traktatów logicznych, można przyjąć, że *Kategorie* są wczesnym pismem pochodzącym z okresu akademickiego, kiedy Arystoteles wykładał w Akademii głównie retorykę oraz dialektykę[8].

Przedmiot *Kategorii*

Nie jest do końca jasne, czy *Kategorie* dotyczą jednej kwestii, czy poruszają różne tematy, mniej lub bardziej ze sobą powiązane. W rzeczy samej, Arystoteles rozpoczyna swój wykład od wyróżnienia homonimów, synonimów i paronimów oraz wyjaśnienia, czym one są (1 1a 1-15). Następnie przechodzi do wyodrębnienia typów ontologicznych w oparciu o wyrażenia „być w podmiocie" (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι) oraz „być orzekanym o podmiocie" (καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεσθαι/κατηγορεῖσθαι[9]) (2 1a 16-1b 24) i ustala, co może być orzekane o podmiocie (3 1b 10-24). W dalszej części wywodu przedstawia listę dziesięciu kategorii (4 1b 25-2a 10), którą tworzą: substancja (οὐσία)[10]; ileś (ποσόν), czyli ilość[11]; jakieś (ποιόν), czyli jakość[12]; w odniesieniu do czegoś (πρός τι), czyli stosunek lub relacja[13]; gdzie (ποῦ),

[8] Należy zaznaczyć, że Arystoteles nie wymienia *Kategorii* w żadnym innym dziele *Corpus Aristotelicum* i niektórzy badacze uważają, że jest to jeden z powodów świadczących o nieautentyczności tego traktatu logicznego. Na temat wątpliwości co do autentyczności *Kategorii* zobacz np. M. Frede, *Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift*, [w:] P. Moraux, J. Wiesner (red.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum*, de Gruyter, Berlin–New York 1981, s. 1–29. Nie zmienia to jednak faktu, że Stagiryta nawiązuje do teorii kategorialnej i wzmiankuje kategorie nie tylko w traktatach logicznych (por. przyp. 7 powyżej), lecz również w innych dziełach *CA*, zarówno w tych, w których wyjaśnia swoją doktrynę z zakresu filozofii teoretycznej (por. np. *Metafizyka* (*Metaph.*) IV 4 1007a 35-1007b 1; VI 2 1026a 36-1026b 1; VII 4 1029a 21-26; *Fizyka* (*Phys.*) II 1 192b 17; III 1 200b 27-201a 1; III 2 201b 22; V 4 227b 5) jak i tych, w których zajmuje się filozofią praktyczną (por. np. *Etyka eudemejska* (*EE*) I 8; *Etyka nikomachejska* (*EN*) I 6).

[9] Należy podkreślić, że Arystoteles często używa słowa λέγεται jako synonimu κατηγορῆται. Jest to dobrze widoczne nie tylko w traktatach logicznych, lecz również w traktatach teoretycznych. Por. np. *Metaph.* V, gdzie Stagiryta zamieszcza wykaz trzydziestu wielorako orzekanych (πολλαχῶς λέγεται) słów lub wyrażeń.

[10] Arystoteles oddaje kategorię substancji w różny sposób: w *Top.* I 103b 22 przez wyrażenie τί ἐστι, które można przetłumaczyć jako „czym jest"; w *Phys.* II 1 200b 27 przez wyrażenie τόδε τι, które można przetłumaczyć jako „jakieś to oto"; w *Metaph.* II 2 1026a 36 przez wyrażenie τὸ τί, które można przetłumaczyć jako „coś".

[11] Por. np. *Cat.* 6, gdzie druga kategoria jest oddana przez wyrażenie τὸ ποσόν.

[12] Por. np. *Metaph.* VI 2 1026a 36-37, gdzie trzecia kategoria jest oddana przez wyrażenie τὸ ποιόν. Por. także *Cat.* 8, gdzie trzecia kategoria jest oddana przez wyrażenie ἡ ποιότης.

[13] Por. np. *Cat.* 7, gdzie czwarta kategoria wielokrotnie jest oddana przez wyrażenie τὰ πρός τι.

czyli miejsce[14]; kiedy (ποτέ), czyli czas[15]; znajdować się w takiej a takiej pozycji (κεῖσθαι), czyli położenie[16]; posiadać/mieć się (ἔχειν), czyli stan[17]; wytwarzać (ποιεῖν), czyli działanie[18]; doznawać (πάσχειν), czyli doznawanie[19]. Dalej Stagiryta poświęca najwięcej miejsca pierwszym czterem kategoriom i szczegółowo je charakteryzuje (5 2a 11-8 11a 14). W przypadku zaś pozostałych kategorii, ogranicza się jedynie do zdawkowej uwagi (9 11b 1-14)[20]. Ostatnia część wykładu poświęcona jest natomiast wyjaśnieniu, na ile sposobów (ποσαχῶς) orzeka się „przeciwieństwo" (τὸ ἐναντίον), „wcześniejszy" (πρότερον), „równoczesny" (ἅμα) oraz „posiadanie" (τὸ ἔχειν)[21], a także ile jest form ruchu (κίνησις). Nie ulega jednak wątpliwości, że ta ostatnia część wykładu, czyli 10 11b 15-15 15b 33, ma luźny związek z poprzednimi rozważaniami i jest wysoce prawdopodobne, że pierwotnie nie należała do *Kategorii*, lecz została dodana później przez samego Arystotelesa lub wydawcę[22]. Ale bez względu na to, jaka była ostatecznie zawartość *Kategorii*, pozostaje faktem, że centralnym punktem badania tego traktatu są kategorie (κατηγορίαι).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że już starożytni komentatorzy Arystotelesa mieli problem z ustaleniem, co jest przedmiotem *Kategorii*. W rzeczy samej, Symplicjusz w komentarzu do *Kategorii* (*In Cat.* 9.4-13.18) zebrał różne poglądy odnośnie przedmiotu tego traktatu i zauważył, że może on dotyczyć: [a] słów (φωναί); [b] rzeczy (πράγματα); [c] myśli (νοήματα); [d] słów, które oznaczają rzeczy[23].

[14] Por. np. *ibidem* 9 11b 12, gdzie piąta kategoria jest oddana przez wyrażenie τὸ ποῦ.
[15] Por. np. *ibidem* 9 11b 12, gdzie szósta kategoria jest oddana przez wyrażenie τὸ ποτέ.
[16] Por. np. *ibidem* 9 11b 10, gdzie siódma kategoria jest oddana przez wyrażenie τὸ κεῖσθαι.
[17] Por. np. *ibidem* 9 11b 12, gdzie ósma kategoria jest oddana przez wyrażenie τὸ ἔχειν.
[18] Por. np. *An. Post.* I 22 83b 17, gdzie dziewiąta kategoria jest oddana przez słowo ποιοῦν.
[19] Por. np. *ibidem* I 22 83b 17, gdzie dziesiąta kategoria jest oddana przez słowo πάσχον.
[20] Należy zaznaczyć, że Arystoteles poświęcił kategorii κεῖσθαι wcześniej nieco miejsca, mianowicie w ramach charakterystyki kategorii stosunku (por. *Cat.* 7 6b 12-15), natomiast kategorie ποιεῖν oraz πάσχειν pominął milczeniem.
[21] W *Cat.* 14 15b 17-33 Arystoteles poddaje analizie τὸ ἔχειν pod kątem wielorakości orzekania tego wyrażenia i przywołana analiza koresponduje z badaniem przeprowadzonym w *Metaph.* V 23. A zatem w *Cat.* 14 15b 17-33 nie mamy do czynienia z charakterystyką kategorii ἔχειν, *ergo* τὸ ἔχειν.
[22] Por. np. J. Ackrill, *Aristotle, Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford 1963.
[23] Por. T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, New York 1988, przyp. 5, s. 498–499.

Niejednoznaczność definicji homonimów

Arystoteles rozpoczyna *Kategorie* od podania wyjaśnienia, czym są homonimy oraz synonimy:

> Homonimami *określa się* (λέγεται) [rzeczy], których tylko (μόνον) nazwa [jest] wspólna, zaś definicja substancji (λόγος[24] τῆς οὐσίας) podług tej nazwy [jest] różna – na przykład ζῷον to zarówno człowiek jak i to, co zostało narysowane (τὸ γεγραμμένον), ponieważ tylko nazwa tych [rzeczy jest] wspólna, zaś definicja substancji podług tej nazwy [jest] różna. Gdyby bowiem ktoś podał, czym jest bycie ζῷον dla każdego z nich, to podałby właściwą definicję każdego[25].
>
> Synonimami zaś *określa się* (λέγεται) [rzeczy], których i nazwa [jest] wspólna i definicja substancji podług tej nazwy [jest] ta sama – na przykład zwierzę (ζῷον) to zarówno człowiek jak i wół, ponieważ każdą z tych [rzeczy] mianuje się wspólną nazwą „zwierzę", a i definicja [tych] substancji jest ta sama. Gdyby bowiem ktoś podał definicję jednego i drugiego, czym jest bycie zwierzęciem dla każdego z nich, to podałby tę samą definicję[26].

A zatem zarówno homonimy jak i synonimy odnoszą się do rzeczy (τὰ πράγματα?)[27]. Takie rozumienie homonimów oraz synonimów nie jest tylko osobliwością *Kategorii*, ponieważ również w innych dziełach *CA* Arystoteles

[24] H. Bonitz ([w:] *Index Aristotelicus*, Akademische Druck – U. Verlagsantstalt, Graz 1955, wyd. 2, s. 433–437) wymienia cztery podstawowe grupy znaczeń słowa λόγος: [1] pierwsza grupa zawiera znaczenia związane z mówieniem – a zatem λόγος to przede wszystkim mowa, ale też to, co wypowiedziane, czyli słowo lub ciąg słów w postaci wypowiedzi; [2] druga grupa zawiera znaczenia związane z rozumowym ujmowaniem tego, co mówione – a zatem λόγος to przede wszystkim argument, definicja, rozumowanie, wyjaśnienie; [3] trzecia grupa zawiera znaczenia związane ze zdolnością myślenia lub rozumowania – a zatem λόγος to intelekt, rozum, umysł; [4] czwarta grupa zawiera znaczenia związane z rozumowym aspektem samej rzeczywistości – a zatem λόγος to przede wszystkim forma, porządek, proporcja. Warto też dodać, że Arystoteles często posługuje się słowem ὁρισμός na oznaczenie definicji. Tak jest na przykład w *Metaph.* VII 5 1031a 12, gdzie wyjaśnia, czym jest definicja. Wyjaśnienie jest o tyle intrygujące, że zawiera słowo λόγος: „definicja to λόγος (*wysłowienie*?) *tego, czym coś bywszy jest*" (ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος). Zatem wyrażenie λόγος τῆς οὐσίας można by oddać przez „*wysłowienie*? istoty".

[25] *Cat.* 1 1a 1-6.

[26] *Ibidem* 1a 6-12.

[27] Należy zaznaczyć, że w podanych wyjaśnieniach, czym są homonimy i synonimy, słowo „rzeczy" (τὰ πράγματα?) nie pojawia się, ale kontekst wyraźnie wskazuje, że chodzi o rzeczy, a nie o nazwy.

odnosi jedne i drugie do rzeczy[28]. A zatem, na gruncie *Kategorii* homonimy i synonimy są rozumiane inaczej, niż współcześnie. Dzisiaj o homonimach mówimy w odniesieniu do wyrazów (nazw) o takiej samej pisowni i wymowie, które jednak znaczą coś innego, zaś o synonimach – w odniesieniu do wyrazów (nazw) znaczeniowo równoważnych, które można zastępować w odpowiednim kontekście.

Czym zatem są homonimy, a czym synonimy? Z homonimami mamy do czynienia wtedy, gdy co najmniej dwie rzeczy mają tę samą nazwę, ale odmienne definicje, natomiast z synonimami – gdy co najmniej dwie rzeczy mają tę samą nazwę i te same definicje. Rozróżnienie na homonimy oraz synonimy według powyższej charakterystyki wydaje się jasne, niemniej jednak są powody, aby definicję homonimów uznać za niejednoznaczną, a w konsekwencji, podział rzeczy wyłącznie na homonimy i synonimy – za problematyczny.

Niejednoznaczność definicji homonimów wynika z obecności przysłówka μόνον we frazie ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος (*Cat.* 1 1a 1-2), ponieważ wskutek jego użycia fraza może być dwojako rozumiana. Przysłówek μόνον może bowiem uwydatniać, że [A] homonimy odnoszą się wyłącznie do takich rzeczy, których nazwa jest wprawdzie ta sama, ale ich definicje są radykalnie różne. W tym wypadku frazę ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος należałoby rozumieć w następujący sposób: homonimy to takie rzeczy, których nazwa jest ta sama i których definicje są całkowicie różne, a więc takie, że nie ma w nich żadnych elementów wspólnych. Ale przysłówek μόνον może również akcentować, że [B] homonimy odnoszą się do takich rzeczy, których nazwa jest ta sama, a ich definicje wprawdzie różne, ale niecałkowicie. W tym wypadku frazę ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος należałoby rozumieć w następujący sposób: homonimy to takie rzeczy, których nazwa jest ta sama, a ich definicje częściowo różne, a częściowo zbieżne.

Interpretacja [A] dotyczyłaby homonimii zupełnej. Na gruncie homonimii zupełnej homonimami byłyby homonimy przypadkowe (ἀπὸ τύχης), czyli takie, które mają wspólną nazwę oraz definicje całkowicie różne, a więc bez żadnych elementów wspólnych. Przykładem takiej homonimii byłaby κλείς[29], jako że κλείς odnosi się zarówno do kości obojczykowej jak i do klucza służącego do otwierania i zamykania drzwi; czyli byłyby to rzeczy

[28] Co się tyczy odnoszenia homonimów do rzeczy, zobacz np.: *Metaph.* VII 10 1035b 24-25; *O duszy* (*DA*) II 412b 19-22. Jeśli zaś chodzi o odnoszenie synonimów do rzeczy, zobacz np.: *Phys.* VI 3 234a 9, VIII 5 257b 12; *Metaph.* XII 3 1070a 5.

[29] Por. *EN* V 1 1129a 30-31.

o wspólnej nazwie i definicjach radykalnie różnych. Gdyby bowiem ktoś podał, czym jest bycie κλείς dla każdej z nich, to okazałoby się, że ich definicje nie mają niczego wspólnego – parafrazując *Cat.* 1 1a 5-6.

Z filozoficznego punktu widzenia homonimia zupełna jest trywialna, ponieważ z łatwością możemy odróżnić kość obojczykową od klucza do drzwi i odnotować, że ich definicje faktycznie nie mają żadnych elementów wspólnych. Niemniej jednak zgoda na interpretację [A] implikuje, że podział na homonimy oraz synonimy nie jest wyczerpujący. Obok bowiem jednych i drugich jest miejsce dla takich rzeczy, których nazwa jest wspólna i których definicje są częściowo różne, a częściowo zbieżne lub w jakiś sposób ze sobą powiązane.

Przykładem takich rzeczy mogą być podstawowe typy przyjaźni (φιλίαι), wyróżnione przez Arystotelesa w *EE* VII 2. W oparciu o przeprowadzone badanie typologiczne Arystoteles nie tylko konstatuje, że są trzy typy przyjaźni, czyli przyjaźń utylitarna (διὰ τὸ χρήσιμον), przyjaźń hedoniczna (δι᾽ ἡδονήν) oraz przyjaźń aretologiczna (δι᾽ ἀρετήν), lecz również zauważa, że „przyjaźń" orzeka się o nich nie dlatego, że mają jedną naturę lub że są trzema gatunkami jednego rodzaju lub że są przypadkowymi homonimami[30]. Orzeka się o nich „przyjaźń", ponieważ pozostają w relacji πρὸς ἕν, czyli dlatego, że odnoszą się do przyjaźni pierwszej (πρώτη φιλία)[31]. Taką zaś przyjaźnią jest przyjaźń aretologiczna, ponieważ tylko ona spełnia wszystkie warunki oraz posiada wszystkie cechy, jakie są wymagane od relacji interpersonalnej określanej mianem „przyjaźń". Ponieważ jednym z warunków relacji πρὸς ἕν jest to, aby definicja pierwszego przypadku zawierała się w definicjach pozostałych przypadków[32], to wyróżnione typy przyjaźni będą posiadały wspólną nazwę oraz definicje częściowo różne i częściowo zbieżne, skoro definicje przyjaźni utylitarnej i hedonicznej będą zawierały w sobie definicję przyjaźni aretologicznej[33].

Ponieważ jedną z aporii, jaką Arystoteles podnosi w *EE* VII 1, czyli w tej części *EE*, która jest wprowadzeniem do problematyki przyjaźni, jest to, czy przyjaźń orzeka się wielorako czy jednorako[34], więc w odniesieniu do rzeczy, które mają wspólną nazwę oraz definicje częściowo różne, a częściowo

[30] ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἴδη εἶναι, καὶ μήτε καθ᾽ ἓν ἁπάσας μηδ᾽ ὡς εἴδη ἑνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως, *EE* VII 2 1236a 16-17.

[31] πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, *ibidem* 1236a 18.

[32] Por. *ibidem* 1236a 20-22.

[33] Należy dodać, że ani w *EE* ani w żadnym innym dziele *CA* Arystoteles nie podaje takich definicji. Nie jest zatem jasne, czy wyróżnione typy przyjaźni faktycznie pozostają w relacji πρὸς ἕν lub, czy warunek definicyjny nałożony na relację πρὸς ἕν jest spełniony w przypadku przyjaźni.

[34] πότερον ἡ φιλία μοναχῶς λέγεται ἢ πλεοναχῶς, *EE* VII 1 1234b 19.

zbieżne lub w jakiś sposób ze sobą powiązane, pasują wyrażenia πλεοναχῶς λέγεται oraz πολλαχῶς λέγεται, które dla uproszczenia[35] można oddać przez „orzekany na wiele sposobów". A zatem, zgodnie z interpretacją [A], rzeczy dzieliłyby się na homonimy, synonimy oraz te, które są wielorako orzekane.

Interpretacja [B] dotyczyłaby homonimii niezupełnej. Na gruncie homonimii niezupełnej homonimami byłyby homonimy nieprzypadkowe, czyli takie, które mają wspólną nazwę oraz definicje, które są częściowo różne, a częściowo zbieżne lub powiązane ze sobą. Przykładem takiej homonimii byłaby scharakteryzowana powyżej φιλία, ponieważ φιλία odnosi się zarówno do przyjaźni aretologicznej jak i przyjaźni utylitarnej oraz przyjaźni hednonicznej[36].

Z filozoficznego punktu widzenia homonimia niezupełna jest już mniej oczywista, ponieważ definicje homonimów nieprzypadkowych mają części wspólne lub pozostają w jakiejś relacji, na przykład w relacji πρὸς ἕν, jak w przypadku przyjaźni aretologicznej, hedonicznej i utylitarnej. A zatem, interpretacja [B] dopuszcza, że podział na homonimy oraz synonimy jest wyczerpujący. Na homonimy składałyby się nie tylko homonimy przypadkowe, czyli takie, które odnoszą się do rzeczy mających wspólną nazwę oraz radykalnie różne definicje, lecz również homonimy nieprzypadkowe, czyli takie, które odnoszą się do rzeczy mających wspólną nazwę i definicje częściowo różne, a częściowo zbieżne lub wzajemnie ze sobą powiązane. I do homonimów nieprzypadkowych pasowałoby wyrażenia πλεοναχῶς λέγεται oraz πολλαχῶς λέγεται. Czyli w myśl interpretacji [B] obok synonimów byłyby homonimy przypadkowe oraz homonimy nieprzypadkowe, gdzie te drugie odnosiłyby się do rzeczy, które są wielorako orzekane.

Jak zatem widać, w oparciu o „kategorialną" definicję homonimów nie można rozstrzygnąć, czy podział na homonimy i synonimy jest wyczerpujący, czy niewyczerpujący. Ale również podany przez Arystotelesa przykład zdaje się utwierdzać w tym przekonaniu, ponieważ Stagiryta stwierdza, co

[35] M. Domaradzki (M. Domaradzki, *Wieloznaczność orzekania w* Topikach *1.15. Dodatek:* Topiki *1.15*, Peitho. Examina Antiqua 1 (7) 2016, s. 78) przysłówek πλεοναχῶς oddaje za pomocą zwrotu „na rozmaite sposoby", a przysłówek πολλαχῶς – za pomocą zwrotu „na wiele sposobów".

[36] Warto dodać, że Arystoteles używa słowa φιλία na oznaczenie co najmniej trzech rzeczy: [a] uczucia miłości, czyli rodzaju *pathosu* (por. np. *EN* 5); [b] cnoty charakteru (por. np. *EE* II 3); [c] relacji interpersonalnej określanej mianem „przyjaźń". Notabene w *Top.* I 15 106b 1-4 Arystoteles wykazuje, że φιλεῖν jest homonimem (δῆλον οὖν ὅτι τὸ φιλεῖν ὁμώνυμον, *ibidem* 106b 3-4). A ponieważ rzeczownik φιλία ma ten sam zasięg, co czasownik φιλεῖν, więc można przyjąć, że również φιλία jest homonimem. I o ile jest jasne, że Arystoteles traktuje φιλίαι należące do [c] jako homonimy nieprzypadkowe, o tyle kwestią otwartą pozostaje jakimi homonimami względem siebie byłyby φιλίαι należące do [a], [b] oraz [c].

następuje: „ζῷον to zarówno człowiek jak i to, co zostało narysowane (τὸ γεγραμμένον)”[37]. Ponieważ τὸ γεγραμμένον może oznaczać to, co zostało narysowane w sensie tego, co zostało zobrazowane lub to, co zostało narysowane w sensie rysunku jako takiego i ponieważ ζῷον może być użyte w odniesieniu do [a] zwierzęcia, na przykład człowieka, [b] narysowanego zwierzęcia, na przykład narysowanego człowieka lub [c] samego rysunku, bez względu na to, co jest na nim narysowane, to exemplum dopuszcza, że ζῷον w definicji homonimów może oznaczać trzy różne rzeczy, czyli [a], [b] lub [c].

Jest raczej oczywiste, że odniesienie ζῷον do [a] oraz [c] zgadza się z interpretacją [A], ponieważ człowiek oraz rysunek mają wspólną nazwę i radykalnie różne definicje. Zatem [a] oraz [c] muszą być homonimami przypadkowymi. Ale ζῷον może być również odniesione do [a] oraz [b] i to odniesienie zdaje się ilustrować interpretację [B], a to dlatego, że: po pierwsze, człowiek oraz narysowany człowiek, *ergo* rysunek człowieka, mają wspólną nazwę; po drugie, można wykazać, że ich definicje są częściowo różne, a częściowo zbieżne. Zdefiniujmy rysunek człowieka z wykorzystaniem definicji człowieka. Niech definicją człowieka będzie następująca wypowiedź: „człowiek to zwierzę mówiące/rozumne” (ὁ ἄνθρωπος ἐστι τὸ ζῷον λόγον). Przejdźmy teraz do zdefiniowania rysunku człowieka. Niech definicją rysunku człowieka będzie następująca wypowiedź: „rysunek człowieka to narysowany człowiek (τὸ ζῷον ἐστι ὁ γεγραμμένος ἄνθρωπος). Wykorzystajmy sformułowaną powyżej definicję człowieka i wstawmy ją w miejsce ἄνθρωπος w definicji rysunku człowieka. Otrzymamy wówczas następującą formułę: „rysunek człowieka to narysowane zwierzę mówiące/rozumne”[38]. Widać zatem, że obie rzeczy, czyli człowiek oraz rysunek człowieka, mają wspólną nazwę – jest nią ζῷον. Ale widać również, że definicje obu tych rzeczy są częściowo zbieżne, ponieważ każda z nich zawiera frazę „zwierzę mówiące/rozumne”. A zatem są podstawy, aby [a] oraz [b] zaliczyć do nieprzypadkowych homonimów. Czyli również przykład podany przez Arystotelesa, który miał prawdopodobnie ułatwić zrozumienie definicji homonimów implikuje, że podział na homonimy oraz synonimy może być interpretowany dwojako – jako wyczerpujący albo niewyczerpujący.

Na koniec zarysowanego wyjaśnienia, dlaczego „kategorialna” definicja homonimów jest niejednoznaczna, warto poczynić jeszcze dwie uwagi. Celem pierwszej uwagi będzie osłabienie przypuszczenia, że przykład

[37] *Cat.* 1 1a 2-3.

[38] Por. T.H. Irwin, *Homonymy in Aristotle*, “Review of Metaphysics” 34, 1981, s. 529, który proponuje następującą formułę definicyjną dla rysunku człowieka: „rysunek człowieka to podobizna człowieka”.

podany przez Arystotelesa w ramach prezentacji „kategorialnej" definicji homonimów, potwierdza interpretację [B]. Celem drugiej uwagi będzie wzmocnienie przypuszczenia, że Arystoteles opowiada się za wyczerpującym podziałem na homonimy i synonimy.

Gdy chodzi o pierwszą uwagę, należy odnotować, że w *DA* II 1 412b 18-22 Arystoteles posługuje się słowem γεγραμμένον, czyli tym samym, którego używa w przykładzie ilustrującym „kategorialną" definicję homonimów. Ważne jest jednak to, że sens wypowiedzi wskazuje bardziej na to, że Arystotelesowi chodzi o homonimię zupełną. Otóż Stagiryta odwołuje się do przykładu oka i podkreśla, że widzenie jest substancją, czyli istotą oka[39]. A zatem, wyjaśnienie, „czym jest oko?", opiera się na określeniu funkcji oka, czyli tego, co jest właściwym dla niego działaniem; czyli istotą oka jest jego funkcja. Ale w rzeczonym ustępie *DA* Arystoteles wyraźnie daje do zrozumienia, że jeśli nie ma widzenia, to nie ma również oka[40]. Przy czym, Arystotelesowi chodzi w tym kontekście nie tyle o czasowe zawieszenie funkcjonowania oka, jak to ma miejsce na przykład podczas snu, ile o całkowity brak możliwości widzenia, jak to ma miejsce na przykład w przypadku śmierci organizmu, którego częścią jest oko. Ostatecznie więc oko pozbawione możliwości spełniania właściwej dla niego funkcji, czyli oko bez widzenia, to dla Arystotelesa oko tylko „homonimicznie, tak jak oko kamienne lub oko narysowane"[41]. A zatem γεγραμμένος w wyrażeniu ὁ γεγραμμένος ὀφθαλμός funkcjonuje jak alienans i Arystoteles mógł uważać, że narysowane oko jest nie tyle homonimem nieprzypadkowym, ile homonimem przypadkowym.

Gdy chodzi o drugą uwagę, należy podkreślić, że w oparciu o inne dzieła *CA* można dojść do przekonania, że Arystoteles opowiada się za wyczerpującym podziałem na homonimy oraz synonimy. Zwrócę uwagę na dwa dzieła, mianowicie na *Topiki* oraz *EN*. W *Top.* I 15 107a 3-12 Arystoteles daje do zrozumienia, że to, co jest orzekane na wiele sposobów, podpada pod homonimię niezupełną. W oparciu o badanie rodzajów orzekania według nazwy (τὰ γένη τῶν κατὰ τοὔνομα κατηγοριῶν) Arystoteles wykazuje, że „dobro" jest homonimem, ponieważ jest orzekane w różnych kategoriach. Ale do podobnego wniosku Arystoteles dochodzi w *EN* I 6 1096a 23-29, w ramach odparcia Platońskiej koncepcji najwyższego dobra jako oddzielnie bytującej „Formy Dobra". Wykazuje bowiem, że dobro nie może być wspólną naturą będącą źródłem i przyczyną dobroci wszystkich dobrych rzeczy, a to dlatego, że jest ono orzekane na wiele sposobów, tzn. w tylu

[39] Por. przyp. 24 powyżej.

[40] αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον (ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως), ἧς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμός, *DA* II 1 412b 20-21.

[41] πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος, *ibidem* 412b 20-22.

kategoriach, co byt. Ale w *EN* I 6 jest jeszcze jeden ważny passus, w którym Arystoteles najpierw stawia problem, w oparciu o jaką zasadę orzeka się „dobro" o rzeczach należących do różnych kategorii, a następnie przedstawia jego rozwiązanie. Przy czym, rozwiązanie jest szczególne, ponieważ jest ono wyrażone w formie pytania. Nie zmienia to jednak faktu, że Stagiryta wyklucza, aby rzeczy, które należą do różnych kategorii i o których orzeka się „dobro", były homonimami przypadkowymi. Passus ma następującą postać: „A zatem w jaki sposób orzeka się [o tych rzeczach 'dobro']? Nie są bowiem podobne do homonimów przypadkowych. Ale czy orzeka się o nich 'dobro' dlatego, że wywodzą się z czegoś jednego, czy dlatego że odnoszą się do czegoś jednego, czy też dlatego, że są takie przez analogię?"[42]. A zatem, Arystoteles mógł stać na stanowisku, że homonimy dzielą się na homonimy przypadkowe oraz homonimy nieprzypadkowe i mógł opowiadać się za wyczerpującym podziałem na homonimy i synonimy, ponieważ wśród wymienionych w pytaniu sposobów powiązania rzeczy, o których orzeka się „dobro", jest między innymi powiązanie w oparciu o relację πρὸς ἕν. A pamiętamy, że relacja πρὸς ἕν odnosi się do rzeczy, które są wielorako orzekane i że wyrażenia πλεοναχῶς λέγεται oraz πολλαχῶς λέγεται pasują do homonimów nieprzypadkowych.

Kwadrat ontologiczny[43]

W drugim rozdziale *Kategorii* Arystoteles wyróżnia cztery typy ontologiczne w oparciu o kombinację dwóch relacji określonych odpowiednio za pomocą wyrażeń: „być w podmiocie" (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι) oraz „być orzekanym o podmiocie" (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι/κατηγορεῖσθαι). W wyniku ich kombinacji Arystoteles otrzymał cztery typy bytów (τὰ ὄντα):

Pierwszy typ stanowią byty, które nie znajdują się w innych bytach, ale są orzekane o innych bytach. Są to substancje wtóre, czyli substancje ogólne lub powszechniki substancjalne, a więc te byty, które nie są w żadnym podmiocie, ale są orzekane o jakimś podmiocie – na przykład „człowiek", „koń" i tym podobne.

Drugi typ stanowią byty, które znajdują się w innych bytach, ale nie są orzekane o innych bytach. Są to przypadłości jednostkowe, czyli własności

[42] ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν, *EN* I 6 1096b 26-28.

[43] Określeniem „Kwadrat ontologiczny" (*Ontological Square*) posłużył się I. Angelelli. Por. I. Angelleli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht: D. Riedel Publisching Company 1967, s. 9; por. także tytuł podpunktu 1.2: „The ontological square" ('Categoriae, 1a, 20-1b, 10) [w:] *ibidem*, s. 11.

lub cechy indywidualne, a więc te byty, które są w jakimś podmiocie, ale nie są orzekane o żadnym podmiocie – na przykład „jednostkowa gramatyka", „jednostkowa biel" i tym podobne.

Trzeci typ stanowią byty, które znajdują się w innych bytach i są orzekane o innych bytach. Są to przypadłości ogólne lub powszechniki przypadłościowe, a zatem te byty, które są w jakimś podmiocie i są orzekane o jakimś podmiocie – na przykład „wiedza", „biel" i tym podobne.

Czwarty typ stanowią byty, które nie znajdują się w innych bytach i nie są orzekane o innych bytach. Są to substancje pierwsze[44], czyli substancje jednostkowe, a więc te byty, które nie są w żadnym podmiocie i nie są orzekane o żadnym podmiocie – na przykład „jednostkowy człowiek", „jednostkowy koń" i tym podobne.

Przedstawiony podział nasuwa jednak pewne problemy. A oto niektóre z nich. Po pierwsze, nie jest jasne, dlaczego w zaproponowanym podziale: [a] nie zachodzi relacja pomiędzy przypadłościami ogólnymi i przypadłościami jednostkowymi, skoro zachodzi relacja pomiędzy substancjami ogólnymi i substancjami jednostkowymi; [b] zachodzą obie relacje pomiędzy przypadłościami ogólnymi i substancjami jednostkowymi.

Po drugie, relacja „być w" odniesiona do przypadłości jest niejednoznaczna w tym sensie, że w podmiocie może znajdować się zarówno przypadłość jednostkowa jak i przypadłość ogólna. To zaś implikuje, że słowo „przypadłość" jest niejednoznaczne. Poza tym, jeżeli przypadłość jest przypadłością substancji jednostkowej, to sama musi być przypadłością jednostkową i nie może być przypadłością ogólną.

Po trzecie, nie jest jasne, czy relacja „być w" dopuszcza, aby przypadłość znajdowała się w przypadłości – na przykład, czy kolor czerwony może być „na" (ἔνειναι) powierzchni, gdy powierzchnia znajduje się w substancji jednostkowej, a więc gdy jest jej własnością jednostkową? Zgoda na to implikowałaby, że jeśli X jest w Y, to Y nie musi być substancją jednostkową. O takiej sytuacji Arystoteles mówi na przykład w *Phys.* IV 210b 4-6. Zauważa bowiem, że kolor jest „na" (ἐν) powierzchni ciała organicznego i że ta powierzchnia jest w (ἐν) tym ciele. Ale to ciało powinno być substancją jednostkową. A zatem kolor ostatecznie też powinien być w (ἐν) substancji jednostkowej. Jest to o tyle zrozumiałe, że własność jest własnością czegoś, czyli jej bytowanie jest ufundowane w bycie, którego jest własnością.

Po czwarte, konsekwencją zaproponowanego podziału jest to, że brakuje nazw własnych na oznaczenie przypadłości jednostkowych.

[44] Podział na substancje pierwsze (πρώται οὐσίαι) oraz substancje wtóre (δεύτεραι οὐσίαι) występuje tylko w *Kategoriach*.

Czym są kategorie?

Zostało już powiedziane, że centralnym punktem badania *Kategorii* są κατηγορίαι. Słowo κατηγορία należało pierwotnie do słownika prawniczego i oznaczało oskarżenie lub pomówienie[45]. Arystoteles odwołuje się do tego znaczenia w *Retoryce* (*Rhet.*), czyli wykładzie poświęconym sztuce przekonywania, prowadzonej według reguł dialektyki retorycznej. W *Reth.* I 3 1358b 11 oraz 10 1368b 1, gdzie zajmuje się między innymi charakterystyką mowy sądowej zauważa, że przedmiotem takiej mowy jest oskarżenie, czyli właśnie κατηγορία lub obrona, czyli ἀπολογία[46]. Niemniej jednak w *Kategoriach*, a także w innych dziełach logicznych i z zakresu filozofii teoretycznej oraz praktycznej, Arystoteles nadaje słowu κατηγορία znaczenie *stricte* filozoficzne, które jednak nie ma odpowiednika w językach nowożytnych. Kategorie mają bowiem dwa aspekty – ontologiczny oraz logiczny.

W aspekcie ontologicznym kategorie są sposobami bycia bytu. Kategoria substancji wyraża bycie jednostkowego bytu jako bytu, czyli to, czym on jest w swojej istocie. To oznacza, że aby taki byt mógł w ogóle być, musi być substancją. Jednakże jednostkowy byt nie może bytować tylko jako substancja, lecz musi mieć również na przykład jakiś wymiar, czy wygląd. *Ad exemplum*, jednostkowy człowiek nie może być, o ile nie bytuje: w jakimś rozmiarze, w jakimś kolorze, w jakimś stosunku do innych jednostkowych bytów, w jakimś miejscu, w jakimś czasie, w jakimś położeniu, w jakimś działaniu, czy w jakimś doznaniu. Tak więc również każda z pozostałych kategorii, czyli ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, działanie i doznawanie, wyraża sposób bycia jednostkowego człowieka. Jednakże tylko pierwsza kategoria, czyli kategoria substancji, decyduje o tym, że byt, w tym wypadku jednostkowy człowiek, bytuje samoistnie lub też, bytuje w sobie, a nie w czymś innym. Natomiast pozostałe kategorie zakładają substancję, czyli są od niej zależne w swoim byciu, ponieważ bytują o tyle, o ile tkwią

[45] Interesującą etymologię słów κατηγορία i κατηγορεῖν przedstawia M. Heidegger (M. Heidegger, *Nietzsche*, T. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 70). Zdaniem M. Heideggera słowa te powstały z połączenia κατά oraz αγορεύειν. A ponieważ autor *Bycia i czasu* kładzie nacisk na to, że αγορεύειν oznacza „podawać coś do publicznej wiadomości, czynić coś jawnym", a κατά „z góry na coś", zatem κατηγορεῖν znaczy według niego: „uczynić coś jawnym i publicznym w wyraźnym spojrzeniu na to, jako to, czym ono jest". Takie zaś czynienie jawnym jest możliwe poprzez słowo, ale pod warunkiem, że owo słowo ujmuje w dowolnym bycie to, czym on jest i wyraża jego sposób bycia.

[46] Celem mowy sądowej jest wydanie pożądanego przez mówcę wyroku, czyli doprowadzenie do obrony i oczyszczenia podsądnego z zarzutów lub doprowadzenie do jego oskarżenia i skazania.

w substancji w postaci jej przypadłości (συμβεβηκός)[47]. A zatem pomiędzy substancją i przypadłością zachodzi relacja asymetryczna, przypadłości pozostają w relacji zależności od substancji. Z drugiej jednak strony substancja nie bytuje jedynie jako substancja, lecz jako mająca przypadłości. Przypadłość jest zatem innym sposobem bycia niż substancja. Substancja bytując w sobie decyduje o tożsamości jednostkowego bytu, natomiast przypadłość bytując na sposób posesywny odpowiada za modyfikacje jednostkowego bytu bez utraty jego tożsamości. Kategoria substancji jest zatem identycznym punktem odniesienia, *ergo* podmiotem dla pozostałych kategorii, natomiast pozostałe kategorie, o ile mają bytować, muszą być zapodmiotowane w substancji jako jej własności lub cechy.

W aspekcie logicznym kategorie są podstawowymi formami orzekania o bycie i pełnią funkcję najwyższych pojęć leżących u podstawy wiedzy naukowej. Są zatem najwyższymi rodzajami lub najwyższymi pojęciami filozoficznymi, przy pomocy których ujmuje się poznawczo byt, czy to pod względem tego, czym on jest, czyli w schemacie kategorii substancji, czy też pod względem przypadłości bytu, czyli w schemacie pozostałych kategorii. To do nich ostatecznie sprowadzają się nazwy, na które rozkładają się wypowiedzi o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. Takie zaś wypowiedzi, które zostały określone w późniejszej tradycji zdaniami kategorycznymi, odgrywają istotną rolę w sylogistyce, ponieważ pełnią funkcję przesłanek i wyprowadzonych na ich podstawie wniosków[48]. Należy podkreślić, że podmiot oraz orzecznik pozostają w relacji asymetrycznej w ramach wypowiedzi o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. Nazwa, która oznacza byt jednostkowy nigdy nie pełni funkcji orzecznika, natomiast orzecznik, który oznacza jego przypadłość, nigdy nie pełni funkcji podmiotu[49]. Ponieważ w aspekcie logicznym kategorie są najwyższymi rodzajami (τὰ ἀνωτάτω τῶν γενῶν), to nie ma w stosunku do nich żadnego wyższego lub wspólnego rodzaju[50]. To zaś oznacza, że kategorie nie są sprowadzalne do siebie nawza-

[47] Należy podkreślić, że Arystoteles odróżnia bycie na sposób przypadłości od bycia przypadłościowo. Bycie przypadłościowo charakteryzuje w *Metaph*. V 30 oraz VI 2 i wykazuje, że „być przypadłościowo" oznacza nie być ani z konieczności, ani zawsze, ani z reguły, lecz jedynie zdarzać się, czyli być przypadkowo.

[48] Sylogistyka jest w gruncie rzeczy logiką zdań kategorycznych, czyli teorią wewnętrznej struktury takich zdań i związków zachodzących pomiędzy nimi.

[49] Ogólnie, zdanie kategoryczne składa się z dwóch nazw połączonych funktorem zdaniotwórczym, z których pierwsza występuje w roli podmiotu, a druga w roli orzecznika. Niemniej jednak Arystoteles używał w sylogistyce wypowiedzi o strukturze orzecznikowo-podmiotowej, czyli takie, w których na pierwszym miejscu stała nazwa w roli orzecznika, a na drugim nazwa w roli podmiotu.

[50] Por. *Metaph*. III 3 998b 18-28.

jem ani do bardziej ogólnego pojęcia takiego jak na przykład „byt", którego byłyby pod-rodzajami.

Fakt, że kategorie są najwyższymi pojęciami leżącymi u podstawy wiedzy naukowej, świadczy o tym, że Arystoteles kładzie nacisk na ścisłą odpowiedniość pomiędzy bytem i wypowiedzią, a dokładniej rzecz ujmując, pomiędzy substancjalno-przypadłościową strukturą bytu i podmiotowo-orzecznikową strukturą wypowiedzi. Tę odpowiedniość uwidacznia pojęcie podmiotu (ὑποκείμενον), który z ontologicznego punktu widzenia oznacza substancję, w której są przypadłości, zaś z logicznego punktu widzenia oznacza logiczny podmiot, o którym są orzekane (κατηγορεῖσθαι) orzeczniki. Można zatem powiedzieć, że kategorie są wyrazem tego, że wypowiedź pozostaje w ścisłym związku z bytem. Jest tak dlatego, że podmiotowo-orzecznikowa struktura wypowiedzi znamionuje substancjalno-przypadłościową strukturę bytu. Znajduje to swój wyraz w koncepcji prawdy zarysowanej przez Arystotelesa na przykład w *Metaph*. IX 10 1051a 34-1051b 17.

Przyjęte przez Arystotelesa teorie bytu jako połączenia lub rozdzielenia substancji i przypadłości oraz wypowiedzi jako połączenia lub rozdzielenia logicznego podmiotu i orzecznika zdają sprawę ze zgodności, czyli adekwatności pomiędzy bytem i wypowiedzią. Oznaką tej adekwatności jest połączenie lub rozdzielenie substancji i przypadłości oraz połączenie lub rozdzielenie logicznego podmiotu i orzecznika. Niemniej jednak owa adekwatność nie sprowadza się tylko do samej zgodności połączeń lub rozdzieleń w bycie oraz wypowiedzi, ponieważ w ramach tej zgodności jedno połączenie lub rozdzielenie jest ważniejsze, niż drugie. Adekwatność połączenia lub rozdzielenia w ujęciu Arystotelesa zakłada hierarchiczne uporządkowanie bytu oraz wypowiedzi. Miarą dla adekwatności jako zgodności połączenia lub rozdzielenia jest połączenie lub rozdzielenie w obrębie bytu. Prawda jest zatem wtedy, gdy wypowiedź o strukturze podmiotowo-orzecznikowej zgadza się z bytem o strukturze substancjalno-przypadłościowej, a nie odwrotnie. Czyli prawda jest wtedy, gdy podmiot logiczny denotuje substancję, a orzecznik – tkwiącą w substancji przypadłość, natomiast fałsz jest wtedy, gdy nie jest tak, jak się mają rzeczy (τὰ πράγματα)[51]. Ostatecznie

[51] „[Prawda oraz fałsz] w przypadku rzeczy jest połączeniem lub rozdzieleniem, tak że mówi prawdę ten, kto uważa, że jest rozdzielone to, co rozdzielone i że jest połączone to, co połączone, mówi zaś fałsz ten, kto uważa przeciwnie, niż się rzeczy mają. Kiedy jest lub nie jest wypowiedziana prawda lub fałsz? Trzeba bowiem zbadać to, co mówimy. Bo nie dlatego jesteś biały, że uważamy prawdziwie, że jesteś biały, lecz dlatego, że jesteś biały, my stwierdzając to mówimy prawdę" (τοῦτο [czyli ἀληθὲς ἢ ψεῦδος] δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα, πότ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος; τοῦτο γὰρ σκεπτέον τί λέγομεν. οὐ γὰρ διὰ τὸ

więc prawda lub fałsz opierają się na kategoriach, ponieważ to właśnie kategorie są łączone lub rozdzielane.

Czym zatem są Arystotelesowe kategorie? Powtórzmy raz jeszcze, rozpatrywane w aspekcie ontologicznym są podstawowymi sposobami bycia bytu, rozpatrywane w aspekcie logicznym są podstawowymi formami orzekania o bycie i najwyższymi rodzajami, do których sprowadzają się nazwy wchodzące w skład wypowiedzi podmiotowo-orzecznikowej. Ostatecznie więc trudno jest udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czym są kategorie. W metaforyczny sposób daje temu wyraz M. Wesoły, który zauważa, że: „kategorie to rodzaj sieci pojęciowej, jaką zarzuca się na rzeczywistość, aby uchwycić ją poznawczo w przesłankach umożliwiających dowodzenie i tworzenie wyjaśnień naukowych"[52].

Ale Arystotelesowa doktryna kategorialna może rodzić jeszcze inne wątpliwości. Nie jest bowiem do końca jasne, czy Arystoteles traktował listę dziesięciu kategorii za ostateczną. Pełny wykaz kategorii można odnaleźć tylko w dwóch miejscach *CA*, czyli w *Cat.* 4 1b 25-26 oraz w *Top.* I 9 103b 21-23. W innych miejscach *CA* Arystoteles podaje różne kategorie i w różnej liczbie. Na przykład w *An. Post.* I 22 83a 22-24 wymienia substancję, ilość, jakość, stosunek, działanie, doznawanie, miejsce oraz czas; w *EN* I 6 1096a – substancję, ilość, jakość, stosunek, czas oraz miejsce; w *Metaph.* II 2 1026a 36-37 – substancję, ilość, jakość, miejsce oraz czas; w *Phys.* II 1 200b 27-28 – substancję, ilość, jakość oraz stosunek.

Nie jest też jasne, czy Arystoteles uważał, że kategorie faktycznie nie są wzajemnie sprowadzalne do siebie. Jest wysoce prawdopodobne, że kategorie wymienione w *Phys.* II 1 200b 27-28 są podstawowe, ponieważ pozostałe dają się sprowadzić do ilości, jakości oraz stosunku: miejsce i czas to wariacje ilości; działanie i doznawanie – jakości; położenie i posiadanie – stosunku.

ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν, *Metaph.* IX 10 1051b 2-9).

[52] M. Wesoły, *Ku semantycznej interpretacji kategorii Arystotelesa*, „Studia Metodologiczne" 22, 1983, s. 47. Należy jednak podkreślić, że stanowisko M. Wesołego, wyrażone w tym artykule, jest jednoznaczne. Autor bowiem uważa, że Arystotelesowe kategorie wyznaczają modele orzekania o rzeczywistości w ramach logicznej funkcji nazw tworzących zdania kategoryczne, czyli w ramach funkcji podmiotów i predykatów. Z tego też powodu nie należy teorii kategorii uważać za koncepcję ontologiczną, klasyfikującą strukturę świata realnego. Nie oznacza to jednak, że Arystotelesowe kategorie sprowadzają się do wyrażeń językowych. Jak bowiem stwierdza M. Wesoły, „całkowicie błędny jest pogląd sprowadzający kategorie do różnic między częściami mowy, albowiem ich podstawy doszukiwać się należy nie w jezykowo-gramatycznej formule zdania, tylko w jego strukturze i funkcji syntaktyczno-semantycznej" (*Ibidem*, s. 39).

Ponadto niektóre Arystotelesowe przykłady zdają się sugerować, że gatunek może należeć do innej kategorii, niż jego rodzaj[53]. Do takiego wniosku można dojść na podstawie *Cat.* 8 11a 20-38. Stagiryta sugeruje bowiem, że wiedza jako rodzaj należy do kategorii stosunku, ponieważ o wiedzy mówi się, że jest „wiedzą o czymś" (τινὸς γὰρ ἐπιστήμη λέγεται, 11a 25-26). Natomiast gatunki wiedzy należą już do kategorii jakości, nie zaś do kategorii stosunku (αὗται ἄν καὶ ποιότητες εἴησαν […]· αὗται δὲ οὐκ εἰσὶ τῶν πρός τι, 11a 35-36), ponieważ o gatunkach wiedzy, na przykład o gramatyce czy muzyce, nie mówi się „gramatyka o czymś", czy „muzyka o czymś" (ἡ γραμματικὴ οὐ λέγεται τινὸς γραμματικὴ οὐδ᾽ ἡ μουσικὴ τινὸς μουσική, 11a 27-28).

MACIEJ SMOLAK – dr, pracuje w Zakładzie Etyki w Instytucie Filozofii UJ, obecnie zajmuje się filozofią Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii.

MACIEJ SMOLAK – Ph.D., works at the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Jagiellonian University (Cracow), he is currently working on Aristotle's philosophy, on philosophical didactics and interactive methods of teaching philosophy.

ORCID: 0000-0002-4595-5068

[53] Por. *Cat.* 8.

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874

ARYSTOTELES

Kategorie 1–5

Categories 1–5

ABSTRACT: Aristotle's *Categories* 1–5 accounts for why the definition of homonym is ambiguous, points to problems that result from the *ontological square* and tries to explain what categories are.
KEYWORDS: categories • homonyms • ontological square

ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΙ

(1 1a 1-5 4b 19)
[1 1a 1]Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γὰρ [5] ἀποδιδῷ τις τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῴῳ εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει.

KATEGORIE

(1 1a 1-5 4b 19)

[Czym są homonimy?]

[1 1a 1] Homonimami określa się [rzeczy], których tylko nazwa [jest] wspólna, zaś definicja substancji podług tej nazwy [jest] różna – na przykład *zwierzę* to zarówno człowiek jak i to, co zostało narysowane, ponieważ tylko nazwa tych [rzeczy jest] wspólna, zaś definicja substancji podług tej nazwy [jest] różna. Gdyby bowiem [5] ktoś podał, czym jest bycie *zwierzęciem* dla każdego z nich, to podałby właściwą definicję każdego.

[6] συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῷ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῷον, καὶ ὁ λόγος δὲ [10] τῆς οὐσίας ὁ αὐτός·

ἐὰν γὰρ ἀποδιδῷ τις τὸν ἑκατέρου λόγον τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῴῳ εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει.

[Czym są synonimy?]

[6] Synonimami zaś określa się [rzeczy], których i nazwa [jest] wspólna i definicja substancji podług tej nazwy [jest] ta sama – na przykład zwierzę to zarówno człowiek jak i wół, ponieważ każdą z tych [rzeczy] mianuje się wspólną nazwą „zwierzę", a i definicja [10] [tych] substancji jest ta sama. Gdyby bowiem ktoś podał definicję jednego i drugiego, czym jest bycie zwierzęciem dla każdego z nich , to podałby tę samą definicję.

[12] παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπό τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοὔνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς [15] ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.

[Czym są paronimy?]

[12] A paronimami określa się [rzeczy], które przyjmują miano od czegoś różniąc się w nazwie przypadkiem [fleksyjnym] – na przykład gramatyk od gramatyki, a [15] mężny od męstwa.

[2 1a 16] Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκήν, οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς, οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.

[Podział rzeczy wypowiadanych na wypowiadane w połączeniu oraz bez połączenia]

[2 1a 16] Z rzeczy wypowiadanych, jedne wypowiada się w połączeniu, inne bez połączenia. W połączeniu to na przykład: człowiek biegnie, człowiek zwycięża; a bez połączenia to na przykład: człowiek, wół, biegnie, zwycięża.

[20] Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, οἷον ἄνθρωπος καθ᾽ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν· τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι, καθ᾽ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, —ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος [25] ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν,— οἷον ἡ τὶς γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι τῇ ψυχῇ, καθ᾽ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, καὶ τὸ τὶ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι τῷ σώματι, —ἅπαν γὰρ

χρῶμα ἐν σώματι,— καθ᾽ ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται· τὰ δὲ καθ᾽ ὑποκειμένου τε [1b 1] λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, οἷον ἡ ἐπιστήμη ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι τῇ ψυχῇ, καθ᾽ ὑποκειμένου δὲ λέγεται τῆς γραμματικῆς· τὰ δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς [5] ἵππος, —οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται·— ἁπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἓν ἀριθμῷ κατ᾽ οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ἔνια οὐδὲν κωλύει εἶναι· ἡ γὰρ τὶς γραμματικὴ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν.

[Typy ontologiczne wyróżnione w oparciu o wyrażenia „być w podmiocie” oraz „orzekać o podmiocie”]

[20] Z bytów, jedne są orzekane o poszczególnym podmiocie, ale nie są w żadnym podmiocie. Na przykład „człowiek” jest orzekany o podmiocie, o poszczególnym człowieku, ale nie jest w żadnym podmiocie. A inne są w podmiocie, ale nie są orzekane o żadnym podmiocie (przez „w podmiocie” mam na myśli to, co jest w czymś – nie jako [25] przysługująca część – nie mogąc być oddzielnie od tego, w czym jest). Na przykład poszczególna gramatyka jest w podmiocie, w duszy, ale nie jest orzekana o żadnym podmiocie; i poszczególna biel jest w podmiocie, w ciele (ponieważ każdy kolor jest w ciele), ale nie jest orzekana o żadnym podmiocie. Jeszcze inne są [1b 1] orzekane o podmiocie jak i są w podmiocie. Na przykład wiedza jest z jednej strony w podmiocie, w duszy, z drugiej zaś jest orzekana o podmiocie, o gramatyce. A jeszcze inne, ani nie są w podmiocie, ani nie są orzekane o podmiocie. Na przykład poszczególny człowiek lub poszczególny [5] koń. Żaden bowiem z tych [bytów] ani nie jest w podmiocie, ani nie jest orzekany o podmiocie. Po prostu, [byty] pojedyncze i numerycznie jedne nie są orzekane o żadnym podmiocie. Ale nic nie przeszkadza, aby niektóre [byty] były w podmiocie. Poszczególna bowiem gramatyka to jeden z [bytów], który jest w podmiocie.

[3 1b 10] Ὅταν ἕτερον καθ᾽ ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ᾽ ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῷον κατηγορηθήσεται· [15] ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῷον. τῶν ἑτερογενῶν καὶ μὴ ὑπ᾽ ἄλληλα τεταγμένων ἕτεραι τῷ εἴδει καὶ αἱ διαφοραί, οἷον ζῴου καὶ ἐπιστήμης· ζῴου μὲν γὰρ διαφοραὶ τό τε πεζὸν καὶ τὸ πτηνὸν καὶ τὸ ἔνυδρον καὶ τὸ δίπουν, ἐπιστήμης δὲ οὐδεμία τούτων· οὐ γὰρ [20] διαφέρει ἐπιστήμη ἐπιστήμης τῷ δίπους εἶναι. τῶν δέ γε ὑπ᾽ ἄλληλα γενῶν

οὐδὲν κωλύει τὰς αὐτὰς διαφορὰς εἶναι· τὰ γὰρ ἐπάνω τῶν ὑπ᾽ αὐτὰ γενῶν κατηγορεῖται, ὥστε ὅσαι τοῦ κατηγορουμένου διαφοραί εἰσι τοσαῦται καὶ τοῦ ὑποκειμένου ἔσονται.

[Co orzeka się o podmiocie?]

[3 1b 10] Gdy jedną rzecz orzeka się o innej rzeczy jako podmiocie, to wszystko, co mówi się o rzeczy orzekanej, będzie również powiedziane o podmiocie. Na przykład, „człowiek" orzeka się o poszczególnym człowieku, a „zwierzę" o człowieku. Zatem „zwierzę" orzeka się również o poszczególnym człowieku, [15] ponieważ poszczególny człowiek jest zarówno człowiekiem jak i zwierzęciem. W rodzajach, które są różne i niepodporządkowane jeden drugiemu, inne są również różnice w gatunku – na przykład w zwierzęciu oraz wiedzy, ponieważ lądowe, skrzydlate, wodne i dwunożne są różnicami w zwierzęciu, ale żadne z nich [nie jest różnicą] w wiedzy; bo wiedza [20] nie różni się od wiedzy dlatego, że jest dwunożna. Ale nic nie przeszkadza, aby rodzaje, które są podporządkowane jeden drugiemu, miały te same różnice, ponieważ nadrzędne rodzaje orzeka się o rodzajach im podporządkowanym. Toteż różnice orzekanego rodzaju będą również różnicami podmiotu.

[4 1b 25] Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἷον λευκόν, γραμματικόν· πρός τι δὲ [2a 1] οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποὺ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἷον χθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλισται· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνειν, καίειν· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεσθαι, καίεσθαι. [5] ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ᾽ αὑτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις γίγνεται· ἅπασα γὰρ δοκεῖ κατάφασις ἤτοι ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι, τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν, [10] οἷον ἄνθρωπος, λευκόν, τρέχει, νικᾷ.

[Klasyfikacja kategorii]

[4 1b 25] Każda z rzeczy wypowiadanych bez żadnego połączenia, oznacza albo substancję albo ileś albo jakieś albo w odniesieniu do czegoś albo gdzie albo kiedy albo znajdować się w takiej a takiej pozycji albo posiadać/mieć się albo wytwarzać albo doznawać. I krótko mówiąc, substancja to na przykład człowiek, koń; ileś to na przykład dwułokciowe, trzyłokciowe; jakieś to na przykład białe, gramatyczne; w odniesieniu do czegoś to [2a 1] na przykład

podwójne, połowa, większe; gdzie to na przykład w Likejonie, na agorze; kiedy to na przykład wczoraj, w ubiegłym roku; znajdować się w takiej a takiej pozycji to na przykład leży, siedzi; posiadać/mieć się to na przykład być obutym, być uzbrojonym; wytwarzać to na przykład operować, palić; doznawać to na przykład być operowanym, być palonym. [5] Ale żadnej z wyszczególnionych [rzeczy] nie wypowiada się samej osobno w jakimkolwiek twierdzeniu, lecz twierdzenie powstaje przez ich wzajemne połączenie. Każde bowiem twierdzenie wydaje się albo prawdziwe albo fałszywe, natomiast żadna z rzeczy wypowiadanych bez żadnego połączenia, nie jest ani prawdziwa ani fałszywa: [10] na przykład człowiek, białe, biegnie, zwycięża.

[5 2a 11] Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, [15] ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον· δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον.

[Rozróżnienie na substancje pierwsze oraz substancje wtóre]

[5 2a 11] Substancją określaną najściślej, najpierw i głównie jest to, co ani nie jest orzekane o poszczególnym podmiocie ani nie jest w poszczególnym podmiocie: na przykład poszczególny człowiek lub poszczególny koń. A wtórymi substancjami określa się [15] gatunki, do których należą substancje, które są najpierw określane [substancjami], te gatunki jak i rodzaje tych gatunków. Na przykład poszczególny człowiek należy do gatunku „człowiek", a „zwierzę" jest rodzajem tego gatunku. Zatem to te [rzeczy], jak „człowiek" i „zwierzę", określa się substancjami wtórymi.

[19] φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ᾽ ὑποκειμένου [20] λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοὔνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου· οἷον ἄνθρωπος καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, καὶ κατηγορεῖταί γε τοὔνομα, —τὸν γὰρ ἄνθρωπον κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεις·— καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τοῦ τινὸς [25] ἀνθρώπου κατηγορηθήσεται, —ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστιν·— ὥστε καὶ τοὔνομα καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου κατηγορηθήσεται. τῶν δ᾽ ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὔτε τοὔνομα οὔτε ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ᾽ ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει [30]

κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον· οἷον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὂν τῷ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου, —λευκὸν γὰρ σῶμα λέγεται,— ὁ δὲ λόγος τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ τοῦ σώματος κατηγορηθήσεται.

[Gdy coś jest orzekane o podmiocie, to orzekana o podmiocie musi być nazwa oraz definicja]

[19] Ale z tego, co zostało powiedziane jasno wynika, że gdy rzeczy są orzekane [20] o podmiocie, to musi być orzekana o podmiocie nie tylko nazwa, ale i definicja. Na przykład „człowiek" orzeka się o podmiocie, o poszczególnym człowieku, czyli orzeka się nazwę, ponieważ orzekniesz „człowiek" o poszczególnym człowieku. Ale i definicja „człowiek" będzie orzekana o poszczególnym [25] człowieku, ponieważ poszczególny człowiek jest również człowiekiem. Toteż nie tylko nazwa, ale i definicja będą orzekane o podmiocie. Co się zaś tyczy rzeczy będących w podmiocie, to w większości przypadków ani [ich] nazwy ani [ich] definicji nie orzeka się o podmiocie, choć w pewnych przypadkach nic nie [30] przeszkadza orzekać nazwę o podmiocie, natomiast niemożliwe jest [orzekanie] definicji. Na przykład „biel" będącą w podmiocie, w ciele, orzeka się o podmiocie (ponieważ mówi się białe ciało). Ale definicja bieli nigdy nie będzie orzekana o ciele.

[34] τὰ δ᾽ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ᾽ ὑποκειμένων λέγεται [35] τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν. τοῦτο δὲ φανερὸν ἐκ τῶν καθ᾽ ἕκαστα προχειριζομένων· οἷον τὸ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου κατηγορεῖται, οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, —εἰ γὰρ κατὰ μηδενὸς τῶν τινῶν [2b 1] ἀνθρώπων, οὐδὲ κατὰ ἀνθρώπου ὅλως·— πάλιν τὸ χρῶμα ἐν σώματι, οὐκοῦν καὶ ἐν τινὶ σώματι· εἰ γὰρ μὴ ἐν τινὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστα, οὐδὲ ἐν σώματι ὅλως· ὥστε τὰ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ᾽ ὑποκειμένων τῶν πρώτων οὐσιῶν [5] λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν. μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι· πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ἤτοι καθ᾽ ὑποκειμένων τούτων λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν· ὥστε μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.

[Substancje pierwsze są podstawą dla wszystkich innych rzeczy]

[34] Ale wszystkie inne rzeczy albo są orzekane o podmiotach, [35] o substancjach pierwszych, albo są w podmiotach, w substancjach pierwszych. A wynika to jasno z przebadania rzeczy jednostkowych. Na przykład „zwierzę" jest orzekane o człowieku, a zatem również o poszczególnym człowieku, ponieważ gdyby nie [było orzekane] o żadnym z poszczególnych [2b 1] ludzi,

to w ogóle nie [byłoby orzekane] o człowieku. Kolor jest w ciele, a zatem i w poszczególnym ciele, ponieważ gdyby nie był w żadnej z jednostkowych rzeczy, to w ogóle nie [byłby] w ciele. Toteż wszystkie inne rzeczy albo są orzekane o podmiotach, o substancjach pierwszych [5], albo są w podmiotach, w substancjach pierwszych.

[7] Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν. ἐὰν γὰρ ἀποδιδῷ τις τὴν πρώτην οὐσίαν τί ἐστι, γνωριμώτερον καὶ [10] οἰκειότερον ἀποδώσει τὸ εἶδος ἀποδιδοὺς ἢ τὸ γένος· οἷον τὸν τινὰ ἄνθρωπον γνωριμώτερον ἂν ἀποδοίη ἄνθρωπον ἀποδιδοὺς ἢ ζῷον, —τὸ μὲν γὰρ ἴδιον μᾶλλον τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, τὸ δὲ κοινότερον,— καὶ τὸ τὶ δένδρον ἀποδιδοὺς γνωριμώτερον ἀποδώσει δένδρον ἀποδιδοὺς ἢ φυτόν. [15] ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν ταύταις εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι λέγονται· ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τὸ εἶδος πρὸς τὸ γένος ἔχει· —ὑπόκειται γὰρ τὸ εἶδος [20] τῷ γένει· τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἴδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει·— ὥστε καὶ ἐκ τούτων τὸ εἶδος τοῦ γένους μᾶλλον οὐσία.

[Substancje wtóre to gatunki lub rodzaje]

[7] Z substancji wtórych bardziej substancją jest gatunek niż rodzaj, ponieważ gatunek jest bardziej spokrewniony z substancją pierwszą. Jeśli bowiem ktoś ma podać, czym jest substancja pierwsza, to będzie bardziej zrozumiałe i [10] właściwsze, gdy poda gatunek niż rodzaj. Na przykład, w przypadku poszczególnego człowieka byłoby bardziej zrozumiałe, gdyby podał „człowiek", niż „zwierzę" (ponieważ pierwsze jest bardziej swoiste dla poszczególnego człowieka, a drugie – bardziej wspólne), i w przypadku poszczególnego drzewa będzie bardziej zrozumiałe, gdy poda „drzewo", niż „roślina". [15] Ponadto substancje pierwsze są określane substancjami przede wszystkim dlatego, że są one podstawą dla wszystkich innych rzeczy i wszystkie inne rzeczy są orzekane o nich lub są w nich. Ale tak jak substancje pierwsze mają się do wszystkich innych rzeczy, tak też gatunek ma się do rodzaju. Gatunek jest bowiem podstawą dla [20] rodzaju, ponieważ rodzaje orzeka się o gatunkach, natomiast gatunki nie [orzeka się] odwracalnie o rodzajach. Toteż i z tego wynika, że gatunek jest bardziej substancją, niż rodzaj.

[22] αὐτῶν δὲ τῶν εἰδῶν ὅσα μή ἐστι γένη, οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ οἰκειότερον ἀποδώσει κατὰ τοῦ τινὸς [25] ἀνθρώπου

τὸν ἄνθρωπον ἀποδιδοὺς ἢ κατὰ τοῦ τινὸς ἵππου τὸν ἵππον. ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τὶς ἄνθρωπος οὐσία ἢ ὁ τὶς βοῦς.

[Substancja jest niestopniowalna]

[22] Ale pośród samych gatunków nie będących rodzajami, żaden nie jest bardziej substancją od drugiego. Nie będzie bowiem właściwsze, gdy ktoś powie o poszczególnym [25] człowieku, że jest człowiekiem, niż gdy powie o poszczególnym koniu, że jest koniem. Ale podobnie jest również pośród substancji pierwszych – żadna nie jest bardziej substancją od drugiej, ponieważ żaden poszczególny człowiek nie jest bardziej substancją od poszczególnego bawołu.

[29] Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων [30] τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων· τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἐὰν ἀποδιδῷ τις τί ἐστιν, τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδιδοὺς οἰκείως ἀποδώσει, —καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῷον ἀποδιδούς·— τῶν δ' ἄλλων ὅ τι ἂν [35] ἀποδιδῷ τις, ἀλλοτρίως ἔσται ἀποδεδωκώς, οἷον λευκὸν ἢ τρέχει ἢ ὁτιοῦν τῶν τοιούτων ἀποδιδούς· ὥστε εἰκότως ταῦτα μόνα τῶν ἄλλων οὐσίαι λέγονται. ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι κυριώτατα οὐσίαι [3a 1] λέγονται· ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται· τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἐρεῖς γραμματικόν, [5] οὐκοῦν καὶ ἄνθρωπον καὶ ζῷον γραμματικὸν ἐρεῖς· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

[Jedynie gatunki i rodzaje są substancjami wtórymi]

[29] Ale słusznie, że po pierwszych substancjach, z innych rzeczy jedynie gatunki i rodzaje [30] określa się substancjami wtórymi, ponieważ z rzeczy orzekanych to jedynie gatunki i rodzaje ujawniają substancję pierwszą. Jeśli bowiem ktoś ma podać, czym jest poszczególny człowiek, to właściwie zrobi, gdy poda gatunek lub rodzaj, chociaż bardziej zrozumiale zrobi, gdy poda „człowiek", niż „zwierzę". A gdyby ktoś [35] podał coś z innych rzeczy, to poda niewłaściwie – na przykład „biały" lub „biegnie" lub coś takiego. Toteż słusznie, że jedynie gatunki i rodzaje określa się substancjami [wtórymi].

Ponadto, ponieważ substancje pierwsze są podstawą dla wszystkich innych rzeczy, to substancjami [3a 1] określa się najściślej [substancje pierwsze]. Ale tak jak substancje pierwsze mają się do wszystkich innych

rzeczy, tak też gatunki i rodzaje substancji pierwszych mają się do wszystkich pozostałych rzeczy, ponieważ to o nich orzeka się wszystkie pozostałe rzeczy. Jeśli bowiem powiesz o poszczególnym człowieku „gramatyk", [5] to powiesz „gramatyk" nie tylko o człowieku, lecz również o zwierzęciu. Ale podobnie jest również w innych przypadkach.

[7] Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι. ἡ μὲν γὰρ πρώτη οὐσία οὔτε καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν. τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν [10] φανερὸν μὲν καὶ οὕτως ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐν ὑποκειμένῳ· ὁ γὰρ ἄνθρωπος καθ᾽ ὑποκειμένου μὲν τοῦ τινὸς ἀνθρώπου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν, —οὐ γὰρ ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ὁ ἄνθρωπός ἐστιν·— ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ζῷον καθ᾽ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, οὐκ ἔστι δὲ τὸ ζῷον ἐν [15] τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ. ἔτι δὲ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον· τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν κατηγορεῖται καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοὔνομα, —τὸν γὰρ τοῦ ἀνθρώπου λόγον κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου [20] κατηγορήσεις καὶ τὸν τοῦ ζῴου.— ὥστε οὐκ ἂν εἴη οὐσία τῶν ἐν ὑποκειμένῳ.

[Żadna substancja nie jest w podmiocie]

[7] Wspólną cechą każdej substancji jest to, że nie jest w podmiocie, ponieważ substancja pierwsza nie jest orzekana o podmiocie ani nie jest w podmiocie. Gdy zaś chodzi o substancje wtóre, [10] to od razu jasno wynika, że nie są one w podmiocie, ponieważ „człowiek" jest orzekany o podmiocie, o poszczególnym człowieku, ale nie jest w podmiocie, jako że nie jest w poszczególnym człowieku. I podobnie „zwierzę" jest orzekane o podmiocie, o poszczególnym człowieku, ale nie jest [15] w poszczególnym człowieku. Ponadto, nic nie przeszkadza orzec niekiedy o podmiocie nazwę rzeczy będących w podmiocie, natomiast nie można [orzec ich] definicji. Gdy zaś chodzi o substancje wtóre, orzeka się o podmiocie nie tylko [ich] definicję, lecz również nazwę, ponieważ orzekniesz o poszczególnym człowieku definicję człowieka [20] i definicję zwierzęcia. Toteż substancja nie może być w podmiocie.

[21] οὐκ ἴδιον δὲ οὐσίας τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν· τὸ γὰρ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν καθ᾽ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν, —οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ [25] ἐστὶ τὸ δίπουν οὐδὲ τὸ πεζόν.— καὶ ὁ λόγος δὲ κατηγορεῖται ὁ τῆς διαφορᾶς καθ᾽ οὗ

ἂν λέγηται ἡ διαφορά· οἷον εἰ τὸ πεζὸν κατὰ ἀνθρώπου λέγεται, καὶ ὁ λόγος τοῦ πεζοῦ κατηγορηθήσεται τοῦ ἀνθρώπου, —πεζὸν γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος. —μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν [30] ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μή ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι· οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγετο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἕν τινι.

[Żadna różnica nie jest w podmiocie]

[21] Ale nie jest to [tylko] specyfiką substancji, lecz również różnica to jedna z rzeczy, która nie jest w podmiocie. Orzeka się bowiem „lądowy" i „dwunożny" o podmiocie, o człowieku, chociaż w podmiocie nie są. Ani bowiem „dwunożny" nie jest w człowieku, [25] ani „lądowy". Ale również definicję różnicy orzeka się o tym, o czym orzekłoby się różnicę. Na przykład, jeśli „lądowy" orzeka się o człowieku, to również definicja „lądowego" będzie orzekana o człowieku, ponieważ człowiek jest [bytem] lądowym. Niech nas jednak nie niepokoi, że niekiedy musielibyśmy twierdzić, że części substancji będące w [30] podmiotach, w całościach, nie są substancjami, ponieważ nie w ten sposób mówiło się o rzeczach w podmiocie, [to znaczy] o rzeczach jako częściach znajdujących się w czymś.

[33] Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα συνωνύμως ἀπ᾽ αὐτῶν λέγεσθαι· πᾶσαι γὰρ αἱ ἀπὸ τούτων [35] κατηγορίαι ἤτοι κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται ἢ κατὰ τῶν εἰδῶν. ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία, —κατ᾽ οὐδενὸς γὰρ ὑποκειμένου λέγεται·— τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν τὸ μὲν εἶδος κατὰ τοῦ ἀτόμου κατηγορεῖται, τὸ δὲ γένος καὶ κατὰ τοῦ εἴδους καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου· [3b 1] ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ διαφοραὶ καὶ κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται. καὶ τὸν λόγον δὲ ἐπιδέχονται αἱ πρῶται οὐσίαι τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν τῶν γενῶν, καὶ τὸ εἶδος δὲ τὸν τοῦ γένους. —ὅσα γὰρ κατὰ τοῦ κατηγορουμένου [5] λέγεται, καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται·— ὡσαύτως δὲ καὶ τὸν τῶν διαφορῶν λόγον ἐπιδέχεται τά τε εἴδη καὶ τὰ ἄτομα· συνώνυμα δέ γε ἦν ὧν καὶ τοὔνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός. ὥστε πάντα τὰ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν διαφορῶν συνωνύμως λέγεται.

[Substancja i różnica są podstawą orzekania synonimicznego]

[33] Ale substancjom i różnicom przysługuje to, że wszystko, co z nich, orzeka się synonimicznie, ponieważ wszystkie od nich kategorie [35] są orzekane o pojedynczych rzeczach lub gatunkach. Nie ma bowiem żadnej kategorii od substancji pierwszej, ponieważ nie orzeka się [substancji pierwszej] o żadnym podmiocie. Zaś z substancji wtórych, gatunek orzeka się o pojedynczej

rzeczy, a rodzaj nie tylko o gatunku, lecz również o pojedynczej rzeczy. [3b 1] Ale i podobnie różnice są orzekane nie tylko o gatunkach, lecz również o pojedynczych rzeczach. I substancje pierwsze przyjmują nie tylko definicję gatunków, lecz również [definicję] rodzajów, a gatunek – definicję rodzaju. Wszystko bowiem, co orzeka się o rzeczy orzekanej, [5] będzie powiedziane również o podmiocie. Ale i podobnie definicję różnic przyjmują nie tylko gatunki, lecz również pojedyncze rzeczy. A synonimy to przecież rzeczy, które mają nie tylko wspólną nazwę, lecz również tę samą definicję. Toteż wszystko z substancji i różnic orzeka się synonimicznie.

[10] Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει· ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ [15] ἄνθρωπον ἢ ζῷον· οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει, —οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον·— οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ᾽ ἢ ποιόν, τὸ δὲ [20] εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει, —ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει.— ἐπὶ πλεῖον δὲ τῷ γένει ἢ τῷ εἴδει τὸν ἀφορισμὸν ποιεῖται· ὁ γὰρ ζῷον εἰπὼν ἐπὶ πλεῖον περιλαμβάνει ἢ ὁ τὸν ἄνθρωπον.

[Substancja pierwsza oznacza konkret, substancja wtóra oznacza jakość substancji]

[10] Ale wydaje się, że każda substancja oznacza to oto [czyli konkret]. Co się zatem tyczy substancji pierwszych, to jest bezsporne, tzn. jest prawdą, że [każda z nich] oznacza to oto [konkret], ponieważ rzecz ujawniona jest rzeczą pojedynczą i numerycznie jedną. Co się zaś tyczy substancji wtórych, to z kształtu nazwy – gdy ktoś powiada [15] „człowiek" lub „zwierzę"– zdaje się, że podobnie [każda z nich] oznacza to oto [tzn. konkret]. Nie jest to jednak prawda, lecz [substancja wtóra] oznacza przede wszystkim jakąś jakość, ponieważ podmiot nie jest jeden, tak jak substancja pierwsza, lecz „człowiek" oraz „zwierzę" orzeka się o wielu [rzeczach]. Niemniej jednak [substancja wtóra] nie oznacza po prostu jakiejś jakości, tak jak biel, ponieważ biel nie oznacza niczego innego, jak tylko jakość, lecz [20] gatunek oraz rodzaj określają jakość dotyczącą substancji. Oznaczają bowiem jakąś jakość substancji. Ale w przypadku rodzaju określenie odnosi się do większej ilości rzeczy, niż w przypadku gatunku, ponieważ ktoś obejmuje więcej rzeczy, gdy wypowiada „zwierzę", niż gdy wypowiada „człowiek".

[24] Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον [25] εἶναι. τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον; οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον, οὐδέ γε τῷ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ ζῴῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον. οὐκ ἴδιον δὲ τῆς οὐσίας τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἐπ᾽ ἄλλων πολλῶν οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ· τῷ γὰρ διπήχει οὐδέν ἐστιν ἐναντίον, οὐδὲ τοῖς δέκα, οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδενί, εἰ μή τις [30] τὸ πολὺ τῷ ὀλίγῳ φαίη ἐναντίον εἶναι ἢ τὸ μέγα τῷ μικρῷ· τῶν δὲ ἀφωρισμένων ποσῶν οὐδὲν οὐδενὶ ἐναντίον ἐστίν.

[Substancja nie ma przeciwieństwa]

[24] Ale substancjom przysługuje również to, że żadna z nich nie [25] ma przeciwieństwa. Co bowiem może być przeciwieństwem substancji pierwszej? Na przykład, nie ma żadnego przeciwieństwa poszczególnego człowieka. Z pewnością ani człowiek ani zwierzę nie mają żadnego przeciwieństwa. Ale nie jest to [tylko] specyfiką substancji, lecz przysługuje również wielu innym rzeczom, na przykład ilości. Nie ma bowiem żadnego przeciwieństwa dwułokciowego, ani dziesięciu, ani żadnej takiej rzeczy, chyba że ktoś powiedziałby, że [30] liczne to przeciwieństwo nielicznego lub wielkie małego. Niemniej jednak w przypadku określonych ilości nie ma żadnego przeciwieństwa.

[33] Δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία οὐκ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον· λέγω δὲ οὐχ ὅτι οὐσία οὐσίας οὐκ ἔστι μᾶλλον οὐσία, [35] —τοῦτο μὲν γὰρ εἴρηται ὅτι ἔστιν,— ἀλλ᾽ ὅτι ἑκάστη οὐσία τοῦθ᾽ ὅπερ ἐστὶν οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἧττον· οἷον εἰ ἔστιν αὕτη ἡ οὐσία ἄνθρωπος, οὐκ ἔσται μᾶλλον καὶ ἧττον ἄνθρωπος, οὔτε αὐτὸς αὑτοῦ οὔτε ἕτερος ἑτέρου. οὐ γάρ ἐστιν ἕτερος ἑτέρου μᾶλλον ἄνθρωπος, ὥσπερ [4a 1] τὸ λευκόν ἐστιν ἕτερον ἑτέρου μᾶλλον λευκόν, καὶ καλὸν ἕτερον ἑτέρου μᾶλλον· καὶ αὐτὸ δὲ αὑτοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον λέγεται, οἷον τὸ σῶμα λευκὸν ὂν μᾶλλον λευκὸν λέγεται νῦν ἢ πρότερον, καὶ θερμὸν ὂν μᾶλλον [5] θερμὸν καὶ ἧττον λέγεται· ἡ δέ γε οὐσία οὐδὲν λέγεται, —οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μᾶλλον νῦν ἄνθρωπος ἢ πρότερον λέγεται, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν, ὅσα ἐστὶν οὐσία·— ὥστε οὐκ ἂν ἐπιδέχοιτο ἡ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον.

[Substancja nie dopuszcza „bardziej" oraz „mniej"]

[33] Wydaje się, że substancja dopuszcza „bardziej" oraz „mniej". Nie mówię, że [jedna] substancja nie może być bardziej substancją od [innej] substancji [35] (zostało bowiem powiedziane, że może), lecz że o żadnej substancji, czymkolwiek jest, nie mówi się bardziej oraz mniej. Na przykład, jeśli tą substancją jest człowiek, to nie będzie on bardziej oraz mniej człowiekiem,

ani od samego siebie, ani od innego [człowieka]. Jeden bowiem człowiek nie jest bardziej człowiekiem od innego [człowieka], tak jak [4a 1] jedna biała rzecz jest bardziej biała od innej, czy jedna piękna rzecz jest bardziej piękna od innej, i mówi się, że ta sama rzecz jest bardziej oraz mniej od samej siebie. Na przykład mówi się, że białe ciało jest bardziej białe teraz niż przedtem i mówi się, że ciepłe ciało jest bardziej [5] lub mniej ciepłe [niż przedtem]. Ale na pewno niczego takiego nie mówi się o substancji, ponieważ nie mówi się, że człowiek jest bardziej człowiekiem teraz niż przedtem, ani o żadnej z innych rzeczy, o ile jest substancją. Toteż substancja nie może dopuszczać „bardziej" oraz „mniej".

[10] Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν· οἷον ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων οὐδενὸς ἂν ἔχοι τις προενεγκεῖν [ὅσα μή ἐστιν οὐσία], ὃ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων δεκτικόν ἐστιν· οἷον τὸ χρῶμα, ὅ ἐστιν ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ, οὐκ ἔσται [15] λευκὸν καὶ μέλαν, οὐδὲ ἡ αὐτὴ πρᾶξις καὶ μία τῷ ἀριθμῷ οὐκ ἔσται φαύλη καὶ σπουδαία, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὅσα μή ἐστιν οὐσία. ἡ δέ γε οὐσία ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ ὂν δεκτικὸν τῶν ἐναντίων ἐστίν· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος, εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὤν, ὁτὲ μὲν λευκὸς ὁτὲ δὲ μέλας [20] γίγνεται, καὶ θερμὸς καὶ ψυχρός, καὶ φαῦλος καὶ σπουδαῖος.

[Substancja jest zdolna do przyjmowania przeciwieństw]

[10] Ale specyfiką substancji wydaje się zwłaszcza to, że to, co jest tym samym i numerycznie jednym, zdolne jest do przyjmowania przeciwieństw. Mianowicie, w przypadku innych rzeczy, z których żadna nie jest substancją, nikt zaiste nie może wskazać czegoś będącego numerycznie jednym, co jest zdolne do przyjmowania przeciwieństw. Na przykład kolor, który jest jeden i numerycznie ten sam, nie będzie [15] biały oraz czarny, ani to samo działanie i numerycznie jedno, nie będzie złe oraz dobre, i podobnie jest też w przypadku innych rzeczy nie będących substancjami. Ale substancja, mianowicie to, co jest jedno i numerycznie to samo, zdolne jest do przyjmowania przeciwieństw. Na przykład poszczególny człowiek, będąc jednym i tym samym, niekiedy staje się biały, a niekiedy czarny, [20] nie tylko ciepły, ale również zimny, nie tylko zły, ale również dobry.

[21] ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐδενὸς φαίνεται τὸ τοιοῦτον, εἰ μή τις ἐνίσταιτο τὸν λόγον καὶ τὴν δόξαν φάσκων τῶν τοιούτων εἶναι· ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος ἀληθής τε καὶ ψευδὴς εἶναι δοκεῖ, οἷον εἰ ἀληθὴς εἴη ὁ λόγος τὸ καθῆσθαί

[25] τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ὁ αὐτὸς οὗτος ψευδὴς ἔσται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης· εἰ γάρ τις ἀληθῶς δοξάζοι τὸ καθῆσθαί τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ψευδῶς δοξάσει τὴν αὐτὴν ἔχων περὶ αὐτοῦ δόξαν. εἰ δέ τις καὶ τοῦτο παραδέχοιτο, ἀλλὰ τῷ γε τρόπῳ διαφέρει· τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ [30] τῶν οὐσιῶν αὐτὰ μεταβάλλοντα δεκτικὰ τῶν ἐναντίων ἐστίν, — ψυχρὸν γὰρ ἐκ θερμοῦ γενόμενον μετέβαλεν (ἠλλοίωται γάρ), καὶ μέλαν ἐκ λευκοῦ καὶ σπουδαῖον ἐκ φαύλου, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐτὸ μεταβολὴν δεχόμενον τῶν ἐναντίων δεκτικόν ἐστιν·— ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ [35] δόξα αὐτὰ μὲν ἀκίνητα πάντῃ πάντως διαμένει, τοῦ δὲ πράγματος κινουμένου τὸ ἐναντίον περὶ αὐτὰ γίγνεται· ὁ μὲν γὰρ λόγος διαμένει ὁ αὐτὸς τὸ καθῆσθαί τινα, τοῦ δὲ πράγματος [4b 1] κινηθέντος ὁτὲ μὲν ἀληθὴς ὁτὲ δὲ ψευδὴς γίγνεται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης. ὥστε τῷ τρόπῳ γε ἴδιον ἂν εἴη τῆς οὐσίας τὸ κατὰ τὴν αὑτῆς μεταβολὴν δεκτικὴν τῶν ἐναντίων εἶναι, —εἰ δή τις καὶ ταῦτα παραδέχοιτο, τὴν [5] δόξαν καὶ τὸν λόγον δεκτικὰ τῶν ἐναντίων εἶναι. οὐκ ἔστι δὲ ἀληθὲς τοῦτο· ὁ γὰρ λόγος καὶ ἡ δόξα οὐ τῷ αὐτὰ δέχεσθαί τι τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὰ λέγεται, ἀλλὰ τῷ περὶ ἕτερόν τι τὸ πάθος γεγενῆσθαι· —τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται, [10] οὐ τῷ αὐτὸν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων· ἁπλῶς γὰρ οὐδὲν ὑπ᾽ οὐδενὸς οὔτε ὁ λόγος κινεῖται οὔτε ἡ δόξα, ὥστε οὐκ ἂν εἴη δεκτικὰ τῶν ἐναντίων μηδενὸς ἐν αὐτοῖς γιγνομένου·— ἡ δέ γε οὐσία τῷ αὐτὴν τὰ ἐναντία δέχεσθαι, τούτῳ δεκτικὴ τῶν ἐναντίων λέγεται· νόσον γὰρ καὶ ὑγίειαν [15] δέχεται, καὶ λευκότητα καὶ μελανίαν, καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων αὐτὴ δεχομένη τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὴ λέγεται. ὥστε ἴδιον ἂν οὐσίας εἴη τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων. περὶ μὲν οὖν οὐσίας τοσαῦτα εἰρήσθω.

[Substancja jest zdolna do przyjmowania przeciwieństw,
ponieważ się zmienia]

[21] Ale co do innych rzeczy, to żadna nie jawi się jako rzecz takiego typu, chyba że ktoś mógłby zaprotestować i zapewnić, że wypowiedź oraz mniemanie są zdolne do przyjmowania przeciwieństw. Bo ta sama wypowiedź wydaje się zarówno prawdziwa jak i fałszywa. Gdyby na przykład wypowiedź, że ktoś [25] siedzi, była prawdziwa, to ta sama wypowiedź będzie fałszywa, gdy [ów ktoś] wstanie. Ale podobnie jest też z mniemaniem. Gdyby bowiem ktoś prawdziwie mniemał, że ktoś siedzi, to będzie fałszywie mniemał zachowując o nim to samo mniemanie, gdy [ów ktoś] wstanie. Ale gdyby ktoś i to uznał, to przecież jest różnica w sposobie [przyjmowania przeciwieństw]. Co do [30] substancji – są zdolne do przyjmowania przeciwieństw, ponieważ same się zmieniają. [Rzecz] bowiem z ciepłej stała się zimna, zmieniła się (zmieniła się bowiem jakościowo), z białej stała się czarna, ze złej dobra. I podobnie

jest też w innych przypadkach, ponieważ każda rzecz, która sama przyjmuje zmianę, zdolna jest do przyjmowania przeciwieństw. Ale wypowiedź i [35] mniemanie pozostają w każdym przypadku całkowicie nieruchome, natomiast przeciwieństwo powstaje w rzeczach, gdy są one wprawione w ruch. Bo wypowiedź, że ktoś siedzi, pozostaje ta sama. Jeżeli zaś [4b 1] rzecz została wprawiona w ruch, to [wypowiedź] staje się niekiedy prawdą, a niekiedy fałszem, i podobnie jest też w przypadku mniemania. Toteż ze względu na sposób [przyjmowania przeciwieństw], specyfiką substancji – z powodu zmiany jej samej – może być, że jest zdolna do przyjmowania przeciwieństw, nawet gdyby ktoś uznał, [5] że mniemanie i wypowiedź są zdolne do przyjmowania przeciwieństw. Nie jest to jednak prawdą, ponieważ mówi się, że wypowiedź i mniemanie są zdolne do przyjmowania przeciwieństw nie dlatego, że same coś przyjmują, lecz dlatego, że w czymś innym powstało doznanie. To bowiem dlatego, że rzecz jest lub jej nie ma, mówi się też, że wypowiedź jest prawdziwa lub fałszywa, [10] nie zaś dlatego, że ona sama jest zdolna do przyjmowania przeciwieństw. Bo po prostu nie ma niczego, wskutek czego wypowiedź lub mniemanie zmieniają się. Toteż [wypowiedź oraz mniemanie] nie mogą być zdolne do przyjmowania przeciwieństw, ponieważ w żadnym z nich nie powstaje [doznanie]. A przecież o substancji mówi się, że jest zdolna do przyjmowania przeciwieństw, ponieważ sama przyjmuje przeciwieństwa. Przyjmuje bowiem chorobę i zdrowie, [15] biel i czerń, tzn. sama przyjmuje każdą z takich rzeczy. [Dlatego] mówi się, że [substancja] jest zdolna do przyjmowania przeciwieństw. Toteż może być specyfiką substancji, czyli tego, co jest tym samym i numerycznie jednym, że jest zdolna do przyjmowania przeciwieństw. Tyle zatem niech będzie powiedziane na temat substancji.

Przeł. M. Smolak

ARYSTOTELES (384 p.n.e.–322 p.n.e.) – nazywany Stagirytą (od miejsca urodzenia) lub po prostu Filozofem (w tekstach średniowiecznych i nowożytnych). Zapoczątkował nurt filozoficzny nazywany arystotelizmem, który miał wiele postaci w różnych epokach. Chrześcijańska odmiana arystotelizmu zwana tomizmem powstała w XIII wieku i jest do dziś uważana za oficjalną filozofię Kościoła katolickiego. Założyciel szkoły filozoficznej w ogrodach Lykeionu (od nazwy sąsiadującej z nimi świątyni Apollina i Likejosa) – stąd wzięło się później słowo „liceum". Oprócz filozofii Arystoteles położył ogromne zasługi w rozwoju logiki i nauk przyrodniczych, szczególnie astronomii, fizyki i biologii.

ARISTOTLE (384–322 BC) – was an ancient Greek philosopher and scientist born in the city of Stagira, Chalkidiki, in the north of Classical Greece. Along with Plato, he is considered the "Father of Western Philosophy". Aristotle provided a complex and harmonious synthesis of the various existing philosophies prior to him, including those of Socrates and Plato, and it was above all from his teachings that the West inherited its fundamental intellectual lexi-

con, as well as problems and methods of inquiry. As the result, his philosophy has exerted a unique influence on almost every form of knowledge in the West and it continues to be central to the contemporary philosophical discussion.

MACIEJ SMOLAK – dr, pracuje w Zakładzie Etyki w Instytucie Filozofii UJ, obecnie zajmuje się filozofią Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii.

MACIEJ SMOLAK – Ph.D., works at the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Jagiellonian University (Cracow), he is currently working on Aristotle's philosophy, on philosophical didactics and interactive methods of teaching philosophy.

ORCID: 0000-0002-4595-5068

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.13

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY

Arystoteles, Księga Alfa Meizon (I) *Metafizyki*

Aristotle, the Book Alpha Meizon (I) of Metaphysics

ABSTRACT: We present a new Polish translation of the book Alpha Meizon (I) of Aristotle's *Metaphysics*, which attempts to express, more accurately and, possibly, more faithfully, its conceptual content and argumentative sequence. We have translated it both on the basis of the new edition of this book and on the recent studies on Aristotle's *Metaphysics*. A brief introduction, giving thematic headings to individual chapters of this difficult text, as well as concise substantive footnotes, are meant to be helpful to the reader. We want to show the complex sequence of Aristotle's arguments in his project of wisdom as the theory of first principles. This book Alpha Meizon is an important source for reconstruction of the early Greek and Platonic 'unwritten' philosophy.
KEYWORDS: Aristotle • Metaphysics • Alpha Meizon • new Polish translation

In Memoriam
Henrici Berti (†05.01.2022)

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
Wszyscy ludzie z natury pragną poznawać.
Metaph. 980a21

Można wykazać w świetle nowszych badań, że *Metafizyka* nie jest „teologią" racjonalną, ani „ontologią", ani tym bardziej „onto-teologią", ale dociekaniem pryncypiów, czyli pierwszych zasad[1]. Tutaj w związku z tłumaczoną księgą *Alpha Meizon* wspomnieć warto o powstałych ponad dekadę temu fundamentalnych publikacjach, które były efektem międzynarodowej współpracy. I tak ukazały się na ten temat materiały zjazdu naukowego

[1] Zob. M. Wesoły, *Wokół najnowszych studiów nad* Metafizyką *Arystotelesa*, [w:] A. Maryniarczyk, M. Kunat, Z. Pańpuch (red.), *O metafizyce Arystotelesa. U podstaw filozofowania realistycznego*, Lublin 2017, s. 441–462. Odsyłamy tu przede wszystkim do tych opracowań wybitnego arystotelika: E. Berti, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma 2008; Aristotele, *La Metafisica*, con testo originale a fronte. Traduzione, introduzione e note di Enrico Berti, Roma–Bari 2017.

w Katanii, w którym uczestniczyło dwunastu wybitnych uczonych włoskich[2]. Rozprawiano nad wykładnią doksografii Arystotelesa w tej księdze dotyczącą przedsokratyków (pitagorejczyków, Parmenidesa, Empedoklesa, Anaksagorasa) i dalej nad krytyką Platona oraz projektem filozofii pierwszej. Ponadto cztery teksty dotyczą recepcji tej księgi u Plotyna, Aleksandra z Afrodyzjas, Asklepiosa z Tralle, i w łacińskim średniowieczu.

Ważny, lecz mało znany, komentarz Asklepiosa z Tralle do pierwszej księgi *Metafizyki Arystotelesa* wraz z tekstem greckim ukazał się w przekładzie włoskim z obszernymi objaśnieniami[3]. Był to zapis wykładów Ammoniosa z Hermii (V/VI wiek n.e.), autora o niebywałej wnikliwości i erudycji, świadczący o tym, jak żywa była myśl Arystotelesa u komentatorów neoplatońskich.

Druga nader znacząca współpraca naukowa w badaniach nad księgą *Alpha Meizon Metafizyki* zaowocowała ważną publikacją z 18 międzynarodowego *Symposium Aristotelicum*[4]. Jedenastu uczonych rozważało wnikliwie kolejne rozdziały tej księgi, po czym następuje jej nowe długo oczekiwane wydanie krytyczne (s. 387–516), które opracował Oliver Primavesi na podstawie wyczerpującej analizy rękopisów i tradycji pośredniej, także arabskiej i łacińskiej.

Niejako na przekór tym światowym badaniom, a właściwie bez ich znajomości, pewien nasz ekscentryczny filolog przedłożył skandalizujące publikacje, które mają całkowicie odsądzać autorstwo tzw. *Metafizyki* Arystotelesa[5]. Nasze istotne zastrzeżenia i argumenty krytyczne wyraziliśmy już uprzednio[6], a tutaj w związku z księgą *Alpha* wspomnimy tylko, co następuje. W komentarzu Asklepiosa (*In Metaph.* 4) i w scholium manuskryptu E *Metafizyki* z X wieku (*Parisinus graecus 1853*) występuje wzmianka, że księgę tę

[2] R.L. Cardullo (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*. Atti del Convegno Nazionale, a cura di Loredana Cardullo, Catania 2009 (294 strony),

[3] R.L. Cardullo (a cura di), Asclepio di Tralle. *Commentario al libro Alpha Meizon (A) della Metafisica di Aristotele*. Intoduzione, testo greco, traduzione e note di commento, Roma 2012 (stron 512). Zob. M. Wesoły, *New Approaches to the Book* Alpha Meizon *of Aristotle's* Metaphysics *and to its Unique Neoplatonic Commentary by Asclepius of Tralles*, „Peitho. Examina antiqua" 4, 2013, s. 307–311.

[4] *Aristotle's* Metaphysics Alpha*: Symposium Aristotelicum*, edited by Carlos Steel, with an Edition of the Greek Text by Oliver Primavesi, Oxford 2012 (560 stron).

[5] J. Bigaj, *Zrozumieć metafizykę*. Tom I: *Rozszyfrowanie dzieła zwanego 'Metafizyką' Arystotelesa*, Część 1: *Bibliofilska kompilacja i jej skutki*, Toruń 2004; Część 2: *Elementy składowe i ich pochodzenie. Księgi centralne*, Toruń 2005; J. Bigaj, *Dlaczego „Pseudo-Arystoteles"?: argumenty za nieautentycznością Metafizyki: wprowadzenie do przekładu przypisywanego Arystotelesowi dzieła Metafizyka*, Ustrzyki Dolne 2014.

[6] M. Wesoły, *Zdekonstruować metafizykę Arystotelesa*, „Peitho. Examina antiqua" 2, 2011, s. 221–229.

miał napisać Pazykles z Rodos, słuchacz Arystotelesa i brat Eudemosa, lecz przy tym następuje stwierdzenie, że to nie prawda. Wszelako nowsze badania także w aspekcie kodykologicznym świadczą na rzecz autentyczności obydwu pierwszych ksiąg *Metafizyki*, *Alpha Meizon* i *Elatton*[7].

Wbrew temu szczytem filologicznej fantazji jest pewna publikacja o Pseudo-Arystotelesie tych ksiąg[8]. Zaiste Stagiryta „przewróciłby się grobie", gdyby mu było dane dowiedzieć się o sobie takich „rewelacji", że to nie on, ale niejaki Pazykles z Rodos (o którym nic nie wiemy) napisać miał dialog *O prawdzie czyli o typach wyjaśnianiu*, z którego w następstwie urobiono owego pseudo-Arystotelesa w księgach A i α (*sic!*).

Co więcej, i przykro stwierdzić, że jest to nie tylko tendencyjne naginanie pod nieautentyczność, ale i umyślne dekontruowanie czy nawet „okaleczanie" sensu tekstu Arystotelesa, jak już w przekładzie pierwszego i wiekopomnego zdania *Metafizyki* (zob. powyższe *motto*, po łacinie *Omnes homines natura scire desiderant*) w takim brzmieniu: „Człowiek ma wrodzoną ciekawość" (*sic!*). Umyślne też jest to, że w oddzielnie wydanych przez Jana Bigaja kilku zeszytach z tekstem greckim i polskim przekładem widnieje tylko tytuł *Metafizyka* bez podania autorstwa oryginału Arystotelesa, a także bez miejsca i daty wydania.

Oprócz tego osobliwego tłumaczenia skażonego dogmatem falsyfikacji całego dzieła, wcześniej powstały dwa całościowe polskie przekłady *Metafizyki* Arystotelesa[9]. Jak zauważy Czytelnik, nasze tłumaczenie, oparte na nowej edycji krytycznej księgi *Alpha,* różni się znacząco od tamtych w możliwie wiernym oddaniu oryginału pod względem pojęciowym, składniowym i argumentacyjnym. Dla ułatwienia lektury wprowadziliśmy w tekście więcej zasadnych akapitów, a w rozdziałach stosowane nagłówki tematyczne, a przypisy tylko zwięzłe merytoryczne. Chodzi nam o ukazanie treści i sekwencji wywodów Arystotelesa w tej księdze, która jest istotnym źródłem dla poznania filozofii wczesnogreckiej i platońskiej, a także szkicem projektu dociekanej w następstwie filozofii pierwszej.

[7] E. Berti, *Note sulla tradizione dei primi due libri della* Metafisica *di Aristotele*, „Elenchos" 3, 1982, s. 5–37; M. Hecquet-Devienne, *L'authenticité de* Métaphysique *'Alpha' (meizon ou elatton) d'Aristote, un faux problème? Une confirmation codicologique*, „Phronesis" 50 (2), 2005, s. 129–149.

[8] Pseudo Arystoteles, *Metafizyka. Księgi Alfa Maior i Alfa Minor wraz z rekonstrukcją Pazyklesa z Rodos O prawdzie czyli O typach wyjaśniania*. Tekst grecki z przekładem polskim. Opracował i przełożył Jan Bigaj, Ustrzyki Dolne 2012.

[9] Arystoteles, *Metafizyka,* przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył Kazimierz Leśniak, Warszawa 1983; Arystoteles, *Metafizyka*. Tekst polski opracowali Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia Tadeusza Żeleźnika. Lublin 2017 (pierwsze wydanie 1996).

W *Analitykach wtórych* Stagiryta gruntownie określił przedmiot wiedzy naukowej (*episteme*), warunki jej przesłanek i typy wyjaśniania przyczynowego[10]. Z kolei zespół ksiąg, które w następstwie nazwano umownie τὰ μετὰ τὰ φυσικά, stanowi swoiście sproblematyzowaną kontynuację metodologicznych i naukoznawczych dociekań Arystotelesa w aspekcie teorii pryncypiów, czyli pierwszych zasad, przyczyn i elementów[11]. Jego wywody wyrastały z ustawicznej dyskusji z poprzednikami i współczesnymi wokół mądrości (*sophia*) jako naczelnej wiedzy o pryncypiach, określenia jej dziedziny oraz wynikających do rozstrzygnięcia aporii (trudności problemowych). Stagiryta poszukiwał nadrzędnej mądrości jako filozofii pierwszej, która tworzyłaby ogólną wiedzę o czterech przyczynach wyjaśniających, co było jego niezwykle oryginalnym i sproblematyzowanym pomysłem.

„Wszyscy ludzie z natury pragną poznawać". To znamienny początek księgi pierwszej, rozważającej poziomy i etapy ludzkiego poznania od postrzeżeń zmysłowych, pamięci i doświadczenia, po sztukę, wiedzę naukową i najwyższą mądrość. Wyróżnikiem takiej mądrości jest ogólność, ścisłość, nauczalność, nadrzędność, boskość i znajomość przyczyn wszechrzeczy. Ta ostatnia okazuje się podstawowa, gdyż w nauce docieka się przyczyn jako pryncypiów wyjaśniania, czyli właściwych odpowiedzi na pytanie „dlaczego?". Dla Stagiryty tymi zintegrowanymi przyczynami są materia jako substrat, z którego coś powstaje, forma jako substancjalna istotność, źródło ruchu i zmiany, oraz cel, czyli ze względu na co dana rzecz się staje.

Te cztery przyczyny zostały już przezeń sformułowane w *Fizyce* (I–II) i w *Analitykach wtórych* (II 11), a teraz w księdze *Alpha* specjalnie podjęte stanowią przedmiot dociekań wraz z doksograficznym przeglądem wcześniejszych wokół nich założeń. Według Stagiryty Tales był początkodawcą (*archegos*) takiej filozofii o naturze wszechrzeczy, zakładając zasadę (*arche*) materialną, a Empedokles i Anaksagoras – zasadę sprawczą, natomiast pitagorejczycy, Parmenides i Platon – zasadę formalną. Jednakże przyczyny celowej nikt nie wyraził w sposób zasadny i jasny. Nikt nie ujął w pełni owych czterech przyczyn, ale wszyscy razem, choć mętnie, wnieśli coś twórczego do dalszych skorygowanych dociekań.

[10] Zob. Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre*. Przekład i opracowanie Marian A. Wesoły. Lublin–Roma 2020; M.A. Wesoły, *Dowodzenie/wyjaśnianie naukowe według Arystotelesa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 63/2018, s. 255–282.

[11] Zob. I. Bell, *Metaphysics as an Aristotelian Science*, Sankt Augustin 2004. Autor wykazuje, jak Arystoteles konstruuje metafizykę podług modelu metodologicznego swych *Analityk wtórych*.

Arystoteles ustalił swoiste pojęcie filozofii jako dociekanie pierwszych zasad i na tej podstawie dokonał przeglądu założeń swych poprzedników, od Talesa do Platona, których także później zwykło się uznawać za filozofów. Wcześniejszej mądrości mitologów, teologów i poetów (Homer, Hezjod itp.) nie zaliczał do filozofii jako takiej. Sprecyzował on ogólny jej przedmiot jako dociekanie zasad i przyczyn natury wszechrzeczy, pozwalający jednych włączyć, a drugich wykluczyć z tej dziedziny.

Nie oznacza to, że takie pojęcie filozofii było jedynie podówczas możliwe, czy w ogóle pierwsze zaproponowane. Wcześniej Heraklit, Parmenides i Empedokles zwiastowali mądrość jako dziedzinę boską dostępną tylko nielicznym, natomiast Sokrates postulował dialektyczne wypytywanie, a Platon w *Sympozjonie* (204a-b) umiłowanie wiedzy jako boskie wyzwanie Erosa, pewien sposób życia w umiłowaniu mądrości jako ćwiczeniu duchowym[12].

Referując poglądy wcześniejszych filozofów, ukazywał on błędy i niedostatki monistów i pluralistów, a najwięcej (ponad 20) zarzutów stawiał współczesnej mu platońskiej wizji idei, liczb ejdetycznych i pierwszych zasad. Prawie dosłowne powtórzenie tych zarzutów wraz z surową krytyką pryncypiów bezpośrednich uczniów Platona, Speuzypa i Ksenokratesa, występuje w dwóch ostatnich księgach *Metafizyki* (*M–N*). Już zresztą poprzednio traktował o tym Arystoteles w znanych nam tylko fragmentarycznie księgach *O dobru, O ideach, O filozofii, O pitagorejczykach, O Demokrycie*, i o innych postaciach filozofów (zob. tytuły w katalogu jego pism u Diogenesa Laertiosa (V 21–27)[13].

Wywody Arystotelesa uznaje się za relację doksograficzną czy nawet za pierwszą historię filozofii, choć nie było to w jego zamyśle, a tylko wyeksponowanie własnych pryncypiów w świetle dotychczasowych dociekań o naturze wszechrzeczy. Arystoteles przecież nie był historykiem filozofii, ale badaczem systematycznym. Podjęta przezeń analiza krytyczna poprzedników jest metodyczna i zasadna z punktu widzenia kształtowania się jego rozstrzygnięć. Podaje on przy tym szereg cennych informacji, skądinąd nieznanych. To dzięki Arystotelesowi wiemy, co przejął Platon od Sokratesa

[12] Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2000; G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Bologna 2013; Ch. Horn, *Antike Lebenskunst: Gluck und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonismus*, München 1998; L. Rossetti, *La filosofia non nasce con Talete e nemmeno con Socrate*, Bologna 2015; M. Wesoły, *Ethos w filozofii helleńskiej*, [w:] *Historia filozofii*. Cz. II, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 127–151.

[13] Zob. M. Wesoły, *Arystoteles według Diogenesa Laertiosa*, [w:] „Viro vere Academico. Księga poświęcona pamięci profesora Bogdana Walczaka", red. E. Skorupska-Raczyńska, A. Niekrewicz, Gorzów Wielkopolski 2022, s. 241–262.

i pitagorejczyków, a także w czym się od nich różnił. Byłoby niedorzeczne kwestionowanie *en bloc* tych pierwszorzędnych źródeł na ten temat. Należy przy tym właściwie zrozumieć dialektykę Arystotelesa w stawianiu i rozstrzyganiu filozoficznych problemów[14].

W tym sensie księga I *Metafizyki* jest pierwszym doksograficznym i aporetycznym ujęciem rozwoju teorii pryncypiów łącznie z filozofią Platona w jego *agrapha dogmata*, czyli w „poglądach niepisanych". Jego pojęcie filozofii jako naturalne pragnienie poznania i umiłowanie wiedzy realistycznej nie odpowiada idealistycznej mentalności, dlatego głównie za krytykę Platona bywa on przedmiotem kontrowersji a nawet awersji ze strony niektórych filozofów, historyków i filologów[15].

Tak więc księga *Alpha* jako wprowadzenie do projektu *Metafizyki* stanowi przeglądowe rozpoznanie tendencji i braków wokół poszukiwanej mądrości, czyli filozofii pierwszej w wymiarze metodologicznym[16]. Kolejne księgi dotyczą wielu związanych z tym aporii, dociekania bytu jako bytu, a zwłaszcza formy substancjalnej jako istoty rzeczy.

[14] Zob. E. Berti, *Sul carattere 'dialettico' della storiografia filosofica di Aristotele*, [w:] *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (a cura di G. Cambiano), Torino 1986, s. 101–125; C. Viano, *Dossografia dialettica e storia critica della filosofia in Aristotele. Tre esempi nella 'Metafisica'*, "Journal of Ancient Philosophy" 5 (2), 2011, s. 1–13. Właściwie docenia Arystotelesa jako doksografa J. Mansfeld, *Doxography of Ancient Philosophy*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/doxography-ancient/.

[15] Takie powstały książki przeciwko Arystotelesowej deformacji przedsokratyków i Akademii Platona: H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944; *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945. Zob. wbrew temu oparte na Arystotelesie ujęcia Platona: S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002; M. Wesoły, *Plato's Analytic System of Principles in Aristotle's Critical Account*, [w:] U. Burchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition*, Zürich–New York 2012, s. 247–275. Wersja wcześniejsza: „Roczniki Filozoficzne" 56, 2008, s. 299–320; M. Wesoły, *Świadectwa niepisanej dialektyki Platona*, „Peitho. Examina antiqua" 6, 2015, s. 205–266; M.A. Wesoły, Der 'Tübinger' *Platon – nowy paradygmat hermeneutyczny*, [w:] C. Mielczarski (red.), *Antyk i współczesność*, Warszawa 2015, s. 65–80; Th. A. Szlezák, *Platon. Meisterdenker der Antike*, München 2021 (rozdz. 7).

[16] Na ten temat zob. S. Blandzi, *Aristotle's Πρώτη Φιλοσοφία: Metaphysics, Ontology, Theology or Methodology?*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 61/2016, s. 273–285.

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY – Prof. zw. emeryt w UAM. Obecnie pracuje w Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wlkp. Ogólny obszar zainteresowań: filozofia antyczna (grecko-rzymska) i bizantyńska. Autor ponad 200 publikacji naukowych (niektóre w językach obcych), tłumacz wielu greckich tekstów filozoficznych. Współpracuje z kilkoma ośrodkami zagranicznymi, głównie we Włoszech, Grecji i Niemczech. Współzałożyciel czasopisma naukowego „Peitho. Examina Antiqua", poświęconego greckiej, rzymskiej i bizantyńskiej filozofii.

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY – Prof. ordinarius, emeritus at Adam Mickiewicz University. Now works at Th e Academy of Jacob of Paradies in Gorzów. His area of research is ancient philosophy both Greco-Roman ad Byzantine. An Author of over 200 scholarly and scientific publications in this fields (in various languages) and a translator of numerous Greek philosophical texts, He has cooperated extensively with diverse international academic institutions and centers (predominantly in Italy, Greece and Germany). A co-founder and co-editor of the „Peitho. Examina Antiqua" journal (leading, perr-reviewed journal devoted to investigation of ancient Greek, Roman and Byzantine thought).

ORCID: 0000-0002-5418-8913

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874

ARYSTOTELES

Metafizyka A (I)

Metaphysics A (I)

ABSTRACT: We present a new Polish translation of the book Alpha Meizon (I) of Aristotle's Metaphysics, which attempts to express, more accurately and, possibly, more faithfully, its conceptual content and argumentative sequence. We have translated it both on the basis of the new edition of this book and on the recent studies on Aristotle's Metaphysics.
KEYWORDS: Aristotle • Metaphysics • Alpha Meizon • new Polish translation

1.
[Stopnie poznania: percepcja zmysłowa, pamięć, doświadczenie, sztuka, wiedza naukowa, mądrość]

[**980a21**] Wszyscy ludzie z natury pragną poznawać. Oznaką tego jest ulubienie wrażeń zmysłowych, bo i bez korzyści lubi się je same, a ze wszystkich szczególnie te wzrokowe. Nie tylko bowiem po to, byśmy działali, ale i nie zamierzając w ogóle działać, przedkładamy widzenie, by tak rzec, nad wszystkie inne zmysły. Przyczyna tego taka, że najbardziej ze zmysłów sprawia ono w nas poznanie i ujawnia wiele zróżnicowań.

Z natury więc rodzą się zwierzęta obdarzone postrzeganiem, z czego u jednych powstaje pamięć, u innych zaś nie powstaje. Przez to jedne są bardziej bystre i pojętne od tych niezdolnych do zapamiętywania; bystre bez uczenia się są te co nie zdołają słuchać dźwięków (np. pszczoła czy jakiś inny jest taki rodzaj zwierząt), uczą się zaś te, które oprócz pamięci mają i takie postrzeganie. Inne więc żyją wyobrażeniami i zapamiętaniem, a w doświadczeniu niewielki mają udział, natomiast rodzaj ludzki żyje także sztuką i rozumowaniami.

Powstaje tak u ludzi doświadczenie z zapamiętywania; wiele bowiem wspomnień tego samego przedmiotu [**981a1**] tworzy możność jednolitego doświadczenia. Zdaje się doświadczenie być czymś zgoła podobnym do wiedzy i sztuki; wzrasta bowiem wiedza i sztuka dzięki doświadczeniu u ludzi.

Wszak „doświadczenie sprawiło sztukę – jak powiada Polos, słusznie to mówiąc – a brak doświadczenia przypadek”[1].

Powstaje zaś sztuka, gdy z wielu przemyśleń doświadczenia tworzy się jedno ogólne ujęcie podobieństw. Otóż ujęcie tego, że bolejącemu Kalliasowi takie przypadło schorzenie i Sokratesowi i wielu takim jednostkom – jest doświadczeniem. Takie zaś ujęcie, że im wszystkim określonym w jednym gatunku, cierpiącym na tenże chorobę, to a to pomogło, np. flegmatykom, cholerykom czy gorączkującym – jest dziełem sztuki [lekarskiej][2].

W zakresie działania doświadczenie zdaje się niczym nie różnić od sztuki, wszak widzimy, że doświadczeni więcej osiągają od tych mających teorię bez doświadczenia. Przyczyna tego taka, że doświadczenie jest poznaniem konkretów, sztuka zaś tego co ogólne, a działania i powstawania wszelkie dotyczą konkretów, bo nie człowieka jako takiego uzdrawia lekarz, chyba że przygodnie, lecz Kalliasa, Sokratesa czy też kogoś innego o takich imionach, komu przypadło być człowiekiem. Jeśli więc bez doświadczenia miałby ktoś teorię, i znał to co ogólne, a nie poznał w tym tego, co konkretne, często pomyli się w leczeniu, gdyż leczy się konkretnego [człowieka].

Wszelako sądzimy, że poznanie i rozumienie przynależą bardziej do sztuki niżli doświadczenia, i uznajemy za mądrzejszych znawców sztuki niżli doświadczonych, jako że z większej wiedzy wynika mądrość u wszystkich. A to dlatego, że jedni znają przyczynę, drudzy zaś nie. Jedni bowiem z doświadczenia wiedzą, że tak jest, ale nie wiedzą dlaczego; drudzy zaś wiedzą dlaczego i poznają przyczynę. Stąd też we wszystkim cenimy bardziej kierujących pracami i sądzimy, że więcej wiedzą od [**981b1**] ręcznych wykonawców i są mądrzejsi, gdyż znają przyczyny tego, co wykonują. Tamci zaś, jak jakieś byty nieożywione czynią coś, nie wiedząc co właściwie czynią, tak jak ogień grzeje – byty nieożywione czynią coś takiego z natury, a ręczni wykonawcy z nawyku – jako że nie podług praktyki bywają mądrzejsi, ale sami podług teorii i znają przyczyny.

A w ogóle to oznaką wiedzącego i nie wiedzącego jest możność nauczania, i dlatego uznajemy za wiedzę bardziej sztukę niż doświadczenie; jedni bowiem potrafią, drudzy nie potrafią nauczać. Zresztą żadnego ze zmysłów nie uznajemy za mądrość, choć najważniejsze są te poznające rzeczy jednostkowe, jednak nie orzekają o niczym dlaczego [tak jest], np. dlaczego ogień jest gorący, lecz tylko, że gorący.

Zapewne więc ten kto pierwszy wynalazł jakąś sztukę, wychodząc poza wspólne spostrzeżenia, podziwiany był przez ludzi nie tylko dlatego,

[1] Polos z Akragas, uczeń Gorgiasza, jak stwierdza Platon w dialogu *Gorgiasz* (448c).
[2] Lecznictwo (*iatrike*) uznawano w antyku za szlachetną sztukę (*techne, ars*).

że z tych odkryć jest jakiś pożytek, ale i że okazał się mądry i wyróżniający spośród innych. Wraz z odkryciem wielu sztuk, jednych dla spraw koniecznych, innych zaś dla przyjemnego spędzania czasu, zawsze uważa się za mądrzejszych wynalazców tych drugich, dlatego że dla nich wiedza nie ma na celu korzyści. Odtąd stosowane już były wszystkie te sztuki, nie dla przyjemności ani dla spraw koniecznych wynalezione zostały nauki, i najpierw w tych miejscach, gdzie dysponowano wolnym czasem. Dlatego sztuki matematyczne powstały najpierw w Egipcie, tam bowiem kasta kapłanów dysponowała wolnym czasem.

Powiedziane zostało w [księgach] etycznych, jaka jest różnica między sztuką, wiedzą naukową i innymi dyspozycjami tego rodzaju[3]. Dla obecnego celu czynimy taki wywód: otóż zakładają wszyscy, że nazywana tak mądrość dotyczy pierwszych przyczyn i zasad. Toteż, jak powiedziano wcześniej, ktoś doświadczony wydaje się być mądrzejszym od tych, którzy mają percepcję zmysłową, a znawca sztuki jest bardziej mądry od osób doświadczonych, [**982a1**] kierujący pracą bardziej od ręcznych wykonawców, nauki teoretyczne bardziej od wytwórczych. Jasne więc, że mądrość jest wiedzą o pewnych przyczynach i zasadach.

2.
[Wyróżniki mądrości: ogólność, trudność, ścisłość, możliwość nauczenia, nadrzędność, boskość, znajomość przyczyn]

[**982a4**] Skoro poszukujemy takiej wiedzy, to należy zbadać, o jakich to przyczynach i jakich zasadach wiedza ta jest mądrością. Jeśli weźmie się pod uwagę przekonania, jakie mamy o kimś mądrym, to zrazu stałoby się to bardziej jasne.

Przyjmujemy, po pierwsze, że zna najbardziej wszystko ktoś mądry, na ile to możliwe, nie mając o tym wiedzy w szczegółach. Dalej, że ktoś tak mądry zdoła poznać rzeczy trudne i nie łatwe do poznania człowiekowi (postrzeganie bowiem wszystkim jest wspólne, dlatego łatwe i nic w tym mądrego). Ponadto, ściślejszym i zdolniejszym do nauczenia o przyczynach jest ktoś mądrzejszy w zakresie każdej wiedzy. I ta z nauk, która jest godna wyboru dla niej samej i gwoli poznania, bardziej jest mądrością niż ta ze względu na jej następstwa, i ta bardziej kierownicza od jej podległej bardziej jest mądrością. Nie powinien bowiem podlegać nakazom mędrzec, ale nakazywać, i nie on być posłuszny drugiemu, ale jemu ktoś mniej mądry.

[3] Zob. M.A. Wesoły, *Księga Arystotelesa o dyspozycjach dianoetycznych (intelektualnych) „Etyka nikomachejska"* VI, „Filozofia Publiczna I Edukacja Demokratyczna", 2019, 8 (1), s. 6–17. https://doi.org/10.14746/fped.2018.7.2.2019.8.1.1

Takie więc i tyle mamy przekonań na temat mądrości i mędrców. Z tych zaś znajomość wszystkiego musi przypadać temu, kto najbardziej włada wiedzą ogólną (ten bowiem zna jakoś wszelkie zasady), zgoła najtrudniejsze do poznania ludziom, te najbardziej ogólne (bo najdalej są od postrzeżeń zmysłowych), a najściślejsze z nauk dotyczą najbardziej tych pierwszych zasad (bo te z ich niewielu są ściślejsze od tych zwanych tak 'z przydawania', jak na przykład arytmetyka [ściślejsza jest] od geometrii)[4].

Ale i do nauczenia jest bardziej wiedza teoretyczna o przyczynach (bo nauczają ci, którzy orzekają przyczyny o wszystkim); poznanie zaś i wiedza o nich najbardziej przypada nauce najlepiej poznanej (kto bowiem wybiera poznanie dla jego samego [**982b1**], ten wybierze wiedzę w największym stopniu, a jest ona o tym, co najbardziej do poznania), a najbardziej do poznania są pierwsze zasady i przyczyny; dzięki nim bowiem i z nich poznaje się inne rzeczy, ale nie te dzięki tamtym podległym, a nadrzędna z nauk, bardziej od tej podwładnej, to jest nią ta poznająca dla jakiego celu należy wszystko czynić. Tym zaś jest dobro wszystkiego, w ogóle to co najlepsze w całej naturze. Z wszystkiego tego, co powiedziano, tej właśnie wiedzy przypada poszukiwane miano; ma ona bowiem być teoretyczna o pierwszych zasadach i przyczynach, a dobro i cel jest jedną z tych przyczyn.

A że nie jest to wiedza wytwórcza, wiadomo i od tych pierwszych filozofów. Albowiem wskutek zdziwienia ludzie i teraz i u zarania poczęli filozofować[5]. Na początku budziły zdziwienie rzeczy wprost niezrozumiałe, potem stopniowo dochodzili do wyjaśniania zjawisk trudniejszych, np. dotyczących Księżyca, Słońca i gwiazd, oraz genezy wszechświata. Kto stawia problemy i dziwi się, zdaje się nie wiedzieć (dlatego i miłośnik mitu jest poniekąd filozofem; mit bowiem dotyczy z rzeczy zadziwiających). Toteż dla wybrnięcia z niewiedzy filozofowali; jasne, że gwoli poznania dążyli do wiedzy, a nie ze względu na jakąś korzyść.

A świadczy o tym to, co nastąpiło. Gdy już spełnione zostały prawie wszystkie potrzeby konieczne i te do wygodnego życia i przyjemnego spędzania czasu, poczęto dociekać i tej mądrości. Jasne więc, że dociekamy jej nie gwoli jakiejś korzyści, lecz jak człowiek, mówimy, sam dla siebie jest wolny, a nie dla czegoś innego, tak i ona sama jedynie wolna jest od innych nauk; ona jedyna jest gwoli samej siebie. Dlatego i słusznie jej nabycie nie nazwano by ludzkim; w wielu bowiem rzeczach natura podległa jest ludziom,

[4] Warunki ścisłości nauk podane są w *Analitykach wtórych* (I 27). Zob. Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, *op.cit.*, s. 365.

[5] W *Teajtecie* (155d) Platona czytamy, że zdumienie stanowi znamienny impuls i zaczątek filozofii.

toteż według Simonidesa: „Bóg tylko miałby ten dar”[6] – człowiekowi zaś nie godzi się nie dociekać tej dlań nauki. Jeśli mówią coś takiego poeci i zazdrościć przypadło [**983a1**] bóstwu, to zapewne najbardziej tego to dotyczy i nieudaczni są wszyscy to podejmujący. Lecz bóstwo nie może być zawistne, a wedle porzekadła: „wielce okłamują wieszcze”[7] –

Nie należy też uznawać za godniejszą od tej jakiejś innej nauki; ona bowiem najbardziej boska i najgodniejsza. Taka oto jedyna z dwojakiej racji. Albowiem taką najbardziej posiadałby bóg, z nauk jest ona boską, jeśli jakaś jest o rzeczach boskich. Jedynie ona jednego i drugiego dostąpiła. Albowiem bóg zdaje się być dla wszystkich wśród przyczyn i jakąś zasadą, i taką jedynie bądź najbardziej władałby bóg. Tak więc wszystkie inne są od niej bardziej konieczne, lecz żadna najlepsza.

Nabycie jej winno prowadzić jakoś do stanu przeciwnego naszym dociekaniom na początku. Zaczynają bowiem wszyscy, jak rzekliśmy, od stanu zdziwienia, czy tak rzeczy się mają, jak przy podziwie samorzutnych kukiełek, tak i przy obiegach Słońca czy przy niewspółmierności przekątnej kwadratu, bo zadziwiające wydaje się to wszystkim tym, którzy jeszcze nie dociekli przyczyny, że nawet najmniejszą jednostką nie jest ona współmierna. Trzeba zaś dojść do przeciwieństwa i czegoś lepszego, jak głoszą ci co rzecz poznali. Nie dziwiłby się już temu znawca geometrii, jakby się dziwił, że okazałaby się owa przekątna współmierna[8].

Powiedziane zostało więc, jaka jest natura tej dociekanej wiedzy, i jaki cel powinno się osiągać przez takie dociekanie i metodę ogólną.

3.
[Cztery rodzaje przyczyn. Zasada materialna pierwszych filozofów natury]

[**983a24**] Skoro jest jasne, że wiedzę należy uchwycić na podstawie pierwszych przyczyn; wtedy bowiem mówimy, że znamy każdą rzecz, gdy sądzimy, że poznajemy jej pierwszą przyczynę. Przyczyny zaś orzeka się na cztery sposoby, z których jedną przyczynę nazywamy substancją i tym, czym coś bywszy jest (sprowadza się bowiem owo „dlaczego” do ostatecznej racji, przyczyna zaś i zasada to podanie, dlaczego coś jest najpierw). Drugą przy-

[6] Platon w *Protagorasie* (341e-344c) szerzej i osobliwie cytuje ten wiersz Simonidesa z Keos (ok. 556–467 p.n.e.). Zob. M. Wesoły, Protagoras *Platona. Kompozycja, rozgrywka logosów i sokratejska parodia*, „Lectiones & Acroases Philosophicae” 4, 2011, s. 24–26.

[7] Powiedzenie przypisane Solonowi (fr. 26 Hiller).

[8] Przykład „niewspółmierności przekątnej kwadratu” podaje często Arystoteles jako jako wzorzec problemu naukowego do rozwiązania.

czyną jest materia i substrat, trzecią to, skąd jest zasada ruchu, a czwartą jej przeciwstawna, czyli to, ze względu na co i dobro, bo tym jest cel wszelkiego stawania się i ruchu.

Zostało to już przez nas wystarczająco rozważone w [księgach] o naturze[9] [**983b1**], jednak uchwyćmy jeszcze tych, którzy przed nami weszli w dociekanie bytów i filozofowali o prawdzie. Wiadomo bowiem, że i oni orzekali o pewnych zasadach i przyczynach. Odnosząc się więc do nich będzie coś wstępnie pożytecznego w obecnym badaniu; bo albo wykryjemy jakiś jeszcze inny rodzaj przyczyny, albo też obecnym wywodom bardziej zawierzymy.

Spośród tych, którzy pierwsi filozofowali, większość sądziła, że zasady wszechrzeczy są jedynie w postaci materii. Z czego bowiem są wszystkie rzeczy i z czego najpierw powstają i na co w końcu niszczeją, przy trwaniu substancji w przemianie jej własności, twierdzą oni, że tym jest element i tym jest zasada bytów, i sądzą, że dzięki temu nic nie powstaje z niczego ani nie ginie, jako że ich natura wciąż się zachowuje. Tak jak mówimy, że Sokrates ani po prostu nie powstaje, gdy staje się na przykład piękny czy muzykalny, ani też nie ginie z utratą tych dyspozycji, bo jako substrat pozostaje ten sam Sokrates, tak samo nic z innych rzeczy. Musi bowiem być jakaś jedna natura lub więcej niż jedna, z której powstaje wszystko inne przy zachowaniu jej samej. Wszelako mnogość i postać takiej zasady nie wszyscy orzekają tak samo, lecz Tales, początkodawca takiej filozofii[10], powiada, że jest nią woda (stąd wykazywał, że ziemia jest na wodzie), biorąc chyba ten pogląd z obserwacji wszechrzeczy, jako że pokarm jest wilgotny i samo ciepło powstaje z wody i nią żyje (to bowiem, z czego coś powstaje, to jest zasadą wszechrzeczy). Dzięki temu więc przyjął taki pogląd i z tego, że zarodki ciał mają naturę wilgotną, a woda jest zasadą natury w rzeczach wilgotnych.

Są też tacy, którzy uważają, że pradawni i na długo przed obecną generacją pierwsi teologowie to samo zakładali co tyczy się natury. Uczynili bowiem Okeanosa i Tetydę rodzicielami powstawania, a przysięgą bogów była woda, zwana Styksem przez samych poetów. Najczcigodniejsze bowiem jest to, co najstarsze, przysięga zaś jest czymś najbardziej czcigodnym. Lecz czy [**984a1**] ten pogląd o naturze był pierwszy i pradawny, może to niejasne, boć Tales miał tak wypowiedzieć się o pierwszej przyczynie. Hippona raczej nie warto tu stawiać wraz z nimi z powodu niedostatków jego myśli[11].

[9] Arystoteles, *Fizyka* II 3 i 7.

[10] Zob. M.A. Wesoły, *Tales z Miletu – początkodawca*, [w:] *Filozof wpatrzony w naturę i to co boskie. Księga pamiątkowa Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Księdza Profesora Andrzeja Maryniarczyka SDB*, Lublin 2020, s. 1221–1248.

[11] Hippon z Region (poł. V wieku p.n.e.), pitagorejczyk i lekarz. Zob. 38 Diels-Kranz; 24 Laks-Most.

Anaksymenes zaś i Diogenes stawiają powietrze jako wcześniejsze od wody i w największym stopniu jako zasadę spośród ciał prostych[12]. Natomiast ogień stawiają Hippasos z Metapontu i Heraklit z Efezu[13]. Empedokles zaś cztery, do wspomnianych dodał ziemie jako czwartą[14]. One bowiem wciąż trwają i nie powstają, lecz w swej mnogości i małości, łączone są i rozdzielane w jedno i z jednego.

Anaksagoras Klazomeńczyk, wiekiem odeń młodszy, w działalności zaś późniejszy, twierdzi zaś, że zasady są nieskończone[15]. Prawie bowiem wszystkie podobnocząstki, jak woda czy ogień, tak powstają i giną – powiada – tylko przez łączenie i rozdzielanie, inaczej zaś nie powstają i nie giną, lecz trwają wiecznie.

Z tych więc twierdzeń można by uznać jedną tylko przyczynę orzekaną w formie materii. Następując tak sam ten przedmiot wskazywał im drogę i nakazywał dociekać; jeśli zaiste wszelkie powstawanie i rozpad jest z czegoś jednego lub z wielości, dlaczego to zachodzi i co jest tego przyczyną? Czyż nie tak, że sam substrat sprawia swoją przemianę. Mówię np., że ani drewno ani brąz nie jest przyczyną przemiany żadnego z nich, ani drewno nie sprawia sofy ani brąz posągu, lecz coś innego jest przyczyną przemiany. A dociec tego znaczy dociec odrębną zasadę, jak my byśmy powiedzieli, skąd jest zasada ruchu.

Ci więc, którzy od samego początku podjęli się takiej metody i głosili jeden substrat, w niczym nie mieli trudności, lecz niektórzy z tych głoszących jedno, jakby pokonani przez to dociekanie, powiadają, że jest jedno nieruchome i cała natura nie tylko podług powstawania i rozpadu (to bowiem już dawniej wszyscy uzgodnili), ale i podług [**984b1**] wszelkiej przemiany. I to jest dla nich swoiste.

Z tych więc co głosili, że wszystko jest jednym, nikomu nie przypadło dojrzenie tej przyczyny, chyba że Parmenidesowi, a jemu o tyle, o ile zakłada on nie tylko jedno, ale odpowiednio dwie przyczyny[16]. Tym zaś co tworzą wielość więcej było dane powiedzieć, jak np. ciepłe i zimne albo ogień i ziemię. Posługują się bowiem niejako ruchliwą naturą zawarta w ogniu, wodzie i ziemi, wraz z ich przeciwieństwem.

Po nich zaś i takich zasadach, jako że nie wystarczających dla powstawania natury rzeczy, ponownie przez samą prawdę, jak powiadamy,

[12] Anaksymenes z Miletu (druga poł. VI wieku p.n.e.). Zob. 13 Diels-Kranz; 7 Laks-Most. – Diogenes z Apollonii (druga poł. V wieku p.n.e.). Zob. 64 Diels-Kranz; 28 Laks-Most.

[13] Hippasos z Metapontu (przełom VI–V wieku p.n.e.). Zob. 8 Diels-Kranz; 11 Laks-Most. – Heraklit z Efezu (ok. 540–480 p.n.e.). Zob. 22 Diels-Kranz; 9 Laks-Most.

[14] Empedokles z Akragas (ok. 485–425). Zob. 31 Diels-Kranz; 22 Laks-Most.

[15] Anaksagoras z Kladzomenów (ok. 500–428). Zob. 59 Diels-Kranz; 25 Laks-Most.

[16] Zob. M. Wesoły, *Parmenides z Elei* – physikos, „Przegląd Filozoficzny" 2, 2001, s. 59–85.

przymuszeni dociekali tej kolejnej zasady. To bowiem, że jedne z bytów dobrze i pięknie się mają, inne zaś powstają, to chyba ani ogień ani ziemia ani nic takiego nie jest zaiste przyczyną, ani też tamci tak myśleli. Bo ani samorzutności ani przypadkowi nie da się zawierzyć, by ten wielki przedmiot miał się tak pięknie. Ktoś rzekł, że umysł staje się, tak w zwierzętach i w naturze przyczyną kosmosu i całego porządku, okazał się jakby trzeźwy w porównaniu z tymi, którzy pochopnie wypowiadali się wcześniej. Wiemy oczywiście, że Anaksagoras podjął się takich wywodów, choć przyczynę tę wcześniej orzec miał Hermotimos z Klazomenów[17]. Ci więc, którzy tak przyjmowali, założyli zarazem przyczynę piękna jako zasadę rzeczy, i taką, skąd ruch przysługuje bytom.

4.
[Niedostatki przyczyny sprawczej. Empedokles, Anaksagoras, Leukippos i Demokryt]

[**984b23**] Można by sądzić, że to Hezjod pierwszy dociekał czegoś takiego, nawet jeśli ktoś inny Erosa czy pożądanie przyjął jako zasadę bytów, jak na przykład Parmenides. Ten bowiem przedstawiając genezę wszystkiego tak powiada:

> „Erosa z bogów wszystkich [bogini] pojęła"[18],

Hezjod zaś tak:

> „Nasamprzód ze wszystkich Chaos powstał, a po nim z kolei Gaja –
> Ziemia o łonie rozległym…
> Tudzież Eros, co wszystkim przypada nieśmiertelnym[19]…"

Tak więc w bytach winna zachodzić pewna przyczyna, która porusza i porządkuje rzeczy. Tym zaś jak trzeba przydzielić, kto był w tym pierwszy, niech się rozstrzygnie później. Skoro zaś rzeczy przeciwne do dobrych ujawniły się w naturze, nie tylko porządek i [**985a1**] piękno, ale i nieporządek i szpetota, więcej zła niż dobra, marności niż piękna, toteż ktoś inny wprowadził Miłość i Waśń, przyczynę dla każdego z tych odrębną. Jeśli bowiem prześledzi się i uchwyci myśl, a nie to, co jąkająco rzecze Empedokles, to się odkryje, że Miłość jest przyczyną dobra, a Waśń – zła. Toteż jeśli się stwierdzi, że w pewien sposób Empedokles rzecze i pierwszy to rzecze, że zło i dobro są

[17] Postać legendarna.
[18] Parmenides, fr. 13 B Diels-Kranz = D 16 Laks-Most.
[19] Hezjod, *Teogonia,* 116–120.

zasadami, to stwierdziłby to słusznie, skoro przyczyną wszystkich dóbr jest samo dobro [a złych rzeczy przyczyną zło].

Oni zatem, jak powiadamy, zdali się dojść do dwóch tych przyczyn, jakie wyróżniliśmy w [księgach] o naturze: materię i skąd jest ruch, mętnie jednak i całkiem niejasno, tak jak w walkach czynią to ci niewyszkoleni, bo wymachując zadają często celne ciosy, ale nie wynikłe z wiedzy, tak i tamci nie okazują się wiedzieć, o czym mówią. Prawie bowiem wcale zdają się nie posługiwać tymi przyczynami, chyba że w nieznacznym stopniu.

Anaksagoras posługuje się mechanicznie umysłem w kosmogonii i kiedy pojawia się trudność, z jakiej przyczyny zachodzi konieczność, wtedy go przywołuje, a w innych kwestiach wszystko co powstaje raczej tłumaczy przyczynowo niż rozumowo.

Także Empedokles bardziej od niego posługuje się tymi przyczynami, jednak niewystarczająco, ani nie znajduje w nich zgodności. Boć na wiele sposobów u niego Miłość rozdziela, a Waśń łączy. Gdy bowiem wszechcałość rozdziela się na elementy pod wpływem Waśni, ogień łączy w jedność i takoż każdy z innych elementów. Gdy znów pod wpływem Miłości dochodzi do jedności, części muszą się od każdego oddzielać.

Empedokles więc, inaczej od poprzedników, jako pierwszy zmuszony był wyróżnić tę przyczynę, przyjmując nie jedną zasadę ruchu, ale różne i przeciwstawne. Ponadto on pierwszy mówił o czterech elementach orzekanych jakby w formie materii. Nie posługiwał się jednak czterema, lecz niejako dwoma: [**985b1**] ogniem na sposób samoistny, przeciwieństwami zaś jakby jedną naturą – ziemią, powietrzem i wodą. Badając mógłby to ktoś uchwycić z jego wierszy. On zatem – jak powiedzieliśmy – takie i tyle orzekł zasad.

Leukippos zaś i jego towarzysz Demokryt twierdzą, że elementami są pełnia i próżnia, nazywając pierwszą bytem, a drugą niebytem; z nich ta jest pełna i zwarta, tamta jako niebyt pusta i ustępliwa. Dlatego o nic więcej byt – powiadają – jest od niebytu, jako że o nic mniej od próżni jest ciało. I takie są przyczyny bytów jako ich materia. Tak samo jak ci, którzy przyjmując jeden substrat substancję, wytwarzają inne rzeczy jego właściwościami, zakładając rzadkość i gęstość jako zasady tych własności, na ten sam sposób i oni twierdzą, że przyczynami innych rzeczy są zróżnicowania, a mówią, że są trzy zróżnicowania: forma, szyk i pozycja. Twierdzą bowiem, że byt różnicuje się tylko w rytmie, kontakcie i obrocie. Rytm jest formą, kontakt szykiem, a obrót pozycją. Litera A różni się na przykład od litery N formą, AN od NA szykiem, a Z od N pozycją[20].

[20] Oto jak Stagiryta przeformułował oryginalne wyrażenia Leukipposa i Demokryta, z którymi nie polemizuje:

Co się zaś tyczy ruchu, skąd i jak przysługuje rzeczom, to oni podobnie jak inni, niedbale się z tym obeszli. O tych dwóch więc przyczynach, jak mówiliśmy, tyle wydaje się, iż zostało stwierdzone przez poprzedników.

5.
[Zasady pitagorejczyków i eleatów. Liczby i przeciwieństwa. Jedno]

[**985b23**] Współcześnie z nimi i przed nimi tzw. pitagorejczycy[21] zajmowali się pierwsi naukami matematycznymi, rozwijając je i na nich wykształceni sądzili, że zasady ich są zasadami wszystkich rzeczy. Skoro zaś z tych liczby są z natury pierwsze, w nich sądzili dostrzec liczne podobieństwa do rzeczy będących i powstających, więcej niż w ogniu, ziemi i wodzie, jako że taki a taki układ liczb to sprawiedliwość, taki a taki – dusza i umysł, inny znów – stosowną pora, a wszystko inne, można powiedzieć, podobnie[22].

Ponadto dostrzegając w liczbach stany i proporcje harmonii, skoro ukazali co do innych rzeczy, że cała natura odwzorowana jest w liczbach, [**986a1**] a liczby w całej naturze są pierwsze, przyjęli, iż elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy, a całe niebo jest harmonią i liczbą. I wszystko co mieli do udowodnienia jako zgodne w liczbach i harmoniach ze stanami i częściami nieba i z całym porządkiem świata, zestawiając wszystko to zestrajali. I jeśli gdzieś czegoś brakowało, wprowadzali uzupełnienia, by całe ich rozważanie było spójne. Wspomnę tu przykładowo o tym, że – skoro doskonałą jest dziesiątka i obejmuje całą naturę liczb, i twierdzą, że z ciał poruszających się na niebie jest dziesięć, chociaż widocznych jest tylko dziewięć, dlatego jako dziesiąte ciało tworzą przeciw-ziemię[23].

Rozważone to przez nas zostało dokładniej gdzie indziej[24]. Lecz po to do tego wracamy, byśmy zrozumieli, że oprócz tych zakładają oni, iż są pewne zasady, oraz w jaki sposób podpadają one pod wspomniane przy-

Demokryt		Arystoteles
ῥυσμός – rytm	A N	σχῆμα – forma, figura
διαθιγή – kontakt	AN NA	ταξις – szyk
τροπή – obrót	Z N	θέσις – pozycja

Zob. R. Porawski, *Fragment traktatu Arystotelesa* O Demokrycie, „Eos" 71, 1983, s. 277–281.

[21] Świadectwa i fragmenty o Pitagorasie i pitagorejczykach: 14-20; 58 Diels-Kranz; 10-18 Laks-Most.

[22] Geometryczne przedstawienie liczb jako punktów ilustrujących stany rzeczy.

[23] Por. Arystoteles, *O niebie* II 13. Zob. M. Wesoły, *Filolaos z Krotony*, O naturze (Περὶ φύσεως)*: doksografia i fragmenty*, „Peitho. Examina Antiqua", (13) 2022, s. 13–32.

[24] Arystoteles odsyła do swego pisma *O Pitagorejczykach*, z którego znamy jedynie pewne świadectwa. W.D. Ross, *Aristotelis Fragmenta selecta*, Oxford 1955.

czyny. Otóż zdają się oni uznawać liczbę za zasadę i jako materię bytów oraz jako własności i dyspozycje, a za elementy liczby – Parzyste i Nieparzyste, z których pierwsze to Bezkres, a druge Kres; z nich zaś obydwu powstaje Jedno (jest bowiem ono parzyste i nieparzyste), liczba zaś wywodzi się z Jednego, a liczbami jest, jak stwierdzone zostało, całe niebo.

Inni spośród nich powiadają, że zasad jest dziesięć, określanych według zestawu przeciwieństw: kres i bezkres, nieparzyste i parzyste, jedno i wiele, prawe i lewe, męskie i żeńskie, spoczywające i ruchome, proste i krzywe, jasne i ciemne, dobre i złe, kwadratowe i prostokątne.

W taki sposób zdawał się je przyjmować także Alkmajon z Krotony, i albo on od nich albo oni od niego przejęli ten pogląd[25]. Osiągnął bowiem Alkmajon wiek dojrzały, gdy Pitagoras był już starcem. Wyraził się podobne do nich. Twierdzi bowiem, że wiele spraw ludzkich stanowi dwoistość, określając przeciwieństwami nie tak jak oni je nazywali, ale te przypadkowe pary, jak na przykład białe – czarne, słodkie – gorzkie, dobre – złe, wielkie – małe.

Ten więc w sposób nieokreślony rozmieszczał je pośród [**986b1**] innych par, natomiast Pitagorejczycy wykazywali, ile i jakie są przeciwieństwa. Od nich obydwu tyle można wiedzieć, że przeciwieństwa są zasadami bytów. To zaś ile ich jest, wiemy od jednych, i jakie one są. Jak jednak można je sprowadzić do wspomnianych przyczyn, jasno przez nich nie zostało określone; wydają się stawiać elementy jakby w formie materii, bo z nich to jako immanentnych – powiadają – złożona została i ukształtowana substancja. Z tych więc danych można wystarczająco dostrzec myśl dawnych [filozofów] głoszących, że wiele jest elementów natury.

Są też tacy, którzy wypowiadali się o świecie jako jednej naturze, nie w ten sam sposób wszyscy ani snadnie ani wedle natury. Do obecnego badania przyczyn w ogóle nie odnosi się o nich wywód (nie tak bowiem, jak niektórzy z przyrodników zakładając Jedno byt wywodzą z materii Jednego, lecz oni mówią w inny sposób; tamci bowiem dołączają ruch, wytwarzając tak świat, ci zaś mówią, że jest nieruchomy). Niemniej jednak jest to właściwe dla obecnego badania.

Otóż Parmenides zdaje się ujmować Jedno według pojęcia, a Melissos według materii; dlatego ten mówi, że jest ono ograniczone, tamten zaś, że bezkresne[26]. Natomiast Ksenofanes, który pierwszy głosił owo Jedno (o Parmenidesie powiada się, że był jego uczniem), niczego nie wyraził jasno, ani

[25] Alkmajon z Krotony (ok. 500 p.n.e.). Świadectwa i fragmenty: 24 Diels-Kranz; 23 Laks-Most. Por. M. Année, *Alcméon de Crotone. Fragments: traité scientifique en prose ou poème médical?*, Paris, Vrin, 2019.

[26] Zob. M. Wesoły, *Melissos z Samos – doksografia i fragment*, „Peitho. Examina Antiqua", 11/2020, s. 13–31.

nie zdaje się dotykać żadnej z tamtych natury, lecz spoglądając na całe niebo powiada, że Jedno jest Bogiem[27]. Tamci więc, jak mówiliśmy, mogą być pominięci w obecnym badaniu; oni obydwaj – Ksenofanes i Melissos – w ogóle są jakby mało obeznani.

Parmenides zaś lepiej postrzegając zdaje się gdzieś wyrażać: poza bytem – sądzi – niebyt jest niczym, z konieczności jest jedno i byt i nic innego; o tym jaśniej mówiliśmy w [księgach] o naturze[28]. Zmuszony jednak był do pójścia za zjawiskami przyjmując, że jedno jest według pojęcia, wielość zaś zgodnie z postrzeżeniem, zakłada dwie przyczyny i jeszcze dwie zasady: ciepło i zimno, co nazywa ogniem i ziemią. Z nich [**987a1**] ciepło ujmuje zgodnie z bytem, zimno zaś według niebytu.

Z tego więc, co powiedziano i od mędrców zajmujących się tym wywodem tyle już uzyskaliśmy, od pierwszych zasadę cielesną (woda bowiem, ogień i inne takie elementy to są ciała), od tych jedną od tamtych wiele zasad cielesnych, od obydwóch jednak te jako założone w formie materii, od niektórych taką przyczynę i do tego, skąd jest ruch, i taką od tych jako jedną, od tamtych zaś dwie. Otóż aż do Italczyków, choć niezależnie od nich inni bardziej pobieżnie się wypowiedzieli, prócz tego, jak stwierdziliśmy, przypadło im posłużyć się dwoma przyczynami, z których jedni tę drugą z nich, inni zaś tworzą dwie, tę skąd jest ruch. Pitagorejczycy orzekli dwie zasady w ten sposób, dodając to, co jest dla nich swoiste, gdyż Kres i Bezkres [i Jedno], nie uznali za natury różne, jak np. ogień czy ziemię czy coś tak różnego, lecz sam Bezkres i samo Jedno są substancją, o których się orzeka, i stąd liczba jest substancją wszechrzeczy.

O tych więc [zasadach] wypowiedzieli się w ten sposób, zaczęli też mówić o tym, czym coś jest, i określać, lecz traktowani to nazbyt prostacko. Określali to bowiem powierzchownie, i utrzymywali, że tym pierwszym, czemu przysługuje definicja do wyrażenia, to jest substancja rzeczy, jakby ktoś sądził, że tym samym jest podwójność co dwójka, i dwójka dlatego, że podwójność najpierw przypada dwójkom. Ale chyba nie jest tym samym bycie podwójnym co dwójką, bo inaczej wielością będzie jedno, co zresztą im przypadło. Tak wiec od poprzedników [i jeszcze innych] tyle można uchwycić.

[27] Ksenofanes z Kolofonu (ok. 570–470 p.n.e.) Zob. 21 Diels-Kranz; 8 Laks-Most.
[28] Arystoteles, *Fizyka* I 3.

6.
[Platon o ideach, obiektach matematycznych i pierwszych zasadach]

[**987a29**] Po wspomnianych filozofiach nastąpiła działalność Platona, w wielu względach wynikająca z nich, posiadająca jednak i własne osobliwości niezależnie od filozofów italskich. Od młodości bowiem zapoznając się wpierw z Kratylosem i poglądami Heraklitowymi, że wszystkie rzeczy zmysłowe ciągle płyną i nie ma o nich stałej wiedzy, kwestie te również później [**987b1**] tak ujmował.

Sokrates zaś rozprawiał na tematy etyczne, a o całej naturze w ogóle nie; w nich bowiem poszukiwał tego, co ogólne, i pierwszy zwrócił myśl na poznanie definicji. Platon więc dzięki temu ukierunkowany przyjął, że odnoszą się one do czegoś innego, a nie do rzeczy zmysłowych; niemożliwe bowiem, by była wspólna definicja o którejś z rzeczy zmysłowych ciągle zmieniających się. Nazwał więc tego rodzaju byty Ideami, a rzeczy zmysłowe są poza nimi i według nich wszystkie orzekane; przez uczestniczenie bowiem w Ideach jest wiele rzeczy zmysłowych równoimiennych z Ideami. Zmienił tylko nazwę na uczestnictwo; Pitagorejczycy zaś twierdzą, że byty są naśladowaniem liczb, a Platon, że uczestnictwem, zmieniając tę nazwę. Czym jednak jest to uczestnictwo czy naśladownictwo Idei – pozostawili ogólnemu domysłowi[29].

Ponadto powiada, że obok rzeczy zmysłowych oraz Idei są pośrodku obiekty matematyczne, różniące się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i nieruchome, a od Idei tym, że są liczne i podobne, każda zaś Idea jest jedna tylko. Skoro więc Idee są przyczynami innych rzeczy, sądził, że ich elementy są elementami wszystkich bytów. Jako materia Wielkie i Małe są zasadami, a jako substancja – Jedno; z nich bowiem przez uczestnictwo Jednego są Idee [i] liczby[30].

Otóż to, że Jedno jest formą i nic innego Jednem się nie orzeka, twierdził podobnie do Pitagorejczyków, a także to, podobnie do nich, że liczby są przyczynami substancji innych rzeczy. To zaś, że zamiast bezkresu jako Jednego wprowadził Diadę, nieskończoność z Wielkiego i Małego, było jego własnym pomysłem. I jeszcze to, że umieścił liczby poza rzeczami zmysłowymi, tamci zaś powiadają, że liczby są samymi tymi rzeczami, a przedmiotów matematycznych pomiędzy tymi nie zakładają. Tak więc Jedno

[29] Zob. M. Wesoły, *Plato's Analytic System of Principles in Aristotle's Critical Account*, *op.cit*. Wersja wcześniejsza: „Roczniki Filozoficzne" 56, 2008, s. 299–320.

[30] M. Wesoły, *Świadectwa niepisanej dialektyki Platona*, *op.cit*.

i liczby poza rzeczami ułożył, ale nie tak, jak Pitagorejczycy; wprowadzenie bowiem Idei stało się dzięki badaniu nad definicjami (poprzednicy bowiem dialektyką jeszcze nie dysponowali); uczynił natomiast Diadę drugą naturą dlatego, że liczby – z wyjątkiem pierwszych – z niej się pięknie rodzą, niby [**988a1**] z jakiejś matrycy[31].

To jednak ma się na odwrót, nie jest bowiem trafne takie ujęcie. Otóż z materii liczne się tworzą [przedmioty], forma zaś raz tylko stwarza, a okazuje się, że z jednej materii powstaje jeden stół, nadający zaś formę, będąc jeden, liczne wytwarza [przedmioty]. Podobnie ma się mężczyzna w stosunku do kobiety: ona bowiem zapładniania jest przy jednym zbliżeniu, mężczyzna zaś może zapłodnić wiele kobiet. I takie to są wyobrażenia ich zasad.

Platon więc w dociekanych [zasadach] tak to określił. Jasne jest z tego, co powiedziano, że posługiwał się tylko dwiema przyczynami: tą czym coś jest i tą podług materii (idee bowiem tego, czym coś jest są przyczynami innych rzeczy, a dla idei [przyczyną jest] Jedno). A czym jest materia jako substrat, o której orzekane są idee u rzeczy zmysłowych, Jedno zaś orzeka się w ideach, otóż jest nią Diada, Wielkie i Małe. Ponadto przyczynę dobra i zła nadał elementom: jedną temu, a drugą tamtemu, jak o tym mówiliśmy, że dociekali pewni wcześniejsi filozofowie, jak Empedokles i Anaksagoras.

7.
[Niedostatki przyczyny materialnej i sprawczej]

[**988a18**] Zwięźle więc i przeglądowo ukazaliśmy, komu i jak przypadło wypowiedzieć się o zasadach i prawdzie. Chociaż tyle z nich mamy, że spośród mówiących o zasadzie i przyczynie nikt nie orzekł jeszcze innych poza tymi przez nas określonymi w [księgach] o naturze, lecz wszyscy z nich jakoś mgliście zdali się je ujmować. Jedni bowiem jako materię zasadę tę orzekają, czy to jedną czy wiele ich zakładają, i czy to jako ciało czy jako bezcielesne stawiają (na przykład Platon to, co wielkie i małe orzeka, Italczycy zaś bezkres, Empedokles ogień, ziemię, wodę i powietrze, a Anaksagoras bezkres podobnocząstek. Oni wszyscy takiej przyczyny się trzymali, a jeszcze ci co przyjmowali powietrze, ogień lub wodę, od ognia coś gęściejszego, od powietrza lżejszego; bo też niektórzy orzekli, że i taki jest pierwszy element)[32].

Oni więc podjęli jedynie taką przyczynę; niektórzy zaś inni taką, skąd jest zasada ruchu (na przykład ci co miłość i waśń, albo umysł lub Erosa

[31] Matryca (*ekmageion*) wzmiankowana w *Timajosie* (50c) . Zob. M. Wesoły, *Historia* peri physeos *w ujęciu Platońskiego* Timajosa, [w:] A. Olejarczyk, M. Manikowski (red.), *Kolokwia Platońskie. Timaios*, Wrocław 2004, s. 95–99.

[32] Aluzja do Anaksymandra czy też do Diogenesa z Apollonii.

tworzą jako zasadę). Tego zaś, czym coś bywszy jest, czyli substancji, nikt jasno nie ukazał, a najwięcej ci, którzy zakładają [**988b1**] Formy o tym mówią (bo ani jako materii dla rzeczy zmysłowych nie przyjmują Form i Jedno dla Form, ani jako powstającą stąd zasadę ruchu – bo twierdzą, że są to raczej przyczyny bezruchu i bycia w spoczynku –, lecz to, czym coś bywszy jest, dla każdej z innych rzeczy tworzą Formy, a dla Form owo Jedno).

To zaś względem czego są działania, przemiany i ruchy, w pewien sposób orzekają przyczyną, tak jednak nie orzekają jej, jak to przypada z natury. Ci bowiem orzekający umysł lub miłość jako pewne dobro, zakładają takie przyczyny, ale nie, aby ze względu na nie coś z bytów było czy powstawało, lecz z nich orzekają czynniki ruchu. Tak też i ci, którzy głosząc Jedno lub byt, twierdzą, że taka natura substancji jest przyczyną, nie względem bycia czy stawania się, toteż jakoś przypada im mówić i nie mówić, że dobro jest przyczyną. Nie mówią tego bezwzględne, ale wedle przygodności.

Że więc trafnie określiliśmy przyczyny, ile ich jest i jakie, świadczyć zdają się nam oni wszyscy, sami nie mogąc wskazać innej przyczyny, a przy tym jasne, że winno się albo tak badać wszystkie zasady albo w jakiś ich sposób. Jak każdy z ich orzekł i jak ma się rzecz o tych zasadach, możliwe o nich aporie potem rozpatrzymy[33].

8.
[Błędy Empedoklesa, Anaksagorasa i pitagorejczyków]

[**988b22**] Ci więc, którzy zakładają jeden wszechświat i jakąś jedną naturę jako materię, która jest cielesna i mająca wielkość, wiadomo, że wielorako się mylą. Zakładają bowiem jedynie [**25**] elementy ciał, a nie bytów bezcielesnych, które są także[34]. O powstawaniu i rozkładzie starając się orzec przyczyny, i o wszystkim traktując jako przyrodnicy, znoszą przyczynę ruchu. Nadto mylą się w tym nie zakładając substancji jako przyczyny czegoś, ani tego, czym coś jest, a jeszcze w tym, że łatwo orzekają zasadę któregoś z ciał prostych prócz ziemi, nie badając jak zachodzi ich wzajemnie powstawanie; mam na myśli ogień, wodę ziemię i powietrze. Te bowiem w łączeniu i rozdzielaniu powstają z siebie wzajemnie, a to w byciu przedtem i potem różni się znacznie. W tym zaś zdawałoby się, że bardziej ze wszystkiego elementem jest to, z czego powstaje pierwotne łączenie [**989a1**], a to byłoby najmniejszą i najdrobniejszą cząstką ciał. Dlatego ci, którzy zakładają ogień jako zasadę, twierdziliby najbardziej zgodnie z tym argumentem. Każdy też z pozo-

[33] Zob. przypis 51.
[34] Chodzi o obiekty matematyczne.

stałych przyznaje, że taki jest element ciał [**5**], choć nikt z tych głoszących jedno wcześniej nie sądził, że ziemia jest elementem, widocznie wskutek swej mnogości cząstek. Każdy zaś z trzech elementów uzyskał jakiegoś rzecznika, jedni bowiem powiadają, że jest nim ogień, inni woda, inni znów powietrze. Czemuż tego nie orzekają także o ziemi, tak jak wielu z ludzi? Wszystko bowiem – powiadają – jest ziemią; głosi to Hezjod[35], że ziemia wpierw powstała pośród ciał, jak prastary i ludowy okazał się to pogląd.

Podług więc tego wywodu ani gdy ktoś coś o tych mówi oprócz ognia, ani gdy ktoś zakłada coś gęstsze od powietrza, a rzadsze od wody, nie głosi tego trafnie. Jeśli jest coś w powstawaniu późniejsze, z natury zaś wcześniejsze, to co zwarte i połączone późniejsze w powstawaniu, to byłoby ich przeciwieństwem, woda wcześniejsza od powietrza, a ziemia od wody.

O tych więc zakładających jedną przyczynę, tyle niech będzie stwierdzone. To samo, jeśli ktoś zakłada ich wielość, jak to Empedokles powiada, że materią są cztery ciała. Bo jemu te same i jeszcze inne osobliwe muszą przypaść [trudności]. Bo widzimy rzeczy powstające jedne z drugich, tak że nie zawsze ogień i ziemia pozostaje tym samym ciałem (mowa o tym w [księgach] o naturze). A o przyczynie ciał poruszających się, czy trzeba ją założyć jedną czy dwie, tego ani trafnie ani spójnie nie można stwierdzić, że zostało całkiem wyrażone. W ogóle to zanegowanie przemiany musi przypaść w ten sposób twierdzącym; z ciepłego bowiem zimne nie będzie ani z zimnego ciepłe. Jakież one doznawać mają przeciwieństwa, i jakaż byłaby jedna natura stająca się ogniem i wodą, tego on sam [Empedokles] nie mówi.

Gdyby ktoś przyjął, że Anaksagoras orzeka dwa elementy, to przyjmie to zgoła wedle tego argumentu, jaki on wprawdzie nie wyszczególnił, musiałby jednak podążyć za tymi, którzy go orzekają[36]. Niedorzeczne jest zresztą mówienie, że na początku wszystkie rzeczy były zmieszane, i dlatego [**989b1**] występowanie nie zmieszanych winno być uprzednio, i dlatego z natury nie zachodzi mieszanie się czegoś przypadkowego z przypadkowym, a przy tym, by jakości i przypadłości oddzielone były od substancji (bo tych jest mieszanie i oddzielanie), to jednak gdyby ktoś podążył za tym bacząc, co zamierza powiedzieć, chyba okazałby się głosić to w nowatorski sposób. Kiedy bowiem nie było jeszcze niczego wydzielonego, jasne, że nie byłoby w niczym prawdziwe mówienie o tamtej substancji; mam na myśli to, że nie była ona ani biała ani czarna, ani szara ani innego koloru, lecz z konieczności była bezbarwna; miała by bowiem coś z tych kolorów. Podobnie byłaby bez smaku wedle tego samego argumentu, ani też niczym innym z podobnych

[35] Hezjod, *Teogonia*, 116.
[36] Dwa elementy to Umysł i wszechmieszanina nieskończonych nasion wszechrzeczy.

własności. Bo nie może być ani jakąś jakością ani jakąś ilością. Przypadałaby temu po części któraś z rzeczonych form, a to niemożliwe przy wymieszaniu ich wszystkich. Już bowiem byłoby wymieszanie, a powiada on, że wymieszane są wszystkie prócz umysłu, który jedyny jest niezmieszany i czysty.

Z tego przypadnie mu orzec, że zasadami są: Jedno (to bowiem proste i nie zmieszane) oraz odrębne, jak zakładamy nieokreśloność przed określeniem i uczestniczenie w jakiejś formie; toteż nie wyraża tego ani trafnie ani jasno, chociaż chce powiedzieć coś zbliżonego do tych, którzy wypowiadali się później, jak i do tych co obecnie wydają się bardziej zrozumiali[37].

Lecz oni okazują się właściwi tylko w swych wywodach o powstawaniu, rozkładzie i ruchu (bo ledwo co o takiej substancji dociekają zasady i przyczyny). Ci zaś co o wszystkich bytach tworzą teorię, jedne z bytów zakładają zmysłowe, drugie nie zmysłowe, wiadomo, że prowadzą badanie o obydwu tych rodzajach. Dlatego więcej rozważyłoby się o nich, co słusznie bądź nie słusznie głoszą względem podjętego przez nas obecnie dociekania.

Tak nazywani więc pitagorejczycy posługują się zasadami i elementami raczej nieodpowiednimi dla badaczy natury. Powód taki, że nie wzięli ich od rzeczy zmysłowych; obiekty matematyczne są bowiem bez ruchu, z wyjątkiem tych w dziedzinie astronomii, jakkolwiek jako o naturze dyskutują i traktują o wszystkim. Tłumaczą bowiem genezę nieba [**990a1**], jego części, stany i dzieła, śledzą to co zachodzi, i zasady i przyczyny z tym wiążą, jakby zgadzając się z innymi badaczami natury, że bytem jest to, co postrzegalne zmysłowo, i co obejmuje tak zwane niebo. Przyczyny zaś i zasady, jak mówiliśmy, uznają za odpowiednie, by wznieść się ku bytom wyższym, i to bardziej niż można uzgodnić z wywodami o naturze. Z czego zaś bierze się ruch, niczego nie mówią, zakładając jedynie Kres i Bezkres oraz Parzyste i Nieparzyste. Albo jak możliwe jest bez ruchu i zmiany powstawanie i rozkład, bądź też dzieła ciał krążących po niebie. Zresztą jeśli nawet im się przyzna, że z tych [zasad] powstaje wielkość, czy to się wykaże, to jednak w jaki sposób z ciał jedne będą lekkie, inne zaś mające ciężar? Z czego je bowiem zakładają i tłumaczą, w niczym bardziej nie mówią o ciałach matematycznych niźli zmysłowych; dlatego o ogniu, ziemi czy innych ciałach zmysłowych niczego właściwie nie mówią.

Ponadto, jak trzeba rozumieć, że przyczynami są własności liczby i liczba dla rzeczy pod niebem będących i stających się od początku i teraz, a czy nie ma żadnej innej liczby poza tą liczbą, z której powstał kosmos? Skoro bowiem w tej części jest dla nich 'mniemanie i stosowna pora', nie-

[37] Współcześni Arystotelesowi rzecznicy Akademii Platona.

wiele wyżej lub niżej 'niesprawiedliwość, osąd czy zmieszanie'[38], a dowód na to podają, że dla każdej z tych rzeczy jest pewna liczba, zachodzi zaś w tym miejscu już mnogość powstałych wielkości, dlatego iż takie własności wynikają z poszczególnych rozmieszczeń, to czy to jest ta sama liczba, która jest na niebie, którą trzeba wziąć, że dla nich jest każda, czy też poza nią jakaś inna? Albowiem Platon twierdzi, że jest to inna liczba, chociaż i on sądzi, że liczby są nimi, i że są ich przyczynami, lecz jedne są przyczynami umysłowymi, drugie zaś zmysłowymi[39].

9.
[Krytyka platońskich idei, liczb ejdetycznych i pierwszych zasad]

[**990a33**] O Pitagorejczykach tedy odłóżmy teraz wywody (bo już wystarczająco na tyle ich podjęliśmy). Ci zaś, którzy zakładają Idee[40] [**990b1**], najpierw poszukując ujęcia przyczyn tych tutaj bytów [zmysłowych], inne wprowadzili z nimi równoliczne, tak jakby ktoś chcąc coś przeliczyć sądziłby, że przy mniejszych ilościach tego nie potrafi, a tworząc ich więcej by przeliczył. Prawie bowiem równo (lub niewiele mniej) jest Form z tymi [bytami zmysłowymi], których przyczyn dociekając od tych przeszli do tamtych. Dla każdej bowiem rzeczy jest coś homonimicznego, i prócz substancji, dla innych też rzeczy jest 'jedno przy wielości', i w tych tutaj i w tych wiecznych.

Ponadto sposoby, wedle których dowodzimy[41], że są Formy, żaden nie okazuje się pewny; z jednych bowiem nie musi wynikać wniosek, z drugich zaś wynika także ale dla rzeczy, których Form nie uznajemy. Wedle bowiem argumentów wziętych z nauk będą Formy wszystkich tych rzeczy, o których są te nauki, i podług jedności przy wielości, i dla zaprzeczeń, i podług myślenia o czymś zniszczalnym z rzeczy zniszczalnych, gdyż jest o nich jakieś wyobrażenie.

[38] Zob. przypis 21.

[39] Niedorzeczność pitagorejczyków, jak i Platona, w kwestii liczb jako zasad rzeczy zmysłowych.

[40] O Platonie i jego rzecznikach wzmiankuje Arystoteles w drugiej osobie liczbie mnogiej. Natomiast w powtórzonym wywodzie w księdze M 4–5 wzmiankuje o nich w trzeciej osobie liczby mnogiej.

[41] W księdze M (XIII) 4 ten sam tekst powtórzony ze zmianą na trzecią osobę liczby mnogiej „oni dowodzą". Arystoteles streszcza zarzuty wcześniej podjęte w piśmie *O ideach*. Zob. W. Leszl, *Il 'De ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Edizione critica del testo a cura di D. Harfinger, Firenze 1975; R. Porawski, *Próba rekonstrukcji pierwszej księgi traktatu Arystotelesa* O ideach, „Eos", 1980, s. 77–94. *Idem*, *Wokół krytyki idealizmu akademickiego w* De ideis *i* Metafizyce *A 9 Arystotelesa*, „Eos", 1982, s. 49–60.

Ponadto bardziej ścisłe z tych argumentów jedne tworzą Idee relatywów, o których nie mówimy, że jest rodzaj samoistny, inne zaś orzekają 'trzeciego człowieka'[42].

W ogóle to argumenty dotyczące Form podważają to, czego my głosząc Formy chcemy bardziej od bycia Idei. Wynika bowiem, że nie Diada jest pierwsza, lecz liczba, i relacja [pierwsza] od samoistności, i wszystko to, co niektórzy wywnioskowali z mniemań o Ideach, przeciwstawiło się ich zasadom.

Ponadto zgodnie z przypuszczeniem, podług którego mówimy, że są Idee, to nie tylko będą Formy substancji, ale i wielu innych rzeczy (bo myśl jest jedna nie tylko o substancjach, ale i o innych rzeczach, i nauki nie tylko są o substancji, ale i o innych rzeczach, a wynika stąd jeszcze mnóstwo takich wniosków).

Podług zaś konieczności i mniemań ich samych, jeśli Formy są uczestniczące, to muszą być jedynie Idee substancji. Nie uczestniczą bowiem wedle przygodności, lecz musi uczestniczyć tak każda [Idea], o ile nie jest orzekana o substracie (mówię na przykład, że jeśli coś uczestniczy w samej podwójności, to i we wieczności uczestniczy, lecz wedle przygodności; przypadło bowiem podwójności być wiecznością), toteż substancją będą Formy; te zaś tutaj oznaczają substancję i tam [**991a1**]. Bo czymże będzie bycie poza nimi: jedno przy wielości? A jeśli tym samym jest forma Idei i rzeczy uczestniczących, to będzie coś wspólnego (bo cóż bardziej u diad zniszczalnych, i u wielu wiecznych, diada jedna i ta sama, niż u niej i jakiejś innej?). Jeśli zaś nie ta sama forma, to byłyby homonimiczne, podobnie jakby ktoś nazwał człowiekiem Kalliasa i jego posąg drewniany, nie dostrzegając w nich niczego wspólnego.

Najwięcej zaś ze wszystkiego wątpiłby ktoś, po co przydają się Formy czy to rzeczom wiecznym wśród postrzegalnych czy to tym powstającym i ginącym. Bo nie są one dla nich przyczynami żadnego ruchu ani zmiany. Wszak nie są w niczym pomocne w nauce o innych rzeczach (tamte bowiem nie są tych substancją, gdyż byłyby w nich), ani też dla ich bycia, nie przypadając rzeczom uczestniczącym. W ten sposób chyba zdawałyby się być przyczynami, jak biel zmieszana z czymś białym. Lecz ten argument jest nazbyt chwiejny, którego wpierw Anaksagoras, potem Eudoskos i jeszcze inni głosili (łatwo bowiem wysunąć wiele niemożliwości przeciwko temu mniemaniu)[43].

[42] Zob. Platon, *Parmenide*, 132a-b. Argument „Trzeciego człowieka", czyli nadrzędna Idea, oprócz człowieka zmysłowego i człowieka jako Idei.

[43] Eudoksos z Rodos (ok. 408–355 p.n.e.), słynny matematyk i astronom.

Wszak nie są z Form inne rzeczy na żaden sposób ze zwykłego tak orzekania. Mówienie zaś, że są one wzorami i uczestniczą w nich inne rzeczy, to puste gadanie i poetyckie przenośnie. Czym bowiem jest sprawianie czegoś zapatrzone w Idee? Może być i powstać coś podobne do czegoś i nie odwzorowane na tym, toteż czy Sokrates jest czy nie jest, mógłby urodzić się ktoś taki jak Sokrates. Tak samo jasne, gdyby miał być też jakiś Sokrates wieczny. Będzie też wiele wzorców tego samego, tak też i wiele Form, na przykład dla człowieka: zwierzę i dwunożne, zarazem i sam ten człowiek. Ponadto nie tylko wzorce – Formy rzeczy zmysłowych, ale i ich samych, na przykład rodzaj jako rodzaj gatunków. Toteż to samo będzie wzorcem i odwzorowaniem.

[**991b1**] Zresztą zdałoby się niemożliwe bycie substancji oddzielnie od tego, czego jest to substancja; jakże więc Idee będąc substancjami rzeczy byłyby oddzielnie? W *Fedonie* tak mówimy[44], że dla bycia i powstawania przyczynami są Formy. Nawet gdyby były Formy, to jednak nie powstają rzeczy w nich uczestniczące, jeśli brak czynnika poruszającego. I wiele innych rzeczy powstaje, jak dom i pierścień, dla których nie mówimy, że są Formy. Toteż jasne, że i inne rzeczy mogą być i powstawać przez takie przyczyny, jak te wspomniane teraz.

Ponadto, jeśli Formy są liczbami, to jakże będą przyczynami? Czy dlatego, że różnymi liczbami są byty, na przykład taką liczbą jest człowiek, taką Sokrates, a taką Kallias? Jakże więc tamte dla tych są przyczynami? Nie czyni żadnej różnicy, że te są wieczne, a tamte nie. Jeśli zaś dlatego, że to proporcje liczb dla rzeczy tutaj, na przykład konsonancja, to jasne, że czymś jednym jest to, z czego są proporcje. A jeśli czymś takim, jak materia, to jasne, że te same liczby będą pewnymi proporcjami czegoś jednego względem drugiego. Mówię na przykład, że jeśli Kallias to proporcja w liczbach ognia, ziemi, wody i powietrza, to i sam w sobie człowiek, czy to będąc jakąś liczbą czy nie, jednak będzie proporcją w liczbach jakiś innych rzeczy, a nie liczbą, i nie będzie przez to jakąś liczbą.

Zresztą z wielu liczb powstaje jedna liczba, a z Form jakże jedna Forma? Jeśli zaś nie z nich, lecz z tych w liczbie, na przykład w dziesięciu tysiącach, to jak mają się jednostki? Bo jeśli są jednorodne, to wiele wyniknie niedorzeczności, a jeśli niejednorodne, to [nie będą] ani one z innymi ani wszystkie inne z wszystkimi; czym bowiem będą się różnić będąc bezjakościowe? Nie jest to ani zasadne ani zgodne z myśleniem.

Nadto trzeba by konieczne utworzyć jakiś odrębny rodzaj liczby, o którym nie traktuje arytmetyka, a te wszystkie zwane są 'pośrednimi' przez niektórych, a jak i z jakich będą zasad? Albo dlaczego będą pośrednie między rzeczami tutaj i nimi samymi?

[44] Platon, *Fedon* 101c.

Nadto jednostki w diadzie [winny pochodzić] każda z jakiejś wcześniejszej diady; przecież to niemożliwe. [**992a1**] I dalej, przez co liczba, będąc złożoną, jest czymś jednym?

Jeszcze co do wspomnianych [trudności]: jeśli monady są zróżnicowane, to należało mówić tak, jak ci, którzy głoszą cztery lub dwa elementy. Z nich każdy bowiem nie nazywa wspólnym elementem, na przykład ciało, lecz ogień i ziemię czy też coś wspólnego, ciało czy nie. Obecnie zaś powiada się, jakby Jedno było, jak ogień czy woda czymś jednorodnym. A jeśli tak, to liczby nie będą substancjami; wszak jasne, jeśli jest jakieś Jedno samo i jest ono zasadą, to 'jedno' orzeka się wieloznacznie; inaczej bowiem to niemożliwe[45].

Chcąc sprowadzić substancje do zasad, zakładamy odcinki złożone z krótkiego i długiego, z jakiegoś małego i dużego, a płaszczyznę z szerokiego i wąskiego, ciało zaś z głębokiego i płytkiego. Jak jednak płaszczyzna zawierać ma linię, a bryła linię i płaszczyznę? Innym przecież rodzajem jest szerokie i wąskie oraz głębokie i płytkie. Jak wiec nie przysługuje im liczba, gdyż wielkie i małe jest od nich odrębne, to jasne, że żaden z wyższych [rodzajów] nie będzie przysługiwać niższym. Wszak szerokie nie jest rodzajem głębokiego, gdyż ciało byłoby jakąś płaszczyzną.

Nadto z czego będą wywodzić się punkty? Z takim tedy rodzajem zmagał się Platon, jakby pewnikiem geometrycznym, lecz nazywał to początkiem linii, co często zakładał, niepodzielne odcinki. Musi jednak być jakiś ich kres, toteż z tej racji jest odcinek i jest punkt[46].

W ogóle to w dociekanej mądrości chodzi o przyczynę rzeczy jawnych, co przeoczyliśmy (niczego bowiem nie mówimy o przyczynie, skąd jest zasada zmiany), a sądząc, że określamy ich substancję, mówimy, że są inne substancje, jakoby tamte były ich substancjami. Na próżno to mówimy, bo uczestniczenie, jak wcześniej rzekliśmy, nie oznacza niczego. Ani bowiem w naukach nie dostrzegamy tej przyczyny, poprzez którą działa wszelki umysł i cała natura, ani też z taką przyczyną, którą zwiemy jedną z zasad, Formy nie mają żadnego związku, lecz nauki matematyczne stały się dla współczesnych filozofią, choć twierdzą, że należy je uprawiać gwoli innych rzeczy[47].

[45] Istotny wymóg rozróżnień wieloznaczności szczególnie badanej przez Arystotelesa. Zob. M.A. Wesoły, *Księga Δ* Metafizyki *Arystotelesa ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΟΣΑΧΩΣ ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ – O wyrażeniach wielorako orzekanych czyli podług przydawki*, „Peitho. Examina Antiqua", (7), 2016, s. 87–121.

[46] Według Platona linia nie składa się z punktów, ale z niepodzielnych odcinków, co kwestionuje Arystoteles.

[47] Wbrew Platonowi, dla którego w *Politei* (VII 531–532) edukacja matematyczną była wprowadzeniem do dialektyki, jego następcy Speuzyp i Ksenokrates za najważniejsze uznali pryncypia matematyki.

[**992b1**] Ponadto substancję będącą substratem mógłby ktoś uznać za materię bardziej matematyczną, i raczej za orzecznik i różnice substancji i materii niźli materię, na przykład wielkie i małe, jak to fizycy zwą rzadkim i gęstym, twierdząc, że są to pierwsze wyróżniki substratu; tym bowiem jest nadmiar i niedobór. Co do ruchu zaś, jeśli te będą ruchem, to jasne, że Formy będą się poruszać. Jeśli zaś nie, to skąd wziął się ruch? Całe bowiem badanie o naturze byłoby podważone.

Co zaś wydaje się łatwe, wskazanie, że wszystko jest jednym, tu nie powstaje. Przez wyodrębnienie bowiem nie powstaje, że wszystko jest jednym, lecz że jest jakieś samo jedno, gdyby ktoś pododawał wszystko. A nawet nie to, jeśli się nie doda, że ogół jest rodzajem, co jednak w niektórych przypadkach jest niemożliwe.

Nie mają też żadnej racji następujące po liczbach odcinki, płaszczyzny i bryły, ani w jaki sposób są czy będą ani nie mają jakiejś mocy. Te bowiem nie mogą być Formami (bo nie są liczbami), ani bytami pośrednimi (bo tamte są matematyczne), ani ciałami zniszczalnymi, lecz zdają się jakimś czwartym rodzajem.

A w ogóle dociekanie elementów bytów nie rozróżniając tego, jak wieloznacznie się je orzeka, niemożliwe jest wykryć[48]; inaczej w ten sposób badając, z jakich są elementów. Z czego jest bowiem działanie lub doznawanie czy to, co proste, nie da się chyba uchwycić, jak tylko to możliwe jest na podstawie substancji. Toteż dociec elementy wszystkich bytów lub sądzić, że się je ma, nie jest prawdą. Jakżeby ktoś zdołał pojąć elementy wszystkich rzeczy?

Jasne bowiem, że nie może być żadnego poznania uprzedniego. Tak jak dla uczącego się geometrii, choć możliwe jest przewidzieć, o czym jest to nauka i czego się nauczy, niczego jednak przedtem nie wiadomo, tak też jest z innymi, toteż jeśli o wszystkim jest jakaś nauka, jak niektórzy powiadają, to ten kto poznaje nie może zakładać wcześniej żadnego poznania. Otóż wszelkie nauczanie bierze się z danych uprzednich wszystkich czy pewnych, poprzez dowodzenie czy poprzez definicje (bo trzeba poznać uprzednio, z czego jest definicja i jak jest znana); podobnie z poznaniem przez indukcję. Lecz [**993a1**] gdyby ktoś uznał ją za wrodzoną, to byłoby zadziwiające jak mamy skrytą te najmocniejszą wiedzę.

Ponadto, jakby poznał ktoś, z jakich jest [elementów], i jak będzie oczywista? Bo i to zawiera aporię. Wątpiłby ktoś jak w przypadku pewnych sylab. Jedni bowiem powiadają, że sylaba ZA składa się z Σ i Δ i A; niektórzy zaś mówią, że to jest odrębny dźwięk i żaden ze znanych. Nadto, z czego jest

[48] Znów wymóg rozróżnień wieloznaczności. Zob. przypis 45.

postrzeżenie, jakże ktoś poznaje nie mając postrzegania? A jednak winno się poznać, czy elementy wszystkich rzeczy są te same i z nich [wszystko], jak dźwięki złożone są z właściwych elementów.

10.
[Jaśniejsze ujęcie przyczyn i zamiar dalszego dociekania aporii]

[**993a11**] Że więc podanych w [księgach] fizycznych[49] przyczyn zdają się wszyscy dociekać, a prócz tych już żadnej innej nie moglibyśmy orzec, jasne jest z tych wcześniejszych wywodów. Lecz mętnie [ich dociekano], bo w pewien sposób orzekano je wszystkie wcześniej, a w inny sposób w ogóle nie. Zdaje się bowiem pierwsza filozofia dziecięco o nich jąkać, będąc jeszcze młoda i u początków, skoro i Empedokles powiada, że kość powstaje w pewnej proporcji[50], czym jest bycie i istota danej rzeczy. Ale podobnie i mięso i wszystko inne musi być w pewnej proporcji, albo nie być jednym; dzięki temu bowiem będzie i mięso i kość i wszystko inne, a nie dzięki materii, którą nazywa on ogniem, ziemią, wodą i powietrzem. Ale gdyby te rzeczy ktoś inny orzekł, zgodziłby się on z konieczności, jasno zaś tego nie wyraził.

O tych więc [zasadach] ukazane zostało wcześniej. Jakie zaś mógłby ktoś o tym wysunąć aporie, przejdziemy do tego ponownie. Wkrótce bowiem wychodząc z tych podejmiemy się rozstrzygnięcia nasuwających się w następstwie aporii[51].

Przeł. M.A. Wesoły

ARYSTOTELES (384 p.n.e.–322 p.n.e.) – nazywany Stagirytą (od miejsca urodzenia) lub po prostu Filozofem (w tekstach średniowiecznych i nowożytnych). Zapoczątkował nurt filozoficzny nazywany arystotelizmem, który miał wiele postaci w różnych epokach. Chrześcijańska odmiana arystotelizmu zwana tomizmem powstała w XIII wieku i jest do dziś uważana za oficjalną filozofię Kościoła katolickiego. Założyciel szkoły filozoficznej w ogrodach Lykeionu (od nazwy sąsiadującej z nimi świątyni Apollina i Likejosa) – stąd wzięło się później słowo „liceum". Oprócz filozofii Arystoteles położył ogromne zasługi w rozwoju logiki i nauk przyrodniczych, szczególnie astronomii, fizyki i biologii.

ARISTOTLE (384–322 BC) – was an ancient Greek philosopher and scientist born in the city of Stagira, Chalkidiki, in the north of Classical Greece. Along with Plato, he is considered the "Father of Western Philosophy". Aristotle provided a complex and harmonious synthesis of the various existing philosophies prior to him, including those of Socrates and Plato, and

[49] Zob. przypis 9.
[50] Zob. Empedokles, fr. B 96 i 98 Diels-Kranz = D 192 i 190 Laks-Most.
[51] Zapowiedź dociekań podjętych w księdze B (III) *Metafizyki*. Zob. R. Porawski, M. Wesoły, *Metodologiczne aporie Arystotelesa,* I: *Przekład i komentarz* Met. B 1–3, „Meander" 2, 1981, s. 59–73; II: *Przekład i komentarz* Met. B 4–6, „Meander" 8–9, 1981, s. 439–451.

it was above all from his teachings that the West inherited its fundamental intellectual lexicon, as well as problems and methods of inquiry. As the result, his philosophy has exerted a unique influence on almost every form of knowledge in the West and it continues to be central to the contemporary philosophical discussion.

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY – Prof. zw. emeryt w UAM. Obecnie pracuje w Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wlkp. Ogólny obszar zainteresowań: filozofia antyczna (grecko-rzymska) i bizantyńska. Autor ponad 200 publikacji naukowych (niektóre w językach obcych), tłumacz wielu greckich tekstów filozoficznych. Współpracuje z kilkoma ośrodkami zagranicznymi, głównie we Włoszech, Grecji i Niemczech. Współzałożyciel czasopisma naukowego „Peitho. Examina Antiqua", poświęconego greckiej, rzymskiej i bizantyńskiej filozofii.

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY – Prof. ordinarius, emeritus at Adam Mickiewicz University. Now works at Th e Academy of Jacob of Paradies in Gorzów. His area of research is ancient philosophy both Greco-Roman ad Byzantine. An Author of over 200 scholarly and scientific publications in this fields (in various languages) and a translator of numerous Greek philosophical texts, He has cooperated extensively with diverse international academic institutions and centers (predominantly in Italy, Greece and Germany). A co-founder and co-editor of the „Peitho. Examina Antiqua" journal (leading, perr-reviewed journal devoted to investigation of ancient Greek, Roman and Byzantine thought).

ORCID: 0000-0002-5418-8913

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.14

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ

O symbolicznej pregnancji[1]

On Symbolic Pregnancy

ABSTRACT: The aim of the article is to introduce and demonstrate the specificity of Cassirer's concept of symbolic pregnancy. This concept is considered by many scholars to be the most important, root concept of his entire philosophy of symbolic forms. It constitutes the originality of his phenomenology in comparison with that of Husserl, Brentano, Scheler or Heidegger.
KEYWORDS: Cassirer • symbolic pregnancy • symbolic forms • phenomenology

Ernst Cassirer, filozof wywodzący się z neokantowskiej szkoły marburskiej – uczeń Hermana Cohena i Paula Natorpa – jest autorem imponującej liczby rozpraw naukowych o wyjątkowo dużej rozpiętości tematycznej. W jego dorobku znajdziemy prace dotyczące poezji, filozofii antycznej, filozofii renesansu, teorii względności, teorii mitu, mechaniki kwantowej, filozofii polityki, antropologii filozoficznej, filozofii matematyki czy fenomenologii; znajdziemy tam prace poświęcone klasykom filozofii: Platonowi, Arystotelesowi, Kantowi, Leibnizowi, Kartezjuszowi, Mikołajowi z Kuzy, Galileuszowi, Goethemu, a także dyskusje filozofami jego czasów: z Husserlem, Natorpem, Simmelem, Dlitheyem, Bergsonem czy Heideggerem. Wszystkie te obszary łączy jednak bardzo charakterystyczny sposób ujęcia i bardzo charakterystyczna metoda, którą posługiwał się Cassirer i którą w dużej mierze rozwinął – wywodząca się od Kanta metoda krytyczna. Nić wiążącą wszystkie jego prace i nadająca im szczególny rys widać zarówno w analizach historycznych, jak i analizach współczesnych mu teorii naukowych. Sama zaś metoda zostaje przedstawiona przede wszystkim w jego *opus magnum* – trzytomowej[2] *Filozofii form symbolicznych*.

[1] Niewielkie fragmenty niniejszego tekstu zostały przygotowane na potrzeby mojego wstępu do polskiego przekładu trzeciego tomu *Filozofii form symbolicznych*, który właśnie się ukazał.

[2] Od nie tak dawna – od 1995 roku – dzieło Cassirera bywa uznawane za czterotomowe. Zob.: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. 4: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, [w:] *idem*, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, t. 1, Hamburg 1995.

Filozofia form symbolicznych zawiera rozwinięcie i rozszerzenie stworzonej przez Kanta metody transcendentalnej. Metoda ta, udoskonalona w szkole marburskiej, u Cassirera nabiera nowego wymiaru, pozwalającego na zastosowanie jej także poza dziedziną klasycznego przyrodoznawstwa galileuszowsko-newtonowskiego, do której odnosiła się Kantowska krytyka rozumu. Cassirer uogólnia niejako te krytykę, analizując wszystkie wytwory ducha ludzkiego, analizując budujące znaczenia i przedmioty doświadczenia formy symboliczne, takie jak – przede wszystkim – mit, język i nauka. Oczywiście w jego pracach znajdziemy odniesienia również do innych takich form: religia, historia, technika, a nawet ekonomia (z zasady bowiem takich modalności budowania sensu może być nieskończenie wiele), jednak te trzy pierwsze są kluczowe – stanowią bowiem trzy główne stopnie obiektywizacji, których pozostałe są swego rodzaj wariacjami i mieszankami. I im odpowiednio (choć w pewnym uproszczeniu) poświęcone są trzy tomy *Filozofii form symbolicznych*.

Kanwa, na której jest utkany misterny system form symbolicznych, przedstawiona jest we wprowadzeniu do tomu pierwszemu, jednak najważniejsze wątki tej tkaniny znajdziemy w tomie trzecim zatytułowanym *Fenomenologia poznania*. Wprowadzone w nim i omówione zostają główne pojęcia koncepcji Cassirera, jej teoretyczny szkielet, na który składają się wyróżniane przez niego funkcje świadomości, poziomy obiektywizacji czy fenomeny źródłowe. Tu również znajdziemy pojęcie stanowiące zwornik całej konstrukcji: pojęcie symbolicznej pregnancji (*Symbolische Prägnanz*). Pojawia się przede wszystkim w odrębnym, poświęconym mu rozdziale tego tomu[3] – i to ten właśnie rozdział został tutaj po raz pierwszy przedstawiony polskojęzycznym czytelnikom.

Wraz z postępem edycji najnowszych pism Cassirera i badań nad nimi pojęcie to uznawane jest coraz częściej za „pojęcie kluczowe", choć na jego istotną rolę w „systemie" wskazywano już przed ukazaniem się *Nachlassu* i najważniejszych pism poświęconych pojęciu pregnancji i Cassirerowskiej fenomenologii[4]. Stanowi nawiązanie do ważnego nurtu dwudziestowiecz-

[3] Nie jest to jednak jedyne miejsce, w którym możemy je znaleźć. Dziś interpretacje te wspierane sią przez – w szczególności – opublikowanym dopiero w 2011 roku tekście *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] *Ernst Cassirer's Nachlass, Hamburger Ausgabe*, t. 4, s. 51–84. Tekst ten uzupełnia nieco i wyjaśnia i dookreśla to pojęcie umacniając jego pozycję w centrum systemu form symbolicznych.

[4] Zob. np.: J.M. Krois *Cassirer. Symbolic Forms and History*, London 1987, s. 52–57; *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics*, *op.cit.* czy *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, *op.cit.* Zob. też: Phillip Dubach w artykule *„Symbolische Prägnanz" – Schlusselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?*, *op.cit.*

nej psychologii – psychologii postaci (*Gestaltpsychologie*), w której Cassirer widzi najbardziej jaskrawy przykład „ogólnej tendencji myśli", zaznaczającej się coraz wyraźniej w rozwoju nauki jego czasów – w fizyce, biologii[5] i innych. Tendencja ta, co stanowi jeden z głównych motywów jego całej koncepcji, ma prowadzić do coraz wyraźniejszego prymatu pojęcia funkcji nad pojęciem substancji oraz idei całości nad ideą pierwotnych składowych. Ten prymat dokładnie charakteryzuje metodę transcendentalną.

Symboliczna pregnancja, bądź, jak niekiedy pisze Cassirer, symboliczna ideacja, jest funkcją świadomości, która nie tyle nakłada sens na treści postrzeżenia, co niejako wydobywa go z owych treści. „Samo postrzeżenie, otrzymuje mocą swej własnej wewnętrznej struktury rodzaj duchowej 'artykulacji', która, jako spójna w sobie, przynależy także do określonej struktury sensu"[6] – czytamy w publikowanym tu fragmencie. Kierowana prawem pregnancji świadomość zmierza do ujęcia danych postrzeżeniowych w możliwie najlepszej w danych warunkach wyjściowych postaci, jako możliwe kompletnych, stabilnych, symetrycznych, jednolitych itd.[7] W postrzeganiu dochodzi do idealizacji postrzeżeń zmysłowych zgodnie z tymi cechami, których układ jest oczywiście zależny od typu postrzeżenia. Doświadczenie fenomenologiczne jest zatem doświadczeniem, które w całkowicie niewymuszony, „naturalny" sposób układa materiał znajdujący się w polu poznawczym, dzieli go na części i buduje jedności, zgodnie z określonymi zasadami organizacji percepcji. Możliwa „ekonomia" postrzeganej postaci idzie w parze z dążeniem do możliwej „charakterystyczności" feno-

Zob. też E.W. Orth, *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main 1988, s. 45–74.

[5] „Także współczesna psychologia wychodzi, jak współczesna fizyka i biologia od nowego pojęcia całości – twierdzi, że źródłowo dane nie są elementy w sensie jaki nadaje im Mach, nie izolowane barwy, tony, bodźce, zapachy, lecz raczej określone całości, 'struktury'". E. Cassirer, *Probleme der Kulturphilosophie*, [w:] *Ernst Cassirer's Nachlass, Hamburger Ausgabe*, t. 5, s. 55. Zob. też: np. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 4, [w:] *Ernst Cassirer's Werke, Hamburger Ausgabe*, t. 5, s. 246.

[6] E. Cassirer, *Symboliczna pregnancja*, wyd. niniejsze, s. 284.

[7] Jednym z głównych celów psychologii postaci – szczególnie w pierwszym okresie jej rozwoju, było znalezienie podstawowych zasad, lub, jak nazywa je czasem Wertheimer – czynników budujących struktury poznania zmysłowego. Wyróżniono ich wiele, a sam Wertheimer wyróżnia następujące: 1) Zasada bliskości. 2) Zasada podobieństwa. 3) Zasada dobrej kontynuacji (ciągłości). 4) Zasada „wspólnego losu". 5) Zasada figury i tła. 6) Zasada pregnancji (dobrej postaci). Zob. M. Wertheimer, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt I*, „Psychologische Forschung", (1922), 1, s. 47–58; *idem, Untersuchungen zur Lehre der Gestalt II*, *op.cit.*, s. 301–350.

menu[8]. „Każde postrzeżenie 'mówi' i znaczy nie tylko samo siebie, lecz pewnego rodzaju 'całość', jest w nim niejako zawarte *praegnans totius* – i ta jego pregnancja należy koniecznie do jego charakteru"[9]. Każde postrzeżenie jest zatem „brzemienne" (*prägnant*) całością, całością sensu, który nie zostaje nałożony wtórnie na nieznaczące elementy, lecz przynależy do niego sam w sobie i jest w nim zawarty niejako jako potencja rozwinięcia w całość.

Symboliczna pregnancja jest u Cassirera pierwotną i nieredukowalną funkcją świadomości, „źródłowym fenomenem", „prawdziwym *'a priori'* (*echtes 'Apriori'*), czymś, co istotnie pierwsze (*wesensmäßig Erstes*)[10].

> Kiedy oznaczymy – pisze Cassirer – specyficzną jedność sensu jako to, co pierwsze (*das Erste*), co samo nie wymaga 'wyjaśnienia', ponieważ wszelka 'możliwość wyjaśnienia' spoczywał właśnie na nim – wówczas rozwiązuje się natychmiast tajemnica symbolicznej 'pregnancji' części – bowiem ta 'pregnancja' jest niejako rodowodem, który poświadcza ich 'pochodzenie' z pewnej określonej sfery sensu.

I to tutaj, na poziomie fenomenalnym, mają swe źródło wszystkie formy symboliczne – tak jakościowe jak i modalne[11].

❧

Prace nad przekładem były trudne przede wszystkim ze względu na to, że Cassirer porusza się na styku kilku tradycji fenomenologicznych i psychologicznych odnosząc je do swej własnej koncepcji. Język niemiecki łączy te tradycje naturalnie, jednak polski przekład uzależniony jest od istniejących i zakorzenionych już w polskiej tradycji filozoficznej przekładów najważniejszych terminów. W przedstawionym tu tekście Cassirer dyskutuje m.in. z Brentanem i Husserlem, a obaj autorzy doczekali się w języku polskim wielu tłumaczeń i opracowań, w których użyta terminologia jest niekiedy bardzo rozbieżna. Kilka słów wyjaśnienia i usprawiedliwienia takiej a nie innej decyzji translatorskiej należy się jednak przede wszystkim, gdy idzie do tytułowe pojęcie.

Samo pojęcie postanowiono pozostawić w spolszczonej postaci źródłowej, by poprzez arbitralny wybór terminu oznaczającego jedynie

[8] Zob.: M. Wertheimer, *Untersuchungen zur lehre der Gestalt II*, „Psychologische Forschung", 4 (1923), s. 318.

[9] E. Cassirer, *Präsentation und Repräsentation*, [w:] *Ernst Cassirer's Nachlass, Hamburger Ausgabe*, t. , s. 7.

[10] *Idem*, *Symboliczna pregnancja*, *op.cit.*, s. 285.

[11] *Idem*, *Prägnanz, symbolische Ideation*, *op.cit.*, s. 83.

jeden z jego aspektów nie stracić jego złożonego sensu. Niemieckie słowo *Die Prägnanz* posiada podobnie jak jego łacińskie źródło dwa różne znaczenia. W pierwszym oznacza „właściwy", „odpowiedni", „wiążący", „ważki", „doniosły" oraz „pełny znaczenia", w drugim oznacza „ciężarny", „brzemienny" (*prae*-przed + *gnasci*-rodzić). Oba znaczenia obecne są w pojęciu wykorzystywanym zarówno przez gestaltystów, jak i przez Cassirera. Pierwsze z nich nakierowuje nas na niepowtarzalność postrzeżenia, jego swoistość i jego charakterystyczne piętno (zresztą w niemieckim pojęciu *Prägnanz* możemy znaleźć też czasownik *pragen* – odciskać, bić monetę), drugie na „brzemienność" sensem – a zatem pewną potencję, jaką posiada postrzeżenie zmysłowe w swym rozwinięciu do najbardziej charakterystycznej i najbardziej właściwej formy. Decyzję ułatwiła – co prawda niezbyt powszechna – obecność w tradycji przekładu i podręcznikach psychologii bezpośredniej adaptacji terminu niemieckiego – pregnancja[12]. Ze względu na bliskość zarówno merytoryczną, jak i personalną Cassirera i gestaltystów także w przypadku pojęcia, którego używa Cassirer – „symbolicznej pregnancji" – postanowiono tę tradycję wykorzystać.

Właśnie w tych dwóch aspektach źródłosłowu tkwi bowiem oryginalność Cassirerowskiej fenomenologii względem fenomenologii Brentana, Husserla, Natorpa, Schelera czy Heideggera.

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ – dr hab., Profesor w Zakładzie Filozofii Nowożytnej i Współczesnej IFiS PAN oraz w Katedrze Filozofii i Metodologii Nauk Politechniki Gdańskiej. Zajmuje się historią i teorią transcendentalizmu. Tłumacz pism Kanta i Cassirera. Autor ksiażek: *Filozofia jako krytyka poznania. Wprowadzenie do transcendentalizmu Ernsta Cassirera* (Warszawa 2013); *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojecia i inspiracje „późnej" filozofii Ernsta Cassirera* (Warszawa 2013).

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ – Professor at Department of History of Modern and Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, and at Department of Philosophy and methodology of Sciences, Gdansk University of Technology. His current research interests include history and theory of transcendental philosophy. Author of books: *Filozofia jako krytyka poznania. Wprowadzenie do transcendentalizmu Ernsta Cassirera* [*Philosophy as Critique of knowledge. Introduction to Ernst Cassirer's Transcendentalism*] (Warsaw 2013); *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojecia i inspiracje „późnej" filozofii Ernsta Cassirera* [*Phenomenology of Symbolic Forms. Basic Concepts and Inspirations of Ernst Cassirer's „late" Philosophy*] (Warsaw 2013).

ORCID: 0000-0002-2491-7468

[12] Zob. np. T. Tomaszewski, *Główne idee współczesnej psychologii*, Warszawa 1998, s. 100; *idem*, *Problemy i kierunki współczesnej psychologii*, Warszawa 1968, s. 76.

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874

ERNST CASSIRER

Symboliczna pregnancja

Symbolic Pregnance

ABSTRACT: The concept of symbolic pregnancy is considered by many scholars to be the most important, root concept of Cassirer's entire philosophy of symbolic forms. It constitutes the originality of his phenomenology in comparison with that of Husserl, Brentano, Scheler or Heidegger.
KEYWORDS: phenomenology • symbolic forms • symbolic pregnance • Cassirer • Husserl • Brentano

Dotychczasowe badania pokazały nam, […] jak to się dzieje, że poszczególne treści, które przedstawiają się świadomości, wypełniają się coraz bogatszymi i bardziej różnorodnymi funkcjami sensu. Im dalej posuwa się ten proces, tym szerszy staje się obszar, który świadomość jest w stanie w jednej chwili objąć i zbadać. Każdy z elementów tego obszaru jest teraz niejako nasycony takimi funkcjami. Zostaje ujęty w wielorakie, systemowo połączone związki znaczeniowe, które na mocy tego połączenia konstytuują całość, nazywaną przez nas światem naszego „doświadczenia". Niezależnie od tego, jaki kompleks wyodrębnimy z tej całości „doświadczenia" – czy będzie to przestrzenne współwystępowanie zjawisk, czy ich czasowe następstwo; czy weźmiemy pod uwagę porządek rzecz-własność, czy porządek „przyczyn" i „skutków" – porządki te zawsze mają określoną „strukturę", pewną wspólną formę. Każdy z nich jest tak skonstruowany, że z dowolnego punktu możliwe jest przejście do całości, ponieważ konstytucja całości może zostać przedstawiona i jest przedstawiana w każdym z tych punktów. Dzięki wzajemnemu przenikaniu się przedstawiających funkcji, świadomość jest w stanie „literować zjawiska, by móc je odczytać jako doświadczenie"[1]. Każdy fenomen jest teraz jedynie literą; literą, której nie ujmuje się samej w sobie

[1] [I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* (§ 30), AA IV, 312, przeł. M. Wartenberg (Przekład zmieniony – P.P.)].

i której nie rozpatruje się według jej własnych zmysłowych składników ani według ogółu jej zmysłowych aspektów. Jest literą, nad którą przebiega i przez którą przenika spojrzenie, aby ukazać znaczenie słowa, do którego ta litera należy, oraz znaczenie zdania, w którym to słowo występuje. Treść nie znajduje się po prostu „w" świadomości, by wypełniać ją zwykłą swoją obecnością – ale mówi do świadomości, coś dla niej „znaczy". Cała zostaje niejako przekształcona w czystą formę; ma za zadanie jedynie przekazywać określone znaczenia i łączyć je z innymi, tworząc sieci znaczeń, kompleksy sensu.

Psychologia sensualistyczna, która ma skłonność do wyrywania elementów świadomości z ich związków znaczeniowych i eksponowania ich „samych w sobie", mimo to również nie była w stanie zupełnie zignorować różnicy między tym, czym poszczególna percepcja zmysłowa „jest" jako taka, a tym, jaką pełni funkcję w systematycznej strukturze jedności świadomości i całości świadomości. Szybko jednak znów zaciera tę różnicę, starając się sprowadzić samą funkcję do jakiegoś rodzaju bytu. Jak pojedyncze „wrażenie" – pytają sensualiści – mogłoby przekazać nam jakieś znaczenie, gdyby to znaczenie nie „tkwiło" już w nim samym? A czy samo to „tkwienie" może polegać na czymś innym niż na tym, że znaczenie jest zawarte jako składnik w całości impresji? Wnikliwe spojrzenie, wyostrzone przez psychologiczną analizę, musi być w stanie odkryć i wyodrębnić ten składnik. Sensualizm nie myśli więc zaprzeczać i odrzucać momentu znaczeniowego zawartego w jednostkowym spostrzeżeniu – ale wciąż pozostaje wierny swemu zasadniczemu celowi, komponując ten moment z jednostkowych zmysłowych faktów i próbując „wyjaśnić" go na mocy tej kompozycji. Duchowa „forma" ma stać się zrozumiała poprzez przekształcenie jej na powrót w materię zmysłową – poprzez ukazanie, w jaki sposób samo zestawienie, zebranie i empiryczne zrośnięcie się wrażeń zmysłowych wystarcza, aby stworzyć tę formę lub przynajmniej jej obraz. Tak widziany obraz pozostaje oczywiście iluzją: to nie sam obraz ma swoją postać [*Gestalt*] i prawdę, ale prawda i rzeczywistość przysługują wyłącznie elementom substancjalnym, z których jest on ułożony niczym mozaika. Taki pogląd psychologów nie musi jednak hamować ani ograniczać możliwości wykorzystania go w faktycznym życiu psychicznym. Nie szkodzi przecież, że obraz zostanie zakwalifikowany jako iluzja i że jako taki zostanie, by tak rzec, epistemologicznie zdemaskowany – wystarczy, że wciąż będzie rzeczywistą iluzją, tzn. że powstanie według określonych i koniecznych praw „wyobraźni". Niepowstrzymany i jednostajny mechanizm świadomości wypiera go z przeżyć zmysłowych i z ich asocjacyjnych powiązań. W ten sposób obraz nie zostaje logicznie uzasadniony sam w sobie, nie otrzymuje

też szczególnego sensu, który różni się od tego, jaki ma proste doznanie, ale przypisuje mu się praktyczne i biologicznie istotne zadanie. Na tym zadaniu polega jego charakter. Zgodnie z ujęciem sensualistycznym, to, co określiliśmy wcześniej mianem „symbolicznej wartości" percepcji, jest wartością czysto ekonomiczną. Świadomość nie może w każdej chwili z taką samą intensywnością poddawać się wypełniającym ją pojedynczym wrażeniom zmysłowym; nie jest w stanie traktować ich wszystkich równie dokładnie, równie konkretnie i równie indywidualnie. Dlatego tworzy schematy i ogólne obrazy zawierające całe bogactwo indywidualnych treści, w których zlewają się one w niezróżnicowaną jedność. Nie chcą i nie mogą być jednak niczym innym, jak tylko kompendiami, kondensatami impresji. Takich skrótów należy unikać tam, gdzie liczy się ostrość i precyzja widzenia – w miejsce wartości symbolicznych należy wprowadzić wartości „rzeczywiste", tj. aktualne wartości wrażeniowe. Zgodnie z tym, wszelkie myślenie symboliczne i wszelkie symboliczne postrzeganie jest jedynie aktem negatywnym: aktem, który powstaje z konieczności i przymusu pomijania. Świadomość posiadająca wystarczający zakres i siłę, by żyć samymi szczegółami i uchwycić je wszystkie równie bezpośrednio, nie potrzebowałaby form symbolicznej syntezy: nie reprezentowałaby jedynie jakiejś całości bądź poszczególnych części, lecz byłaby samą „obecnością".

Dopóki ten pogląd dominował, trudno było znaleźć fundament dla prawdziwej fenomenologii percepcji. Sensualizm i pozytywizm z zasady ograniczając się do tego, co „dane" zmysłom, nie tylko stały się do pewnego stopnia „ślepe na symbole", lecz również ślepe na percepcję: wyeliminowano tu bowiem właśnie ten szczególny czynnik odróżniający spostrzeżenie od zwykłego „doznania" i pozwalający mu je przekroczyć. Gruntownej metodologicznej korekty i przekształcenia tego podejścia dokonano z dwóch różnych stron i dopiero wtedy przygotowano grunt dla zrozumienia percepcji z punktu widzenia krytyki poznania i fenomenologii. Drogę wytycza tu – widząc w pojęciu „transcendentalnej apercepcji" „warunek możliwości percepcji" jako takiej – *Krytyka czystego rozumu*. Pierwszą rzeczą, jaka jest nam dana – dowiadujemy się tam – jest zjawisko, które, o ile jest powiązane ze świadomością, nazywamy percepcją: bez stosunku do co najmniej możliwej świadomości, zjawisko nigdy nie mogłoby stać się dla nas przedmiotem poznania.

> […] ponieważ każde zjawisko zawiera w sobie jednak różnorodne składniki i ponieważ tym samym różne spostrzeżenia same w sobie są w umyśle rozsiane i występują z osobna, więc potrzebne jest ich powiązanie, którego one w samym zmyśle nie mogą posiadać.

W ten sposób zostaje usunięty podstawowy błąd sensualizmu, który, według Kanta, polega na błędnym założeniu,

> iż zmysły nie tylko dostarczają nam wrażeń, lecz je nawet ze sobą łączą i wytwarzają obrazy przedmiotów, do czego bez wątpienia potrzeba czegoś więcej oprócz zdolności doznawania wrażeń, mianowicie funkcji ich syntezy[2].

„Obrazy" i „wrażenia" nie należą zatem pod względem epistemologicznym i fenomenologicznym do tej samej klasy, a tych pierwszych nie da się wyprowadzić z tych drugich: każdy bowiem właściwy obraz zawiera w sobie spontaniczność powiązań, zawiera w sobie regułę, według której nadaje mu się formę. Całokształt tych możliwych reguł, na których opiera się struktura i układ samego świata percepcji, w *Krytyce czystego rozumu* zostaje skondensowany w pojęciu „intelektu". Intelekt nie jest tylko transcendentalnym wyrażeniem fenomenu polegającego na tym, że wszelka percepcja, jako percepcja świadoma, musi być zawsze i koniecznie percepcją uformowaną. Nie można by uznać, że percepcja „przynależy" do Ja, ani że obiektywnie odnosi się do „czegoś", do postrzeganego przedmiotu, gdyby oba te rodzaje relacji nie podlegały ogólnym i koniecznym prawom. To właśnie te prawa nadają percepcji znaczenie zarówno „subiektywne", jak i „obiektywne", uwalniają ją od jej partykularności i przyznają jej miejsce w całości świadomości i przedmiotowego doświadczenia. Tak więc czyste pojęcia intelektu, które wyrażają właśnie to przyporządkowanie jednostki do całości i różne jego kierunki, nie są dodawane do percepcji wtórnie, lecz stanowią jej konstytutywne elementy. Istnieje ona tylko o tyle, o ile występuje w określonych formach. Analiza, dzięki której psychologia sensualistyczna doszła do określenia elementów świadomości, zakłada, mówiąc wprost, strukturę świadomości jako takiej, czyli zakłada syntezę: „albowiem, gdzie intelekt niczego uprzednio nie powiązał, tam też nie może niczego rozwiązać, gdyż tylko przezeń mogło być to, co powiązane, dane władzy przedstawiania jako powiązane". Analityczna jedność apercepcji, rozłożenie całości postrzeżenia na pojedyncze elementy, są możliwe tylko przy założeniu jakiejś syntetycznej jedności[3]. Spostrzeganie staje się określonym spostrzeganiem, wyrazem jakiegoś Ja, a także „zjawiskiem" jakiegoś obiektu, jakiegoś przedmiotu doświadczenia, dopiero przez to, że podlega charakterystycznym, wyrażanym przez poszczególne kategorie związkom znaczeniowym.

[2] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden (dalej KCR), A 120 i A 120 przyp.
[3] KCR B 130. Zob. też KCR B 133.

Tu jednak pozostaje pewna trudność i niejednoznaczność, której sama *Krytyka czystego rozumu* nie była w stanie do końca wyjaśnić ani usunąć. Nowa pod względem treści myśl Kanta nie została jednak od razu adekwatnie wyrażona, ponieważ Kant, mimo iż zdecydowanie zwraca się przeciwko metodologicznym założeniom wcześniejszej psychologii, nadal posługuje się jej językiem. Opracowany przez niego nowy „transcendentalny" sposób widzenia, zostaje wyrażony w terminach osiemnastowiecznej psychologii władz umysłu [*Vermögenspsychologie*]. Można przez to odnieść wrażenie, że „receptywność" i „spontaniczność", „zmysłowość" i „rozumienie" zostały tu ponownie uznane za „podstawowe siły" psychiczne. Każda z tych sił sama w sobie jest rzeczywistością psychiczną i wszystkie one, realnie powiązane ze sobą przyczynowo, wytwarzają doświadczenie jako swój „produkt". Jasne jest oczywiście, że tym samym zniesiony zostałby sens samego pojęcia „transcendentalny"; bo czy sam Kant nie powiedział, że pytanie transcendentalne powinno zajmować się „nie tyle przedmiotami, co naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy"[4]? I czy nie podkreślał wielokrotnie, że nie chodzi mu o wyjaśnienie, skąd doświadczenie pochodzi, lecz o analizę tego, czym ono samo w sobie jest? Te wyjaśnienia nie ustrzegły jednak Kantowskiej analityki intelektu przed uznaniem jej przez niektórych za zaledwie jakiś nowy rodzaj psychologicznej „manufaktury form" myślenia. W takiej interpretacji nauka Kanta nie byłaby w żaden sposób lepsza od sensualizmu – może tylko w tym, że przesunął on układ sił w obrębie świadomości i dodał nowe władze umysłowe. Metodologicznie byłby to ten sam poziom – niezależnie od tego, jak bardzo cenilibyśmy tę zmianę i rozwój, jakie zawdzięczamy Kantowskiej dedukcji. Również tutaj mielibyśmy bowiem do czynienia jedynie z nową próbą wyjaśnienia i rozwiązania czystych problemów znaczenia poprzez przekształcenie ich w problemy rzeczywistości, poprzez sprowadzenie ich do realnych zdarzeń i determinujących je „sił" przyczynowych. Obiektywna ważność czystych pojęć intelektu, o którą pierwotnie pyta Kant starając się uchwycić „warunki jej możliwości", znów byłaby tu uzasadniana poprzez jakiś istniejący w sobie „podmiot transcendentalny", który ją „wytwarza". W ten sposób oczywiście problem krytyczno-fenomenologiczny stałby się jednak problemem ontycznym – rozważania czysto funkcjonalne zostałyby podporządkowane rozważaniom substancjalnym. „Intelekt" byłby niczym czarownik i nekromanta, który ożywia „martwe" doznania, budzi je do życia w świadomości. Ale – należy zapytać – czy ten zagadkowy proces, ta magia intelektu, jest jeszcze potrzebna, skoro już się

[4] [*Ibidem*, B 25].

zorientowaliśmy, że owo rzekomo „martwe" doznanie jest jedynie sztucznym wytworem psychologii, nie zaś realnością samą w sobie? Drążmy może jeszcze dalej: w jaki sposób coś takiego jak znaczenie „powstaje" z samego istnienia, które jest znaczeniu obce?; w jaki sposób sens wyłania się z samego „surowca" doznań jako czegoś, co jest z zasady sensowi obce, skoro wiemy już, że sama ta obcość sensu jest fikcją? Jeśli rzeczywiście – jak z naciskiem wyjaśnia Kant –

> bez stosunku do pewnej, co najmniej możliwej świadomości zjawisko nie mogłoby nigdy być dla nas przedmiotem poznania, a więc byłoby dla nas niczym; ponieważ zaś ono samo nie ma żadnej przedmiotowej realności i istnieje tylko w poznaniu, więc nie byłoby w ogóle niczym[5].

– to jakim prawem można na gruncie filozofii krytycznej wciąż badać, jak owo „nic" staje się „czymś", jak zostaje włączone w formy świadomości i niejako w nie wlane, skoro istnieje tylko „w" tych formach, a nie „przed" nimi?

Do analogicznej kwestii metodologicznej prowadzi nas także inny tok myślenia. Nie tylko różni się on od myśli Kanta co do swej historycznej genezy, ale wydaje się jej wręcz przeciwstawiać. Współczesna fenomenologia definiując i analizując spostrzeżenie nie nawiązuje do Kanta, ale raczej do Brentana i jego definicji świadomości. Brentano w swojej *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* za moment wyróżniający świadomość, „psychikę" w ogóle, uznaje „intencjonalność". Treść jest treścią „psychiczną" o tyle, o ile zawiera w sobie swoiste określenie kierunku, kierunku „domniemywania".

> Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. […] Ta intencjonalna inegzystencja jest właściwa wyłącznie fenomenom psychicznym. […] Zatem fenomeny psychiczne możemy definiować jako fenomeny, które intencjonalnie zawierają w sobie pewien przedmiot[6].

Ponownie widać (a tu podkreśla się z całą mocą), że to, co psychiczne nie istnieje pierwotnie samo w sobie, jako wyizolowane *datum*, a dopiero potem wchodzi w relację, lecz że ta relacja należy do samej jego istoty. Istnieje

[5] *Ibidem*, A 120.

[6] F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 126–127.

tylko w ten sposób, że wykracza w pewnym sensie poza siebie i przechodzi w coś innego. Z drugiej jednak strony w takim wyrażeniu tego faktu pozostaje pewna niejasność, jako że – by określić ten fundamentalny kierunek odniesienia – Brentano mówi o pewnej różnicy egzystencji, różnicy między realną egzystencją rzeczy a intencjonalną czy też mentalną „inegzystencją". Co za tym idzie, znowu powstaje tu wrażenie, że funkcja „domniemywania" powinna zostać wyjaśniona i doprecyzowana poprzez byt substancjalny – że przedstawienie „kieruje" się ku przedmiotowi tylko przez to, że w jakiejś formie już w nim „tkwi", że „weszło" weń i jest w nim „zawarte". Zatarłoby to z pewnością specyfikę „intencjonalności", którą mamy tu wydobyć. Pełną jasność przyniosła dopiero kontynuacja i rozwinięcie głównej idei Brentana w *Badaniach logicznych* oraz w *Ideach czystej fenomenologii* Husserla. Nie ma bowiem wątpliwości, że kiedy Husserl mówi o aktach użyczania sensu lub nadawania znaczenia, dzięki którym przedmiot przedstawia się świadomości, to owej relacji przedstawiającego do przedstawianego nie próbuje się wyjaśnić za pomocą analogii zaczerpniętych ze świata rzeczy. Nie mówi się tu o „mitologii działań", która w aktach widzi czynności rzeczywistego podmiotu psychicznego, i nie ujmuje się stosunku aktu do jego obiektu jako bycia lub zamieszkiwania jednego w drugim. Dochodzi tu do wyraźnego rozróżnienia między tym, co zawiera jakiś akt jako swoją efektywną część, a tym, co on idealnie „przedstawia", w co celuje w sensie intencji. Husserl podkreśla, że tam, gdzie nie przeprowadza się tego rozróżnienia bądź nie robi się tego konsekwentnie, nieuchronnie popada się w *regressus ad infinitum*. Jeśli bowiem wyobrażenie może odnosić się do przedmiotu tylko poprzez to, że jako realny komponent zawiera w sobie, by tak rzec, jego cząstkę, jego *eidolon*, to owo wprzęganie i zagnieżdżanie musi się nieustannie powtarzać.

> Podobizna jako efektywna część w psychologiczno-realnym spostrzeżeniu byłaby znów czymś realnym, co pełniłoby funkcję obrazu czegoś innego. Mogłaby to jednak czynić tylko przy pomocy jakiejś świadomości odwzorowania, w której dopiero coś by się przejawiało – w czym mielibyśmy pierwszą intencjonalność – a to znów spełniałoby świadomościowo funkcję 'przedmiotu-obrazu' czegoś innego – do czego byłaby niezbędna druga intencjonalność nadbudowana na pierwszą. Niemniej jednak oczywiste jest, że każda z tych odmian świadomości z osobna już wymaga odróżnienia obiektu immanentnego i rzeczywistego, a więc kryje w sobie to samo zagadnienie, które przez tę konstrukcję miało być rozwiązane[7].

[7] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 292 (183); por. zwł. *idem*, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania*

Do tego rodzaju antynomii dochodzimy zawsze wtedy, gdy zapominamy, że podstawowa relacja „reprezentacji" lub „intencji" jest warunkiem możliwości wszelkiego poznania przedmiotów i, co za tym idzie, w jej opisie nie można zawrzeć niczego, co jest możliwe dzięki tej relacji, co należy do świata rzeczy jako jego efektywna część lub efektywne zdarzenie. Teraz wyraźnie widać różnicę w porównaniu z sensualizmem. Dla Husserla o niedojrzałości analizy opisowej świadczy to, że zamykała się ona dotychczas na specyficzny charakter „aktów nadawania znaczenia", że wierzyła, iż to, czego akty dokonują ogranicza się wyłącznie i koniecznie do wywoływania pewnych iluzji, stale przyporządkowanych ekspresji[8]. W celu rozpoznania zachodzącej tu relacji i umożliwienia jej terminologicznego zrozumienia, strumień fenomenologicznego bytu zostaje podzielony na warstwę „materiałową" i warstwę „noetyczną". Wszystkie problemy czysto funkcjonalne, tzn. właściwe problemy świadomości i właściwe problemy sensu, należą do tej drugiej. Bowiem „posiadać sens" lub „mieć coś na myśli" stanowi podstawowy charakter wszelkiej świadomości, która dzięki temu jest nie tylko przeżyciem w ogóle, ale przeżyciem sensownym, „noetycznym"[9].

> Świadomość jest właśnie świadomością 'dotyczącą' czegoś ('*von' etwas*), jest jej istotą to, że kryje w sobie 'sens' – by się tak wyrazić – kwintesencję 'duszy', 'ducha', 'rozumu'. Świadomość to nie nazwa na 'psychiczne kompleksy', stopione ze sobą 'treści', 'wiązki' lub strumienie 'wrażeń', które, w sobie pozbawione sensu, także w dowolnym nagromadzeniu nie mogłyby z siebie wydać żadnego 'sensu'. […] Świadomość jest tedy *toto coelo* różna od tego, co jedynie chce widzieć sensualizm, od materiału w sobie pozbawionego sensu, irracjonalnego, ale oczywiście dostępnego zracjonalizowaniu[10].

I tu wracamy do naszego centralnego problemu – prowadzą nas do niego dwa różne ruchy i kierunki myśli: wychodzący od pojęcia „syntezy" i wychodzący od pojęcia „intencji". Jednak z naszego punktu widzenia nadal pozostaje pewna wątpliwość i obawa. Jeśli zrówna się sferę świadomości ze sferą „sensu" tak radykalnie, jak czyni to Husserl, to czy w ogóle da się jeszcze utrzymać w obrębie świadomości opozycję materii i formy jako opozycję absolutną? Czy nadal mamy tu dwie „warstwy", z których jedna może być

dotyczące fenomenologii i teorii poznania, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 496 (A 372) i nast.

[8] *Idem*, *Badania logiczne*, t. 2, *op.cit.*, s. 77 (A 61).

[9] *Idem*, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, *op.cit.*, s. 275 (175) oraz 290 (185).

[10] *Ibidem*, s. 276 (176).

określona jako jedynie materialna? Czy mówiąc o ożywiających aktach, które nadają sens materii doznania i dopiero wypełniają ją określonym sensem, nie reanimujemy przypadkiem owego dualizmu, który rozdziela to, co „fizyczne", od tego, co „psychiczne" – który widzi „ciało" i „duszę" nie tyle jako korelatywnie ze sobą związane, ile jako substancjalnie różne? Konieczność tej korelacji wykazaliśmy już badając czyste fenomeny ekspresji – i potwierdza się ona na nowo z każdym krokiem w kierunku problemów przedstawiania. Tu jednak z zasady wyklucza się możliwość odróżnienia „istnienia" i „świadomości", „materii" i „formy" jako dwóch różnych „warstw". Husserl dzieli całość przeżycia na dwie części: na „treści pierwotne", które nie mają jeszcze w sobie żadnego „sensu", oraz na przeżycia *resp.* momenty przeżyć, które zawierają w sobie to, co swoiste dla intencjonalności. Ponad przeżyciami „zmysłowymi", treściami wrażeniowymi, jak daty z dziedziny barw, daty dotykowe, dźwiękowe itp. znajduje się warstwa, która jest niejako ożywiająca, nadająca sens: „warstwa, dzięki której z tego, co zmysłowe, co w sobie nie ma nic z intencjonalności, właśnie powstaje konkretne intencjonalne przeżycie"[11]. Ale – i tu trzeba ponownie zapytać – czy to „powstawanie" samo w sobie można ukazać czysto fenomenologicznie? Skoro do istoty fenomenologii należy pozostawanie w sferze sensu i intencjonalności, to czy w ogóle może ona próbować określać to, co jest sensowi obce? „Ta szczególna dwoistość i jedność zmysłowej ὕλη i intencjonalnej μορφή"[12] faktycznie może się tu wciąż na nowo narzucać. Czy jednak upoważnia nas to do mówienia o „pozbawionej formy materii" i „pozbawionych materii formach"? To oddzielenie może, w pewnym sensie, należeć do nieodzownego arsenału naszej analizy świadomości. Ale czy możemy przenieść ten analityczny podział, to *distinctio rationis*, na zjawiska, na czyste „dane" samej świadomości? Czy można tu mówić o tej samej materialnej treści, która wchodzi w różne formy, skoro znamy przecież tylko konkretną całość fenomenów świadomości – skoro, mówiąc po arystotelesowsku, znamy tylko σύνολον „materii" i „formy"? Z punktu widzenia fenomenologii nie istnieje coś takiego jak „materia sama w sobie" czy „forma sama w sobie" – istnieją zawsze tylko całościowe przeżycia, które można ze sobą porównać z perspektywy materii i formy, i podług nich określić oraz uporządkować. Możemy na przykład powiedzieć, że melodia, którą raz percypujemy bezpośrednio, a innym razem tylko ją wspominając, jest „ta sama". Nie oznacza to jednak,

[11] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, *op.cit.*, s. 270 (172).
[12] [*Ibidem*].

że oba przeżycia – percepcyjne i wspomnieniowe – mają jakiś wspólny materialny składnik, lecz tylko to, że są sobie przyporządkowane i funkcjonalnie ze sobą powiązane. Nie chodzi tu o to, że ta sama substancja zmysłowa powtarza się w różnych formach, ale raczej o to, że określone przeżywane całości, ilościowo i jakościowo różne, są jednak tak samo ukierunkowane, że przedstawiają ten sam „przedmiot". A z tym wiąże się jednocześnie relatywizacja, która, jak cały czas widzimy, wypływa z samego pojęcia przedstawiania. Żadna bowiem treść świadomości nie jest sama w sobie jedynie „prezentująca" ani też nie jest sama w sobie jedynie „reprezentująca"; raczej każde aktualne przeżycie zawiera w sobie oba te momenty w nierozerwalnej jedności. Wszystko, co jest obecne, funkcjonuje w sensie uobecniania, tak jak każde uobecnianie wymaga związku z czymś, co jest obecne w świadomości. To właśnie owo wzajemne odniesienie, lecz w żadnym wypadku „forma", sam moment noetyczny, jest podstawą wszelkiego ożywienia i „uduchowienia".

Uzasadnieniem abstrakcyjnego oddzielenia momentu „hyletycznego" od „noetycznego" wydaje się być fakt, że oba te momenty, choć są niemożliwe do oddzielenia od siebie w sensie absolutnym, to zmieniają się w znacznym stopniu niezależnie od siebie. Oczywiście, „materia" musi mieć zawsze taką czy inną formę. Nie jest ona jednak przywiązana do jakiegoś jednego sposobu nadawania znaczenia, ale może przechodzić od jednego do drugiego i w pewnym sensie „się zmieniać". Najlepiej to widać na przykładach, w których przemiana ta prowadzi do zmiany modalności sensu. Jeśli rozważymy jakieś przeżycie ze sfery optycznej, to przecież nigdy nie składa się ono z samych „dat zmysłowych", z optycznych jakości jasności i koloru. Jego czystej widzialności nie można nigdy pomyśleć poza jakąś określoną formą „widzenia" i niezależnie od niej; jako doświadczenie „zmysłowe" przeżycie jest zawsze już nośnikiem sensu i w pewnym stopniu pozostaje na jego usługach. Tutaj jednak właśnie może spełniać bardzo różne funkcje i dzięki nim obrazować bardzo różne światy sensu. Strukturę optyczną, taką jak linia, możemy rozpatrywać zgodnie z jej czystym sensem ekspresyjnym. Zanurzając się w motyw graficzny i tworząc go, uświadamiamy sobie zarazem jej „charakter" fizjonomiczny. W określeniu czysto przestrzennym powstaje specyficzny „nastrój": falowanie linii w przestrzeni zawiera wewnętrzny ruch, dynamiczne wznoszenie i opadanie, duchowy byt i duchowe życie. I tutaj, w tej formie przestrzennej, nie tylko odczuwamy własne stany wewnętrzne w sposób subiektywny i arbitralny, ale i sama linia daje nam się poznać jako ożywiona całość, jako niezależny wyraz życia. Jej jednostajna i równomierna ciągłość lub gwałtowne zerwanie, jej zaokrąglenie i zwartość lub niestabilność, jej twardość lub miękkość: wszystko

to wyłania się w niej samej jako określenie jej własnej istoty, jej obiektywnej „natury". Wszystko to jednak szybko ustępuje i zdaje się zacierać, gdy tylko ujmiemy linię w jakimś innym „sensie" – gdy tylko potraktujemy ją jako strukturę matematyczną, jako figurę geometryczną. Teraz staje się jedynie schematem, sposobem przedstawienia ogólnej prawidłowości geometrycznej. To, co nie służy przedstawieniu tej prawidłowości, co jest w niej dane tylko jako partykularny moment, w jednej chwili staje się zupełnie nieistotne – tak jakby zniknęło z naszego pola widzenia. Unicestwione zostają nie tylko kolory i natężenie światła, lecz także wielkości bezwzględne, które pojawiają się na rysunku: są one nieistotne dla linii jako geometrycznej struktury samej w sobie. Jej geometryczne znaczenie nie zależy od tych wielkości jako takich, lecz jedynie od ich wzajemnych odniesień, od ich relacji i proporcji. Tam, gdzie dotąd mieliśmy do czynienia z falowaniem linii, a w nim ze spójnością wewnętrznego nastroju, teraz widzimy graficzne przedstawienie funkcji trygonometrycznej, mamy przed sobą krzywą, której cała treść ostatecznie zawiera się w jej analitycznej formule. Kształt przestrzenny nie jest niczym więcej niż paradygmatem tej formuły; jest jedynie powłoką, w którą przyobleka się myśl matematyczna – sama w sobie przecież nieintuitywna. Myśl ta nie zamyka się sama w sobie, lecz objawia się w niej bardziej kompleksowa prawidłowość, prawidłowość przestrzeni jako takiej. Każda struktura geometryczna jest, na bazie tej prawidłowości, powiązana z ogółem innych możliwych form przestrzennych. Należy ona do pewnego określonego systemu – zbioru „prawd" i „twierdzeń", „przyczyn" i „skutków" – i system ten wyznacza uniwersalną formę sensu, umożliwiającą dopiero każdą konkretną figurę geometryczną i pozwalającą na jej skonstruowanie oraz „zrozumienie". A kiedy potraktujemy linię jako mityczny emblemat lub choćby estetyczny ornament, znowu stajemy w zupełnie innej sferze. Mityczny emblemat jako taki zawiera fundamentalną mityczną opozycję, opozycję *sacrum* i *profanum*. Ma on za zadanie oddzielać od siebie te dwa obszary, ostrzegać i odstraszać, uniemożliwiać niepowołanym dotykanie tego, co święte, lub nawet zbliżanie się do niego. I nie pełni wyłącznie roli znaku, cechy, dzięki której rozpoznaje się to, co święte; posiada również faktyczną moc, magicznie zniewalającą i magicznie odpychającą. Świat estetyczny nie zna takiego przymusu. Rysunek, postrzegany jako ornament, wydaje się być wyjęty ze sfery „znaczenia", zarówno w sensie logiczno-pojęciowym, jak i magiczno-mitycznym. Posiada w sobie samym swój sens, który ukazuje się tylko w czystej kontemplacji artystycznej, w estetycznym „widowisku" jako takim. Również w tym przypadku do przeżycia formy przestrzennej dochodzi dopiero wtedy, gdy należy ona do całościowego horyzontu i otwiera go przed nami – gdy wpisuje się w okre-

śloną atmosferę, w której nie tylko po prostu „jest", ale w której, by tak rzec, żyje i którą oddycha[13].

Tę samą relację, ograniczoną do mniejszego obszaru, znajdujemy, gdy zamiast zestawiać ze sobą różne modalności nadawania sensu, zatrzymujemy się w obrębie jednej z nich. Również tu możemy śledzić ten sam charakterystyczny proces różnicowania, dzięki któremu treść może przybierać bardzo różne niuanse „znaczeniowe" i przechodzić od jednego do drugiego. Widzieliśmy na przykład, że „kolor" tylko pozornie przedstawia zupełnie jednolitą jakość optyczną. W zależności od tego, czy jest ujmowany jako proste i samoistne określenie, czy też jako „kolor przedmiotowy" dołączony do jakiegoś obiektu, zyskuje inną „walencję". Zgodnie z Goetheańskim wyrażeniem świat barw widziany w jednym aspekcie nie przedstawia nic innego, jak „czyny i cierpienia światła"[14] – w innym zaś jawi się jako sprzęgnięty ze światem rzeczy, związany z nim i w pewnym sensie do niego doczepiony. Tutaj kolory są dla nas niejako swobodnie krążącymi formacjami i strukturami świetlnymi – pozwalają zobaczyć nie siebie, lecz poprzez siebie – coś innego. I także w tym przypadku nie da się pokazać niezróżnicowanego substratu koloru w ogóle, który następnie wchodzi w różne formy ulegając przy tym wielorakim modyfikacjom. Same fenomeny barwne, w swoim czysto fenomenalnym charakterze, są już zależne od porządku, w którym stoją; ich czysty sposób przejawiania jest zdeterminowany właśnie przez ten porządek. Aby wyrazić tę wzajemną determinację, wprowadzamy pojęcie i termin „symbolicznej pregnancji". Przez „symboliczną pregnancję" należy rozumieć sposób, w jaki spostrzeżenie, będąc przeżyciem „sensualnym", zawiera w sobie jednocześnie pewien określony nieintuitywny „sens", który przedstawia konkretnie i bezpośrednio. Nie chodzi tu o czysto „percepcyjne" dane, w które wtórnie zostają wszczepione jakieś „apercepcyjne" akty pozwalające na ich wyjaśnienie, osądzenie i przekształcenie. To raczej samo spostrzeżenie, na mocy swej własnej wewnętrznej organizacji, otrzymuje rodzaj duchowej „artykulacji" i, jako samo w sobie ustrukturyzowane, przynależy do określonej struktury sensu. W swej aktualności, w swej żywej pełni, jest ono jednocześnie życiem „w" sensie. Nie zostaje tam umieszczone dopiero wtórnie, lecz jest tam, można powiedzieć, zrodzone. Wyrażenie „pregnancja" ma oznaczać właśnie ten idealny splot, to odniesienie szczególnego, danego tu i teraz fenomenu percepcyjnego do pewnej charakterystycznej całości sensu. Jeśli, na przy-

[13] Por. bardziej szczegółowe omówienie w moim wykładzie wygłoszonym na kongresie estetycznym w Halle (1927): *Problem symbolu i jego miejsce w systemie filozofii*, [w:] E. Cassirer, *Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 2004, s. 47–65 [ECW 17, s. 273–282].

[14] [J.W. von Goethe, *Zur Farbenlehre. Didaktischer Theil*, Weimar 1890, s. IX].

kład, obierając jeden z podstawowych kierunków naszej świadomości czasu zwracamy się ku przyszłości i wybiegamy w nią niejako, nie oznacza to, że do sumy obecnych, danych nam w teraźniejszości spostrzeżeń, dokłada się po prostu nowe wrażenie, fantazmat tego, co przyszłe. Przyszłość „widziana" jest w zupełnie specyficzny sposób: jest „antycypowana" w teraźniejszości. Teraz jest wypełnione i nasycone przyszłością: *praegnans futuri*, jak nazywał je Leibniz. Pokazaliśmy już wielokrotnie, że ta pregnancja różni się wyraźnie od każdego jedynie ilościowego agregatu pojedynczych obrazów percepcyjnych, jak również od ich asocjacyjnego połączenia i sprzężenia, i że nie można jej również wyjaśnić sprowadzając do czysto „dyskursywnych" aktów sądzenia i wnioskowania. Proces symbolizowania jest jak jednolity strumień życia i myśli, który przepływa przez świadomość i właśnie przepływając różnicuje dopiero i spaja świadomość, tworzy jej pełnię, ciągłość i stałość.

Widać teraz z nowej perspektywy, że analiza świadomości nie może powrócić do elementów „absolutnych" – ponieważ strukturą świadomości rządzi właśnie relacja, czysty stosunek, który okazuje się być jej prawdziwym *a priori*, tym, co istotowo pierwsze[15]. Tylko w tę i z powrotem, od „przedstawiającego" do „przedstawianego", a od tego znów do tamtego, powstaje wiedza o Ja oraz wiedza o idealnych i realnych przedmiotach. Tu udaje nam się uchwycić właściwy puls świadomości, którego tajemnica polega właśnie na tym, że z każdym uderzeniem tworzy tysiąc powiązań. Nie istnieje świadome spostrzeżenie, które jest jedynie *datum*, które jest tylko tym, co dane i co ma być odzwierciedlone w owym „byciu danym"; odwrotnie – to każde spostrzeżenie zawiera w sobie określone „ukierunkowanie", poprzez które wskazuje poza swoje tu i teraz. Jako jedynie różniczka, percepcja zawiera jednak w sobie całkę doświadczenia[16]. By było możliwe i osiągalne takie całkowanie, takie ujęcie całości doświadczenia w jednym momencie, potrzebne są określone prawa, które regulują przejście między

[15] Co do owej idei „prymatu relacji" zgadzam się z Natorpem, który widzi w niej fundament wszelkiej „psychologii krytycznej". „Relacja – jak podkreśla – wydaje się być tak istotna [dla świadomości], że […] cała właściwa świadomość jest relacją – oznacza to jednak: nie prezentacja, lecz reprezentacja jest tym, co źródłowe, prezentacja jest jedynie wyabstrahowana ze świadomości reprezentującej jako zawarty w niej moment. W rzeczywistości to, co prezentuje się świadomości, wydaje się być wydobyte przez abstrakcję tylko jako podstawa dla reprezentacji; jest czymś poprzedzającym dla teoretycznej rekonstrukcji, podczas gdy, w rzeczywistym życiu świadomości, to raczej relacja sama w sobie jest tym, co pierwsze i bezpośrednie […]". (P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tybinga 1912).

[16] Na temat tego pojęcia „całkowania" por. uwagi w E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych, Część pierwsza: Język*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2018, s. 76.

nimi. Pojedyncza wartość chwilowej percepcji musi – by pozostać przy porównaniu matematycznym – zawierać się w ogólnym równaniu funkcji i móc zostać wyznaczona na jego podstawie. Nie można tego zrobić gromadząc tylko i sumując poszczególne wartości, lecz jedynie porządkując je przy pomocy pewnych kategorialnych i naczelnych form. Przedmiotowe znaczenie tego, co jednostkowe, tego, co istnieje, determinuje umieszczenie go w porządku przestrzenno-czasowym, przyczynowym, w porządku rzecz-własność. Każda taka kwalifikacja nadaje mu specyficzne poczucie kierunku – niejako wektor, który wskazuje na określony cel. Jak w matematyce nie można po prostu dodawać do siebie wielkości wektorowych i skalarnych – tak w fenomenologii i krytyce poznania nie można mówić o „wiązaniu" ze sobą „materii" i „form", „zjawisk" i kategorialnych „porządków". Jednak – jeśli „doświadczenie" ma się stać strukturą teoretyczną – nie tylko można, ale i trzeba określić każdy szczegół „przez wzgląd" na takie porządki. Dopiero „uczestnictwo" w takiej strukturze nadaje zjawisku jego obiektywną realność i jego określoność. „Symboliczna pregnancja" nie pozbawia go jego konkretnego bogactwa, lecz stanowi gwarancję tego, by bogactwo to nie uległo rozproszeniu, by uzyskało stabilną i zwartą formę.

Przeł. P. Parszutowicz

ERNST CASSIRER (1874–1945) – urodzony we Wrocławiu (wówczas Breslau) niemiecki filozof żydowskiego pochodzenia, który po roku 1939 przyjął obywatelstwo szwedzkie. Przedstawiciel neokantowskiej szkoły marburskiej, historyk filozofii, teoretyk poznania i nauki, kultury i myślenia mitycznego. Twórca oryginalnej teorii form symbolicznych. Studiował w Berlinie, Lipsku, Heidelbergu i Marburgu. Wykładał m.in. w Berlinie, Hamburgu, Oksfordzie, Göteborgu, a także w Stanach Zjednoczonych na Uniwersytetach Yale i Columbia.

Najważniejsze dzieła: *Das Erkenntnisproblem: Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (t. 1–4 (1906–1950); *Substancja i funkcja* (1910), wyd. pol. 2008; *Filozofia form symbolicznych* (t. 1–3, 1923–1929), wyd. polskie, t. 1 – 2018, t. 2 – 2020; *Filozofia oświecenia* (1932), wyd. polskie 2011; *Esej o człowieku* (1944), wyd. polskie 1970; *Mit państwa* (1946), wyd. polskie 2006.

ERNST CASSIRER (1874–1945) – born in Breslau (Germany), a German philosopher of Jewish origin, since 1939 citizen of Sweden. Representative of the neo-Kantian Marburg School, historian of philosophy, theorist of knowledge and science, culture and mythical thinking. Author of the original theory of symbolic forms. He studied in Berlin, Leipzig, Heidelberg and Marburg. He lectured, *inter alia*, in Berlin, Hamburg, Oxford, Göteborg, and in the United States at Yale and Columbia Universities.

Major works: *Das Erkenntnisproblem: Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (vols. 1–4 (1906–1950); *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910); *Philosophie der symbolischen Formen* (vols. 1–3, 1923–1929); *Die Philosophie der Aufklärung* (1932); *Essay on Man* (1944); *Myth of the State* (1946).

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ – dr hab., Profesor w Zakładzie Filozofii Nowożytnej i Współczesnej IFiS PAN oraz w Katedrze Filozofii i Metodologii Nauk Politechniki Gdańskiej. Zajmuje się historią i teorią transcendentalizmu. Tłumacz pism Kanta i Cassirera. Autor ksiażek: *Filozofia jako krytyka poznania. Wprowadzenie do transcendentalizmu Ernsta Cassirera* (Warszawa 2013); *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojecia i inspiracje „późnej" filozofii Ernsta Cassirera* (Warszawa 2013).

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ – Professor at Department of History of Modern and Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, and at Department of Philosophy and methodology of Sciences, Gdansk University of Technology. His current research interests include history and theory of transcendental philosophy. Author of books: *Filozofia jako krytyka poznania. Wprowadzenie do transcendentalizmu Ernsta Cassirera* [*Philosophy as Critique of knowledge. Introduction to Ernst Cassirer's Transcendentalism*] (Warsaw 2013); *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojecia i inspiracje „późnej" filozofii Ernsta Cassirera* [*Phenomenology of Symbolic Forms. Basic Concepts and Inspirations of Ernst Cassirer's „late" Philosophy*] (Warsaw 2013).

ORCID: 0000-0002-2491-7468

RECENZJE

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.15

KAZIMIERZ KORUS

O sposobach wzbogacania greckich słowników naukowych

On Enriching Greek Scientific Dictionaries

KRZYSZTOF NARECKI, *Mneme w epoce przedsokratyków*, KUL Lublin 2020, ss. 232
KRZYSZTOF NARECKI, Mneme *in the Pre-Socratic Era*, KUL Lublin 2020, pp. 232

Od czasów twórcy leksykografii polskiej Grzegorza Knapiusza, (Knapskiego, Cnapius 1564–1638), którego *Skarbiec polsko-łacińsko-grecki* był największym dziełem leksykografii staropolskiej, praca nad wszelkimi tego typu naukowymi słownikami zawsze wymagała akrybii, naukowej kompetencji w prowadzeniu krytycznej analizy tekstów i ustalania znaczeń wynikających z kontekstów. I co najważniejsze nieustannych badań uzupełniających. Właśnie takim badaniem uzupełniającym leksykony nowożytne jest praca prof. Krzysztofa Nareckiego.

Monografia przynosi nowe ustalenia w nauce, nie waham się powiedzieć, nie tylko polskiej, ale i światowej. Dotyczy precyzyjnych badań leksykograficznych, a ściślej mówiąc metodologii opracowania materiałów słownikowych.

Autor przekonywająco dowodzi, jak stosując znaną od czasów Knapiusza, a udoskonaloną przez Samuela Bogumiła Lindego (1771–1847) metodę kontekstu literackiego, możemy wzbogacić pojęcie, w tym przypadku *mneme*, o nowe desygnaty nazwy, nieznane współczesnym autorom naukowych słowników (mam na myśli *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, red. F. Montanari, 2015, *A Greek-English Lexicon* Liddell'a-Scota LSJ 1996), a także jak należy skorygować nowożytne tłumaczenia poetów, czy prozaików epoki archaicznej i klasycznej.

Krzysztof Narecki bierze pod uwagę tylko te teksty literackie, w których znajduje pojęcie *mneme*. W wyniku drobiazgowej kwerendy dociera do osiemnastu autorów, poczynając od Hezjoda, a kończąc na sofistach, (Gorgiasz, Prodikos) i anonimowym autorze traktatu, którego się zazwyczaj

cytuje jako *Anonim Jamblicha*. Warto przy tej okazji zaznaczyć, że znakomitą tu rolę dla przyszłych czytelników, zarówno uczonych, jak i tłumaczy, pełni *Skorowidz miejsc występowania mneme* (s. 201–203).

W sumie poddanych analizie zostało 65 kontekstów, co przy stanie zachowania literatury przedsokratycznej nie jest liczbą małą, zwłaszcza jeżeli się porówna z najczęściej (prawdopodobnie) występującym rzeczownikiem *logos* (164 miejsc). Autor przyjmuje metodę diachronicznej analizy, a to pozwala obserwować rozwój znaczeń tego pojęcia. Przekonywająco dowodzi, jak znaczenie jednego pojęcia – *mneme* uzyskuje w kontekście literackim nowe wartości semantyczne, subtelne odcienie znaczeniowe i jakie pełni funkcje w utworze.

Osiągnięciem badawczym o znaczeniu międzynarodowym książki jest wzbogacenie o nowe wartości semantyczne znaczeń pojęcia *mneme*, które znamy ze słowników greckich ściśle naukowych, które wymieniłem wyżej, jak i specjalistycznych, wyliczonych przez Autora w *Bibliografii* (s. 211–213).

W słownikach naukowych angielskich pojęcie *mneme* ma zasadniczo trzy znaczenia: 1. *record, memory*, 2. *mention, precept*, 3. *commemoration, anniversary.* Podobnie w *Słowniku języka polskiego* pod hasłem *pamięć* również mamy trzy znaczenia: 1. „Zdolność", „predyspozycja umysłu do przyswajania i przypominania doznanych wrażeń, przeżyć, wiadomości"; 2. „pamiętanie", „wspominanie", „pamiątka", „upamiętnienie kogoś lub czegoś"; 3. „urządzenie służące do przyjmowania informacji, przechowywania ich".

Tymczasem w wyniku precyzyjnej analizy owych 65 fragmentów, zaczerpniętych z 18 poetów i prozaików greckich, Narecki odkrywa osiemnaście nowych odcieni znaczeniowych (!), które odtąd, jak należy przypuszczać, słowniki naukowe będą zobowiązane do ich uwzględnienia. Ich autorzy mogą w dobrze skonstruowanym streszczeniu angielskim zapoznać się z wszystkimi tymi pojęciami, a podanie kontekstów, w których się znajdują, ułatwi ewentualne dalsze badania ich użycia w epokach poklasycznych. Tu dla porównania z trzema znaczeniami słowników naukowych, wyżej cytowanych, odnotujmy za Autorem (s. 194) najpierw w j. polskim nowe odcienie znaczeniowe greckiego pojęcie *mneme*: 1. „podziw", „szacunek"; 2. „świadomość"; 3. „troska", „dbałość"; 4. „myśl"; 5. „wiedza"; 6. „sława"; 7. „czas"; 8. „kult"; 9. „umiejętność odtworzenia w poezji"; 10. „baczenie", „uwaga"; 11. „świadectwo", „dowód"; 12. „rachunek/bilans"; 13. „historia", „opowieść"; 14. „racja", „słuszność"; 15. „obraz", „panorama", „wyobrażenie"; 16. „tradycja"; 17. „wyobrażenie", „postać", „kształt"; 18. „wyrocznia". A następnie dla porównania z anglojęzycznymi słownikami przywołajmy również ich odpowiedniki: *admiration, awareness, consciousness, care, solicitude, thought, knowledge, fame, time, cult, worship, the skill of (re)creating* (lub *the poetic art of reconstruction*), *vigilance, attention,*

testimony, proof, calculation, balance, story, narrative, right, rightness, picture, panorama, image, tradition, formshape, oracle (s. 220).

Autor przyjmuje szeroką, interdyscyplinarną perspektywę, badając wieloznaczność słowa *mneme* i jego różnorodne funkcje. K. Narecki już na wstępie pisze:

> W ostatnich dziesięcioleciach pamięć stała się jednym z ważniejszych pojęć i dominującym wątkiem, który pojawia się w debatach prowadzonych w ramach różnych dziedzin działalności człowieka, takich jak: filozofia, socjologia, polityka, historia, kulturoznawstwo i teoria literatury, […] pojęcie 'pamięci' często jest używane w dość szerokim znaczeniu i nie zawsze w sposób jednoznaczny, nierzadko też pamięć zastępuje rozum, stając się wówczas dominującą zdolnością intelektualną, po którą sięga się za każdym razem, gdy trzeba wyjaśnić zjawisko historyczne, polityczne lub społeczne.

Dodatkowym liczącym się osiągnięciem żmudnych badań Autora są próby ustalania funkcji użytego wyrazu. I tak między innymi dowiadujemy się o istotnej różnicy między sposobem użycia *mneme* w dziełach dwóch wielkich historyków Herodota i Tukidydesa (s. 81–150). Herodot stosuje *mneme* najczęściej w celach retoryczno-literackich, a Tukidydes każe czytelnikowi rozumieć to pojęcie jako „władza", „zdolność intelektu" do zapamiętania i przechowywania ważnych treści, łączących obywateli polis, budujących ich świadomość, tworzących wspólnotę przeżyć, dokonań, wartości. Nadaje mu zatem funkcję racjonalno-pragmatyczną (s. 149).

Na zakończenie dodam, że książka ujmuje swoją przejrzystością konstrukcji i ułatwieniami dla czytelnika, pragnącego się zapoznać z wybranym tylko autorem. Służą temu dobrze opracowane indeksy i podsumowania po każdym rozdziale. Reasumując oceniam książkę Nareckiego bardzo wysoko (*summa cum laude*) jako nowatorskie osiągnięcie na skalę międzynarodową.

KAZIMIERZ KORUS – emerytowany profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego; Aktywny członek Polskiej Akademii Umiejętności. Autor ponad 150 prac, w tym 11 monografii naukowych. Dwie ostatnie to *Grecki Mim w Gatunkach Literackich* (2015); *Godność i wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej* (2019). Prowadzi badania nad kulturą grecką, historią literatury greckiej, zwłaszcza satyrą, pantomimą, dramatem, retoryką poklasyczną i antyczną krytyką literacką. Interesuje się także teorią pedagogiki greckiej.

KAZIMIERZ KORUS – *professor emeritus* of the Jagiellonian University; Active Member of the Polish Academy of Arts and Sciences. Author of over 150 works, including 11 scientific monographs. The last two are *Greek Mime in Literary Genres* (2015); *Dignity and freedom. Greek Sources of European Identity* (2019). He conducts research on Greek culture, the history of Greek literature, especially satire, mime, drama, post-classical rhetoric and ancient literary criticism. He is also interested in the theory of Greek pedagogy.

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.16

ARTUR ANDRZEJUK

Summa o intelekcie

Summa on Intellect

MICHAŁ ZEMBRZUSKI, *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2019, ss. 404.

MICHAŁ ZEMBRZUSKI, *Philosophy of Intellect. Thomas Aquinas' Conception of the Potential and Active Intellect*, Liberi Libri Publishing House, Warsaw 2019, pp. 404.

Filozofia intelektu to książka bardzo interesująca, bo podsumowująca wieloletnie i wielopokoleniowe badania nad problematyką intelektu, prowadzone w ramach tomizmu egzystencjalnego i konsekwentnego. Można ją uznać za udaną i godną kontynuację takich prac jak *Realizm tomistyczny* Étienne Gilsona, *Realizm ludzkiego poznania* Mieczysława A. Krąpca czy *Obrona intelektu* Mieczysława Gogacza.

Książkę stanowią dwie części, z których pierwsza poświęcona jest metafizyce intelektu, a druga – teorii poznania intelektualnego. Na pierwszą część składa się dziewięć rozdziałów, które omawiają kolejno arystotelesowskie źródła podziału na intelekt możnościowy i czynny, porządek (*ordo*) istot intelektualnych u Tomasza z Akwinu, jego teorię intelektu Bożego i anielskiego, problem intelektualnej duszy ludzkiej, władz tej duszy, zagadnienie przedmiotów poznania intelektualnego, uzasadnienie niematerialności intelektu, problem różnych jego nazw w tekstach Akwinaty. Ostatni rozdział przeciwstawia filozofię intelektu modnej dziś filozofii umysłu. W ramach teorii poznania intelektualnego, w drugiej części książki, Michał Zembrzuski (także w dziewięciu rozdziałach) omawia rolę zmysłów w poznaniu intelektualnym, problem abstrakcji i separacji, zagadnienie aktów poznania intelektualnego, problem *species*, „mechanizm" poznania intelektualnego, zagadnienie prawdy, intuicji, refleksji, jako poznania samego siebie oraz problematykę słowa w intelekcie. Całości dopełnia metaprzedmiotowy *Wstęp* i syntetyczne *Zakończenie* oraz *Bibliografia* wraz ze streszczeniem po angielsku.

Zaletą książki jest całościowe ujęcie i przedstawienie zagadnienia intelektu, można nawet powiedzieć, że stanowi ona swego rodzaju summę o intelekcie, aczkolwiek Autor zaznacza, że podejmuje wyłącznie metafizyczną i teoriopoznawczą stronę zagadnienia, zostawiając na boku problematykę intelektu w filozofii praktycznej (swoistą etykę intelektu) oraz teologiczne aspekty Tomaszowej teorii intelektu i poznania intelektualnego. Jednakże podjęta przez Michała Zembrzuskiego problematyka (metafizyczna i teoriopoznawcza) jest na tyle podstawowa i wyjściowa dla innych rozważań, że tytuł rozprawy – *Filozofia intelektu* – jest w pełni adekwatny do jej treści. Pewną trudność w czytaniu tej książki może sprawiać jej język: trudny, niekiedy zawiły, zawsze wymagający dużego skupienia podczas lektury.

Warto zwrócić uwagę na kilka zagadnień, które w książce *Filozofia intelektu* postawione są na nowo lub w nowy sposób. Problemem postawionym na nowo jest bez wątpienia tytułowe zagadnienie intelektu możnościowego i czynnego. Michał Zembrzuski, podobnie jak Arystoteles i Tomasz z Akwinu, stoi na stanowisku ich realnej różnicy, dystansując się od ujęć, które widzą tę różnicę jako funkcjonalną lub wręcz pozorną, podobnie jak ma to miejsce pomiędzy intelektem i rozumem lub intelektem „niższym" i „wyższym" (140–148). W celu rozwiązania tego zagadnienia odwołuje się do egzystencjalnej koncepcji bytu i formułuje szereg argumentów na rzecz wspomnianej różnicy od strony zarówno przedmiotu obydwu intelektów, jak i ich czynności. W ten sposób wchodzi w pewną dyskusję, która jest obecna w łonie tomizmu egzystencjalnego, z jednoznacznym i bardzo dobrze uargumentowanym stanowiskiem, broniącym tej klasycznej dystynkcji.

Zagadnieniem postawionym oryginalnie i w nowy sposób jest w książce problem niematerialności intelektu. W tej sprawie Michał Zembrzuski przywołuje znany z literatury anglosaskiej (dotyczącej *mind s. body problem*) argument z „blokowania". Uważa, że argument ten znajduje się w Tomaszowym *Traktacie o człowieku*, który jest częścią *Summy teologii*. Sprowadza się on do tezy, że skoro człowiek swoim intelektem poznaje naturę wszystkich bytów materialnych, to sam w sobie nie może zawierać niczego z tych poznawanych rzeczy, gdyż wtedy tkwiłoby to w nim, a nie stanowiło informacji przychodzącej z zewnątrz. Na podstawie tego argumentu Tomasz z Akwinu przyjmuje nie tylko niematerialność intelektu, ale także wyklucza możliwość posługiwania się przez intelekt jakimś organem cielesnym. Michał Zembrzuski nie tylko odnajduje źródła tej argumentacji w teksach Arystotelesa, ale przede wszystkim przeprowadza bardzo staranną analizę tego argumentu na kartach swojej książki (167–174). Na marginesie warto dodać, że Autor *Filozofii intelektu* znany jest w polskiej

literaturze filozoficznej z podejmowania tego argumentu, rozbudowywania go i popularyzacji[1].

Pewnym także wejściem w dyskusje na temat działania intelektu jest podjęcie przez Michała Zembrzuskiego tematu abstrakcji i separacji. Przekonująco problematyzuje to zagadnienie pokazując, że abstrakcja i separacja to dwie strony działania intelektu (243–257). Zwraca uwagę, że w literaturze przedmiotu abstrakcję interpretuje się na dwa sposoby: jako „rentgenowskie prześwietlanie" poznawanego przedmiotu lub jako jego „rozpakowywanie". Abstrakcja ujęta w pierwszy sposób polega na selektywnym wydobywaniu z poznawanych treści tego, co podpada pod poznanie intelektualne. Abstrakcja jako rozpakowywanie to swoiste obnażanie intelektualnych treści poznawczych, „opakowanych" w przypadłości i relacje. „Różnice między tymi modelami są pewnym rozłożeniem akcentów – pisze Zembrzuski – jednak warto podkreślić, że w modelu 'rentgenowskim' mamy do czynienia z opisem psychologicznego sposobu ujmowania tego, co istotne, podczas gdy w drugim zaznaczony zostaje metafizyczny sens ukazywania istoty rzeczy, która jest ontycznie różna od materialnych uwarunkowań" (245). Wynika z tego, że separacja jako metoda metafizyki, proponowana przez niektórych tomistów, jest w tym ujęciu abstrakcją ujętą w drugi opisany sposób.

Tematem dość nowym w tomistycznej teorii poznania jest zagadnienie słowa intelektu. W książce Michała Zembrzuskiego znajdujemy tezę, że słowo to jest koniecznym elementem wyjaśniającym naturę intelektu (361–373). Jest bowiem pierwszym skutkiem poznania intelektualnego, rodzącym się w intelekcie możnościowym pod wpływem „zapłodnienia" go przez treści intelektualnie poznawalne i stanowi znak ich zrozumienia. Autor zwraca przy tym uwagę, że Akwinata używa synonimicznie trzech określeń na oznaczenie słowa w intelekcie: *verbum interius* (słowo wewnętrzne), *verbum cordis* (słowo serca), *verbum mentis* (słowo umysłu) i właśnie *verbum intellectus* (słowo intelektu). Każdy z tych terminów wnosi jednak pewne charakterystyczne, właściwe tylko dla siebie, akcenty, np. „słowo serca" jest słowem intelektu, które oddziałuje na wolę i wzbudza w niej upodobanie ku bytowi, który oddziałał na nasze władze poznawcze. Z tego właśnie powodu termin ten był chętnie używany w literaturze tomistycznej[2]. Wydaje się jednak, że na postawie ustaleń Zembrzuskiego można zaproponować pewne uporządkowanie tej terminologii uznając „słowo intelektu" za termin wyjściowy (tak zresztą Autor sugeruje, preferując ten termin w opisie).

[1] Zob. M. Zembrzuski, *Tomaszowy argument „z blokowania" za niematerialnością działań intelektu*, „Rocznik Tomistyczny" 6 (2017), s. 77–98.

[2] Np. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008.

Termin „słowo serca" wnosi problematykę skutków poznania w dziedzinie pożądania, natomiast określenie „słowo wewnętrzne" jako synonim słowa intelektu jest mylące, bo wiąże się z tzw. mową wewnętrzną, która jest już pewnym pojęciowaniem i nazywaniem poznawanych rzeczy, z tym tylko, że nie uzewnętrznionym. W tej perspektywie zbędny też wydaje się termin „słowo umysłu", gdyż w dużym stopniu pokrywa się ze „słowem serca", a ponadto wnosi zasadniczo nie używany przez Tomasza termin *mens* – umysł.

W kontekście tego ostatniego terminu Michał Zembrzuski bada możliwość sformułowania Tomaszowej filozofii umysłu, odnosząc się do podejmowanych już prób jej budowania w łonie tomizmu. Pozostaje sceptyczny wobec tego projektu zauważając, że współcześnie uprawiana filozofia umysłu należy do diametralnie innej tradycji filozoficznej niż ujęcia Tomasza z Akwinu. On sam zaś używa terminu *mens* zazwyczaj wtedy, gdy odnosi się do tradycji Augustyńskiej, co dobitnie wskazuje na obcą tomizmowi proweniencję tego terminu i związanej z nim problematyki.

W perspektywie słowa intelektu (i szerzej: „mowy intelektu") można umieścić zagadnienie intuicji intelektualnej, która także była przedmiotem rozlicznych dyskusji i kontrowersji w obrębie tomizmu i nie tylko. Tomasz z Akwinu intuicję intelektualną wiąże ze sprawnością pierwszych zasad poznania (*intellectus principiorum*). Oznacza to, że polega ona na ujmowaniu bytu w świetle pierwszych zasad. Jest więc intuicja poznaniem opartym na sprawnościach intelektualnych, tak jak inne typy poznania, lecz dokonuje się na poziome „mowy intelektu", a więc na najbardziej pierwotnym i podstawowym etapie poznania intelektualnego. Usprawnienie intelektu powoduje, że poznanie na tym poziomie odbywa się natychmiastowo i bezpośrednio, co spowodowało nazwanie go intuicją (czyli bezpośrednim intelektualnym ujęciem prawdy – *simplex intuitus veritatis*). Michał Zembrzuski w swojej książce problematyzuje to zagadnienie (325–340). Wiążąc je zasadniczo z intelektem możnościowym wskazuje także rolę intelektu czynnego w poznawaniu pierwszych zasad. Pokazuje też w jaki sposób pierwsze zasady stanowią zarówno początek jak i kres poznania intelektualnego (w różnych aspektach tego poznania).

Autor *Filozofii intelektu* na kartach swojej książki jawi się jako wytrawny badacz dziejów problematyki filozoficznej, wybitny znawca tak metafizyki tomistycznej jak i szeroko pojętej teorii poznania. Jego erudycja imponuje, dotyczy bowiem nie tylko przeogromnej spuścizny Tomasza z Akwinu, ale także źródeł jego ujęć i ich późniejszych interpretacji. Należy podkreślić, że Autor omawia nie tylko „kanoniczne" ujęcia klasyków dwudziestowiecznego tomizmu, ale także bardzo współczesne interpretacje różnych problemów tomistycznej metafizyki i teorii poznania, i z ich autorami

(zazwyczaj anglojęzycznymi) nawiązuje partnerską dyskusję. Podkreślić należy także intelektualną odwagę Michała Zembrzuskiego, wyrażającą się w podejmowaniu tematów kontrowersyjnych i dyskusyjnych, jak np. problemu intuicji i słowa intelektualnego. Autor nie tylko przedstawia stan dyskusji nad tymi zagadnieniami, ale też zajmuje na ich temat własne, dobrze uzasadnione stanowisko.

Wszystko to powoduje, że książka *Filozofia intelektu* Michała Zembrzuskiego jest warta polecenia nie tylko tomistom, nie tylko filozofom zainteresowanym teorią poznania, lecz także wszystkim tym, którzy interesują się historią filozofii czy szeroko pojętymi dziejami problematyki epistemologicznej.

ARTUR ANDRZEJUK – prof. dr hab., Kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcji Historii Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW). Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się problematyką uczuć, sprawności i cnót moralnych, relacji osobowych. Jest uczniem Profesora Mieczysława Gogacza.

ARTUR ANDRZEJUK – Professor of philosophy, Head of the Department of the History of Ancient and Medieval Philosophy and the Section for the History of Philosophy at the Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw, Poland. Author of a number of publications on medieval philosophy and theology, Thomism, ethics and classical philosophy of man. Main areas of interests: problems of feelings, moral faculties and virtues, personal relationships. He is a student of Professor Mieczyslaw Gogacz.

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.17

DANIEL ROLAND SOBOTA

Cieszkowski *redivivus*

KRYSTIAN PAWLACZYK, *Poza substancją dziejów. O wczesnej myśli Augusta Cieszkowskiego,* Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021, ss. 491.
KRYSTIAN PAWLACZYK, *Beyond the Substance of History. On the Early Thought of August Cieszkowski*, August Cieszkowski Foundation, Warsaw 2021, pp. 491.

Trudno dziś dostrzec ślady kryzysu, w jaki w poprzednim stuleciu miała rzekomo popaść filozofia dziejów. Po krótkim okresie historycznego entuzjazmu lat dziewięćdziesiątych XX wieku, który dostarczył wizji spełnienia i optymistycznego „końca historii", pierwsza dekada XXI wieku przyniosła historyczną niepewność, która obrodziła wieloma różnymi rodzajami bardziej lub mniej świadomego swoich filozoficznych przesłanek namysłu nad dziejami.

Zamachy na World Trade Centre w roku 2001 stały się bezpośrednią przyczyną nowej postaci „wojny z terroryzmem", której skutkiem była m.in. dyskusja na temat „zderzenia cywilizacji" i wojen religijnych, nadto kwestii granic wolności obywatelskich i sensowności powszechnej na skalę światową organizacji społeczeństw na modłę zachodniej demokracji liberalnej. Kryzys gospodarczy z roku 2008 ukazał słabości globalnego kapitalizmu i wymusił ponowne postawienie pytania o jego genezę, historię oraz alternatywne wobec niego systemy gospodarcze. Przywołana na tę okoliczność marksistowska krytyka kapitalizmu została rozszerzona o krytykę silnie związanego czy też – jak chcą niektórzy – trwale wpisanego w kapitalizm kolonializmu i społecznych wykluczeń. Do tego doszło coraz poważniej i coraz powszechniej uświadamiane – bo realnie odczuwane – zagrożenie katastrofą klimatyczną, za którą kapitalizm, promujący bezgraniczną produkcję i konsumpcję, jest bez wątpienia głównym odpowiedzialnym. Zmiany klimatyczne, jakie spowodował człowiek, stały się na tyle duże, iż uznano za stosowne proklamowanie nowej epoki geologicznej: antropocenu. Wiek XXI to także umacniający panowanie kapitalizmu, galopujący z zawrotną szybkością postęp techniczny

i naukowy w dziedzinie technologii cyfrowych. Wraz z tym postępem coraz bardziej popularne stały się utopijne wizje technologicznego „doskonalenia" człowieka w transhumanizmie. Zgodnie z nimi człowiek jest bytem przejściowym pomiędzy zwierzęciem a cyborgiem. Negatywną odpowiedzią na te historyczne wydarzenia i wizje stał się w sferze politycznej renesans różnego rodzaju maści nacjonalizmów, które szukają ratunku przed uniformizującym postępem globalizacji i techniki w zaprzeszłych, jak się wcześniej wydawało, kategoriach rodziny, narodu, ojczyzny, tradycji, obyczaju, religii, płci, natury... Do tego doszła coraz dalej sięgająca rewizja dotychczasowej „historii powszechnej", która okazała się być jednostronnie pisaną i przedstawianą „historią wygranych". Ta ostatnia nie tylko dyskryminuje dzieje innych kultur jako dzieje pozbawione historycznego znaczenia, ale ignoruje również historie własnych mniejszości i „zwykłych ludzi". Ta kwestionująca jedność historii rehabilitacja „historii pobocznych" dotyczy zresztą nie tylko dziejów poszczególnych „narodów wybranych", ale całej historii gatunku *homo sapiens*, który w toku badań archeologicznych i antropologicznych okazał się być tylko jednym z wielu niegdyś równocześnie istniejących, konkurujących ze sobą, ale też krzyżujących się między sobą hominidów. Na koniec tej dalekiej od kompletności wyliczanki warto wspomnieć o wzrastającej popularności ontologicznej kategorii widma, które desygnuje byt, wydawałoby się, od dawna nieżywy, a który jednak wciąż nawiedza i niepokoi naszą teraźniejszość, podkopując jej pewność siebie, trwałość i substancjalność[1].

Już choćby na podstawie powyższego, zupełnie powierzchownego zestawienia problemów, jakie w ciągu ostatnich dwóch dekad pojawiły się w spotkaniu z fenomenem historii, w stosunku do lat 90 XX wieku dokonując jej niemal całkowitego przewartościowania, trudno się spodziewać, że da się za pomocą jakiegoś jednego schematu myślowego ująć dziejową specyfikę teraźniejszości, a tym bardziej określić nadchodzącą przyszłość. Istniejące współcześnie różne propozycje rozumienia przeobrażeń historycznych łączy cienka nitka, którą jest przekonanie o wielorakim końcu: historii, człowieka, demokracji, kapitalizmu, religii, cywilizacji, ludzkości, życia na Ziemi – ostatecznie również jakiejś filozoficzno-historycznej metanarracji, która by to wszystko objęła jedną myślą.

A jednak nawet ta unikatowa atmosfera końca, która rozsadza każdą jedność i przyprawia o zawrót głowy, nie przeszkadza odwoływać się do poglądów, które narodziły się w poprzednich stuleciach. Przykładowo, „widmo Marksa", które wciąż krąży po świecie i dostarcza argumentów krytycznych

[1] A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Warszawa 2019.

wobec tego, co się dziś dzieje, świadczy o tym, że w kontekście zadania zrozumienia wyżej zarysowanej, unikatowej sytuacji dziejowej odwoływanie się do projektów filozoficznych, które powstały dwa stulecia temu, ma sens – przynajmniej teoretyczny.

W swojej debiutanckiej pracy pt. *Poza substancją dziejów. O wczesnej myśli Augusta Cieszkowskiego,* wydanej przez Fundację Augusta Hrabiego Cieszkowskiego (Warszawa 2021), odnosząc się pozytywnie do historiozofii polskiego filozofa, Krystian Pawlaczyk przekonuje, że taki powrót do filozofii dziejów XIX wieku nie tylko ma sens teoretyczny, ale może przynieść wyraźne korzyści praktyczne: moralne, społeczne i polityczne. Zdaniem Pawlaczyka myśl młodego Cieszkowskiego ma nam niejedno w tym względzie do zaoferowania. Spróbujmy się zatem bliżej przyjrzeć propozycji poznańskiego filozofa historii.

I

Prezentowana książka przedstawia wczesną historiozofię Augusta Cieszkowskiego na tle innych projektów filozofii dziejów, zarówno tych wcześniejszych, jak i późniejszych. Ta konfrontacja idei historiozoficznych młodego Cieszkowskiego z innymi projektami filozoficzno-dziejowymi rozpisana została w trzech częściach. Ich zawartość formowana jest wedle metody „interpretacji adaptacyjnej w takim rozumieniu, jaki nadaje jej poznańska szkoła metodologiczna"[2] oraz wedle hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera (s. 30–31). Pomimo wielu zarzutów (zob. niżej) Autor nie przekreśla również potencjału Heglowskiego stanowiska idealizmu absolutnego i jego metody spekulatywno-dialektycznej (s. 89), którą we właściwym kierunku – zdaniem Pawlaczyka – rozwinął dopiero Cieszkowski. Wybrane metody świadczą o tym, że Autor nie zamierza odtwarzać na sposób historyczny stanowiska filozofa z Wierzenicy, lecz celuje w wydobycie tych momentów jego koncepcji, które są wciąż aktualne i mogą konkurować ze współczesnymi filozofiami dziejów. Nie znaczy to, że rozważania Pawlaczyka omijają problematyczne z punktu widzenia historii filozofii kwestie związane np. z ustaleniem właściwej chronologii powstawania poszczególnych prac Cieszkowskiego i wynikającej stąd periodyzacji jego twórczości. Również i w tym względzie Autor stara się wnieść nowe ustalenia.

W pierwszej części, noszącej tytuł *Historiozofia jako projekt desubstancjalizacji dziejów*, Pawlaczyk przedstawia Heglowską filozofię dziejów jako zarówno pozytywny, jak i negatywny punkt wyjścia rozważań młodego

[2] Por. L. Nowak, *O interpretacji adaptacyjnej*, [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, (red.) J. Grad, T. Kostyrko, Poznań 2008, s. 234–238.

Cieszkowskiego. Choć w swoich *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1838) Cieszkowski uważa myśl Hegla za niedościgniony wzór filozofowania, to nie przeszkadza mu to w dostrzeżeniu luk i niekonsekwencji, na które cierpi wypracowany przez Hegla system. Do głównych problemów filozofii dziejów Hegla, która została przedstawiona w jego wydanych pośmiertnie wykładach pt. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Berlin 1837), należą: brak logicznej spójności w zestawieniu z wcześniejszą wersją systemu, nazbyt intelektualistyczne ujęcie biegu historii, ściśle linearne jej określenie, uznanie, że jedyną formą refleksji nad dziejami jest myślenie postfaktyczne i wynikający stąd brak uwzględnienia przyszłości, zbyt wybiórcze i ideologiczne potraktowanie ludów historiotwórczych, zbyt dalekie upolitycznienie historii, nieuprawnione przekonanie o zakończeniu (skończoności) historii, marginalizacja jednostek w imię tego, co ogólne, swoisty immoralizm historii, upodmiotowienie dziejów przez „ducha świata" i wynikająca stąd substancjalizacja dziejów, a więc ich usamodzielnienie i usamoczynnienie, czego konsekwencją jest instrumentalizacja jednostek i narodów („chytry rozum historii"), wreszcie podejrzenie o ideologiczną (religijną i polityczną), a więc pozafilozoficzną motywację Heglowskiego projektu. Wszystkie te zarzuty składają się na to, co Pawlaczyk określa mianem substancjalizacji dziejów. Idea „substancji" dziejów stoi w jawnej opozycji wobec arystotelesowskiego rozumienia *ousia*, które dotyczy konkretnych bytów (s. 18). W *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel pisze: „substancjalność jest absolutnym działaniem formy i mocą konieczności, a wszelka treść jest tylko momentem, który należy jedynie do tego procesu – jest to absolutne przeistaczanie się formy i treści w siebie nawzajem"[3]. Substancjalizacja dziejów oznacza, że są one traktowane jako instancja niezależna od człowieka, która posługuje się nim do własnych celów. Dziejowe wydarzenia są konieczne, stąd też jednostkowe i narodowe poczucie własnej wolności i sprawczości nie ma dla przebiegu dziejów żadnego znaczenia. W relacji do dziejów człowiek jest istotą wyalienowaną.

Wyliczone powyżej zarzuty wobec Heglowskiej filozofii dziejów nie przekreślają w oczach Cieszkowskiego i rekonstruującego jego poglądy Pawlaczyka pozytywnej oceny całości stanowiska niemieckiego filozofa. Wymaga ono jednak znaczącej rewizji, którą młody August Cieszkowski przedstawia jako własną oryginalną koncepcję, określaną mianem historiozofii.

> W jego mniemaniu jest to całościowa wizja rzeczywistości dziejowej, stanowiąca ukoronowanie myśli spekulatywno-dialektycznej. Historiozofia tym samym ma unikać wskazanych aporii Heglowskiej perspektywy. […] W efekcie historiozofia stanowi radykalnie odmienne

[3] G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 192.

> ujęcie procesu dziejowego, które bazuje na heglizmie, lecz poprzez swój aktywistyczny wydźwięk w znacznym stopniu redukuje jego substancjalistyczne pojmowanie historii powszechnej. […] W ten sposób historiozofia zostanie określona […] jako koncepcja, […] która poprzez radykalizację dekonstruuje 'od środka' cały nowożytny paradygmat filozofii dziejów, oferując w zamian wizję historycznie zorientowanej, wolnościowej perspektywy antropologicznej (s. 92–93).

Wczesny projekt Cieszkowskiego, co Autor wielokrotnie podkreśla, nie ma na celu odrzucenia metodologii idealizmu absolutnego, lecz jej konsekwentną realizację i uspójnienie. Zgodnie z jego trychotomicznym sposobem myślenia dzieje powinny zostać podzielone na trzy okresy, którym odpowiadają trzy wymiary czasu: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Zdaniem Cieszkowskiego namysł filozoficzny jest w stanie opisać przyszłość, oczywiście, nie w szczegółach, lecz co do istoty. Tezą dialektycznego procesu historii jest przeszłość, którą Cieszkowski identyfikuje z epoką starożytną (starożytne kultury orientalne, grecki i rzymski antyk). Jest to czas bezpośredniości, konkretności i Piękna, w którym myśl jeszcze nie zdążyła się przebudzić. Przyroda określa całość bytu, którym rządzi przygodność. Pojawienie się filozofii stanowi jednak moment zwrotny starożytności, dlatego że wprowadza do świata konieczność i dualizm. Dopiero jednak chrześcijaństwo przypieczętowuje przejście ludzkości do nowej ery. Antyteza teraźniejszości rozciąga się na blisko dwa tysiące lat: od przyjścia Chrystusa do czasów Cieszkowskiego. Jest to epoka przebudzenia rozumu, który wprowadza do świata dualizm: tego, co światowe i pozaświatowe, bytu i zjawiska, wewnętrzności i zewnętrzności, ducha i materii. Światem rządzi konieczność i ogólność. Jest to epoka myśli i Prawdy. Stąd Cieszkowski nazywa teraźniejszość epoką teoretyczną. Wreszcie trzecia epoka to synteza dwóch poprzednich. Jest to czas pogodzenia bytu i myśli w wolnym czynie jednostki – epoka wolności i tego, co jednostkowe.

> Czyn dla Cieszkowskiego jest instancją gwarantującą pomost pomiędzy wnętrzem a zewnętrzem, a tym samym znoszącą jednostronności poprzednich epok. Wolność zostanie w pełni osiągnięta – nie jedynie idealnie, lecz konkretnie, w życiu społeczno-politycznym, które nie będzie już bazować ani na abstrakcjach prawa, ani na wewnętrznych antagonizmach, ale na zasadach harmonijnego i pokojowego rozwoju. Cieszkowski definiuje ten stan jako socjalność i etyczność. Duch ludzki dojdzie wówczas do najpełniejszego ideału, czyli idei Dobra (s. 111).

To przede wszystkim wprowadzenie trzeciej epoki przesądza – zdaniem Pawlaczyka – o desubstancjalizacyjnym potencjale historiozofii Cieszkowskiego.

Dzieje mają charakter otwarty i wolny. Ich podmiotem nie jest tajemniczy duch świata czy Bóg, lecz ludzkość, którą jest suma wolnych jednostek, tworzących w toku dziejów i wyrażających swoimi czynami formacje średniego szczebla, takie jak kultury, narody i państwa. W danym czasie historycznym te ostatnie istnieją obok siebie, najczęściej w stanie rywalizacji, reprezentują bowiem różne fazy procesu dziejowego. Tworzą wielość zasad i mnogość linii rozwojowych. Dopiero w trzeciej epoce wszystkie narody osiągają ten sam stopień rozwoju i stan harmonijnego współistnienia – „kościół w najwłaściwszym znaczeniu"[4] (s. 127). Otwartość i wolność historii tworzą możliwość myślenia o dziejach w kategoriach utopii, co zasadniczo odróżnia projekt Cieszkowskiego od Hegla.

Desubstancjalizację dziejów można rozumieć w sensie węższym i szerszym. W sensie węższym określenie to dotyczy tylko trzeciej epoki, w której jednostki i narody stają się w pełni świadome i gotowe w sposób wolny dokonywać pozytywnej moralnie autokreacji. W sensie szerszym, który „najprawdopodobniej nie był ujmowany przez samego Cieszkowskiego" (s. 136), desubstancjalizacji ulegają całe dzieje: także we wcześniejszych epokach pojawiały się jednostki, które działały w sposób wolny, uświadamiając to sobie raczej na poziomie „przeczucia" niż na sposób refleksji (s. 137). Teoretyczna wiedza na ten temat, którą zdobywa teraźniejszość u kresu drugiej epoki, stanowi etap wstępny do realizacji tej świadomości w dziedzinie przyszłej *praxis*. Pełni funkcję oczyszczającą i terapeutyczną. To wyeksponowanie kosztem samodzielności i konieczności dziejów działania wolnej, twórczej jednostki prowadzi Cieszkowskiego do antropologii. Ta ostatnia nie oznacza zerwania z filozofią dziejów i powrotu do jakiejś natury człowieka – jak to było w przypadku myśli Ludwiga Feuerbacha – lecz jest jej zniesieniem (*Aufhebung*): „historyczność jest podstawą dla antropologii" (s. 141). Antropologia ta definiuje człowieka jako wolną i czynną istotę duchową.

Kwestią, która niepokoi i zdaje się podważać desubstancjalistyczny wydźwięk historiozofii Cieszkowskiego, jest pytanie o relację między dziejami i Bogiem. Młody Cieszkowski uznaje Boga za „alfę i omegę" dziejów, co może się wydawać „krokiem wstecz" w jego rozważaniach nad dziejami. Jak argumentuje Pawlaczyk, fakt, że Cieszkowski próbował ująć miejsce Boga w swoim systemie, odwołując się do koncepcji Hegla, i usadowić go jednocześnie i w dziejach i poza dziejami, nie musi od razu przekreślać jego desubstancjalizującej zdobyczy, niemniej stanowi pewną rysę, która z biegiem czasu podzieli jego twórczość na dwa względnie niezależne etapy. Pierwszy to okres desubstancjalizacji dziejów, drugi, zaprezentowany w *Ojcze nasz*

[4] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, *op.cit.*, s. 103.

(t. 1, Paryż 1848), to etap ich ponownej substancjalizacji „w kategoriach judeo-chrześcijańskiego millenaryzmu" (s. 148). Momentem przejściowym są rozważania nad zagadnieniem Boga i nieśmiertelności duszy, zawarte w *Gott und Palingenesie* (Berlin 1842), w których Cieszkowski proklamuje zwrócenie się filozofii do religii (s. 174).

Część drugą zatytułowaną *Myśl Augusta Cieszkowskiego w kontekście postsekularyzmu* otwiera rozdział poświęcony filozofii dziejów Karla Löwitha, wzbogacony o krótkie przypomnienie koncepcji Jacoba Taubesa, kończy zaś rozdział dedykowany myśli Oda Marquarda, w którym znajdują się odniesienia do filozofii Hansa Blumenberga. Celem rozważań tej części jest „aktualizacja poglądów polskiego myśliciela […] poprzez odniesienie ich do relatywnie współczesnej, dwudziestowiecznej myśli postsekularystycznej" (s. 219–220). Ta ostatnia ukazuje, że pomimo postępującej laicyzacji myślenie człowieka współczesnego na temat świata i porządku moralnego, społecznego, politycznego i ekonomicznego, w tym także na temat dziejów, zakorzenione jest w strukturach pochodzących z myślenia judeo-chrześcijańskiego. Po rekonstrukcji filozofii dziejów Löwitha, uwzględniającej niestety tylko w sposób szczątkowy wkład oryginalnej myśli Cieszkowskiego na kształt debat odbywających się pomiędzy niemieckimi spadkobiercami filozofii Hegla, Pawlaczyk konkluduje, że propozycja Cieszkowskiego unika większości zarzutów, jakie Löwith formułuje pod adresem postheglowskiej filozofii dziejów, ocenianej przez Löwitha jako świadectwo upadku i barbarzyństwa, który koniec końców w sposób pośredni doprowadził do powstania dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Z tej perspektywy myśl Cieszkowskiego pozostaje niepodjętą „'boczną odnogą' ewolucji kultury" (s. 239). Wspólną cechą koncepcji niemieckiego i polskiego myśliciela, pomimo dzielących ich nastrojów i oceny tego, co zaszło wraz z nastaniem nowoczesności, jest propozycja „wyjścia z matni historyzmu" za pomocą „pewnej wizji antropologicznej" (s. 221), która, kierując się zasadą „lakoniczności", promuje wolność jednostki, działanie wedle umiaru i zasady złotego środka, a także wiarę chrześcijańską (s. 285). Z perspektywy koncepcji Taubesa propozycja młodego Cieszkowskiego przedstawia „eschatologię w słabym sensie", która zamiast eksponowania realizacji Bożego planu wobec świata (mocna wersja eschatologii) na pierwszym planie stawia „doskonałość stworzenia" i potrzebę wewnętrznej przemiany (*metanoia*) jednostki.

Kolejnym bohaterem pracy Pawlaczyka, z którego myślą konfrontuje on idee Cieszkowskiego, jest Odo Marquard. Inaczej niż Löwith twierdzi on, że właściwie rozumiana filozofia dziejów jest oryginalnym produktem oświecenia. Nie znaczy to, że zupełnie zrywa on z dawnymi wizjami filozoficzno-historycznymi. Stanowi raczej pewną rekompensatę za dewaluację

myślenia teodycealnego („druga teodycea"). Nie obce są jej także wątki gnostyckie (H. Blumenberg). Podobnie jak Löwith ze swoich rozważań filozoficzno-historycznych Marquard wyprowadza pewien projekt antropologiczny, wpisujący się w założenia tzw. szkoły Rittera, który wykazuje ze swej strony wiele zgodności z myślą Cieszkowskiego. W kontrze do biologizujących antropologii XIX (Feuerbach) i XX wieku (Max Scheler, Arnold Gehlen, Helmuth Plessner) przedstawiciele szkoły Rittera budują swoje antropologie nie tyle w odniesieniu do środowiska naturalnego człowieka, lecz nawiązując do jego różnorodności historyczno-kulturowej. Desubstancjalizacja dziejów nie oznacza bowiem ponownej substancjalizacji człowieka w antropologii (s. 334). Stąd też u wszystkich trzech autorów (Cieszkowski, Löwith, Marquard) mamy do czynienia z pewnego rodzaju minimalizmem w określeniu tego, czym jest człowiek. Ich antropologia nie jest systemem wiedzy o naturze ludzkiej. Zestawienie wczesnej pracy Cieszkowskiego ze wzmiankowanymi autorami XX wieku pokazuje,

> że polski filozof wykraczał poza swoją epokę, dostrzegając aporie dominujących trendów intelektualnych, i jednocześnie antycypował w swojej koncepcji pewne rozwiązania formalne, które pojawiły się w dwudziestym wieku, kiedy to zarówno czysta antropologia, jak i konsekwentna filozofia dziejów zdążyły już objawić swoje mroczne oblicze […] (s. 336–337).

Część trzecia zatytułowana *Filozoficzne konsekwencje spirytualizmu indywidualistycznego* pyta o to, „w jaki sposób proponowane tu odczytanie dorobku Cieszkowskiego może wpłynąć na współczesną refleksję z zakresu filozofii historii i filozofii społeczno-politycznej" (s. 342). Pawlaczyk określa stanowisko Cieszkowskiego mianem „indywidualistycznego spirytualizmu". Jest to posthistoryczny indywidualizm nienaturalistyczny i nieatomistyczny. W celu bardziej szczegółowego przedstawienia, na czym to stanowisko Cieszkowskiego miałoby polegać, Autor zestawia je z różnymi znanymi z historii filozofii dziejów koncepcjami. Po pierwsze, z Alexandre'a Kojève'a interpretacją filozofii Hegla oraz poglądami Francisa Fukuyamy. Podstawowe podobieństwo pomiędzy tymi trzema koncepcjami polega na przekonaniu o końcu historii, który jednak – i tu jest istotna różnica – dla Kojève'a i Fukuyamy już faktycznie nastał, dla Cieszkowskiego zaś ma charakter potencjalny i w pełni ma dopiero nadejść. Inaczej niż wspomniani wyżej współcześni myśliciele finalny stan człowieka nie oznacza dla Cieszkowskiego jego „zezwierzęcenia", które spowodowane jest skupieniem się na racjonalnej i pokojowej realizacji swoich potrzeb i przyjęciu modelu życia estetyczno-doznaniowego, lecz, przeciwnie, oznacza możliwość realizacji jednostkowego

telos człowieka w procesie autokreacji i przekształcania świata wedle własnej woli (s. 366–367). Stan finalny historii nie jest końcem człowieka, lecz jego prawdziwym początkiem. Idąc tym tropem, Autor, po drugie, przekonuje, że to porzucenie totalności historii na rzecz wolnego człowieka zdradza podobieństwo koncepcji Cieszkowskiego z myślą Augustyna z Hippony, zaprezentowaną w jego *Państwie Bożym*. Autor wskazuje na kilka aspektów, które upodobniają te dwa stanowiska: uznanie wolnej jednostki jako podmiotu dziejów, indywidualizm, przekonanie o etycznym wymiarze historii, rozumienie Boga jako sędziego, krytyka religijnego millenaryzmu, unikanie absolutyzacji jakiegokolwiek doczesnego porządku politycznego. To zestawienie ukazuje możliwość pogodzenia historiozofii z myślą chrześcijańską. „Wczesna desubstancjalistyczna koncepcja historiozofii Cieszkowskiego stanowi swoisty nawrót do perspektywy Augustyna z Hippony" (s. 392). Po trzecie, wskazany przez Cieszkowskiego etyczny wymiar historii pozwala zadać pytanie o polityczny wymiar historiozofii i zestawić ją z dawnymi projektami filozoficzno-politycznymi. Wbrew nowożytnemu rozumieniu polityki jako czegoś niezależnego od etyki myśl młodego Cieszkowskiego przywołuje dawne – starożytne i średniowieczne – rozumienie polityki jako części etyki (Arystoteles, Tomasz z Akwinu). Autor dostrzega w Cieszkowskiego ujęciu polityki jako wymiaru etyki przynależność do „polskiej tradycji szeroko pojmowanej sfery etycznej. […] Polską tradycję rozumienia etyczności cechuje konstytutywne dla niej odwoływanie się do spuścizny antycznej, a w szczególności do wzorców republikańskiego Rzymu" (s. 405). Tym samym Autor nawiązuje do idei zaproponowanych przez Marka Cichockiego w jego *Północ i Południe*, dla którego najbardziej znaczącą dla historii Europy osią wydarzeń nie jest Wschód-Zachód, lecz właśnie Północ-Południe. Spotkanie ludów barbarzyńskich z Cesarstwem Rzymskim skutkuje, z jednej strony, ostatecznym upadkiem tego ostatniego, z drugiej, ucywilizowaniem i chrystianizacją tych pierwszych. Dopiero w czasach nowożytnych mapa świata kształtuje się wedle osi Wschód-Zachód. Przedrozbiorowa historia Polski pokazuje, jak bardzo „polska forma" zależna była od wpływów włoskich i łacińskich. Dzieje polskiej sarmacji dowodzą wielkiej fascynacji, z jaką odnosiła się ona do ideałów republikanizmu, wzmocnionych przez „motywy indywidualistyczne", przedkładające dobro indywidualne nad państwo (s. 415). W kontekście rozważań Cichockiego nie ma wątpliwości – zdaniem Pawlaczyka – że młody Cieszkowski, mimo adaptacji niemieckiej filozofii, jest spadkobiercą myślenia polityczno-społecznego charakterystycznego dla „polskiej formy".

> Negatywna, dialektyczna filozofia niemiecka pozwala mu bowiem na dotarcie do swoich klasycyzujących, rzymsko-sarmackich, indywidualistycznych, etycznie zorientowanych źródeł i wprowadzenie ich na nowy historyczno-logicznie świadomy poziom. Innymi słowy, historiozofia jest próbą powtórzenia łacińsko-polskiej moralistyki na szczytach niemieckiej spekulacji (s. 417).

W ostatnim rozdziale części trzeciej Pawlaczyk powraca do relacji pomiędzy myślą Cieszkowskiego i Hegla i dowodzi, że krytyka Heglowskiej filozofii dziejów jest również krytyką jego ujęcia podstawowych postaci „ducha obiektywnego": społeczeństwa i polityki. W wymiarze polityczno-społecznym spełnioną postacią dziejów nie jest dla Cieszkowskiego ani państwo, ani społeczeństwo obywatelskie – co z perspektywy jego sytuacji jako bezpaństwowego Polaka jest raczej zrozumiałe – lecz nieatomistyczne, aktywne indywiduum, które w sposób zupełnie dobrowolny, wsparty przez wychowanie (*paideia, Bildung*), czynnie angażuje się w życie społeczne. Mimo że „z modelu tego nie wypływają bezpośrednio żadne konkretne postulaty przekształcenia sfery polityczno-społecznej" (s. 443), stanowi on współcześnie istotny argument, pozwalający odrzucić „idola dziejów" zarówno skrajnej lewicy, jak i prawicy – o czym Autor w sposób bardzo wyważony wspomina w *Zakończeniu*.

II

Przechodząc do oceny i uwag polemicznych, należy powiedzieć, że prezentowana praca Krystiana Pawlaczyka stanowi bardzo udany filozoficzny debiut. Pomimo swojej ilościowej i merytorycznej rozległości, obejmującej zagadnienia pochodzące z dwóch ostatnich stuleci historii filozofii, nie gubi głównego wątku w pobocznościach, lecz dzięki stałemu zorientowaniu na wyrażonym w tytule temacie, trafnej selekcji materiału, jasnej argumentacji i językowej poprawności, pozwala czytelnikowi zrozumieć, na czym polega desubstancjalistyczny wątek filozofii młodego Cieszkowskiego i jego aktualność. Bardzo korzystne jest to, że Autor włącza myśl polskiego filozofa w szerszy kontekst współczesnych dyskusji nad filozofią dziejów, nie pozostawiając poza swoją uwagą również jej aspektów czysto historycznych (ustalenie chronologii powstania poszczególnych dzieł, periodyzacja twórczości Cieszkowskiego). Nie tylko zatem myśl Hegla czy Marksa, ale – jak się okazuje – również filozofia młodego Cieszkowskiego może dostarczyć istotnych, głównie krytycznych argumentów we współczesnych sporach wokół dziejów, które z różnych względów określane są czasami „po końcu". Oczywiście, wśród znawców myśli Cieszkowskiego i dziewiętnastowiecznej

filozofii polskiej interpretacja Pawlaczyka może budzić pewne kontrowersje i wywoływać dyskusje, czego zresztą, jak to bywa w przypadku każdej poważnej pracy naukowej, należy sobie i Autorowi życzyć. Pomysł uwspółcześnienia i konfrontacji myśli młodego Cieszkowskiego z filozofią współczesną uważam za bardzo interesujący i potrzebny, wskazuję jednak na to, że takie próby były już czynione, co Autor z niewiadomych powodów niestety zupełnie przemilcza, a fakt ów jednak osłabia nieco oryginalność prezentowanych przez niego wywodów[5]. Na zakończenie chciałbym przedstawić ze swej strony kilka uwag polemicznych, które nie tyle odnoszą się do szczegółowych kwestii filozofii młodego Cieszkowskiego, co bardziej dotyczą zagadnienia samych dziejów, które w świetle przedstawionej tu propozycji powinny jawić się w nowym, jaśniejszym świetle.

Przede wszystkim tym, czego brakuje rozważaniom Pawlaczyka, a co jest obecne u Cieszkowskiego, to kategoria d o ś w i a d c z e n i a dziejów, które w moim przekonaniu winno stanowić główną motywację i teoretyczny punkt wyjścia prezentowanych idei. Zgodnie z argumentacją Pawlaczyka głównym zamiarem Cieszkowskiego była chęć rewizji i uspójnienia Heglowskiego systemu idealizmu spekulatywnego. Jest to więc zadanie czysto teoretyczne. Pawlaczyk je podejmuje, rekonstruuje i rozszerza o konfrontację idei polskiego filozofa z myślą dawną i współczesną. Oczywiście, można argumentować, że w epoce teoretycznej, która kończy się w czasach Cieszkowskiego, wszystkie projekty filozoficzno-historyczne miały teoretyczny charakter, ponieważ epoka czynu winna dopiero nadejść. Ta wewnątrzfilozoficzna argumentacja, którą można by wyprowadzić z myśli Cieszkowskiego, nie dotyczy jednak rozważań samego Pawlaczyka, który żyje w innych czasach i ma inne cele – czy jest to już epoka praktyczna, o której pisał młody Cieszkowski? Jeśli tak, to dlaczego – można pytać dalej – Autor uprawia swoją filozofię w duchu teoretycznym, nie uwzględniając wymiaru doświadczenia i działania i tym samym popadając w performatywną sprzeczność z tym, co głosi? Wyrazem tej swoistej ślepoty na doświadczenie i działanie jest nie tylko teoretyczne nieuwzględnianie wzmiankowanego doświadczenia, ale także zupełne pominięcie przez Autora działalności społeczno-politycznej Cieszkowskiego, która przecież nie była tylko dodatkiem do życia filozofa. Tak jak wielu innych polskich filozofów tego czasu Cieszkowski nie tylko wyrażał swoje poglądy „na piśmie", lecz próbował je wcielać w życie. I jest to jedna z ważnych różnic wobec np. Hegla, która, być może, nawet silniej niż wyrażona na piśmie myśl, określa desubstancjalistyczną krytykę Ciesz-

[5] Por. D.R. Sobota, *Historiosophy of August Cieszkowski in the Context of Contemporary Consciousness*, "Scientia et Fides", 2015, 3 (1), s. 227–263.

kowskiego. Wracając do ostatniego pytania: jeśli współczesność nie jest epoką praktyczną, to czy nie jest to jednak mocny argument wyprowadzony z faktów historycznych, który falsyfikuje myśl Cieszkowskiego? Chyba że ta epoka czynu ma dopiero nadejść? Ale wówczas: czy jej nadejście musiały poprzedzać okropności XX wieku? Łańcuch pytań staje się coraz dłuższy, ale zdaje się, że są to pytania, na które nie da się łatwo odpowiedzieć na gruncie rozważań Pawlaczyka. Mimo wszystko jednak niepokoją: w jakim sensie epoka czynu ma dopiero nadejść? Od czego to zależy? Chyba tylko od tego, że ludzie będą czynić! Ale kiedy ludzie będą czynić? Kiedy nadejdzie epoka czynu? Gdyby nadejście tej epoki zależało od ludzkich czynów, mogła ona nadejść już dawno. Dlaczego nie nadeszła? Dlaczego ludzie nie czynili w sposób wolny? Co ich powstrzymywało? Jeśli było to coś wobec nich zewnętrznego, np. warunki historyczne, oznaczałoby to, że jednak prawdą jest, iż dzieje mają jakąś substancję i moc determinującą, która obezwładnia intencje i blokuje wolne czyny… Można by odeprzeć te pytania, mówiąc, że tak było jedynie w przeszłości, ale desubstancjalizację można – o czym mówiliśmy wcześniej – rozumieć także w węższym sensie, który odnosi tę kategorię jedynie do nadchodzącej epoki. Wówczas jednak pojawia się inna wątpliwość: czy historia może w ogóle dać wolność albo przynajmniej pozwolić jej działać? Czy wolność daje się zamknąć w schemacie dialektycznym jako jego k o n i e c z n a synteza? Jak wolność może być częścią całości? Czy wolność nie jest wolnością *per se*, która nie tyle wchodzi w konflikt z mechanizmem dziejów, co z wolnościami innych ludzi i to właśnie wolność jednego nie pozwala zrealizować się wolności pozostałych? Czy w tym kontekście dzieje nie prezentują się od zawsze jako pole ludzkiej wolności? I czy to nie z tej racji, że mamy od zawsze do czynienia w historii z wolnymi, działającymi podmiotami, dzieje muszą mieć dramatyczny charakter – niegdyś, teraz i w przyszłości? Żeby odpowiedzieć na te pytania, które Pawlaczyk pomija milczeniem, trzeba poruszyć jeszcze bardziej fundamentalne zagadnienia: jak ma się wolność do dziejów co do ich istoty? Jeśli dzieje rozumieć jako urzeczywistnianie wolności, jako moralną walkę o wolność, to czy pełna realizacja wolności nie oznacza jednak – jak chciał Hegel – końca dziejów? Z drugiej strony, co oznacza „wolny czyn"? Moralna wolność działania jest kwestią wewnętrznego źródła czynu, natomiast wolność w sensie prawnym i politycznym dotyczy kolektywnych warunków jego pojawienia się. Ale czyn, zmieniając świat, dokonuje jego przeobrażenia na poziomie nie tylko duchowym, lecz także materialnym. Każdy czyn ma jakiś skutek w świecie, który wymyka się intencjom. I te skutki należą do dziejów, tworzą ich materialną „substancję", która zwrotnie tworzy zewnętrzne warunki dla kolejnych czynów. Czy mówiąc o epoce wolności, można pominąć jej fak-

tyczne ograniczenia w postaci jej własnych skutków? W jakim sensie można mówić o przyszłej epoce wolności, która byłaby wolna od swych przeszłych realizacji, tworzących jej niezbywalną historyczną przesłankę i dziedzictwo?

Przerwijmy w tym miejscu ów łańcuch pytań i wróćmy jednak do kategorii doświadczenia. Filozoficzny namysł nad dziejami nie wynika przecież stąd, że ktoś przeczytał jakąś książkę i zamierzał napisać inną, w której poprawia poglądy zawarte w poprzedniej, co, oczywiście, w porządku pozafilozoficznym może być prawdą – ale stąd, że ma pewne niepokojące go doświadczenie, które te książki jakoś wyrażają i na które lepiej lub gorzej odpowiadają. I obojętnie, o jakiej epoce mówimy, myśl filozoficzna jest jakąś odpowiedzią na źródłowe filozoficzne doświadczenie, które angażuje całego człowieka. W przypadku Cieszkowskiego jest nim doświadczenie dziejów i związane z nim doświadczenie zła. To ono stanowi jego główną filozoficzną motywację – nie zaś poprawianie Hegla. Jednak na czym polega to doświadczenie dziejów? Cieszkowski mówi o „dialektyce historii". Jest to – jak to określi w późniejszej pracy – „doświadczenie fundamentalne"[6]. Choć dialektykę tę można i należy rozumieć wedle metodologicznych przesłanek idealizmu absolutnego, nie znaczy to, że Cieszkowski rezygnuje z licznych jej dookreśleń, z których wszystkie wskazują na „pytajny" charakter dziejów: dzieje to walka przeciwieństw, organizm, zagadka, tajemnica, równanie, płaszczyzna, krzyż, synteza immanencji z transcendencją, *sensorium commune* świata, mikro- i makrokosmos, absolut i sąd ostateczny[7]. Doświadczenie dziejów jest doświadczeniem tego, że c o ś s i ę d z i e j e, ale nie bardzo wiadomo co. Doświadczenie dziejów jest doświadczeniem hermeneutycznej dezorientacji, kryzysu, utraty sensu, pytajności[8]. Jest właśnie doświadczeniem, które ukazuje świat „poza substancją", poza systemem, poza ustalonymi prawdami, schematami, porządkami: coś się dzieje i choć nie wiadomo co, trzeba jakoś się do „tego" odnieść. W reakcji na tę pytajność aktualnie wydarzającego się świata, człowiek próbuje sobie jakoś radzić, albo usilnie odbudowując dawne zabezpieczenia, albo szukając nowych form odpowiedzi, także takich, które nie tyle pozwalają na ucieczkę przed tym niepokojącym doświadczeniem, lecz na stawienie mu czoła. I historiozofia Cieszkowskiego – w porównaniu do filozofii dziejów Hegla, która zamienia siłą dialektycznych schematów i myślenia systemowego to, co się d z i e j e, w przebrzmiałą, zamkniętą historię, która dobiegła już swego końca – reprezentuje właśnie tę ostatnią możliwość. Uwzględniając w swym namyśle zawsze otwartą przyszłość

[6] A. Cieszkowski, *Ojcze Nasz*, Poznań 1922, t. 1, s. 120.

[7] Por. D.R. Sobota, *Historiosophy of August Cieszkowski in the Context of Contemporary Consciousness*, *op.cit.*

[8] *Idem*, *Esej z filozofii dziejów*, Warszawa 2018.

i nieprzewidywalną, jednostkową wolność, która aktywnie zmienia świat, próbuje myślowo wyrazić doświadczenie dziejów jako tego, że coś się dzieje, choć nie wiadomo co. Źródłowo rozumiana desubstancjalizacja dziejów nie oznacza w pierwszej kolejności pozbawienia dziejów autonomiczności na rzecz jednostki i uznania, że tylko ta ostatnia jest wolnym twórcą rzeczywistości historycznej, lecz oznacza doświadczenie dziejów poza kategorią substancji, a więc w ich immanentnej pytajności, którą człowieka na swój sposób doświadcza, pytając „co się dzieje?". Desubstancjalizacja musi być rozumiana jako projekt krytyczny wobec filozofii dziejów Hegla, ponieważ ten ostatni zamroził dzieje w totalizującym myśleniu systemowym, ukazując je jako odpowiedź wszystkich odpowiedzi. Tymczasem dzieje są właśnie rozchwianiem i rozbiciem każdej odpowiedzi, która rości pretensje do niepowątpiewalnej prawdy, zwłaszcza prawdy absolutnej. Przyznanie przez Cieszkowskiego prymatu zmiany historycznej jednostce stanowi e f e k t rozpoznania tego właśnie doświadczenia dziejowej pytajności: tylko działanie wolnej jednostki daje gwarancję zachowania „prawdy" źródłowego doświadczenia dziejów jako tego, że coś się dzieje, choć nie wiadomo co. Jeśli dopatrujemy się w tym działaniu wymiaru moralnego czy politycznego, to, rzecz jasna, nie może być to etyka i polityka, która wzoruje się na jakiejś dawnej tablicy wartości czy istniejących ustrojach, bo te w doświadczeniu dziejów stają się problematyczne, ale powinna mieć charakter utopii (co tak bliskie było Cieszkowskiemu).

Ostatnie pytanie, jakie chciałbym zadać, dotyczy ograniczeń możliwości adaptacyjnych myśli Cieszkowskiego. Autor właściwie o nich nie wspomina. A zatem do jakiego stopnia zastosowana przez Autora – trzeba to jeszcze raz podkreślić: z sukcesem – metoda adaptacyjnego czytania pism Cieszkowskiego pozwala aplikować jego twórczość do sytuacji, w której to my, dzisiaj żyjący i doświadczający dziejów, musimy znaleźć dla nich jakiś adekwatny wyraz? Czy w obliczu wzmiankowanego na początku niniejszego eseju, z oczywistych względów skrótowego przeglądu problematyki szeroko rozumianych dziejów myśl młodego Cieszkowskiego ma jakieś wyraźne ograniczenia? Zwracam uwagę np. na ekologiczne wyzwania naszych czasów, które wciągają w dzieje przyrodę i domagają się przyznania także jej quasi-podmiotowego charakteru. Przyroda jest nie tylko materiałem pracy, ale również przedmiotem troski. Wprawdzie Cieszkowski wyraźnie dostrzega znaczenie przyrody dla dziejów, jednak sytuuje je raczej w przeszłości niż w przyszłości.

Powyższe uwagi polemiczne nie przekreślają wysokiej wartości pracy Pawlaczyka, lecz właśnie, odwrotnie, świadczą o jej dużym potencjale filozoficznym, który – mam nadzieję – zostanie rozwinięty w niedalekiej przyszłości. Wbrew niegdysiejszym zapowiedziom końca dziejów, nie tylko wydarzenia

pierwszych dwóch dziesięcioleci XXI wieku, ale także obecne doświadczania związane z pandemią i wojną w Ukrainie świadczą o ich niegasnącej żywotności. Pytania, przed jakimi staje człowiek dotknięty ich nieustannym dzianiem się, prowadzą do wielu różnych zachowań, pośród których jest również miejsce na pogłębioną refleksję historiozoficzną. Stąd możemy być pewni, że jakiekolwiek zapowiedzi rychłego końca dziejów i związanej z nimi filozofii, ani dziś, ani jutro nie mają szans na potwierdzenie. Nie tylko ów brak potwierdzenia wynika z faktu, że „nic się już więcej nie wydarzy", lecz stąd, że póki istnieje przyszłość, istnieją również dzieje i ich pytania, na które próbujemy za każdym razem na nowo dać własną odpowiedź.

DANIEL ROLAND SOBOTA – dr hab., profesor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Absolwent Instytutu Filozofii UMK. Autor kilkudziesięciu artykułów oraz trzech książek: dwutomowej monografii pt. *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (wyd. Fundacja Yakiza, Bydgoszcz 2012–2013), pracy o początkach ruchu fenomenologicznego i istocie fenomenologii: *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch* (IFiS PAN, Warszawa 2017, wyd. niemieckie: Würzburg 2022) oraz próby z filozofii dziejów (*Esej z filozofii dziejów*, IFiS PAN, Warszawa 2018). Zainteresowania filozoficzne: filozofia niemiecka przełomu XIX i XX wieku, filozofia Heideggera, fenomenologia, filozofia pytania, filozofia teatru J. Grotowskiego i teoria performansu. Związany z Bydgoszczą animator kultury teatralnej, współtwórca i członek bydgoskiej grupy artystycznej Magazyn Prób Bezpsa. Twórca performansu filozoficznego. Trener (UEFA B) i zawodnik piłki nożnej. Ideę przewodnią jego myślenia wyznaczają trzy zagadnienia: pytania, fenomenu (jawienia się) i performansu.

DANIEL ROLAND SOBOTA, Ph.D., D.Sc., Assistance Professor at Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences. A graduate of Nicolaus Copernicus University of Toruń. Research interests: metaphysics, German philosophy of the nineteenth and twentieth century, especially Martin Heidegger's philosophy and early phenomenology, philosophy of question, philosophy of theatre by Jerzy Grotowski and philosophy of performance. An author of monographs: *Sources and Inspirations of Heidegger's question of being* (vol. 1–2, Bydgoszcz 2012–2013) and *A Birth of Phenomenology from the Spirit of Question: Johannes Daubert and the Start of the Phenomenological Movement* (Warszawa 2017, the German translation: Würzburg 2022). A scholar of the Foundation for Polish Science (Fundacja na rzecz Nauki Polskiej). A member of the Polish Philosophical Society, Polish Association of Phenomenology. A local theatrical culture animator, a member of the art group Magazyn Prób Bezpsa, a coach and football player. The guiding idea of his thinking is the question, appearance and performance.

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.18

SOFIA VESCOVELLI

A Hundred Years of Polish Philosophy and Culture

Cento anni di filosofia e cultura polacca, ed. by Anna Czajka, Gerardo Cunico and Elisabetta Colagrossi, (Milano–Udine: Mimesis, 2020), pp. 348.

The volume *Cento anni di filosofia e cultura polacca*, edited by Anna Czajka, Gerardo Cunico and Elisabetta Colagrossi, is an interesting and articulate example of intercultural dialogue. It is a collection of several contributions which explore the relationships between Italian and Polish culture, addressing different topics, albeit united by a common dialogic intent.

The work is characterised by a plural and, above all, concrete approach: to the elaboration of abstract theoretical models, often detached from concrete experiences of the encounter/clash of cultures, it prefers a hermeneutic-critical perspective, originating from the „fatigue of dialogue", whose aim is to put different cultures in communication through pertinent reflections and comparisons.

The dual nature of this bicephalous book, which moves between the Polish and Italian outlooks, aims to show that intercultural dialogue develops through an encounter: it starts with an author, a text, a theme, a translation, and then ventures into the impervious path of mutual understanding, made up of clashes, difficulties, but also of openings to new horizons and of acceptance of diversity.

In fact, the basic intention of the volume goes beyond the academic sphere to turn towards contemporary issues: in a society dominated by violence and fear of diversity, by forgotten solidarity among human beings, by lack of communication, it is necessary to introduce an intercultural approach in the humanities to promote a dialogue.

The volume is the latest and most recent result of a long-standing collaboration between the University of Genoa and the Stefan Wyszyński University of Warsaw. This collaboration has as its centre the project 'Library

of Polish culture' for Italy, involving Polish and Italian translators and scholars, and coordinated by Anna Czajka with the support of Gerardo Cunico. The project was created to give space and voice to the Polish humanities and their primary figures and thinkers. It includes, among its publications, translations of works by the most renowned authors of Polish culture such as Antonina Kłoskowska, Jan Białostocki, Stanisław Brzozowski, Władysław Stróżewski and Maria Ossowska, accompanied by prefaces written by Polish and Italian scholars[1].

However, the project is much more far-reaching: starting from the translation and dissemination of important texts of Polish culture, interpreted by Polish and Italian scholars, its purpose is to open an intercultural dialogue, a common reflection on topics of universal interest, which can stimulate an interdisciplinary discussion and foster new philosophical and cultural developments.

The volume *Cento anni di filosofia e cultura polacc*a is in continuity with this project as it represents, at least in its central part, a critical reflection on the aforementioned authors and their works, providing the reader with a series of essays concerning various themes such as history of art, aesthetics, intercultural philosophy, religious experience and the relationship between moral norms and virtues. Consistently with its broad scope, the volume also includes texts by scholars who have studied the relationships between Italy and Poland in the philosophical, literary and cultural fields, as well as essays by young scholars interested in the project 'Library of Polish culture'.

One of the most important personalities of Polish culture is Stanisław Brzozowski (1878–1911), a thinker, writer and poet with a restless soul, whose interests ranged from Marxism and Bergson to Polish romanticism and Sorel. However, one of the main themes of his reflection was religious experience.

The essay by Gerardo Cunico 'Brzozowski e Boine: una convergenza inattesa' is dedicated to this author and to the influence which reading of an article by Boine, written for the journal 'La voce' and entitled 'La ferita non chiusa', had on him. Cunico offers a series of critical reflections showing the differences between the two thinkers, but also the possible points of convergence, with particular attention to religious experience.

[1] A. Kłoskowska, *Alle radici delle culture nazionali*, ed. by A. Czajka, Reggio Emilia 2007; J. Białostocki, *Il cavaliere polacco e altri studi di storia dell'arte e di iconologia*, ed. by. A. Czajka, Milano–Udine 2015; S. Brzozowski, *Cultura e vita*, ed. by A. Czajka / G. Cunico, Milano–Udine 2016; W. Stróżewski, *Intorno al bello*, ed. by A. Czajka / G. Cunico, Milano–Udine 2017; M. Ossowska, *Norme morali. Tentativo di sistematizzazione*, ed. by A. Pirni, Milano–Udine 2017.

There are two striking elements in this essay. Firstly, the careful and precise reconstruction of the intellectual and existential path of the two authors. Secondly, the critical analysis which highlights, among other aspects, the role of religious experience for both thinkers. Despite some differences, they both conceived and lived religion in terms of a "religio duplex" in which there are two parallel and coexisting aspects which the human being tries to reconcile: the inner religion, springing from religious conscience, and the confessional religions, institutionalized, anchored in their own dogmas and traditions. In Brzozowski and Boine the deep experience of the totally Other, of the Absolute, is so radical that it cannot be caged by the Human, by its categorising logic, leaving open the wound Boine wrote about. According to them, religiousness is never an easy compromise with the divine or blind abandonment to the Mystery; it is rather an eternal search for a meaning which cannot be found, but is nevertheless invoked.

The figure of Brzozowski is also explored in Eliza Kącka's essay 'Notes on Stanisław Brzozowski's Reception by the Emigration', which focuses on the role of the writer Gustaw Herling-Grudziński as a cultural ambassador between Poland and Italy. Herling had the merit of disseminating Brzozowski's works in the Italian context, in particular the book *The Philosophy of Polish Romanticism*[2]. It became the political and intellectual reference point for Polish soldiers who fought for the liberation of Italy and Europe. The text is interesting not only with regard to the reception of Brzozowski by the Polish exiles, but also because it casts light on practical difficulties connected with the cultural activity in question, as well as the obstacles encountered by Herling's own writings, showing that the intercultural dialogue is a difficult job of translating experiences and values.

Maria Ossowska (1896–1974), moral philosopher, psychologist and sociologist is another important figure in Polish culture. Influenced by the Anglo-Saxon analytical philosophy and Malinowski's cultural anthropology, she reflected on the issue of moral norms in contemporary society. Three essays, written respectively by Alberto Pirni, Angelo Campodonico and Julia Krauze are devoted to her work, in particular to the book *Norme morali*.

Pirni writes an introductory essay, entitled 'L'universo dell'agire e le sue determinanti sociali', in which he outlines Ossowska's intellectual profile and the main features of her philosophy. In particular, Pirni investigates Ossowska's reflection on human dignity, to which the author pays great attention, especially with regard to the relationship between the individual self and its social interactions. Pirni's contribution provides the reader with

[2] S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Lwów 1924.

an interpretative key of the work *Norme morali*, i.e. the concept of virtue and the Hobbesian distinction between civic and personal virtues, as well as the link between virtue and norm.

In his essay 'Note a margine di *Norme morali* di Maria Ossowska' Campodonico comments on some statements made by Pirni, in particular regarding the relationship between civic virtues and personal virtues, and the relationship between norm and virtue, offering a second critical point of view on the topic.

Krauze's essay 'La figura del "cavaliere" secondo Maria Ossowska e Jan Białostocki' connects the moral sphere with the artistic one, making a comparison between the views of Maria Ossowska and of the art historian Jan Białostocki on the literary topos of the knight, a figure which they both investigated, from different perspectives. The author explains in detail that Ossowska interpreted ethically the figure of the knight, considered as a model of behaviour. In contrast, Bialostocki elaborates an artistic-cultural interpretation, which is evident in his analysis of Rembrandt's painting 'The Polish Rider'.

Lauro Magnani's essay 'Leggere Białostocki in Italia' is devoted to Jan Białostocki (1921–1988), one of the greatest Polish art historians. Magnani, after outlining the evolution of the historical-artistic research centre in Genoa, and the main development trends of art history studies in Italy, reflects on the theme of the image, with particular reference to Bialostocki's theses and iconological methodology.

Władysław Stróżewski (1933) is an important Polish philosopher who deals with aesthetics and the ontology of beauty. Three essays are dedicated to his views. The first, written by Angela Ales Bello, entitled 'L'opera d'arte fra l'umano e il divino', reflects on the relationship between beauty and truth, and on the role of art interpreted as an opening to Transcendence. Furthermore, the author underlines the influence which medieval thought, in particular that of Aquinas, had on Stróżewski's philosophy.

Oscar Meo in his text 'L'ontologia del bello in Władysław Stróżewski' focuses on the aesthetics of the Polish philosopher from an ontological point of view, and on the influence which Roman Ingarden's phenomenology had on him. Meo also makes an interesting comparison between the ontological conception of Stróżewski and some contemporary art theories, in order to open a dialogue between them.

In 'Lo spazio dell'arte della parola nella riflessione estetica di Władysław Stróżewski' Bernadetta Kuczera-Chachulska illustrates the aesthetics of poetic word in Stróżewski (and Ingarden), particularly referring to the poems of Cyprian Norwid, Rainer Maria Rilke and Bolesław Leśmian.

Two studies, respectively by Michele Marsonet and Francesco Coniglione, are devoted to Polish analytical philosophy and to epistemology. The first essay, entitled 'I rapporti tra filosofia analitica polacca e italiana', is a review of Italian translations of Polish books and of works by Italian authors on Polish philosophy, which shows the growing but still fragmentary interest in Polish thought in Italy. The second text, entitled 'Conoscenza tacita: Ludwik Fleck nostro contemporaneo' outlines the intellectual profile of the epistemologist Ludwik Fleck and his philosophical contribution, focusing on the intercultural dimension of the relationship between sciences, as well as on their historical and cultural context.

The volume also deals with literature, thanks to Piotr Salwa's contribution. In his essay 'L'Italia letteraria in Polonia – luci e ombre', he investigates the reception of Italian literature in Poland from the sixteenth to the twentieth century, showing the cultural bond which connected the two countries for centuries. The author also underlines the partial and often reductive interpretation which characterised Polish reception of the great Italian masters (for example Dante and Petrarca).

The border issue could not be missing in a work dedicated to intercultural dialogue. Anna Czajka, in her essay 'Borderland as an interdisciplinary question and as a pattern of thinking in Polish cultural studies' addresses the problem of crossing border territories from a philosophical and cultural points of view. The author, after illustrating the evolution of Polish borders in history, explains how the particular historical and cultural context of Poland influenced the Polish humanities, making them sensitive to the theme of national identity and border territories. Czajka refers to the thought of Antonina Kłoskowska and her work *National Cultures at the Grassroot Level*[3], so as to underline that the notion of "border" is an interdisciplinary question; in this perspective, the interdisciplinary concept of „border" takes on a deeper meaning: it means dialogical encounter with other cultures aimed at overcoming conflicts and antagonisms, and should be employed as a pattern of thinking in cultural studies. In fact, the dialogue is the nourishing element in intercultural relationships.

The subject of Beata Gaj's essay 'Humanistic Latin school and new Latin literature in Silesia (borderland of Poland, Czech Republic and Germany) as the basis for «education towards culture'' is Silesia, the territory where Polish, German and Czech cultures meet. In this border area there are numerous cultural influences, among which the Roman element and the Latin School stand out.

[3] A. Kłoskowska, *National Cultures at the Grass-Root-Level,* trans. by Ch.A. Kisiel, Budapest 2001.

The experience of the Holocaust is addressed from a dual – German and Polish artistic perspective, through a careful analysis of the art of Anselm Kiefer and Mirosław Bałka, in the contribution by Laura Quercioli Mincer 'Anselm Kiefer e Mirosław Bałka ad HangarBicocca: memoria tedesca e memoria polacca?'

Elisabetta Colagrossi writes two contributions. The first one, 'Anti-Babel. Ludwik Lejzer Zamenhof between Esperanto and religious universalism', explores the historical-cultural genesis of the Esperanto language in Jewish-Polish culture as a communication tool aiming to break down the walls of isolation and intolerance. The second essay is dedicated to the reflections of Ija Lazari-Pawłowska who, influenced by Gandhi's non-violence ethics, represents a point of reference for intercultural dialogue.

In his essay 'Culture, identity, otherness in contemporary Poland' Attilio Bruzzone outlines the project of critical analysis of contemporary Polish philosophy, focusing on four thinkers: Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Andrzej Walicki and Zygmunt Bauman. The author summarily reconstructs the role of contemporary Polish culture in the definition of national identity, also in relation to the historical, economic and philosophical developments of Marxism, phenomenology and cultural studies in Poland.

In conclusion, the publication of the volume *Cento anni di filosofia e cultura polacca* is worth of interest for two main reasons. First of all, due to its theoretical value, since the ideas and reflections of scholars such as Kłoskowska, Białostocki, Brzozowski, Stróżewski and Ossowska deserve to be known and disseminated for their theoretical and historical significance. Furthermore, the plurality of interpretations with which these authors are critically analysed is particularly stimulating for the reader.

Secondly, as has been mentioned at the beginning, this volume represents a particularly successful intercultural operation, thanks to the concreteness of its approach to interculturality and to the overall organicity of the work. In fact, a collection of interdisciplinary and intercultural essays runs the risk of appearing disconnected and devoid of continuity. Although the perspectives of these contributions are inevitably limited to specific themes and authors – a sign of partiality and fragmentation in the reception of Polish philosophy and culture in Italy – the reader is accompanied on a journey between two linked worlds, in which each stage is a moment of deepening, but without ever losing sight of the final goal, namely the intercultural dialogue and mutual contributions between Polish and Italian culture. The hermeneutic work of translation and intercultural encounter is still in progress and the volume does not claim to be exhaus-

tive; it rather represents an important step towards improving the dialogue between cultures, to which, hopefully, other works, perspectives and projects will further contribute.

SOFIA VERSCOVELLI – doktor filozofii, profesor filozofii i historii w Liceum im. Martina Luthera Kinga (Genua). Stopień doktora uzyskała na Uniwersytecie w Genui na podstawie dysertacji „Problem zła w teodycei i teodycei procesu Johna Hicka" (promotor: prof. Gerardo Cunico). Studiowała także na Uniwersytecie w Birmingham pod kierunkiem profesorów Yujina Nagasawy i Davida Cheethama, gdzie pogłębiała studia nad filozofią Johna Hicka, a także filozofią procesu ze szczególnym uwzględnieniem myśli Alfreda Northa Whiteheada, Davida Raya Griffina and Charleas Hartshorne'a. Laureatka w 2017 r. konkursu o Nagrodę Premio Nazionale di Filosofia della Religione „Italo Mancini" za najlepszą pracę doktorską powstałą po 2014 r. W 2015 r. wygrała Konkurs na projekty w zakresie filozofii religii ogłoszony przez Fundację Centrum Badań Campostrini. Najważniejsze publikacje: monografia *Il problema del male nella filosofia di John Hick: un'analisi critica.,* Morcelliana, Brescia, 2019; artykuły i rozdziały w monografiach zbiorowych: Process theodicy and the life after death: a possibility or a necessity?", *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione,* n. 15 gennaio–aprile 2021;- "Theory of natural evolution and conflict between science and religion. The proposal of process philosophy", *Dialeghestai,* n. 21, dicembre 2019; "Solidarietà tra le Tradizioni Religiose" w *Solidarietà: una Prospettiva Etica*, ed. Gerardo Cunico & Attilio Bruzzone, Mimesis, Milano 2017; "Solidarity Among Religious Traditions", w *Orientierungskrise. Herausforderungen des Individuums in der heutigen Gesellschaft*, ed. Michael Eckert and Gerardo Cunico, Roderer, Germany 2014.

SOFIA VESCOVELLI – Ph.D. in philosophy and a permanent professor in Philosophy and History at Liceo Martin Luther King (Genova). She obtained her PhD degree in 2017 at University of Genova for the dissertation "The Problem of Evil in John Hick's Theodicy and in Process Theodicy" (Supervisor: prof. Gerardo Cunico). In the years 2014–2016 she also studied at University of Birmingham with prof. Yujin Nagasawa and prof. David Cheetham. During her stay at Birmingham she deepened the study of John Hick's philosophy and studied process philosophy as well, with particular attention to the thought of Alfred North Whitehead, David Ray Griffin and Charles Hartshorne. In 2017 she won the "Italo Mancini National Award in Philosophy of Religion" for the best PhD dissertation since the year 2014. In 2015 she won the "Call for Projects in Philosophy of Religion" issued by Fondazione Centro Studi Campostrini. Main Publications: *Il problema del male nella filosofia di John Hick: un'analisi critica.,* Morcelliana, Brescia, 2019; Process theodicy and life after death: a possibility or a necessity?", *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione,* n. 15 gennaio–aprile 2021;– "Theory of natural evolution and conflict between science and religion. The proposal of process philosophy", *Dialeghestai,* n. 21, dicembre 2019; "Solidarietà tra le Tradizioni Religiose" in *Solidarietà: una Prospettiva Etica*, ed. Gerardo Cunico e Attilio Bruzzone, Mimesis, Milano 2017; "Solidarity Among Religious Traditions", in *Orientierungskrise. Herausforderungen des Individuums in der heutigen Gesellschaft*, ed. Michael Eckert and Gerardo Cunico, Roderer, Germany 2014.

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 66–67/2021–2022 • ISSN 0066–6874
DOI: 10.37240/AHFiMS.2022.66.67.19

AGNIESZKA ŚWITKIEWICZ-BLANDZI

Dlaczego klasycy

KAZIMIERZ KORUS, *Godność i Wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej*, Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU, Kraków 2019, tom LXXXIV, ss. 192.

KAZIMIERZ KORUS, *Dignity and Freedom. Greek sources of European identity*, Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU, Cracow 2019, Vol. LXXXIV, pp. 192.

Książka prof. Kazimierza Korusa należy do tych rzadkich dzieł, które czytamy długo i powoli, gdyż każde prawie zdanie zmusza do namysłu i medytacji. Nie dlatego, że jest napisana trudnym, naukowym językiem. Wręcz przeciwnie, zachwyca lekkością, prostotą i logiką konstrukcji, jaką dają długoletnie i dogłębne studia filologii klasycznej. Jednocześnie jest to lektura porywająca pięknem języka, kunsztem zdań i głębią refleksji. K. Korus wyjaśniając dlaczego swoim rozważaniom dał podtytuł *Greckie źródła tożsamości europejskiej* pisze: „perły postaw ludzkich i ich literackie inkrustowanie budzą swym pięknem zachwyt, tak jak każdy dobrze uformowany człowiek. I ten właśnie zachwyt nad wysiłkami poetów towarzyszył mi przez całe życie podczas lektury ich tekstów" (s. 15). Autor wprowadza nas i z niebywałym mistrzostwem oprowadza po literackim świecie *Iliady* i *Odysei* pragnąc „naukowo prześledzić początki wpisywania w dusze młodzieży wartości, które budowały na stałe w kulturze europejskiej obraz ludzi szlachetnych"(s. 14). W tym celu sięga do metody etnolingwistycznej, odnoszącej się do aksjosfery, czyli sfery wartości pokoleń Greków. Interesuje go udział wybitnych poetów epoki archaicznej w budowaniu siatki najistotniejszych pojęć i wartości, jakie im przypisywano w kulturze greckiej. Metodą badawczą Autora jest ukazywanie w porządku diachronicznym, procesu rodzenia się świadomości Greków, dlatego każdy rozdział rozpoczyna od Homera, a kończy na Klejstenesie. Dzięki temu zabiegowi, mamy możliwość zobaczenia w szerokim spektrum, udział danego poety w kształtowaniu pojęć takich jak godność i honor, poczucie wstydu, przebaczanie, sława, praca, wolność, prawda oraz wartościom im przypisywanym. Wspaniałe i bardzo piękne teksty Homera,

Hezjoda, Archilocha, Solona, Parmenidesa, Pindara zostały potraktowane jako źródła literackie, ze szczególnym uwzględnieniem sposobu myślenia i stosunku ich autorów do wartości najwyższych. K. Korus w ten właśnie sposób przedstawia czytelnikowi proces przechodzenia greckiej myśli od świadomości wolności i sprawiedliwości do europejskiej odrębności.

W nader pouczającym Wstępie, Autor sprzeciwia się częściowo tylko słusznym obiegowym poglądom, które sprowadzają się do stwierdzenia, że Grecja wniosła do kultury współczesnej Europy filozofię, a Rzym prawo (s. 14). W oparciu o źródła greckie, w swojej książce dowodzi, że ten stereotyp pomija najistotniejszy dorobek epoki archaicznej kultury greckiej, w której wprawdzie przez prawie trzysta lat formalnie nie istniała myśl filozoficzna (od IX do początków VI wieku), lecz przecież właśnie wtedy nauczono przyszłe pokolenia formować człowieka na ideałach, na wzorcach postępowania, opartych na poczuciu godności każdej wolnej jednostki oraz na sprawiedliwości rozumianej w duchu Solona[1].

Kazimierz Korus z pełnym rozmysłem wziął pod uwagę potrzeby i oczekiwania wszystkich swoich czytelników (por. s. 15–16), osiągając tym samych niedościgły ideał: oddał w nasze ręce pracę badawczą dla specjalistów, pouczający wykład dla licealistów startujących w Olimpiadzie Języka Łacińskiego i studentów oraz porywającą lekturę dla wszystkich tych, których pasjonują źródła naszej polskiej i europejskiej kultury. I tak, w pierwszym rozdziale pt. „Wprowadzenie. Epoka archaiczna kultury greckiej" Autor zajął się uporządkowaniem dostępnej wiedzy o poetach epoki archaicznej. Szczególnie wartościowy i oryginalny jest tutaj podrozdział pt. „Chronologia a proces rozwoju kulturowego" (s. 18–19), w którym ukazuje źródło trudności w dookreśleniu etapów rozwojowych, zaznaczeniu momentów przełomu wszelkich ludzkich kultur: „mówiąc współczesnym językiem: zadanie jest niewykonalne, bo mamy do czynienia z procesem. Możemy więc tylko tak jak w życiu człowieka wskazać ogólnie na etapy rozwojowe, na punkty kulminacyjne i dekadencje (s. 19). Celnie kreśli tu paralelę między *bíos praktikós* i *bios theoretikós* w biografii jednostki i dziejach kultury, gdzie życie praktyczne jest prostym do opisania zbiorem faktów, zaś życie teoretyczne jest drogą dojrzewania światopoglądu, opinii, przekonań wymagającym ostrożnej rekonstrukcji. Oba sposoby życia się przenikają, „czyn może określać charakter, ale też charakter nakazuje dokonywać tylko tego, a nie innego czynu", jak zwięźle zauważa Autor.

[1] Przyp. nr 23, s. 47: „[…] reformy Solona z 594 r dlatego były sprawiedliwe, iż 'tyle, ile trzeba, ludowi władzy przydał (-em), ani mu czci (*timé*) nie ujmując, a n i n i e d a j ą c j e j z b y t w i e l e'", fragm. 5 (7), w. 2.

Następnie, w części drugiej rozdziału pierwszego K. Korus uporządkowuje źródła literackie dokonując klasyfikacji rodzajowo-gatunkowej (s. 23–35). Poświęca przy tym uwagę kwestii udziału wybitnych poetów epoki archaicznej w budowaniu siatki najistotniejszych pojęć w greckiej kulturze agonistycznej. Otrzymujemy jasny i spójny obraz, niezwykle przydatny nie tylko w dalszej lekturze książki, lecz również wzbogacający ogólną wiedzę humanistyczną. Jest to szczególnie cenne uporządkowanie, gdyż jak zauważa Autor, jego rozważania to zaproszenie Czytelnika do podróży wraz z przygodami na wzburzonym sporami filologów, historyków i archeologów morzu (s. 15). Podstawą wszelkich rozważań i źródłem naszej wiedzy o świecie wartości Greków sprzed ponad dwóch tysięcy lat jest antyczna literatura, obficie cytowana tu w najlepszych polskich przekładach. Jednak w sytuacjach, gdy istniejące tłumaczenia nie oddają w pełni wszystkich znaczeń istotnych dla zrozumienia kontekstu, Autor podaje własne przekłady, objaśnia użyte terminy, co jest cenne przede wszystkim dla tych czytelników, którzy nie czytują Homera w oryginale. Natomiast dla znających grekę jest to tym bardziej ciekawe, zważywszy, że wielu Czytelników przez lata stosowało i stosuje podręczniki do nauki klasycznej greki autorstwa profesora Korusa. Jako bardzo pomocny może być również zamieszczony na końcu indeks pojęć i terminów greckich.

Omawiana książka ujmuje swoją przejrzystością konstrukcji i ułatwieniami dla czytelnika pragnącego się zapoznać z wybranym tylko jednym pojęciem/wartością, gdyż rozdziały zostały tak skomponowane, by przedstawiona w nich argumentacja stanowiła jedną całość. Dodatkowo, każdy rozdział zawiera podsumowanie, co pozwala szybko zorientować się w wynikach badań, podobnie jak cytowana najnowsza literatura przedmiotu.

Tak więc, kolejne rozdziały przynoszą odpowiedź na podstawowe pytania, a mianowicie, z jakimi wartościami łączyli Grecy pojęcie honoru czy godności, na czym polegał w ich przekonaniu szlachetny sposób myślenia o sobie i innych, jaką wartość przypisywali poczuciu wstydu (*aidos*) przed sobą i innymi, dlaczego uczyli młodzież, jak prosić o przebaczenie i jak przebaczać (rozdział II). W rozdziale III prof. Korus podjął problem znaczenia wolności (*eleutheria*) w pojęciu Greków, nadając mu znaczący tytuł „Wolność najwyższą wartością szlachetnych ludzi". Rozdział IV przynosi odpowiedź na pytanie, czym była dla Greków prawda (*aletheia*) i czym różniła się w ich pojęciu od pospolitych sądów, domniemań czy niesprawdzonych opinii. Wreszcie rozdział V jest próbą określenia miejsca i roli pracy (*ergon*) w systemie wartości uznawanych przez bohaterów Homera i odbiorców poezji Hezjoda.

W zakończeniu autor odpowiada na trudne pytanie, jak rodziła się europejska, w tym również polska tożsamość. Odrzucił tu przekonanie

przedstawicieli Banku Europejskiego, którzy publikując banknoty (euro) z wizerunkiem porwanej Europy, uznali mit o pięknej Europie porwanej przez Zeusa, za ajtiologiczny (s. 143 i n.). Dowodzi tu, poczynając od źródłowego tekstu *Iliady*, że w epoce archaicznej kultury greckiej, mit ten nie był poetycką metaforą geograficznego, ideowego, czy politycznego rozumieniem pojęcia *Europa*. „Pełnił bowiem inne funkcje: od parenetycznych poczynając, a na estetycznych kończąc" (s. 145). K. Korus nie zatrzymuje się na tym stwierdzeniu ukazując w dalszych podrozdziałach narodziny pojęcia *Europa* (*europe*) w znaczeniu geograficznym (VI 5) i politycznym (VI 7). Na koniec przedstawił w przekroju diachronicznym narodziny tożsamości pojęć *wolności* i *Europy*. Autor w podsumowaniu (s. 164) z cała mocą stwierdza:

> (Grecy) swoją tożsamość mieszkańców Europy budowali najpierw w wymiarze aksjologicznym, uznając za niezbywalne wartości wolność i równość. To one stały się kryterialnymi cechami semantycznymi pojęcia Europa (s. 164).

Omawiana praca, niezwykle wartościowa ze względów poznawczych i metodologicznych, jest wynikiem wieloletnich badań autora[2]. Zdaniem Seweryna Blandziego, wybitnego badacza Platona,

> jeśli obcuje się wystarczająco długo z oryginalnymi tekstami klasyków, spostrzega się coś, co nazwałbym wiarą w bytowość prawdy. Wśród wielu cech, które charakteryzują ten styl myślenia, jest niezłomne przekonanie, że prawda jest najwyższą ontologiczną wartością[3].

W przypadku lektury książki K. Korusa dodamy pojęcia honoru, godności oraz czci jednostki (*timé*). Autor z cała mocą deklaruje, iż owe pojęcia stanowią istotę greckiej *paidei*, a także stoją u podstaw naszego wspólnego, europejskiego sposobu myślenia. „Bez większego ryzyka możemy skonstatować, że pojęcie *timé* jest nie tylko jednym z najstarszych, ale i jednym z najistotniejszych pojęć w kształtowaniu wzorca osobowościowego człowieka kultury antycznej Grecji (*paidei*), a co za tym idzie kultury współczesnej Europy" twierdzi prof. Korus (s. 56). Liczącą aż czterdzieści stron, bardzo ważną dla pracy część drugą, zatytułowaną „Honor, godność i cześć" rozpoczyna odautorska refleksja o coraz rzadszym pojawianiu się w przestrzeni publicznej słów „honor", „cześć". Autor pisze:

[2] Wykaz najważniejszych prac autorstwa K. Korusa w tym zakresie, znajdziemy na s. 176 w wyczerpująco opracowanej bibliografii przedmiotu, ss. 171–182.

[3] S. Blandzi, *Słowo o potrzebie odpomnienia greckiej rozumności*, [w:] *Antyk i Współczesność. Recepcja filozofii starożytnej w myśli współczesnej*, red. C. Mielczarski, Warszawa 2015, IFK, scripta t. 1, ss. 263–269.

> dla uniknięcia moralizowania odwołam się do poezji: 'jeżeli ptakiem jest poraniony na duszy lub chory, odlatujący od piękna ku brzydocie lub odpływający od rzeczywistości ku światu nierealnemu człowiek', to my wszyscy, w tym filolodzy klasyczni, musimy mieć wrażliwość 'drżącej gałęzi potrąconej cieniem odlatującego ptaka' (s. 37)[4].

To głębokie, osobiste podejście autora zniewala swoją autentycznością i w jak najbardziej pozytywnym sensie zmusza do pogłębionej lektury. Ze względu na ograniczenia wydawnicze wyróżnię tylko niektóre miejsca z bogatej treści drugiego rozdziału.

Profesor Korus zauważa, że *Iliada* to opowieść o dziejach gniewu (*ménis*) Achillesa, dodajmy gniewu słusznego, domagającego się sprawiedliwej zemsty (*nemezis*). Jest to również opis działań zaślepionego pychą *(hybris*) Agamemnona, który jednak potrafił się przyznać do swego zaślepienia i winy. Prosił więc Achillesa o wybaczenie i przyjęcie zadośćuczynienia, co *w końcu* udało mu się uzyskać. Achilles daleki od przebaczania, dojrzał do tego gestu dopiero pod wpływem cierpienia. K. Korus pisze:

> Księga IX zachwyca przykładem (*paradeigma*) szlachetnego postępowania ze strony króla królów i trojakim sposobem proszenia o przebaczenie: najpierw przyznaje się on do winy, potem obiecuje wyrównanie strat i wreszcie wynagradza za krzywdę w taki sposób, aby wrócić do czystej relacji przyjaźni i serdeczności" (s. 46 i n).

Człowiek uznający swoją winę i proszący o przebaczenie nazwany zostaje sprawiedliwym. Widzimy więc jakim wartościom odpowiada owe pojęcie: opiera się na szacunku wobec drugiego człowieka, na okazywaniu mu czci. Achillesowi jednak nie było *łatwo wybaczyć. Owładnęła nim bowiem najgroźniejsza z bogiń* – Ate – *Zaślepienie. Achilles odmawiając przebaczenia* złamał prawo obyczajowe i postawił się ponad bogów, którzy proszeni o przebaczenie, przecież przebaczają. Zmienił postawę dopiero pod wpływem bólu spowodowanego *śmiercią* swego przyjaciela Patroklosa i prośby Priama. Profesor Korus podkreśla tu dwa istotne momenty. Przede wszystkim emocjonalną dojrzałość Achillesa „do zrozumienia najistotniejszej zasady greckiej *paidei*, iż jedyną droga postępowania ludzkiego jest powściągnięcie słusznego gniewu, gotowość i umiejętność przebaczania" (s. 49 i n). Po drugie zauważa, iż Homer wskazuje, na gotowość serca bohatera do przebaczania, na swoist*ą* naukę, która wynikała z jego niezwykłego cierpienia. Motyw ten został wyrażony w formule „nauki poprzez cierpienie" (*pathei*

[4] Z. Herbert, *Struna światła*, Wrocław 1997, s. 72.

mathos) przez późniejszych dramatopisarzy[5]. Uzyskujemy w ten sposób pierwsze aksjologiczne terminy kultury europejskiej: uzasadniony, słuszny gniew, prośbę o przebaczenie, przebaczenie jako okazanie duszy łaskawej. Dodajmy przy tym, że aby proces przebaczenia w pełni się dokonał, musi odbyć się na kilku płaszczyznach: emocjonalnej (zrozumienie swojej winy i ukorzenie się), materialnej (odkupienie winy poprzez hojne dary, zwrot należności, ofiarę bogom) i intelektualnej (świadome powściągnięcie gniewu przez przebaczającego i poddanie się prawu przebaczania).

Zdaniem K. Korusa „dobrze jest, iż na literackim początku naszej kultury, kultury europejskiej, stoi ten właśnie, uczący ludzi wybaczać, poemat" (s. 52). To stwierdzenie jest osobistą refleksją autora, czego ma w pełni świadomość. Już we Wstępie (s. 15). uprzedza czytelnika o subiektywizmie w wyborze tematów i materiałów źródłowych, „co można porównać do pamięci o rozkosznej kąpieli w południowym, ciepłym i czarującym swymi szafirami morzu, kiedy utrwalają się tylko wybrane plaże (tematy) i tylko niektórzy ludzie (poeci)".

Muszę przyznać, że my czytelnicy, możemy być tylko wdzięczni Profesorowi za owe subiektywne wybory. Otrzymujemy bowiem pełną optymizmu, głęboką lekturę, którą można śmiało potraktować jako ćwiczenie duchowe i materiał do przemyśleń[6]. Począwszy od tytułu, poprzez Wstęp z niezwykłym świadectwem spotkań z profesor Karoliną Lanckorońską zanurzoną do końca w lekturze *Iliady*, po stwierdzenia padające w każdym

[5] Por. przyp. 27, s. 49.

[6] Istotną cechą greckiej *paidei*, która wyróżniała ją spośród różnych koncepcji wychowawczych innych narodów, było, że rozważała nie tylko proces rozwoju podmiotu – człowieka, ale brała też pod uwagę wpływ, jaki wywierał nań przedmiot nauczania. Można rzec, iż przedmiot odgrywał rolę formy, przez którą podmiot był kształtowany. Kształtującą formą wczesnej greckiej *paidei* był Homer, a w miarę upływu czasu funkcję tę przeniesiono na całą grecką poezję, a potem literaturę. W końcu tego procesu filozofia, stała się – jak chciał Platon – tożsama z samą *paideią* na jej najwyższym poziomie. Już od czasów Albinusa (V w) naukę zaczynano od wyjaśnień i komentarzy do pseudo-Platońskiego dialogu *Alkibiades*, traktując tę lekturę jako właśnie ćwiczenie duchowe. Możemy szerzej stwierdzić, że obecnie już sama lektura dzieła głęboko poruszającego zagadnienie antycznych wzorców stanowi takie ćwiczenie, wstępną kurację, w wyniku której odrzucimy błędne przekonania i fałszywe sądy. Kategoria „ćwiczeń duchowych", została użyta przed blisko czterdziestu laty jako kategoria interpretacyjna filozofii starożytnej przez Pierre'a Hadota, francuskiego filozofa i niezwykle wnikliwego badacza filozofii starożytnej. W pierwszej swej książce *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* (tytuł oryginału *Exercices spirituels et philosophie antique*) Hadot za jej pomocą scala w jednorodną całość filozoficzny dyskurs i filozoficzne życie: „[…] ćwiczenia takie pragną dokonać przekształcenia wizji świata i przemienienia bytu. Mają więc walor nie tylko moralny, lecz i egzystencjalny. Nie idzie tu o zbiór przepisów dobrego zachowania, lecz o sposób bycia w najdonioślejszym tego słowa znaczeniu".

z rozdziałów. Ten nieustanny, godny podziwu optymizm, co do trwałego znaczenia antycznych źródeł w dzisiejszym zglobalizowanym świecie, jest moim zdaniem głównym wyznacznikiem książki *Godność i Wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej*. Warto także przypomnieć, że prof. Korus w ramach prowadzonego przez siebie seminarium doktoranckiego na Wydziale Filologicznym UJ, podjął wraz ze słuchaczami zakrojone na szeroką skalę badania nad zagadnieniem antycznych źródeł kultury w świadomości pisarzy europejskich. Zadaniem uczestników seminarium było w oparciu o jednolite kryteria wskazywanie w różnych literaturach europejskich przejawów świadomości antycznych źródeł kultury. Badania te stały się podstawą wydawanej staraniem i pod kierunkiem prof. Korusa serii pt. Źródła humanistyki europejskiej (Kraków 2009–2015), w której kolejne roczniki doktorantów publikowały swoje artykuły, recenzowane przez specjalistów w zakresie każdej filologii. Od roku 2009 ukazało się osiem tomów tych publikacji, których autorzy starali się znajdować niepodważalne dowody, że źródło antyczne jest wciąż żywe, pomimo współczesnego odchodzenia dzisiaj od studiów nad kulturą antyczną, z której wyrosła nowożytna cywilizacja europejska.

Mniej optymistyczny pogląd prezentuje profesor S. Blandzi, znawca antyku i filolog klasyczny, w eseju z 2015 roku pt. *Słowo o potrzebie odpomnienia greckiej rozumności*[7]. Jego zdaniem antyczne źródła filozofii i świat współczesnej myśli nijak nie wykazują koniunkcji. Możemy wręcz powiedzieć, że zachodzi tu zupełna dysjunkcja, ponieważ współczesny świat w znacznej części te źródła przekreśla lub wręcz się ich wyrzeka. Blandzi pisze:

> Czym jest współczesny świat? To świat masowy, świat masowej produkcji, masowej konsumpcji, masowego człowieka i zachłannej ochlokracji, świat wolności od prawdy i rozumu, podporządkowany politycznej poprawności i demagogii, świat zerwanych więzi i czasu marnego dla tzw. kultury wysokiej, co najwyżej, płytkich inspiracji tradycją, patrząc z pesymistycznego punktu widzenia, przy czym w sensie filozoficznym pesymizm znaczy raczej ostrzejsze widzenie aniżeli jakieś czarnowidztwo.
>
> Chętnie przekształciłbym dyskutowane przez nas zagadnienie w pytanie o aktualność klasycznych źródeł dla współczesnego świata. W pewnym sensie odpowiedź na to pytanie stanowi nie lada wyzwanie, bowiem z jednej strony filozofa i historyka filozofii klasycznej wręcz poraża swoją oczywistością, a z drugiej – stawia wobec faktu, który z wielką trudnością trzeba zaakceptować. Faktu, że w obecnej

[7] S. Blandzi, *Słowo o potrzebie odpomnienia greckiej rozumności*, *op.cit.*, ss. 263–269.

> sytuacji, w obecnym czasie wobec ludzi, którzy uzurpują sobie prawo do wyznaczania ram współczesnego nam świata, trzeba dowodzić i bronić jego oczywistych, klasycznych źródeł.

Mamy zatem do czynienia z dwoma odmiennymi poglądami wybitnych naukowców, filologów klasycznych, znawców antyku i humanistów, o podobnych formacjach intelektualnych. Uważam, że jest to zjawisko nad wyraz korzystne, z tego względu, iż pobudza do refleksji i zastanowienia. Książka K. Korusa byłaby zatem postulowanym i oczekiwanym przez S. Blandziego dowodem na ciągłą aktualność klasycznych źródeł współczesnej Europy. Zaś wedle słów jej autora, profesora Korusa, „dobrze jest powrócić do wciąż żywego i twórczego źródła naszej polskiej i zarazem europejskiej kultury, abyśmy jasno w lustrze jego czystej wody zobaczyli, czy oddalamy się od ideału, czy też nie" (s. 37).

Książka prof. Kazimierza Korusa, stanowi niezwykle ważne świadectwo źródłowości myśli greckiej dla naszej kultury, imponuje erudycją i znajomością przedmiotu, zachwyca urodą języka, a jednocześnie zmusza do głębokich refleksji. To konieczna pozycja w bibliotece każdego humanisty.

AGNIESZKA ŚWITKIEWICZ-BLANDZI – doktor filozofii, bizantynistka. Prowadzi badania nad filozofią i teologią Grzegorza Palamasa w szerokiej perspektywie neoplatońskiej i patrystycznej, ze szczególnym uwzględnieniem myśli Pseudo-Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy. Autorka specjalistycznych artykułów oraz książki wyróżnionej grantem *Uniwersalia* MNiSW (tłumaczenie i publikacja najwybitniejszych dzieł humanistyki) pt. *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Sub Lupa Warszawa, 2018, obecnie w trakcie wydania w wyd. Peter Lang oraz IFIS PAN w wersji angielskojęzycznej. Od 1997 roku członek Société Internationale Pour L'étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), sekcja bizantyjska.

AGNIESZKA ŚWITKIEWICZ-BLANDZI – Ph.D., Byzantinist. She conducts researches on the philosophy and theology of Gregory Palamas in a broad spectrum of Neo-Platonism and patristic though, with particular emphasis on Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor. The author of several specialist articles and publications, as well the book awarded with Universalia the grant of the Ministry of Science and Higher Education (translation and publication of the most outstanding works of the humanities), with the title Pseudo-Dionizy and Grzegorz Palamas. Byzantine synthesis of eastern patristics, Sub Lupa Warsaw, 2018, currently being published in the Peter Lang and IFIS PAN in English. Since 1997, a member of the Société Internationale Pour L'étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Byzantine section.

ORCID 0000-0002-5135-1391

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW

„Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" publikuje artykuły w języku polskim oraz w językach kongresowych (angielski, niemiecki, francuski), a także polskie przekłady ważnych tekstów obcojęzycznych. Sugerowana objętość prac to ok. jeden arkusz wydawniczy (ok. 40 000 znaków), jednak w uzasadnionych przypadkach redakcja dopuszcza także artykuły o większej objętości.

Wszystkie prace proponowane do naszego czasopisma prosimy przesyłać na adres ahf@ifispan.edu.pl w postaci załączników, najlepiej w formacie RTF, DOC i DOCX. Przesyłka powinna zawierać: proponowany tekst, dwa abstrakty: w języku polskim i angielskim (około 1 000 znaków), zestaw 4–8 słów kluczowych i krótką notkę o autorze (w dwóch wymienionych językach). Jeżeli autor nie włada językiem polskim, polskojęzyczny abstrakt i notkę przygotowuje redakcja na bazie anglojęzycznych materiałów.

Więcej informacji oraz szczegółowe zasady redagowania można znaleźć na stronie: www.ahf.ifispan.pl.

FOR AUTHORS

"Archive of the History of Philosophy and Social Thought" offers papers both in Polish and in congress languages. Polish translations of important philosophical articles may also be admitted to publication. Papers should not exceed 40,000 characters; in special cases, however, the editors might admit longer texts.

All papers should be sent via e-mail as attached files to: ahf@ifispan.edu.pl. RTF, DOC and DOCX formats are welcome. Each file should contain full text of the article, two abstracts, one in Polish and one in English (length: about 1,000 characters), 4–8 keywords and a short note on the author (both in Polish and in English). If an author does not have a good command of Polish, abstract and note on the author will be prepared by editors on the basis of English versions.

For more information and detailed editorial guidelines visit us on: www.ahf.ifispan.pl.

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

PL ISSN 0066–6874