

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

13

2011

SZCZECIN 2011

Rada Redakcyjna

Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Andrzej Bronk (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński/Universität Salzburg, Austria), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, Pittsburgh, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem, Czechy), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Polska Akademia Nauk, Warszawa), Roger Pouivet (Nancy-Université, Francja), Alexander Pruss (Baylor University, Texas, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Szwecja), John Skorupski (St Andrews University, Wielka Brytania), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Redakcja

Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński, redaktor naczelna), Tadeusz Gadacz (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński), Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński), Piotr Ziemiński (Uniwersytet Warszawski), Krzysztof Hubaczek (sekretarz redakcji, www), Katarzyna Szymańska (sekretarz redakcji)

Redaktor Wydawnictwa

Jadwiga Hadryś

Korektor

Małgorzata Szczęsna

Skład komputerowy

Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki

Michał Starczewski

Adres Redakcji

Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71
www.us.szc.pl/egzystencja, e-mail: aie@univ.szczecin.pl

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie www.us.szc.pl/egzystencja

Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH

(The Central European Journal of Social Sciences and Humanities)

i w trakcie aplikacji do bazy DOAJ (Directory of Open Access Journals)

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2011

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 7,0. Ark. druk. 7,9. Format A5. Nakład 20 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Adam Drozdek, <i>Parmenides: życie jest snem bytu</i>	5
Jerzy Pawliszcze, <i>Czy „Jedno” Parmenidesa jest jedno?</i>	13
Maciej Smolak, <i>Arystotelesa charakterystyka zniszczalnych substancji</i>	27
Piotr Cysiura, <i>Czy ipsum esse św. Tomasza z Akwinu to istnienie czy egzystencja?</i>	53
Małgorzata Kwietniewska, <i>Fichtego koncepcja państwa i wojny prawdziwej</i>	69

ESEJ

Stanisław Judycki, <i>Uczucia i nieskończoność. 50 lat filmu Pociąg Jerzego Kawalerowicza</i>	95
---	----

POLEMIKA I RECENZJA

Krzysztof Mech, <i>Odpowiedź na recenzję Ireneusza Ziemińskiego („Analiza i Egzystencja” nr 10)</i>	107
Tomasz Kąkol, <i>Starożytne łamigłówki a formalna ontologia artefaktów. Kilka uwag. Rec. z: Paweł Garbacz, Logika i artefakty, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.</i>	120

CONTENTS

ARTICLES

Adam Drozdek, <i>Parmenides: Life is a Dream of Being</i>	5
Jerzy Pawliszcze, <i>Is „One” according to Parmenides One?</i>	13
Maciej Smolak, <i>Aristotle’s Characteristic of the Sensible and Destructible Substances</i>	27
Piotr Cycjiura, <i>Is ipsum esse of Thomas Aquinas Existence or (Perfection of) Being?</i>	53
Małgorzata Kwietniewska, <i>Fichte’s Theory of the State and the Idea of a True War</i>	69

ESSAY

Stanisław Judycki, <i>Emotions and Infinity. 50 years of Film Night Train directed by Jerzy Kawalerowicz</i>	95
--	----

DISCUSSION AND REVIEW

Krzysztof Mech, <i>Answer to the Review by Ireneusz Ziemiński (“Analiza i Egzystencja” vol. 10)</i>	107
Tomasz Kąkol, <i>Ancient Puzzles and Formal Ontology of Artefacts. Some Remarks. Review of: Paweł Garbacz, Logika i artefakty, Lublin: Wydawnictwo KUL</i>	120

ADAM DROZDEK*

PARMENIDES: ŻYCIE JEST SNEM BYTU

Słowa kluczowe: filozofia eleatów, monizm, nieśmiertelność
Keywords: Eleatic philosophy, monism, immortality

Centralną pozycję w systemie Parmenidesa zajmuje Byt, który jest niezrodzony, niezniszczalny, jednorodny, pozostający w spoczynku, zupełny, jedyny (28 B 8.3–4). Parmenides opisywał sposób poznania Bytu i na drodze mniemania, jak się to dokonuje u większości ludzi, i na drodze prawdy objawionej wybrańcom przez bezimienną boginię. Droga mniemania mówi o rzeczywistości zupełnie co innego aniżeli droga prawdy, droga mniemania pokazuje rzeczywistość zmienną, w ciągłym ruchu, wypełnioną wielością obiektów i zdarzeń, wcale niewskazującą na jedyność wiecznego i nieruchomego Bytu. Powstaje zatem paradoksalna sytuacja. Z jednej strony świat zdaje się być wielością bytów ożywionych i nieożywionych, a z drugiej strony Byt ma być jeden, nieruchomy i niepozwalający na istnienie niczego innego poza nim samym. Jak pogodzić wymogi ścisłego monizmu z dopuszczeniem istnienia bytów niebędących samym Bytem? Jeśli idzie

* Adam Drozdek, profesor na Duquesne University w Pittsburghu, prowadzi badania w zakresie historii filozofii i teologii. Jego zainteresowania filozofią grecką zaowocowały trzema książkami: *Greek Philosophers as Theologians* (2007), *In the Beginning was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy* (2008) oraz *Athanasia: Afterlife in Greek Philosophy* (2011). E-mail: drozdek@duq.edu.

o przedmioty poznania podmiotów ludzkich, to można je unicestwić, sprowadzając drogę mniemania do skrajności i stwierdzając, że obiekty te są iluzją, wymysłem niemającym nic wspólnego z prawdziwym stanem rzeczy. Obiekty poznania nie istnieją, a więc tym samym nie naruszają jedyności Bytu. Nawet jeśli się z tym zgodzić, nadal pozostaje problem statusu ontologicznego poznających podmiotów. Jeśli podmioty te istnieją, to są czymś innym aniżeli Byt, a więc jedyność Bytu zostaje naruszona i monistyczna ontologia się załamuje.

Życie i śmierć

Przywrócenie monizmu wydaje się być możliwe drogą epistemologii przez zupełne odrzucenie drogi mniemania. Wystarczy zdać sobie sprawę, że np. starzenie się, tak jak każda zmiana, jest iluzoryczne, a więc nieistniejące. W sferze myślowej – w sferze Bytu – nie ma żadnej zmiany na gorsze, nie ma pogarszania się stanu fizycznego, bo nie ma stanu fizycznego i nie ma zmiany. Tylko „zgodnie z mniemaniem rzeczy się narodziły i teraz istnieją, a potem, gdy dojrzeją, dojdą do kresu istnienia i dla każdej z nich ludzie ustanowili specyficzną nazwę” (B 19). Śmierć jest tylko nazwą i, jak to wyraził Melissus, tylko „wydaje się nam, że... to, co żywe, umiera” (30 B 8)¹.

A zatem śmierć nie polegałaby na opuszczeniu ciała przez duszę, jak wyobrażamy sobie śmierć na drodze mniemania, lecz niejako na odwrót: śmierć jest opuszczeniem duszy przez ciało, co należy rozumieć jako całkowite oczyszczenie procesu poznawczego tak, że umysł (νόος) w pełni polega na drodze prawdy, a więc odrzuca drogę mniemania i tym samym uwalnia się od wszelkich mniemań i iluzji. I wydaje się, że Parmenides pozwala każdemu człowiekowi osiągnąć ten stan – koniec końców nawet w Parmenidesowym świecie wszyscy umierają. Wybrańcami, takimi jak

¹ „Nie ma śmierci”. W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, „Phronesis” 14 (1969), s. 29. Śmierć jako zmiana należy do dziedziny iluzji. Podobną myśl wyrazili J.E. McTaggart, W.A. de Pater, *Immortality*, Leuven: Acco 1984, s. 20. „Narodziny i śmierć, zmiana wyglądu, zmiana pozycji (zmiana miejsca), a nawet byt i niebyt (8.38–41) są tylko nazwami; tego co rzeczywiste i prawdziwe nie można zredukować do nazw odnoszących się do ‘rzeczy’, które są, lecz nie są realne”, N.-L. Cordero, *By Being, it is: the Thesis of Parmenides*, Las Vegas: Parmenides 2004, s. 162.

Parmenides, byliby ci, którzy zostają oświeceni przed śmiercią i tym samym są w stanie uniknąć epistemologicznej pokusy płynącej ze strony drogi mniemania. Do innych iluminacja przychodzi w chwili śmierci, czy też raczej oznacza śmierć, w której ich wiedza sprowadzona jest wyłącznie do drogi prawdy, bez świadomości istnienia innej drogi, podczas gdy oświeceni za życia wiedzieliby również o drodze mniemania i tym samym byliby w stanie bardziej doceniać poznanie osiągnięte drogą prawdy.

Perspektywa nieśmiertelności u Parmenidesa zdaje się być możliwa także dlatego, że w stanie niezaburzonego procesu poznawczego, gdy człowiek kroczy drogą prawdy, jest on mikrokosmosem. Sławna sentencja Parmenidesa głosi: „tym samym jest myślenie (voεiv) i bycie” (B 3)², co jest wyrazem tezy tożsamości³: myśleć znaczy istnieć. Tylko Byt istnieje, a zatem myślenie jest tym samym co istnienie, tj. myślenie jest tym samym co Byt, tj. Byt jest umysłem, myślą – co też pod inną postacią pojawi się u Anaksagorasa. Ponieważ umysł jest tym samym co dusza (A 1.22, A 45), to Byt, jako umysł, jest duszą, a zatem jednostkowa dusza jest Bytem w miniaturze. Zatem dusza ma te same atrybuty co Byt, a jeśli nie, to atrybuty

² „Na tym stwierdzeniu opiera się cała jego filozofia”, K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann 1977 [1916], s. 77.

³ Teza tożsamości wywodzi się z dosłownego, a więc najprostszego i najbardziej naturalnego tłumaczenia fragmentu B 3. Tłumaczenie to często jest kwestionowane, lecz wielu autorów je zachowuje, np. J. Bollack, *Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)*, „Revue des études grecques” 70 (1957), s. 65 („tą samą rzeczą jest myśleć i istnieć”); W.R. Chalmers, *Parmenides and the Beliefs of Mortals*, „Phronesis” 5 (1960), s. 13 („Myślenie jest tym samym, co Istnienie/Byt (*Being*)”); D. Sedley, *Parmenides and Melissus*, [w:] A.A. Long (red.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, s. 120 („tym samym jest myśleć i istnieć”). Sedley słusznie podkreślał fakt, że inna interpretacja narusza monizm Parmenidesa. B 3 mówi, „że umysł jest bytem/byciem, a byt/bycie jest umysłem”, A.A. Long, *Parmenides on Thinking Being*, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 12 (1996), s. 132. Por. też stwierdzenie: „jeśli myślenie i Byt *nie* byłyby tym samym, to zawsze byłoby coś poza Bytem, tj. istniałby niebyt”, A. Bächli, *Parmenides über die Meinungen der Sterblichen*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 30 (1983), s. 151. Jednak nawet dosłowne tłumaczenie można interpretować nie przyjmując tezy tożsamości: „myśleć [o Byciu] i istnieć jest tym samym”. Wynika stąd, że tylko pewien byt może myśleć o Byciu”, G. Vlastos, *Parmenides’ Theory of Knowledge*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 77 (1946), s. 68.

te należy przywrócić, oczyściwszy je z naleciałości kognitywnych, dzięki czemu dusza mogłaby w pełni istnieć, tj. myśleć całą pełnią, bez zaburzeń ze strony mniemania. Takim odnowieniem duszy jest śmierć. Śmierć byłaby zatem zupełnym oczyszczeniem umysłu z myśli, emocji, sposobów rozumowania, elementów pamięci itp. używanych na drodze mniemania, oczyszczeniem z tego, co nosi ślady zmiany i niepewności, z tego, co prowadzi podmiot poznający do przekonania, że wiedza dotyczy zmiennej sfery rzeczywistości materialnej.

Warto tu wspomnieć, że dusza u Parmenidesa nie wiąże się bezpośrednio z życiem. Jednak bogini w trakcie swej rozmowy z Parmenidesem stwierdziła, że musi on posiadać wiedzę o sercu (ἦτορ) prawdy (B 1.29). Wyrażenie to ma wyjątkowy charakter, gdyż słowa „ἦτορ używa się w grece wyłącznie w odniesieniu do ludzi lub postaci boskich, w szczególności do ich serca, wewnętrznej jaźni jako siedliska emocji”⁴, a ponad 90 przypadków użycia tego słowa w *Iliadzie* i *Odysei* potwierdza tę obserwację. Fraza ta wskazywałaby zatem, że prawda – którą może być tylko Byt – traktowana jest jak osoba i jako żywa istota. Byt nie potrzebuje osobnej zasady życia. Życie jest częścią jego natury; życie jest wbudowane w Byt⁵. Prawdę tę rozpoznał Melissus, argumentując, że Byt nie może odczuwać bólu ani obawy (30 B 7), co byłoby stwierdzeniem bezsensownym, gdyby Byt był nieożywiony. A zatem, ponieważ dusza, tj. umysł, jest tej samej natury myślowej, co Byt, to dusza jest żywa. Można powiedzieć, że dusza jest zasadą życia, lecz poza duszą nie istnieje nic, czego zasadą życia mogłaby być, a zatem, gdy się chce zachować pojęcie zasady życia, to można powiedzieć, że dusza jest zasadą życia samej siebie.

Życie snem

W systemie Parmenidesa dusza mogłaby być nieśmiertelna, przebywając na łonie Bytu. Jednakże naruszałoby to spójność systemu monistycznego. Byt jest jeden, jedyny i niepodzielny, i gdyby istniały w nim dusze o tej samej

⁴ A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Assen: Van Gorcum 1986, s. 168; „Coxon musi mieć absolutną rację w tym względzie”, A.A. Long, dz. cyt., s. 142.

⁵ „Niewzruszone serce prawdy” jest „niewzruszoną siłą życia, pulsującym punktem centralnym rzeczywistego świata” Bytu, H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin: Reimer 1897, s. 56.

substancji duchowej, co Byt, jednak różne od Bytu i pozostające bytami jednostkowymi, to Byt byłby podzielony. Zatem dusze muszą w końcu rozplynać się w Bycie, nie pozostawiając śladu swego indywidualnego istnienia. Nieśmiertelna byłaby ich substancja, lecz nie ich indywidualność. Pozostaje jednak jeden problem. Ontologia Parmenidesa jest – przynajmniej powinna być – monistyczna, zatem jej monistyczny charakter zostaje przywrócony przez zanik indywidualnych dusz. Ale jak w ogóle te dusze powstały? Jeśli Byt jest jeden, to nie ma w nim miejsca na cokolwiek innego, a jednak istnieją indywidualni ludzie (tj. indywidualne dusze), którzy wymagają interwencji bogini. Byt zdaje się być wypełniony życiem indywidualnych jednostek, z których każda musi się jakoś różnić od każdej innej dla zachowania swej jednostkowości, i różnić się od Bytu, by ta jednostkowość miała sens. Być może miała miejsce jakaś spontaniczna generacja indywidualów wyłaniających się z substancji Bytu, lecz przez wprowadzenie do natury Bytu elementu przypadkowości trudno byłoby bronić jego stałości i jedności. Ponadto Parmenides wprowadził obraz bogini do postrzegalnej zmysłowo rzeczywistości, bogini kontrolującej wszystkie wydarzenia (B 12.3). Jeśli jest ona manifestacją Bytu, to Byt, jak należałoby oczekiwać, steruje wszystkimi rzeczami. Stąd nieunikniony wydaje się wniosek, że ludzie zostali wygenerowani z substancji Bytu przez sam Byt. W jakim celu Byt tego dokonał, naruszając tym samym swą jedność? Może być to pewna zapowiedź systemu Hegla. Byt jest umysłem, Byt jest poznaniem i może poznać tylko samego siebie, gdyż nic innego nie istnieje. Byt może myśleć tylko o sobie samym. Być może w niezgłębionym umyśle Bytu powstała myśl, że wiedza zostanie udoskonalona poprzez poznanie przeciwieństwa Bytu – a wszystko, co nie jest Bytem, byłoby jego przeciwieństwem. Dlatego Byt wygenerował ludzi, mniejsze obrazy samego siebie, mikrokosmosy, które są duszami, tj. umysłami, a zarazem jednostkowymi podmiotami poznawczymi, które pragną poznać siebie i świat. W większości przypadków ich wiedza jest niedoskonała, lecz istnieją różne poziomy niedoskonałości u różnych ludzi. Tak więc dla Bytu ludzie są małymi laboratoriami doświadczalnymi, w których Byt widziałby spaczone refleksje samego siebie, a tym samym poznawałby siebie lepiej i zapewne bardziej cieszyłby się ze swego istnienia. Byt nie przechodzi przez różne fazy, tak jak heglowski *Weltgeist*, by osiągnąć doskonałą samowiedzę; przygląda się on różnym zminiaturyzowanym wersjom samego siebie, by zobaczyć, jak rzeczy mogłyby się mieć, a tym samym cieszyć się z tego, jak się rzeczy mają. Ludzie są tylko narzędziami w rękach

Bytu – czy też raczej w jego umyśle. Zostają oni tymczasowo powołani do życia i w końcu zanikają, gdyż wymaga jego jedność Bytu.

Można pójść nieco dalej. O czym myśli Byt? Odpowiedź jest natychmiastowa, gdy uświadomić sobie, że nie ma niczego poza Bytem. I tyle też powiedziała bogini: „tym samym jest myślenie (voeĩv) i to, ze względu na co istnieje myśl (vóημα)” (B 8.34)⁶: myślenie i przedmiot myślenia są tym samym. Byt myśli o sobie samym. Byt jest z konieczności autorefleksją – a tym samym modelem doskonałości. (Ideę tę odnajdujemy później u Arystotelesa w jego *Nieruchomym Poruszycielu*, który przez całą wieczność myśli o sobie, gdyż myślenie o czymś innym naruszałoby jego doskonałość.) Zatem w świecie Parmenidesa dusza śmiertelnika winna myśleć o sobie samej, by odnowić i zachować czystość, myśleć o swej prawdziwej naturze – którą jest myślenie – co sprowadzałoby się do myślenia o Bycie.

Byt jest myśleniem; nic nie istnieje poza Bytem, tj. poza myśleniem. Byt nie musi niczego kształtować, by to coś istniało. Wystarczy, by o tym pomyślał. A zatem ludzie nie są bytami istniejącymi w pewien sposób poza Bytem i próbującymi dowiedzieć się czegoś o Bycie. Ludzie są myślami Bytu. Wszyscy jesteśmy myślami Bytu, myślowymi eksperymentami Bytu, dotyczącymi tego, co się może zdarzyć, gdy myślenie zbacza z drogi prawdy. Gdy Byt przestaje myśleć o nas, nasze istnienie się kończy. Jesteśmy snem Bytu, a wszelkie stwierdzenia dotyczące naszej niezależności są objawami samooszukiwania się i iluzji, że coś znaczymy.

Wątpliwe jest, by taka antropologia i eschatologia przemawiała do kogokolwiek, lecz Parmenides może zawsze powiedzieć, że natury rzeczywistości zmienić nie można. Jeśli Byt jest tym, co opisał Parmenides, to nasz status jako myśli Bytu musi nam wystarczyć. Antropologia jest tu wyraźnie wtórna w stosunku do ontologii, która z kolei jest utożsamiona z epistemologią. Ludzie są potrzebni tylko jako wzmocnienie ontologii. Do pewnego stopnia psychologia zostaje stopiona z ontologią, gdyż istnieje tylko jeden prawdziwy podmiot poznawczy, mianowicie Byt. Jego psychologia jest ontologią, psychologia jest strukturą rzeczywistości. Nasza psychologia natomiast jest wtórna i zależna od sposobu działania umysłu Bytu.

⁶ Tezę tożsamości wyraża raczej to stwierdzenie niż B 3, I.M. Crystal, *The Scope of Thought in Parmenides*, „Classical Quarterly” 52 (2002), 207, s. 217.

PARMENIDES: LIFE IS A DREAM OF BEING**Summary**

Death is not a departure of the soul from the body – in can be so only in the road of opinion – but a departure of the body from the soul, as it were, that is, the rectification of cognition, having the mind to rely completely on the road of truth, whereby the opinions fall off and all the illusions they bring into the soul disappear as well. However, to retain the true monistic character of the system, the immortality of the soul has to be denied. Humans are temporarily brought into being as thoughts of Being or as its dream, and eventually disappear since what is important, is the unity of Being.

JERZY PAWLISZCZE*

*Księdzu prof. Andrzejowi Bronkowi
i oo. werbistom z Lublina
poświęcam*

CZY „JEDNO” PARMENIDESA JEST JEDNO?

Słowa kluczowe: problem jedności-wiełości, jedyność, monizm numeryczny, monizm predykatywny, koło hermeneutyczne, egzystencjalizm

Keywords: one-many problem, uniqueness, hermeneutic circle, numerical monism, predicative monism, existentialism

Teza artykułu jest świadomie aporetyczna: ukazuje, w zamierzeniu autora, trudności, lecz wcale ich nie rozwiązuje – pokazuje tylko, jak bardzo pewne kwestie historyczno-filozoficzne mogą być przedmiotem subiektywnych preferencji i filozoficznego hazardu. Pytanie zawarte w tytule jest nieco mylące, ponieważ Parmenides nigdzie nie używa rzeczownikowego „jedno” (ἓν), zamiast tego 15 razy znajdujemy u niego rzeczownikowy „był” (τὸ εἶναι) (B 2: 7, B 6: 1, B 4: 2, B 7: 1, B 8: 3, 7, 12, 19, 24, 25, 32, 37, 46, 47 (2 razy) – czasami z rodzajnikiem (B 8.37, 44), czasami bez. Podmiot rozważań jest

* Jerzy Pawliszcze, ur. 1963, studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, doktorat w UAM w Poznaniu. Aktualnie rozprawa habilitacyjna „Metafizyka władzy” w recenzji. Pracuje w Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. E-mail: jeryzpawliszcze@interia.pl.

określony dodatkowo przez αὐτό (por. B 8.6, 13 (?), 29), czasami przez μιν (por. B 8.9, 23, 31, 46). Jak pisze Kubok (Kubok 2004: 183): „Już na pierwszy rzut oka widać, że nie tylko nie stanowi ono [tj. „jedno” – J.P.] centralnej kategorii w jego rozważaniach, ale w porównaniu z innymi określeniami wydaje się mało eksponowane” (podobnie sądzi Wesoły [Wesoły 2001: 64]). Jednakże możemy przypuszczać, iż w tak gęstym semantycznie tekście, jakim jest poemat Parmenidesa, każde słowo ma swój cel. Jak zatem należałoby interpretować to sugerujące jednostkowość określenie? Pomocą jest dla nas, jak się zdaje, wyrażenie „οὔλον μουνογενές” – jak tłumaczy to Wesoły – „całkowicie jednorodny”. Tłumaczenie to jednak, jak również sama lekcja, muszą budzić wątpliwości. Lekcja u Dielsa-Kranza brzmi (B 8. 4–6):

ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἄτρεμ ζ ἢ δ' ἀτέλεστον
οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;

(Jest bowiem całościowy οὐλομελές – *whole-limbed*: Barnes 1979a: 9; μουνομελές – za Wilson 1970: 34: Procl. (1152, por. A 1152, por. Emp. 31 B 58; Gallop 1984: 65) oraz *niewzruszony, a niespełniony / Nie był on nigdy ni będzie, skoro teraz jest razem wszystek, / Jeden, ciągły. Jakiż bowiem rodowód wyszukałbyś dla niego?* – **).

Jak przedstawia to Barnes (Barnes 1979a: 8), Symplicjusz, będący dla nas głównym źródłem, cytuje 8.4 aż pięć razy (Phys. 30.2; 78.13; 87.21; 120.23; 145.4) i zawsze rozpoczyna od: οὔλον (*całkowicie* – Wesoły 2001, Coxon 1986: 195: *entire*, por. οὐκ ἐπιδευές (ἐπιδεδές) (8.33): *bez braków*: = Arist. τέλειον (Phys. 6. 207 a 13 n.); *whole*: Barnes 1979a: 9, Gallop 1984: 65, Cerri 1999: 220–1: *tutto intero*; Cerri porównuje z frgm. 24 D.-K. Ksenofanesa: οὔλος ὄρα, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ' ἀκούει) μουνογενές (tylko 147.15: μουνογενές); Filoponus daje ten sam tekst (Phys. 65.7); por. Klemens (Strom. V.xiv.114), Euzebiusz (PE XIII.xiii.39, Teodoret (Cur. IV.7). Euzebiusz i Teodoret (PE I.viii.5 = pseudo-Plutarch, A 22; Cur II.108) dają jednak także inną lekcję: μοῦνον μουνογενές τε... Proklos (Parm. 1152.24: ... οὐλομελές τε καὶ ἄτρεμές... por. 1077.24. 1084.29) i Plutarch (adv. Col 1114 C: ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἄτρεμές ἢ δ' ἀγενετόν, ὡς αὐτὸς εἶρηκε). Większość badaczy przyjmuje wersję Symplicjusza, przypisując

** – przekład, czasami z drobnymi zmianami, pochodzi od Wesołego (Wesoły 2001).

różnice pomyłce kopisty albo zawodnej pamięci autora (zob. Untersteiner 1958: XXVII–XXX; Tarán 1965: 8–9).

1. Postawienie pewnego problemu filologicznego

Zalóżmy, iż Barnes ma rację i przyjmijmy lekcję Symplicjusza. Co jednak dokładnie znaczy *μονογενής*? Barnes pisze (1979a: 8): „In all its classical occurrences, the word ‘*μονογενής*’ can perhaps be translated as ‘only begotten’: – *γενής* draws its sense from *γίγνεσθαι*” (por. Plat. Tim. 31 B 3; 92 C 9 – por. Cerri 1999: 221–222; Critias 113 D 2; Leg. 691 E 1; por. Wilson 1970: 33). Barnes słusznie zauważa także, iż takie tłumaczenie (a zatem przykład Wesołego w tym miejscu) stoi w sprzeczności z *ἀγενητόν* (B 8.3) – stąd moglibyśmy odrzucić lekcję jako nieautentyczną (Diels-Kranz, I. 235 n; Diels 1897: 74; Untersteiner 1958: XXVII–XXXI; Wilson 1970; Cerri 1999: 220 wskazuje na Hes. Theog. 426; 448; Apoll. Rhod. Arg. 3, 847; 1035)¹. Możemy, zdaniem Barnesa, łatwo rozwiązać ten supel, przyjmując, iż – *γενής* pochodzi tutaj raczej od *γένος* niż od *γίγνεσθαι* (*ἐγγενής* oraz *συγγενής* stanowią wczesne i niewątpliwe przykłady takiej dwuznaczności (zob. Buck, Petersen 1944: 723–724), zdaniem Kahna (Kahn 1973: 107, n. 26) wszystkie takie złożenie z *γενής* mają wspólny sens: „In a larger sense, both nouns are derived from an underlying verbal root +*γεν- to be born, with causative forms meaning to beget. It is this verbal root which best represents the unity of form and meaning for the whole family of words in *γεν-* and *γον-*”; Chantraine 1983: 221–224. Ze swej strony chciałbym zwrócić uwagę na platońskie użycie *ἀειγενής* – Ast: *sempiternus*, Chantraine: *éternel*: Pltc. 309C; Smp. 206 E; Leg. VI. 773 E, które wykazuje pewien paralelizm semantyczny z omawianym terminem Parmenidesa: „Bo w zapłodnieniu jest jakiś pierwiastek wieczny, nieśmiertelny, o ile to być może w istotach śmiertelnych (*ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις*(= niezrodzony (*ἀγένητον*) byt jest i niezniszczalny (*ἀνώλεθρον*): B 8.3))”. Barnes (1979a: 9) rozważa zatem dwa znaczenia słowa: a) „unique of its kind” (por. Cornford 1939: 36, n.1; Tarán 1965:

¹ Barnes 1979a: 8, n. 22: „In Patristic Greek, *μονογενής* is a standing epithet of the son (see Lampe, Patristic Greek Lexicon, S. V.); and Wilson, p. 34, suggests that *μονογενής* in B 8.4 may be a Christian ‘emendation’ of Parmenides. Note that *ὄλος* (*οὐλος*) is also said of the Son (Lampe, S. V. 2d)”.

92–93; A.D. Adv. 145.18: LSJ: 1144: „having one form for all [grammatical – J.P.] genders”); b) „belonging to only one kind” (por. Mourelatos 1970: 113–114: gdzie porównuje się platońskie użycie *μονοειδής* (Phd. 78 D 5; 80 B 2; Smp. 211 B 1; E 4; Tht. 205 D 1); Barnes zwraca także uwagę na złożenia z *μονο-*, takie jak *μονότροπος*, *μονοφυής*, *μονόχρος*². Podobne znaczenie ma zwrot *μ. αἶμα*: „jedna i ta sama krew” (E. Hel. 1685). Z drugiej strony, moim zdaniem, istnieją ważne argumenty za tradycyjnym stanowiskiem. Po pierwsze, przysłówkowa forma zakończona na *-wōs* oznacza wedle LSJ: *grows only in one place* (Peripl. M. Rubr. 56, por. 11); *in a unique manner* (Aët. 15. 13,14). Po drugie, wątpliwości budzi analiza zwrotu u Hezjoda *μουνογενές παῖς* – „jedynek”, Hes. Op. 376, gdzie znaczy raczej (LSJ): „the only member of a kin or kind” (≠ „belonging to only one kind”) (por. Hdt. 7.221, Ev.Jo. 1.14, Ant. Lib. 32.1; o Hekate, Hs. Th. 426), co sugerowałoby monizm numeryczny – zwłaszcza iż słowo *μουνογένεια* (A.R.3.847; Orph. H. 29.2) znaczy „uniqueness” (Phld. Sign. 20). Świadectwa są zatem podzielone, o czym przekonują także inne, powszechnie używane złożenia z *μονο-* (LSJ: 1144–1146); Chantraine (711) przydaje słowu *μόνος* sens: „seul, solitaire, unique” (por. LSJ: 1145: „alone, solitary, only”).

2. Problem filozoficzny

Jak widzimy, interpretacja tego miejsca jest sporna i narzuca pytanie o monizm u Parmenidesa, a jeśli już monizm, to właściwie jaki? Problem ten jest rozstrzygalny być może na gruncie analizy argumentacji Parmenidesa, jednakże sens tej argumentacji możemy ustalić, bazując na materiale leksykograficznym – i koło się zamyka. W każdym razie nikt nie odrzuca tezy o monizmie u Parmenidesa (Mourelatos 1970: 130–133: „Parmenides argues for monism in the sense in which we speak of idealists or materialists as ‘monists’”, por. Mourelatos 1979; już Reinhardt 1916: 102 twierdził, iż jednostkowość bytu nie była najważniejsza dla Parmenidesa, por. Solmsen 1969; Solmsen 1971: 120; Jones 1973: 297; lecz „standard view” jest raczej

² Zob. Coxon 1986: 195: „*μουνογενές*: ‘of the solitary kind’, i.e. ‘unique’, as in Plat. Tim. 31 B, 92 C, Procl. El.theol. 22; for the termination cf. *θηλυγενής*, ‘of the female sex’ (Aesch. suppl. 28), *ὅμοιογενής*, ‘like in kind’, etc. The equivalent term in 1.29 is *καθ’ ἑαυτό*”.

taki, iż Parmenides wyznawał monizm numeryczny (Gallop 1984; Austin 1986; Coxon 1986; Stokes 1971), ale Barnes (1979a i 1979b: 204–207) i Curd (1991, 1993, 1998) bronią innego stanowiska. Barnes rozróżnia monizm „materialny” milezyjczyków, tj. tezę, iż materiał dla świata jest jeden, od „realnego” monizmu, tj. tezy, iż istnieje tylko jedna rzecz, jeden byt (Barnes 1979b: 205) (stanowisko takie Curd nazywa „monizmem numerycznym” i odróżnia je od tezy „monizmu predykatywnego”, że jeden byt posiada jeden predykat, ale ten predykat może być wyczerpywany przez wiele bytów – tak oto, wedle Curd, „Parmenides’ predicational monism leaves open the possibility of a numerical plurality of such one-beings” (Curd 1993: 2)) i przytacza dowody, że Parmenides nie był „realnym” monistą. W tym celu powołuje się na B 8.34–41: „Tym samym jest bowiem myślenie i to, z powodu czego się myśli, / Albowiem bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, / Nie odnajdziesz myślenia. Nic przecież nie jest ni będzie / Innego oprócz bytu, ponieważ go Mojra tak zespoliła, / By cały trwał i nieruchomo. Dlań wszystko to nazwą będzie, / Co śmiertelni przyjęli w przekonaniu, iż jest prawdziwe: / Powstawanie jak również giniecie, bycie tudzież nie bycie, / Z miejsca na miejsce przejście i barwy lśniącej przemiana”.

Arystoteles prawdopodobnie ma na myśli wersy 8.36–37, mówiąc w *Metafizyce* 986b29: „Wprawdzie domaga się [Parmenides], ażeby obok bytu nie istniał niebyt, ale musi przyznać, że jedno istnieje i nic innego” (por. 1001a32). Wedle Barnes’a ta uwaga Arystotelesa została bezmyślnie powtórzona przez Teofrasta, Eudemusa i całą doksografię (Symplijusz A28), ale jej uzasadnienie jest wątpliwe. Po pierwsze, wersy 36–37 występują w środku argumentacji: nie są ani przesłanką, ani konkluzją (choć wielu badaczy właśnie w nich widziało monizm Parmenidesa, por. Cornford 1939: 35; Tarán 1965: 135, 190; Stokes 1971: 142; Bormann 1971: 168–71, ale inaczej: Untersteiner 1958: XXXIV; Mourelatos 1970: 131, n. 41). Po drugie, miejsce to posiada kilka lekcji, a nie można być pewnym ostatecznie żadnej z nich. Jednakże ogólny zarys argumentacji (oznaczmy ją A) jest być może dostatecznie jasny: „Cokolwiek jest, jest całe i bez ruchu (w. 38); stąd nic nie może istnieć poza tym, co jest (w. 36b–37a); stąd nie może być żadnej myśli poza tym, co jest (w. 35); stąd myślenie i myślenie, że coś jest, są tym samym (w. 34); dlatego język śmiertelnych, który zakłada wciąż coś, co nie jest, nie może komunikować myśli, ale tylko pustosłowie” (por. Tarán 1965: 120–144; Zeller, Mondolfo 1967: 218–32; Hölscher 1969: 97–100; Bormann 1971: 78–84; Mourelatos 1970: rozdz. 7; Jantzen 1976: 93–106).

Przesłanki tego wniosku są zawarte w wersach 22–25 („Nie jest też do rozdzielenia, gdyż wszystek jest jednolity; / W niczym go tu nie ma więcej, by ciągłość mu wstrzymywało, / Ani też mniej i tam, wszystko zaś bytem jest tak wypełnione. / Dlatego ciągły jest wszystek, byt bowiem do bytu przylega”) i 26–33 („Zaiste nieporuszony w granicach swych wielkich okowów / Jest bez początku, bez końca, skoro powstawanie i ginięcie / Daleko zepchnięte zostały – odparła je pewność prawdziwa. / Tożsamy w tożsamym pozostając, przy sobie sam się układa / I tak niewzruszenie tam trwa. Albowiem przemożna Ananke / W pętach swych granic go trzyma, co zewsząd go okalają. / Stąd też za słuszne uchodzi, by byt niekompletny nie był, / Braków wszak nie ma; to niebył wszystkiego by potrzebował”).

Wersy te dowodzą ciągłości i bezruchu bytu – jak zatem można na ich podstawie uzasadnić tezę, iż „nic przecież nie jest ni będzie innego oprócz bytu”. Wedle Barnes’a wnioskowanie, nieprzedstawione jednak *explicitie* przez Parmenidesa, brzmiałoby następująco: to, co jest, jest ciągle, dlatego nie ma nic innego oprócz tego, co jest; po drugie, to, co jest, jest bez ruchu, dlatego nie może się w nic innego zmienić. Reszta wniosku da się zrekonstruować także: ponieważ tylko aktualnie istniejące rzeczy są, to „bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia”. Jeśli ktokolwiek coś myśli, to myśli o czymś; wszystko już istnieje; dlatego jeśli ktoś o czymś myśli, to myśli o czymś już teraz istniejącym (w. 35). Sens wersu 34 („tym samym jest bowiem myślenie i to, z powodu czego się myśli”) i jego składnia są sporne. Barnesowi wydaje się jednak, iż należy widzieć je w świetle całości argumentacji i przyjąć skromną wykładnię: jeśli o czymś myślimy, to owo coś w jakiś sposób istnieje, a ponieważ ludzka mowa często stwierdza niebyty, więc jest tylko częścią gadaniną. Ma to taki ostateczny sens, iż tylko to, co jest aktualnie, istnieje rzeczywiście – jest to teza, która odrzuca potencjalność bytu, a nie jego pluralizm. Prawdziwy monizm, zdaniem Barnes’a, był dopiero wynalazkiem Melissosa. W innym miejscu (Barnes 1979a) uzupełnia się ten punkt widzenia o dodatkowe uwagi na temat B 8.6: ἔν, *συνεχές* – „jeden, ciągły”. To miejsce również nasuwa tekstualne obiekcje (Barnes 1979a: 10–11 Untersteiner 1958: XLVIII–L; Whittaker 1971: 24; Reale 1970: 109–116), ale nawet jeśli przyjmiemy wersję powszechnie uznaną, to nie musimy dopatrywać się monizmu – wprawdzie ἔν może oznaczać jednostkowość bytu, jak u Empedoklesa (31 B 17.1), jednakże nie musi. Arystoteles podaje przynajmniej dwa znaczenia, w których mamy do czynienia z innym podejściem: τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ

ἀδιαίρετῳ ἐστὶν εἶναι, ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ χωριστῶ ἢ εἶδει ἢ διανοίᾳ (Met. I 1, 1052 b 1–18: „być jednym’ znaczy ‘być niepodzielnym’, będąc z istoty rzeczą określoną, którą można oddzielić według miejsca albo według formy, albo w myśli”); τῶν δὲ καθ’ αὐτὰ ἐν λεγομένων, τὰ μὲν λέγεται τῶ συνεχῆ εἶναι, οἷον φάκελος δεσμῶ καὶ ξύλα κόλλη καὶ γραμμῆ, καὶ κεκαμμένη ἦ, συνεχῆς δέ, μία λέγεται, ὥσπερ καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον, οἷον σκέλος καὶ βραχίον (Met. (6, 1015 b 36 – 1016 a 3: „co się nazywa jednym ze swej własnej natury; jest nim przede wszystkim to, co jest ciągle, na przykład wiązka ze względu na wiązadło albo drewno ze względu na ściśle zespolenie. I linia, nawet krzywa, byle tylko była ciągła, nazywa się jedną, a także każda część ciała, jak noga i ramię”) (por. Met I, 1052 a 19–34; zob. Stokes 1971: 1–23). Jak pisze Barnes (1979a: 11): „‘X is ἓν’ may thus mean ‘X is a single thing’, ‘X forms a unity’; and one way of forming a unity is by being continuous, συνεχῆς”. Gdy Parmenides zestawia ἓν i συνεχῆς, to tylko w tym celu, aby za pomocą drugiego wyjaśnić pierwsze. Barnes przechodzi następnie do omówienia wersów B 8.12–13, które w oczach wielu zakładają monizm: οὐδὲ ποτ’ ἐκ μὴ ἑόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίγνεσθαί τι παρ’ αὐτό ... („I nigdy moc przekonywania nie stwierdzi tego, iż z niebytu powstaje cokolwiek przy nim...”).

Niezależnie od tego, czy przyjmujemy poprawkę Reinhardta ἐκ τοῦ ἑόντος zamiast ἐκ μὴ ἑόντος³, czy nie, to stajemy przed problemem, do czego odnosi się αὐτό. Cornford i inni (Cornford 1939: 37; Kirk, Raven 1957: 275; Mourelatos 1970: 100–102) wiążą je z τὸ ἑόν, dzięki czemu powstaje tłumaczenie, iż poza bytem niczego nie ma (Cornford 1939: 36, n. 1; 37; por. 8.36–37, które mają powtarzać dowód na monizm znajdujący się w 8.12–13). Barnes uważa, iż nie ma tu argumentu skierowanego przeciw „epigenezie”, czyli powstawaniu czegoś oprócz bytu spoza bytu, lecz raczej zarzut wobec powstawania w ogóle. Po drugie, nawet argument przeciwko epigenezie nie zakłada monizmu: Empedokles (31 B 17.30–33) występuje przeciwko epigenezie, ale nie przeciwko pluralizmowi; ze zdania „Nic nie może powstać z czegoś co jest poza X” nie wynika zdanie „X jest jedyną istniejącą rzeczą”: aktualizm nie zakłada monizmu. Trudno rozumowaniu Barnes’a zarzucić coś z formalnego punktu widzenia, lecz jest ono nieprawdopodobne historycznie, ponieważ Parmenides nie dysponował jeszcze

³ Untersteiner 1958: CXL–CXLII; Tarán 1965: 95–102; Zeller, Mondolfo 1967: 204–205; Reinhardt 1916: 39–43.

odróżnieniem aktu i potencji, które narodziło się dopiero z Arystotelesem – jego interpretacja jest anachroniczną fantazją analitycznej, anglosaskiej filozofii. Podobnie rozumowaniu A, przedstawionemu wcześniej, można postawić podobny zarzut: wywodzi się ono raczej z pewnych prób rozwiązania problemu *mind-body* w kategoriach „części-całości”, niż jest osadzone w realiach filozoficznych epoki Parmenidesa.

3. Czy Jedno jest jedyne?

Jednakże z filologicznego punktu widzenia sprawa również nie jest taka prosta, ponieważ ἓν ma wiele znaczeń: LSJ 492: por. także Heracl. frgm. 10: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα: „z wszystkiego jedno, z jedności wszystko”, gdzie „jedno” może oznaczać ogół rzeczy, stanów rzeczy, czy raczej ich jedyne (jednostkowe źródło). Chantraine (326–327) stwierdza, iż sens słowa to „często ‘jedyne’ (*unique*)”. Podobnie interpretacja wersów 8.22–25:

Nie jest też do rozdzielenia, gdyż wszystek jest jednolity; / W niczym go tu nie ma więcej, by ciągłość mu wstrzymywało, / Ani też mniej i tam, wszystko zaś bytem jest tak wypełnione. / Dlatego ciągły jest wszystek, byt bowiem do bytu przylega wskazuje zazwyczaj na zbieżność z οὐλον, μουνογενές (8.4) lub ἓν i συνεχές (8.6) – zdaniem niektórych sugeruje to monizm (Bröcker 1964; Hussey 1972: 92–93). Jednakże frazy 8.22–25 implikują, zdaniem Barnesa, jedynie przestrzenną i czasową niepodzielność bytu, jego całościowość, a nie jedyność (choć można tę jukstapozycję tłumaczyć, moim zdaniem, w innym duchu: ponieważ coś jest „jedno”, nie wyklucza tego, że jest tym samym „ciągłe”, gdyż „jedyność” może, choć nie musi, zakładać „ciągłości” – Słońce, z racji swej jedności, wydawało się „ciągłe”, gdyż „jedyność” kojarzyła się z doskonałością (zupełnością jakościową czy też ilościową: *lex continui* Leibniza reprezentuje podobną, może nawet mitologiczno-archetypową tendencję): na tej zasadzie potępiano Galileusza za znalezienie plam na nim, a Anaksagorasa być może z podobnej przyczyny wygnano z Aten, za utrzymywanie, iż jest ono rozgrzaną bryłą metalu, a nie bogiem (Diog. Laert. II, 7).

Istnieją wszakże przynajmniej dwa użycia, gdzie „jeden” znaczy „jednolity”: 1) ἥττον μία ἢ μίμησις ἢ τῶν ἐποποιῶν Arist. Po. 1462 b 3; 2) λίαν ἓν ποιεῖν τὴν πόλιν Pol. 1263 b 7. Być może jest to tylko pośredni

dowód, ponieważ nie ma przesłanek wprost na przechodniość typu: jeśli „jedyne”, to „jeden”, a jeśli „jeden”, to „jednolity”: a zatem: jeśli „jedyne”, to „jednolity”.

Podobnie wygląda sprawa z frgm. 8.53–54: μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνῶμαις ὀνομάζειν, / τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν („dwie bowiem formy przyjęli, by nazwać swe przekonania, / których jedności nie mieli potrzeby – w tym pobłądzili”). Wedle Barnesa kluczem do interpretacji tego miejsca jest fraza τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν. Niektórzy (Diels 1897: 83; Fränkel 1968: 180; Mourelatos 1970: 80–85) przyjmują, iż chodziłoby tu o to, iż zabronione jest przyjmowanie dwóch form, zamiast poprawnie jednej. Inni zwracają uwagę na nieusuwalną wieloznaczność miejsca (Diels 1897: 92–93; Long 1963: 98–104; Táran 1965: 217–26; Zeller, Mondolfo 1967: 244–250; Hölscher 1969: 103–107; Mourelatos 1970: 80–85; Jantzen 1976: 66–74). Barnes proponuje (podobnie jak Cornford 1939: 46; Stokes 1971: 144–146; Furley 1973: 5–9; Jantzen 1976: 74) tłumaczenie: „Not one of which should they have set up for naming”, którego sens jest taki oto: śmiertelni pobłądzili nie w tym, iż przyjęli dwie formy, lecz w tym, że w ogóle zabrali się do konstruowania kosmologii, ponieważ μορφαί można tłumaczyć jako *stuff* – „materiał”, podobnie jak powietrze Anaksymenesa albo cztery „korzenie” Empedoklesa (por. Long 1963: 101; contra: Guthrie 1965: 53, przyp. 3). Konkluzja Barnes’a jest następująca: „Thus if lines 53–54 reject pluralism, they reject *material* pluralism, not real pluralism; and if they commit Parmenides to monism, they commit him to *material* monism, not to real monism” (Barnes 1979a: 16–17).

Ostatnia możliwość, aby obronić monizm Parmenidesa, to, zdaniem Barnes’a, przyjrzeć się presupozycjom jego doktryny. Poemat jest bowiem o Jednym (Cornford 1939: 29, 35): czy zatem nie zakłada się już na samym początku monizmu? Barnes uważa takie podejście za absurdalne – Parmenides nie mógłby, jego zdaniem, przyjmować tak ważnej przesłanki bez powodu (a dlaczego by nie? – J.P.). Sama forma gramatyczna niczego bowiem nie przesądza – Arystoteles bada τὸ ὄν ἢ ὄν bez przesłanki jednostkowości bytu. Gramatyka filozoficzna Parmenidesa jest wyrażona w formie zdań typu: „byt jest F”, gdzie cokolwiek jest F, jest tym samym bytem – jest to zatem, jak sądzę, rodzaj deskrypcji określonej. Wnioski wyprowadzone z takiej deskrypcji są jednak banalne, o czym Barnes zdaje się zapominać.

4. Rekapitulacja pesymistyczna?

Ten krótki artykuł daje pewien obraz argumentacji Barnes'a opatrzony licznymi zastrzeżeniami filologicznymi i jednocześnie domaga się rekapitulacji. Kluczowe pytanie brzmi niestety pesymistycznie: jakiego rodzaju przesłankom należy nadać priorytet: leksykograficznym czy tekstualno-argumentacyjno-filozoficznym? Problem leży w tym, iż rekonstruując dane leksykograficzne, przyjmujemy zawsze pewną semantykę i określone założenia filozoficzne, natomiast rekonstruując argument filozoficzny, zakładamy pewną interpretację semantyczną danych leksykograficznych – w ten sposób pojawia się „koło hermeneutyczne”, które jest typowym błędnym kołem w dowodzeniu. Być może nie należy w ogóle kusić się o rozwiązanie kwestii monizmu u Parmenidesa, ponieważ, być może, nie mamy wystarczających środków filologicznych do jej ostatecznego rozstrzygnięcia.

Literatura

- Ast (1836) – *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index condidit P. Fredericius Astius*, t. I–III, Lipsiae 1835, 1836, 1838.
- Austin S. (1986), *Parmenides: Being, Bounds and Logic*, New Haven: Yale University Press.
- Barnes J. (1979a), *Parmenides and the Eleatic One*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 61, s.1–21.
- Barnes J. (1979b), *The Presocratic Philosophers*, 2 vols., London: Routledge and Kegan Paul.
- Bormann K. (1971), *Parmenides*, Hamburg: Felix Meiner.
- Bröcker W. (1964), *Parmenides*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 9, s. 79–86.
- Buck C.D., Petersen W. (1944), *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives*, Chicago, Ill. University of Chicago Press.
- Cerri G. (1999), *Poema sulla natura*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Chantraine P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck.
- Cornford F.M. (1939), *Plato and Parmenides*, London: International Library of Psychology.
- Coxon A.H. (1986), *The Fragments of Parmenides*, Assen: Van Gorcum.

- Curd P.K. (1991), *Parmenidean Monism*, „Phronesis” 36, s. 241–264.
- Curd P.K. (1993), *Eleatic Monism in Zeno and Melissus*, „Ancient Philosophy” 13, s. 1–22.
- Curd P.K. (1998), *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and later Presocratic Thought*, New Jersey: Princeton University Press.
- Diels H. (1897), *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlin: Georg Reimer Verlag.
- Fränkel H. (1968), *Parmenidesstudien: Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarisch und philosophiegeschichtliche Studien*, München: C.H. Beck, s. 157–197.
- Fränkel H. (1975), *Studies in Parmenides*, [w:] R.E. Allen, D.J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy, II The Eleatics and Pluralists*, London: Routledge & Kegan Paul, s. 1–47.
- Furley D.J. (1973), *Notes on Parmenides*, [w:] E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (eds.) *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, Assen: Van Gorcum, s. 1–15.
- Gallop D. (1984), *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Guthrie W.K.C. 1965, *A History of Greek Philosophy, II The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge: University Press.
- Hölscher U. (1969), *Parmenides – vom Wesen des Seienden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hussey E.L. (1972), *The Presocratics*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Jantzen J. (1976), *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft 63, München.
- Jones B. (1973), *Parmenides' 'Way of Truth'*, „Journal of the History of Philosophy” 11, s. 287–298.
- Kirk G.S., Raven J.E. (1957), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: University Press.
- Kubok D. (2004), *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- LSJ – Liddell H.G., Scott R., Jones H.S. (1996), *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Oxford: Clarendon Press.
- Long A.A. (1963), *The Principles of Parmenides' Cosmogony*, „Phronesis” 8, s. 90–107.

- Mourelatos A.P.D. (1970), *The Route of Parmenides*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Mourelatos A.P.D. (1979), *Alternatives in Interpreting Parmenides*, „The Monist” 62, s. 3–14.
- Reale G. (1970), *Melisso – testimonianze e frammenti*, Firenze: Rusconi.
- Reinhardt K. (1916/1956), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn–Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Solmsen F. (1969), *The ‘Eleatic One’ in Melissus*, Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen, Afd. Letterkunds, Nieuwe Reeks 32/8, s. 221–233. Przedruk: F. Solmsen, *Kleine Schriften*, III, Hildesheim: Georg Olms Verlag, s. 137–149.
- Solmsen F. (1971), *The Tradition about Zeno of Elea Re-Examined*, „Phronesis” 16, s. 116–141.
- Stokes M. (1971), *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies.
- Tarán L. (1965), *Parmenides*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- Untersteiner M. (1958), *Parmenide – testimonianze e frammenti*, Firenze: La „Nuova Italia” Editrice.
- Wesoły M. (2001), *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. X, nr 2 (38), s. 59–85.
- Whittaker J. (1971), *God, Time, Being*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Wilson J.R. (1970), *Parmenides*, B 8.4, „Classical Quarterly”, No 20, s. 32–34.
- Zeller E., Mondolfo R. (1967), *La filosofia dei Greci*, I, iii, ed. G. Reale, Firenze: La „Nuova Italia” Editrice.

Przekłady tekstów

- Arystoteles – *Dziela wszystkie: Metafizyka*; przeł. K. Leśniak; *Poetyka*, przeł. H. Podbielski; *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa: PWN 1990.
- Platon – *Uczta; Eutyfron; Obrona Sokratesa; Kriton; Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1986.

IS “ONE” ACCORDING TO PARMENIDES ONE?

Summary

The paper aims to defend classical numerical monism against thesis about predicative monism (Barnes, Curd). The instrumentarium is rich in philological-philosophical argumentation. The main line is the thesis of Mourelatos about Greek words on *genos*, *genes* suffixes and the argumentation of C.H. Kahn from *The thesis on Parmenides*. Argumentation is also against localistic interpretation of sphericity of Being in Parmenides.

MACIEJ SMOLAK*

ARYSTOTELESA CHARAKTERYSTYKA ZNISZCZALNYCH SUBSTANCJI

Słowa kluczowe: aktualność, ciało organiczne, definicja, dusza, forma, homonim, istota, indywidualność, indywiduum, materia ostateczna, materia pierwsza, możliwość, oddzielalność, podmiot, powszechnik

Keywords: actuality, organic body, definition, soul, form, homonym, essence, individuality, individual, ultimate matter, prime matter, potentiality, separability, subject, universal term

1. Wstęp

Artykuł dotyczy Arystotelesowskiej charakterystyki zniszczalnych substancji podpadających pod zmysły z punktu widzenia ich oddzielalności (*to chōriston*) i indywidualności (*to tode ti*). W 8 paragrafie V księgi *Metafizyki* (*Met*), pełniącej funkcję słownika filozoficznego, Arystoteles przedstawia dwa podstawowe sposoby rozumienia substancji. Według pierwszego substancją jest ostateczny podmiot, którego już nie orzeka się o czymś innym (1017b23–24, *Met*). Według drugiego substancją jest to oto coś, co jest i co

* Maciej Smolak – dr, pracuje w Zakładzie Badań nad Etyką Zawodową Instytutu Filozofii UJ; obecnie zajmuje się teorią przyjaźni Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii. E-mail: smolakmaciej@gmail.com.

da się oddzielić¹. Drugie rozumienie odsyła do wypowiedzi Arystotelesa, w której podkreśla, że w szczególności oddzielalność (*to chōriston*) i indywidualność (*to tode ti*) przysługują substancji². Wypowiedź pojawia się w 3 paragrafie VII księgi *Metafizyki*, czyli w tym miejscu, gdzie rozpoczyna się właściwy namysł nad kategorią substancji. Powstaje więc pytanie, jak wyklądać oba wyróżniki substancji w przypadku substancji zniszczalnych podpadających pod zmysły. Badanie przeprowadzę na tle równania, którego trzy wersje Arystoteles przedstawia w 1 paragrafie VIII księgi *Metafizyki*.

2. Trzy wersje równania

W 3 paragrafie VII księgi *Metafizyki* Arystoteles rozpoczyna namysł nad kategorią substancji od zaproponowania różnych sposobów jej rozumienia. Jednym z nich jest podmiot – *to hypokeimenon* – który Arystoteles wstępnie wykląda jako to, o czym orzeka się pozostałe rzeczy, natomiast jego samego już nie orzeka się o innej rzeczy (1028b36–37, *Met*). Ale *to hypo-keimenon* pojęte według swojej istoty oznacza to, co leży pod spodem i jest podstawą dla czegoś innego. Stąd podmiot jest stosowny do tego, by pełnić funkcję fundamentu-nosiela, który zarazem jest posiadaczem tego, co jest na nim zakotwiczone. Innymi słowy, w podmiocie niejako mocuje się coś, co jednak nie jest nim, a co jedynie on ma. W tym sensie każda indywidualna rzecz jest *to hypokeimenon*. Tak więc podmiotem jest nie tylko człowiek, ale także zwierzę, roślina czy kamień. Dalej Arystoteles dookreśla podmiot z punktu widzenia substancji, sugerując, że substancją jest przede wszystkim podmiot, który jest pierwszy (*to hypokeimenon prōton*; 1029a1–2). Zaraz jednak dodaje, że przez taki podmiot (*toiouton*; a2) rozumie się (*legetai*; a2) albo materię (*hylē*; a2), albo formę (*morphē*; a3)³, albo to, co jest ich złożeniem (*to ek toutōn*; a3). Użycie terminu *legetai* mogłoby sugerować, że nie musi to być myśl samego Arystotelesa. Jednak identyfikacja podmiotu z materią, formą i złożeniem pojawia się również w innych miejscach *Metafizyki*. Są zatem

¹ ὃ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἦ; 1017b24–25, *Met*.

² τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ; 1029a27–28.

³ Ponieważ *μορφή* i *εἶδος* rozumiane jako zasada formalna i konstytutywny element danej rzeczy są synonimami, więc decyduję się na używanie terminu „forma” w tłumaczeniu różnych wypowiedzi Arystotelesa dotyczących tego kontekstu, bez względu na to, który termin pojawia się w oryginale.

powody, by uważać, że jest to zdanie samego Arystotelesa, a nie jedynie przytoczenie cudzych *endoxai*. W szczególności taka identyfikacja pojawia się we fragmencie 1042a26–30 *Metafizyki*, który stanowi przedmiot mojego zainteresowania w kontekście prowadzonego badania na temat wyróżników substancji. W wymienionym fragmencie Arystoteles stwierdza, że:

Podmiot jest substancją i w jednym znaczeniu podmiot jest materią (a rozumiem, że materia jest tym oto czymś, co nie jest na sposób *energeia*, ale na sposób *dynamis*), w innym znaczeniu podmiot, który będąc tym oto czymś dającym się oddzielić za pomocą myśli jest wysłowieniem⁴ i formą; w trzecim znaczeniu podmiot jest tym, co złożone z wymienionych części [zn. materii i formy]⁵.

Tak więc Arystoteles konstruuje trzy wersje równania w zależności od tego, co podstawia w miejsce trzeciego czynnika. W rezultacie pierwsza wersja ma postać: „podmiot = substancja = materia”, druga wersja ma postać: „podmiot = substancja = forma”, natomiast trzecia wersja ma postać: „podmiot = substancja = złożenie materii i formy”. Przy czym, jeżeli trzeci element jest różny w każdym z tak zbudowanych równań, więc są podstawy, by sądzić, że również pozostałe człony równań są różne. To jednak oznacza, że badanie wyróżników substancji, czyli oddzielalności (*to chōriston*) i indywidualności (*to tode ti*), trzeba przeprowadzić osobno dla każdego równania.

2.1. Podmiot = substancja = hylemorficzna konkretna rzecz

Ogólnie *tode ti* wskazuje na konkretną i pojedynczą rzecz. W tym sensie *tode ti* jest synonimem *kath'hekaston*⁶. A zatem *tode ti* jest *concretum*,

⁴ W oryginale pojawia się termin λόγος, który Krapiec i Maryniarczyk (1998) tłumaczą „forma”. Nie dostrzegam jednak zasadniczych powodów, które uzasadniałyby taki przekład (por. przypis 3). Nie ma też powodu, by λόγος tłumaczyć „definicja”, ponieważ nieco wcześniej Arystoteles podkreśla, że definicja jest wysłowieniem istoty rzeczy (τούτου δέ λόγος ὁ ὀρισμός; 1042a17. Τούτου odsyła do τὸ τί ἦν εἶναι, które pojawia się w tym samym wierszu w pierwszej części zdania. Por. też 1031a12).

⁵ ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεία δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων; 1042a26–30, *Met*.

⁶ Na przykład w *O powstawaniu zwierząt* (*GA*) we fragmencie 767b–29–768a2 Arystoteles podkreśla, że indywidualium (τὸ καθ' ἕκαστον; b30) ma przede wszystkim

ponieważ jest samoistną rzeczą. Ma więc w sobie swój fundament bytowy i jest wszechstronnie odgraniczone od innej rzeczy. Zatem indywidualność (*to tode ti*) podkreślałaby, że *tode ti* jest *concretum* oraz *indivduum* i że pomiędzy nim samym a tym, co nim już nie jest, występuje nieprzekraczalny *hiatus*. Taka wykładnia *to tode ti* pozwala potraktować drugi wyróżnik substancji jako wzmacniające dookreślenie pierwszego wyróżnika. Jest to możliwe, ponieważ oba wyróżniki połączone są spójnikiem *kai*, który w języku greckim funkcjonuje również jako partykuła „czyli”. W tym ujęciu wyróżnik *to chōriston* podkreślałby fakt, że substancja istnieje samoistnie i nie potrzebuje żadnego innego fundamentu bytowego, by być. Podkreślałby również fakt, że to, co ją buduje, stanowi jej zamkniętą sferę, która radykalnie oddziela ją od innych substancji, w szczególności oddziela ją przestrzennie w przypadku zniszczalnych substancji podpadających pod zmysły.

Zarysowane wykładnie *to tode ti* i *to chōriston* determinują sposób rozumienia substancji, ponieważ substancją okazuje się każda pojedyncza rzecz, która istnieje samoistnie, w szczególności każda samoistna, pojedyncza i zniszczalna rzecz podpadająca pod zmysły. Ale takie ujęcie substancji rzutuje również na rozumienie podmiotu, który w tym wypadku pokrywa się z całą rzeczą jako istnością hylemorficzną wraz z jej wszystkimi właściwościami. W tym sensie każda taka pojedyncza rzecz brana w całości, tzn. z uwzględnieniem wszystkich jej sfer zawartych w jej obrębie, od najbardziej głębokich po najbardziej powierzchowne, jest podmiotem. Zatem przedstawiona charakterystyka substancji i podmiotu sugeruje, że pod czynniki równania należy podstawić konkretną i pojedynczą rzecz, która jest złożeniem materii i formy.

2.2. Podmiot = substancja = hylemorficzna istota konkretnej rzeczy

To tode ti odsyła również do podmiotu, który można utożsamić z *ti*, czyli „co” danej rzeczy. W 5 paragrafie III księgi *Metafizyki* Arystoteles, poruszając różne aporie dotyczące substancji i zastanawiając się nad tym, co jest

znaczenie w przypadku płodzenia, ponieważ indywiduum jest substancją (τοῦτο γὰρ ἡ οὐσία; b33-34). Dlatego to, co powstaje w wyniku spłodzenia jest tym oto czymś, a to jest substancją (τόδε τι καὶ τοῦθ' ἡ οὐσία; b35). Arystoteles dodaje, że przez indywiduum rozumie Koriskosa i Sokratesa. W tym kontekście jest to zrozumiałe, ponieważ w myśl Arystotelesowskiej teorii generatywności to samiec płodzi, a nie samica i to sperma jest czynnikiem kreatywnym, a nie miesiączka.

substancją, a co nią nie jest, podkreśla, że właściwości, zmiany, stosunki, stany fizyczne czy proporcje nie wskazują na substancję czegokolwiek. Bo wszystkie te właściwości orzeka się o pewnym podmiocie. Dlatego żadna z nich nie jest *tode ti* (1001b29–32, *Met*). Taka uwaga sugeruje, że substancję można wyklądać nie tylko jako konkretną rzecz, ale również jako to, co uosabia samą rzecz. Bo jeżeli wymienione właściwości nie spełniają warunku bycia substancją jakiegokolwiek rzeczy, a więc również rzeczy wymienionych w pkt 2.1, to na tej podstawie można wysunąć wniosek, że jest coś, co taki warunek spełnia. Sugestia Arystotelesa odnośnie do tego, co taki warunek spełnia, jest jednoznaczna – substancją jest podmiot, ponieważ to o nim orzeka się różne kategorie i to on posiada różne właściwości. Sam natomiast nie może być orzekany o niczym innym, ponieważ jest tym, co stanowi samą rzecz i co jest jej momentem najbardziej osobistym. Innymi słowy, podmiot jest „ja” danej rzeczy, jej jakby jaźnią i dlatego jest dobrym kandydatem, by być *tode ti*, a w konsekwencji najbardziej pierwotnym momentem, który decyduje o oddzielalności (*to chōriston*) danej rzeczy.

Jak jednak rozumieć ów moment *ti*, który daje się określić podmiotowością danej rzeczy? Pośrednią odpowiedź na to pytanie można znaleźć w 10 paragrafie VII księgi *Metafizyki*, który rozpoczyna się od postawienia problemu, czy wysłowienie (*logos*) części musi zawierać się w wysłowieniu całości. Arystoteles daje do zrozumienia, że są pewne przypadki, gdzie wysłowienie części mieści się w wysłowieniu całości. Chodzi o przypadki substancji, które są złożeniem materii i formy, ale złożeniem rozumianym w szczególny sposób. Wyjaśnić to można na przykładzie człowieka. To, że człowiek dzieli się na kości, nerwy i kawałki mięsa nie jest równoważne temu, że jest z nich zbudowany w taki sposób, iż są one częściami substancji. A skoro wyróżnione składowe nie są częściami substancji, to również ich wysłowienia nie występują w wysłowieniu substancji. Są jednak takie części, które są niezbędne i które konstytuują substancję oraz stanowią części wysłowienia człowieka. Za taką część Arystoteles uważa m.in. serce⁷, w którym

⁷ Potwierdzają to m.in. fragmenty *GA*. Badając problem, czy żywa istota z anomaliami jest jednym zwierzęciem Arystoteles podkreśla, że jego rozwiązanie zależy od wskazania zasady, która za to odpowiada. I w trybie hipotetycznym dodaje, że jeżeli taką częścią jest serce, to nietypowa żywa istota, która posiada jedno serce, jest jednym zwierzęciem, natomiast istota, która posiada więcej serc, jest wieloma zwierzętami, ale zrosniętymi ze sobą na skutek zetknięcia się embrionów (773a9–13, *GA*). Ale w innym fragmencie Arystoteles wyraźnie daje do zrozumienia, że serce jest zasadą, ponieważ decyduje

od początku jest obecna substancja oraz wysłowienie. Zatem Arystoteles daje do zrozumienia, że człowiek nie może istnieć bez tego typu części i zarazem nie może być poznany bez ich uwzględnienia. To jednak oznacza, że to, co konstituuje substancję człowieka nie jest całkowicie niematerialne. Przy czym serce, które stanowi istotną część (*kyrion morion*; 1035b25, *Met*) człowieka, nie może być rozpatrywane w abstrakcji od żywego ciała, ponieważ żadna część żywego ciała nie może istnieć oddzielnie i równocześnie pełnić swoją funkcję⁸. Dlatego serce, które jest oddzielone od żywego ciała, w rzeczywistości nie jest sercem lub jest sercem, ale homonimicznie (b23–24), ponieważ poza żywym ciałem jest tylko kawałkiem mięsa⁹. Innymi słowy, serce jest istotną częścią człowieka, o ile jest żywym sercem i spełnia swoją funkcję. Ale serce, które uczestniczy w życiu, jest tworem złożonym, ponieważ jest częścią organiczną, którą funduje równoczesne zespolenie fizycznego ciała oraz duszy.

Tak więc również wysłowienie człowieka musi obejmować oba momenty, ponieważ dopiero razem tworzą istotne części niego samego. A ponieważ wysłowienie człowieka jest równoznaczne z wysłowieniem jego istoty, więc istota człowieka również musi obejmować oba momenty. I skoro Arystoteles podkreśla, że istotą każdej rzeczy jest forma (1032b1–2), więc na tej podstawie można wysunąć wniosek, że materia jest częścią formy i istoty człowieka¹⁰. Co prawda Arystoteles podkreśla, że przez istotę rozumie substancję bez materii (1032b14), ale nie jest to wyraz jego niekonsekwencji, ponieważ nie każda materia jest częścią substancji. Bo kości i kawałki mięsa, które pozostają, gdy człowiek umiera i ulega rozkładowi, nie są częściami jego substancji, lecz co najwyżej materią tego, co jest martwe¹¹. Natomiast serce jest częścią substancji człowieka, ponieważ bez niego człowiek nie może istnieć i nie może się rozwijać. Ale serce nie jest kawałkiem mięsa, tylko częścią żywego ciała. Zatem samo jest żywą częścią, tzn. jest uformo-

o dalszym uorganizowaniu ciała powstającego zwierzęcia i pierwsze wyodrębnia się w embrionie na sposób *energeia* (740a1–9).

⁸ Por. 1253a2–25, *Polityka*.

⁹ Bo nie jest częścią człowieka ręka w dowolnym stanie, ale ręka, która może spełniać funkcję, a więc ręka, która jest żywa; bo nieżywa ręka nie jest częścią człowieka (1036b21–32; *Met*).

¹⁰ Por. Irwin (1990, s. 240).

¹¹ Por. 1045a1–2, *Met*.

waną materią¹² i poza żywym ciałem istnieć nie może. Dlatego polemizując z Sokratesem Młodszym¹³, Arystoteles podkreśla, że człowiek nie może istnieć bez swoich części, ponieważ zwierzę jest czymś podpadającym pod zmysły i nie można go definiować bez ruchu, a w konsekwencji bez jego części, które znajdują się w pewnym określonym stanie (1036b28–30). A ponieważ definicja jest wysłowieniem istoty (1031a12), więc definicją człowieka będzie wysłowienie jego istoty, tzn. tego, co stanowi jego ostateczny rdzeń, a co zarazem służy za niezbywalny fundament dla nadbudowujących się na nim różnych właściwości. Ale w takim razie w zakres tak pomyślanej istoty będą wchodziły momenty materialne, ponieważ bez nich nie istnieje np. serce, które z kolei jest istotną częścią człowieka. Przy czym trzeba pamiętać, że wiedza uzyskana na tej drodze nie jest poznaniem istoty pojedynczego indywiduum, np. Koriskosa, ale poznaniem istoty każdego człowieka jako człowieka. Dlatego tak wygenerowana istota człowieka ma charakter analogicznego *ti*, które posiada niezniszczalną wartość prawdy, pod którą podpada każdy człowiek, a więc również Koriskos. Jednak *ti* Koriskosa uzyskane na poziomie poznawczym nie odsłania *ti* Koriskosa w porządku rzeczywistości, ponieważ, jak podkreśla Arystoteles, wysłowienie jest wysłowieniem ogółu (1035b34–1036a1), czyli jest wysłowieniem istoty, która funduje każdego człowieka. Zatem tak ujęta istota jest istotą Koriskosa w tym sensie, że identyfikuje go jako człowieka. Ale nie jest to ujęcie istoty Koriskosa w sensie momentu fundującego jego wyjątkowość i niepowtarzalność, ponieważ zdaniem Arystotelesa nie można zdefiniować konkretnej rzeczy (1040a5–7). Czyli istota człowieka wyrażalna w definicji odsyła do zespołu momentów rodzajowo-gatunkowych i momentu pełniącego funkcję tzw. *principium individuationis*, który jednak sam nie jest jednoznacznie wyznaczony. W tym sensie istota człowieka dopuszcza wiele konkretyzacji, ponieważ moment odpowiedzialny za jednostkowienie jest zmienną, która wypełnia się za każdym razem inną treścią w przypadku każdego zaistniałego konkretnego człowieka¹⁴. Ale to oznacza, że mówie-

¹² Dlatego Arystoteles sugeruje, że pewne rzeczy są tym oto w tym oto (ἐνία γὰρ ἴσως τόδ' ἐν τῷδ' ἐστίν; 1036b23–24).

¹³ Chodzi o pogląd Sokratesa Młodszego, ucznia Sokratesa (por. Teajtet 147c, Sofista 218b), który twierdził, że ciało i kości człowieka są po prostu materią, w której obecna jest określona forma, tak jak niematerialna forma koła jest obecna w brązie czy drewnie.

¹⁴ Arystoteles stwierdza, że: zasadą wszystkich pojedynczych rzeczy jest rzecz pojedyncza; bo chociaż człowiek jest zasadą ogólnego człowieka, jednak nikt [taki] nie

nie o istocie konkretnego człowieka, np. Koriskosa, nie jest pozbawione sensu, choć z góry wiadomo, że istota Koriskosa, która jemu i tylko jemu przysługuje, jest niepoznawalna. Co jednak może być taką istotą Koriskosa? Wskazówki dostarcza sam Arystoteles, gdy wykląda, co rozumie przez istotę każdej rzeczy. Stwierdza bowiem, że istotą każdej rzeczy jest to, co rozumie się przez nią samą (1029b13–14) i dodaje, że twoją istotą (*to soi einai*; b14) jest to, *czym* jesteś w sobie samym (*ho ara kata sauton*; b15–16). Ten dodatek jest ważny, ponieważ pokazuje, że Arystoteles rozpatruje istotę nie tylko na planie ogólnym, ale również z perspektywy konkretności. Uwydatnia to użycie zaimka osobowego „ty” (*soi*; dat.) i przede wszystkim zaimka zwrotnego (*sauton*; acc.). A ponieważ, jak podkreśla Arystoteles, istotą jest *ti* (1030a3), więc na tej podstawie można wyprowadzić wniosek, że moją istotą jest moje *ti*, czyli to, co decyduje o tym, *czym* ja jestem w sobie samym, tzn. jako ja właśnie, a nie jako ty czy ktokolwiek inny. Ale jeżeli wcześniejsze uwagi na temat istoty człowieka są do utrzymania, to w takim razie moja istota, tzn. moje *ti*, również nie jest całkowicie niematerialne. Zatem różnica pomiędzy moją istotą, która funduje mnie jako człowieka, i moją istotą, która funduje mnie jako mnie samego, zasadza się na tym, że ta druga zawiera jednoznacznie dookreślony moment, pełniący funkcję *principium individuationis*, czyli ten, który decyduje o mojej jedyności i sprawia, że jestem niepowtarzalnym indywiduum. To jednak oznacza, że tak wykładana moja istota nie może być definiowalna, ponieważ jest ona *ti*, które sprawia, że występuję tylko w jednym jedynym egzemplarzu *in concreto*.

Tym razem przedstawiona charakterystyka substancji i podmiotu sugeruje, że pod czynniki równania należy podstawić istotę danej rzeczy wraz ze szczególnym momentem, który wyciska na niej piętno swoistej niepowtarzalności, a w konsekwencji i na całej rzeczy. Dzięki tak rozumianej modyfikacyjnej pracy istota danej rzeczy nabiera waloru swoistego *ti*, bę-

istnieje, lecz [istnieje] Peleus, [który jest zasadą] Achillesa i ojciec, [który jest zasadą] ciebie (ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ; 1071a20–22, *Met*). A nieco dalej dodaje, że: [przyczyny] rzeczy należących do tego samego gatunku są inne nie z powodu gatunku, lecz dlatego, że przyczyna pojedynczych rzeczy jest inna; przecież twoja materia, forma i przyczyna sprawcza różni się od mojej, natomiast są te same pod względem ogólnego wysłowienia (καὶ τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινήσαν καὶ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά; 1071a27–29).

dącego jednostkową naturą konkretną czy też hylemorficznym podmiotem danej rzeczy.

2.3. Podmiot = substancja = forma

Inny sposób rozumienia *to tode ti* umożliwiła dodatkowa uwaga, która precyzuje drugi opis substancji zamieszczony w 8 paragrafie V księgi *Metafizyki*. Uwaga jest następująca: czymś takim jest *kształt*, tzn. forma każdej rzeczy (*toiouton de hē morphē kai to eidos*; 1017b25–26). Podobne sformułowanie pojawia się w 1 paragrafie II księgi *O duszy* (*DA*). Arystoteles stwierdza w nim m.in., że: drugą [odmianą substancji] jest forma, tzn. *kształt*, z powodu którego mówi się już „to oto coś”¹⁵. Takie wypowiedzi sugerują, że pomiędzy *tode ti* i *to eidos* zachodzi zbieżność. Jeżeli tak jest, to są powody, by twierdzić, że to właśnie forma stanowi szczególny moment i swoiste *ti*, które wyraża samą rzecz. Innymi słowy, forma pełniłaby rolę czynnika konstytutywnego, który uosabiałby daną rzecz. Decydowałaby o jedyności danej rzeczy i rozstrzygałaby o tym, że jest ona sobą i niczym innym. Wyciskałaby więc swoiste piętno na danej rzeczy przez to, że formowałaby ją i przenikałaby wszystko, co ją buduje. W konsekwencji byłaby momentem najbardziej osobistym danej rzeczy i zarazem jej fundamentem bytowym, ponieważ to ona wyrażałaby jej swoistość i zarazem przesądzałaby o jej samoistności. Ale w takim razie pomiędzy *to chōriston* i *to tode ti* wykładanym przez pryzmat *to eidos* zachodziłaby koincydencja, ponieważ forma jako moment uosabiający daną rzecz i zarazem decydujący o jej indywidualności fundowałaby równocześnie jej oddzielalność. Jednak taka propozycja natrafia na zasadniczą trudność, ponieważ w punkcie 2.2. okazało się, że *ti*, które *notabene* pokrywało się z istotą, miało charakter hylemorficzny. Ponadto w skondensowanych rozważaniach traktujących o tym, jak powstają rzeczy naturalne oraz wytwory, czyli, krótko mówiąc, zniszczalne rzeczy podpadające pod zmysły, Arystoteles stwierdzając, że zawsze to, co powstaje jest formą w innym (*to eidos touto en allōi*; 1033a34), daje do zrozumienia, że forma nie jest jednak *tode ti*. Odwołując się do przykładu

¹⁵ ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ’ ἣν ἡδὴ λεγεται τόδε τι; 412a8–9, *DA* (jak widać, kolejność użycia terminów *μορφή* i *εἶδος* jest taka sama jak w *Met.* Zmieniłem ją jednak ze względu na występujący w dalszej części frazy rodzajnik *ἡ*, który odnosi się do *μορφή*, a nie do *εἶδος*). W podobnym duchu wypowiada się Arystoteles w przywoływanym już 1 paragrafie VIII księgi *Metafizyki* (por. przyp. 5).

z dziedziny wytwórczości, Arystoteles wyjaśnia, że wytwórca wytwarzający kulę spiżową czyni to w ten sposób, że z czegoś, co jest spiżem wytwarza coś kulistego. Ale to oznacza, że wytwórca nie wytwarza ani podmiotu, tzn. spiżu (*oude to hypokeimenon poiei, ton chalkon*; a28–29), ani kulistości (*ou to strongylon*; a33), tzn. formy, tylko spiż, który jest kulisty (*ton chalkon strongylon poiein*; a32–33). Podsumowując swoje rozważania, Arystoteles jednoznacznie stwierdza, że powstaje cała rzecz i że jej jednym elementem jest materia, a drugim elementem jest forma. Oba elementy Arystoteles określa za pomocą zaimka wskazującego „to oto” (*tode*; 1033b19), co sugeruje, że samodzielnie żaden z nich nie jest *tode ti*¹⁶ w rozumieniu wyłożonym w pkt 2.1 i 2.2, czyli w rozumieniu *tode ti* w sensie konkretnej i pojedynczej rzeczy lub *tode ti* w sensie istoty danej rzeczy z obiema jej wariacjami. Ale bez względu na to, które rozumienie wchodziłoby w rachubę, ważne jest to, co w tym miejscu Arystoteles stwierdza na temat samej formy. Otóż forma oznacza takie oto (*toionde sēmainei*; 1033b22), natomiast nie jest tym oto i określonym (*tode de kai hōrismenon ouk estin*; b22). Niewątpliwie oba wyrażenia razem połączone – *tode i hōrismenon* – mogą być wyinterpretowane jako *tode ti*. Z grubsza rzecz biorąc, *to hōrismenon* oznacza określoność, ograniczoność (w sensie jasno wyznaczonych granic), dokładność. Zatem to, co jest *hōrismenon*, można rozumieć jako to, co jest jednoznacznie i wyczerpująco określone, doskonale zamknięte w sobie i wszechstronnie odgraniczone, skończone, konkretne. Tym samym *tode hōrismenon* można wyklądać jako *to oto* z powyższą charakterystyką. Ale taka wykładnia jest zbieżna z rozumieniem *tode ti*. Dodatkowym wzmocnieniem takiej sugestii jest bezpośrednio otoczenie podanego wyjaśnienia formy, ponieważ Arystoteles mówiąc o powstających rzeczach, ma na myśli pojedyncze i konkretne rzeczy¹⁷. Tak więc rodzic płodzi z tego oto takie oto (*gennāi ek toude toionde*; b23) i gdy proces płodzenia kończy się pomyślnie, wtedy powstaje to oto takie oto (*tode toionde*; b23–24), na przykład Kalias lub

¹⁶ Rzecz jasna żaden z nich nie może charakteryzować się bytową samodzielnością, ponieważ żaden z nich nie istnieje indywidualnie w oderwaniu od danej rzeczy, skoro warunkiem ich istnienia jest istnienie całości, którą konstytuują. Ale żaden z nich nie może również charakteryzować się jakościową samodzielnością, skoro nieuformowana materia jest amorficzna, natomiast forma w oderwaniu od formowanej materii jest jedynie taka oto (*toionde*; 1033b22, *Met*), a więc zbyt uboga, by fundować konkretną i pojedynczą rzecz jako całość (2.2.1) lub fundować jej *ti* (2.2.2).

¹⁷ Por. 1033b19–25, *Met*.

Sokrates. Jak jednak rozumieć poszczególne człony wyrażenia „*to oto takie oto*” i całe wyrażenie na przykład w odniesieniu do spłodzonego człowieka? W *GA* Arystoteles analizując proces powstawania człowieka, wyróżnia dwa niezwykłe czynniki: spermę, która pochodzi od ojca, oraz miesiączkę, która pochodzi od matki. Każdy z tych czynników odgrywa inną rolę w powstawaniu embriona. Spermę jest bezpośrednią przyczyną sprawczą (724a37, *GA*), natomiast miesiączka, co prawda nie zawiera w sobie zasady życia (737a28–30), ale potrzebna jest do obróbki (728a27–28). Pierwszy czynnik Arystoteles identyfikuje z formą, natomiast drugi czynnik z materią. Ważne jest jednak to, że zdaniem Arystotelesa sperma nie dostarcza żadnej materii powstającemu embrionowi (764a12–13). Nie dostarcza więc materii nie tylko część materialna spermy¹⁸, ale również jej część formalna¹⁹. Ale to oznacza, że forma, którą wprowadza samiec za pośrednictwem spermy, jest całkowicie wolna od materii. Tak więc sperma odgrywa rolę w procesie płodzenia za sprawą zawartej w niej zdolności płodzenia i zasadzie ruchu, która w wyniku zetknięcia się z miesiączką formuje ją i ożywia powstający embrion. W istocie sperma działa analogicznie do soku figowego, który odpowiada za proces koagulacji (729a9–14), natomiast jej część materialna rozpuszcza się i wyparowuje dzięki temu, że jest płynna i wodnista (737a11–12)²⁰. Ale skoro embrion jest bezpośrednią mieszaniną powstałą w wyniku pomyślnie zakończzonego procesu płodzenia i skoro samiec dostarcza tylko formy, a samica dostarcza tylko materii, więc są powody, by *to oto* rozumieć jako materię, *takie oto* jako formę, natomiast spłodzoną całość jako *to oto takie oto*. Ale w takim razie *to oto takie oto* można po prostu rozumieć jako *to oto coś* w rozumieniu 2.1, co zresztą potwierdzają podane

¹⁸ Spermę jest pozostałością po strawieniu użytecznego pokarmu w jego ostatnim stadium (dla zwierząt krwistych pokarmem w ostatnim stadium jest krew (726b1–2)) (χρησίμου τροφῆς καὶ τῆς ἐσχάτης; 726a26–27, *GA*) i składa się z *pneumy*, tzn. ciepłego powietrza oraz wody.

¹⁹ Arystoteles wyróżnia ciało spermy (σῶμα τοῦ σπέρματος; 729b5). Zatem mówienie o części formalnej spermy, w oderwaniu od jej części materialnej, jest uzasadnione.

²⁰ Co prawda Arystoteles mówi w tym miejscu o cieczy nasiennej (γονή), ale ciecz nasienna posiada podobną charakterystykę, co sperma. Dlatego są powody, by oba terminy traktować zamiennie. Np. Arystoteles zauważa, że cieczą nasienną nazywa się to, co pochodzi od płodzącego i co bezpośrednio zawiera zasadę rozrodczości (724b12–14, *GA*).

przykłady²¹. W przypadku płodzenia w ogóle, w szczególności płodzenia człowieka przez człowieka, jest tak, że płodzący jest taki sam, co spłodzony i jeden pod względem formy (*to gennōn toiouton men hoion to gennōmenon*; 1033b30–31, *hen tōi eidei*; b31–32, *Met*). A ponieważ Arystoteles wyraźnie podkreśla, że bycie takim samym i jednym pod względem formy nie jest charakterystyką, która sprawia, że płodzący jest ten sam, co spłodzony i jeden numerycznie (*ou mentoi to auto ge, oude hen tōi arithmōi*; b31), więc są powody, by uważać, że numeryczna różność np. Sofroniskosa i Sokratesa daje się wyjaśnić jedynie poprzez odwołanie się do materii. Potwierdzałyby to wypowiedź Arystotelesa, z której wynika, że powstała całość jest różna z powodu materii (*heteron dia ten hylēn*; 1034a7) i ta sama pod względem formy (*tauto tōi eidei*; a8). Zatem Sokrates, który jest taką oto formą w tym oto kawałku mięsa i kościach²², różniłby się od Sofroniskosa jedynie materią, ponieważ to materia jest inna (*hetera gar*; a7) w każdym z nich. Natomiast nie różniłby się od niego formą, ponieważ forma jest niepodzielna (*atomos gar to eidos*; a8). Ale przypisywanie materii roli *principium individuationis* oznacza, że Sofroniskos i Sokrates nie mogą posiadać tej samej formy w ten sposób, iż każdy z nich mógłby mieć numerycznie różną formę tego samego typu. Zatem to, co decydowałoby o jedności numerycznej i tożsamości każdego z nich nie miałyby charakteru formalnego. Ale w takim razie powstają dwie kwestie: i) jak tak rozumiana forma może być odmianą substancji, ii) jak tak rozumianej formie może przysługiwać oddzielalność (*to chōriston*) i indywidualność (*to tode ti*).

Ad i) W 5 paragrafie I księgi *Kategorii* (*Catg*) Arystoteles stwierdza, że: drugimi substancjami nazywają się zarówno gatunki, do których należą substancje nazywane pierwszymi²³, jak i rodzaje tych gatunków (2a14–16; *Catg*). Co prawda Arystoteles nie mówi tego wprost, ale drugie substancje,

²¹ Należałoby dodać, że na przykład Kalias, rozpatrywany jako embrion, co prawda jest już człowiekiem, ale tylko na sposób możliwości, ponieważ jeszcze nie urodził się i nie jest zdolny do chodzenia, tzn. nie potrafi jeszcze sam zdobywać pożywienia i zarządzać sobą (por. 740a5–7, a24–27). Dlatego Kalias staje się faktycznym *to tode ti*, gdy istnieje samodzielnie.

²² Por. 1034a5–6, *Met*.

²³ Przez pierwszą substancję Arystoteles rozumie to, co nie orzeka się o pewnym podmiocie i co nie znajduje się w pewnym podmiocie. Przykładem tak rozumianej substancji jest pewien człowiek albo pewien koń. Zatem opis pierwszej substancji odsyła do indywidualnych rzeczy i odpowiada charakterystyce podanej w pkt 2.2.1 lub 2.2.2.

czyli gatunki i rodzaje, odpowiadają powszechnikom. A zatem forma, która byłaby ta sama dla każdego człowieka, odpowiadałaby powszechnikowi „człowiek”. *Notabene* w 7.3 *Metafizyki*, przystępując do badania zagadnienia substancji, Arystoteles zauważa, że jednym ze sposobów rozumienia substancji jest powszechnik (1028b34, *Met*). Jednak na podstawie przeprowadzonych analiz w 13 paragrafie VII księgi dochodzi do wniosku, że żaden powszechnik nie może być substancją (1038b13–14). W związku z tym wypowiedź z *Kategorii* często była uważana za wczesne stanowisko Arystotelesa, które zostało przez niego zmodyfikowane i poprawione w *Metafizyce*. A zatem na tle rozważań przeprowadzonych przez Arystotelesa w 7.13 *Metafizyki* sugestia, że forma gatunkowa jest substancją, byłaby nie do utrzymania. Jednak w 7.13 Arystoteles nie zastanawia się nad tym, czy powszechnik może być nazwany substancją w sensie drugiej substancji, lecz nad tym, czy powszechnik może być zasadą i przyczyną konkretnych rzeczy, czyli substancji pierwszych (1038b7–8, *Met*)²⁴. Zatem Arystoteles bada, czy stanowisko platoników, którzy przypisują powszechnikom rolę substancji i zasady konkretnych rzeczy, jest do utrzymania. Oczywiście Arystoteles odrzuca taką możliwość argumentując to tym, że: po pierwsze, powszechnik jest czymś wspólnym, gdyż należy do wielu rzeczy (b11–12); po drugie, substancji nie orzeka się o podmiocie, natomiast powszechnik zawsze orzeka się o pewnym podmiocie (b15–16). Ale ponieważ Arystoteles nie bada w *Kategoriach*, czy powszechnik jest zasadą, więc również nie bada, czy gatunki i rodzaje, które określa drugimi substancjami, są zasadami pierwszych substancji. Ponadto Arystoteles z góry wyklucza możliwość, że powszechnik jest zasadą, ponieważ stwierdza, że nic nie istnieje bez substancji pierwszej²⁵. Tym samym z góry odrzuca hipotezę platoników. Więc nie ma sprzeczności pomiędzy tym, co twierdzi w *Kategoriach* i w *Metafizyce*²⁶. W tym sensie forma gatunkowa może być substancją, ale substancją drugą. Zatem określenie formy jako *toionde* miałoby sens, o ile „takie” oznaczałoby formę, a „oto” specyfikowałoby ją. Czyli *toionde* wskazywałoby na formę gatunkową i dlatego w przypadku Kaliasa czy Sokratesa chodziłoby

²⁴ Nigdzie w *Corpus Aristotelicus* poza *Kategoriami* nie pojawia się rozróżnienie na substancje pierwsze i substancje drugie, ale kontekst wskazuje, że w tym miejscu Arystotelesowi chodzi przede wszystkim o wyjaśnienie natury konkretnych rzeczy, czyli o wyjaśnienie natury substancji pierwszych w rozumieniu *Kategorii*.

²⁵ 2b5–6; *Catg*.

²⁶ Za taką interpretacją opowiada się Bodéus (por. Bodéus 2001, przyp. 3, s. 89–90).

o formę „człowiek”, a więc o gatunek. Jednakże gatunek byłby odmianą drugiej substancji, a nie pierwszej substancji.

Ad ii) Jeżeli forma jako gatunek jest substancją, ale drugą, to powstaje pytanie, czy przysługują jej również oba substancjalne wyróżniki, czyli *to chōriston* i *to tode ti*. Niewątpliwie pierwszy z nich można pogodzić z substancją w sensie gatunku, ponieważ Arystoteles sugeruje, że forma daje się oddzielić za pomocą myśli (*tōi logōi chōriston*; 1042a29)²⁷. Ale to oznacza, że można ją wyabstrahować z konkretnej rzeczy i ująć ją jako coś ogólnego i zarazem wspólnego. Możliwość przeprowadzania takiej operacji intelektualnej jest dla Arystotelesa ważna, ponieważ jego zdaniem przedmiotem wiedzy naukowej jest to, co konieczne i wieczne (1139b22–24; *Etyka Nikomachejska* [EN]). Innymi słowy, wiedza naukowa sprowadza się do ujmowania powszechników na różnym poziomie ich uogólnienia²⁸. Zatem poznawanie form gatunkowych jest równoznaczne ze zdobywaniem wiedzy naukowej na temat rzeczywistości. Rzecz jasna taka wiedza nie jest wiedzą o konkretnych rzeczach w ich konkretności, lecz wiedzą ogólną o nich, ponieważ ujmuje je w aspekcie konieczności, powszechności i obiektywności. Zatem forma w sensie formy gatunkowej, tzn. w sensie drugiej substancji, jest formą pomyślaną, ale zarazem odkrywaną przez człowieka na drodze intelektualnej dzięki jej oddzieleniu za pomocą myśli. Niewątpliwie tak rozumianą formę można rozumieć jako *takie oto*. Ale czy daje się ją pojąć jako *tode ti*? Pojmowanie powszechnika jako *tode ti* nie wchodzi w rachubę, ponieważ Arystoteles wyraźnie stwierdza, że powszechnik jest czymś wspólnym (*to de katholou koinon*; 1038b11, *Met*) i orzeka się go o wielu rzeczach (17a39, *Hermeneutyka* [De Int]). Ponadto Arystoteles wykazuje, że powszechnik nie może być zasadą i przyczyną konkretnych rzeczy [por. Ad i)]. Z drugiej strony w 7.6 *Metafizyki* podkreśla, że wtedy posiadamy wiedzę na temat każdej rzeczy, kiedy znamy jej istotę (1031b6–7, *Met*). Nie oznacza to jednak, że Arystoteles daje do zrozumienia, iż możemy zdobyć wiedzę na temat konkretnych rzeczy w aspekcie ich konkretności. Skoro istota wyrażalna w definicji odsyła do zespołu momentów rodzajo-

²⁷ Obecny sens *to chōriston* staje się zrozumiały na płaszczyźnie epistemologicznej. Można by rzec, że mamy do czynienia z *quasi*-oddzielnością, ponieważ dzięki operacji intelektualnej abstrahowania docieramy do niepodzielonego gatunku jednoznacznie oddzielnego od innych gatunków na mocy uchwycenia jego *differentia specifica*.

²⁸ Zdaniem Arystotelesa wiedza istnieje dzięki temu, że powszechniki dają się poznać (87b29–30, *Analityki wtóre* [APo]).

wo-gatunkowych i momentu pełniącego funkcję *principium individuationis*, który jednak jest ujmowany na planie ogólnym, tzn. w abstrakcji od jego jakościowego wypełnienia, to w rzeczywistości tak uchwycona istota daje odpowiedź na pytanie, „czym dana rzecz jest?”, a nie „co dana rzecz jest?”. Innymi słowy, definicja ujmuje *to ti ēn einai* rzeczy bez uchwytywania jej *ti*, tzn. tego momentu, który decyduje o jej indywidualności i pojedynczości. Definicja jest więc wysłowieniem wyabstrahowanej i przez to wspólnej istoty immanentnej dla indywidualności należących do danego gatunku. I jeżeli tak rozumiana istota, tzn. rozpatrywana na poziomie epistemologicznym, jest zbieżna z formą gatunkową, to można wysunąć sugestię, że ma ona jedynie *quasi*-charakter *to tode ti*, ponieważ to, co udaje się oddzielić i wysłowić na poziomie intelektualnym pozwala tylko na artykulację odpowiedzi na pytanie „czym coś jest?”

Wydaje się więc, że Arystotelesowska forma ma co najmniej dwa aspekty: ontologiczny i epistemologiczny. Przy czym w aspekcie ontologicznym formę można rozpatrywać w sensie zewnętrznej lub wewnętrznej zasady danej rzeczy. W sensie zewnętrznej zasady danej rzeczy forma pozostaje w bezpośredniej łączności z przyczyną sprawczą. Dla przykładu, samiec jest przyczyną sprawczą potomstwa, gdyż to on dostarcza od siebie zasadę ruchu oraz formę, czyli zasadę, która określa materię dostarczaną przez samicę²⁹. Ale poszukując najbliższych przyczyn, w myśl tego, co sugeruje Arystoteles w 8.4 *Metafizyki*, należałoby powiedzieć, że najbliższą przyczyną sprawczą potomstwa jest sperma samca, ponieważ to ona w gruncie rzeczy zawiera zasadę zdolną do płodzenia oraz formę, która formuje miąższkę samicy. Zatem przyczyną formalną w sensie zewnętrznej zasady płodzonego potomstwa byłaby forma zawarta w spermie, która pochodzi od samca i która w wyniku płodzenia dostaje się do miąższki i odpowiada za jej koagulację³⁰. Natomiast w sensie wewnętrznej zasady forma byłaby przyczyną formalną powstałej rzeczy, czyli jej immanentną zasadą ontologiczną, którą Arystoteles utożsamia z jej istotą. Z kolei w aspekcie epistemologicznym forma jest gatunkiem, tzn. poznawczym ujęciem istoty danej rzeczy, które ma jedynie charakter jej aspektowego poznania. Poza tym, jak argumentuje Arystoteles, tak rozumiana forma nie istnieje *a parte rei* i nie jest jej zasadą oraz przyczyną. Jest to zrozumiałe, ponieważ porządek ontologiczny funduje

²⁹ Por. *GA*, 729a9–11 i 730a28–30.

³⁰ Por. 729a9–14.

porządek epistemologiczny. Widać to wyraźnie choćby na przykładzie Arystotelesowskiej wykładni prawdy przedstawionej w 9.10 *Metafizyki*³¹.

2.4. Podmiot = substancja = materia ostateczna

Dotychczas przedstawione propozycje rozumienia wyróżników substancji rozpatrywały je na tle równań, których trzecim członem było albo złożenie materii i formy, albo forma w sensie wewnętrznej zasady danej rzeczy. Pozostaje więc zająć się rozpoznaniem ich w kontekście równania, którego trzecim członem jest materia. Za dogodny punkt wyjścia może posłużyć sygnalizowany już fragment 8.1 *Metafizyki*, w którym Arystoteles dopuszcza możliwość ułożenia równania „materia = podmiot = substancja” z zastrzeżeniem, że pierwszy człon równania należy rozumieć w szczególny sposób. Tak więc materię, o którą w tym miejscu chodzi, Arystoteles wykląda jako to oto coś, co jest na sposób możności (*dynamei esti tode ti*; 1042a28), a nie na sposób *energeia*³². Są zatem powody, by w przypadku materii oba wyróżniki substancji rozpatrywać przede wszystkim na planie dynamiczno-energetycznym. Innymi słowy, jeżeli można mówić o *to tode ti* oraz *to chōriston* w kontekście materii, to wydaje się, że trzeba je pojmować w sensie *dynamis* i to na tle odpowiednio tych samych wyróżników rozumianych w sensie *energeia*. Daje temu wyraz Arystoteles w 6 paragrafie VIII księgi *Metafizyki*, gdzie podkreśla, że w przypadku każdej rzeczy złożonej z ostatecznej materii oraz formy obie (tzn. ostateczna materia i forma) są tym samym

³¹ Z punktu widzenia klasycznej definicji prawdy Arystoteles opowiada się za jej epistemologiczną interpretacją. Jawnym tego znakiem może być następująca wypowiedź: nie dlatego, iż uważamy, że jesteś biały, faktycznie jesteś biały, ale dlatego, że jesteś biały, my, stwierdzając to, mówimy prawdę; 1051b6–9, *Met*.

³² W zasadzie trudno znaleźć dla terminu *energeia* jednoznaczny odpowiednik w języku polskim, stąd unikam jego przekładu. Co do morfologii rzeczownika *energeia*, to historycznie składają się na niego następujące morfemy: en-(F)erg-e(s)-ia. *En* jest prefiksem, -(F)erg- jest wykładnikiem podstawowego znaczenia leksykalnego, -e(s)- jest sufiksem tworzącym na bazie tego samego wykładnika temat przymiotnikowy, natomiast -ia jest sufiksem wtórnym, derywującym temat rzeczownika. Umieszczone w nawiasach głoski (F) i (s) w tych pozycjach regularnie zniknęły w grece. Uwzględniając całą strukturę wyrażenia, a więc zarówno prześwitujący przez nią termin *ergon* oraz prefiks *en*, można dojść do wniosku, że *energeia* pozostaje w bezpośrednim splocie z funkcją, działaniem lub wy-czynem. W tym miejscu chciałbym podziękować prof. Hubertowi Wolaninowi za cenne informacje na temat morfologii rzeczownika *energeia*.

i jednym, przy czym pierwsza jest na sposób możliwości, natomiast druga jest na sposób *energeia*³³. Za dobrą ilustrację tej wypowiedzi może posłużyć opis powstawania zwierząt żyworodnych, czyli zwierząt doskonałych (*teleia*; 737b16, *GA*), wśród których człowiek zajmuje pierwsze miejsce (*prōton*; b27). W wyniku zapłodnienia powstaje pierwsza mieszanina (*to prōton migma*; 728b34), czyli embrión (*to kyēma*), którego ciało pochodzi od samicy, a dusza od samca (738b25–26). Mimo to powstały embrión jest jedynie zwierzęciem na sposób możliwości i jak dodaje Arystoteles *atelēs* (740a24), tzn. takim, które jeszcze nie dosięgło swojego celu (*a-telos*). Kontekst wskazuje, że ową niedoskonałość embrióna, w stosunku do jego bycia zwierzęciem, które dosięgło swojego celu (*telos*), można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia: i) z punktu widzenia duszy wegetatywnej, którą zwierzęta dzielą z roślinami, ii) z punktu widzenia duszy zmysłowej, której posiadanie przesądza o tym, że istota żywa jest zwierzęciem.

Ad i) Ogólnie rzecz ujmując, funkcją duszy wegetatywnej jest rozrodczość i odżywianie (415a25–26, *DA*). Ale embrión zwierzęcy nie spełnia żadnej z tych funkcji, ponieważ jego organizm nie jest jeszcze na tyle rozwinięty, by mógł samodzielnie odżywiać się oraz płodzić lub być zapładnianym w zależności od tego, czy jest samcem, czy samicą. Nie oznacza to jednak, że powstały embrión nie posiada tych funkcji. Ponieważ żyje i nie jest mniej żywy niż roślina, więc posiada duszę wegetatywną, a w konsekwencji charakterystyczne dla niej funkcje. Niedoskonałość (*atelēs*) embrióna z punktu widzenia zwierzęcych funkcji wegetatywnych polega na tym, że embrión otrzymuje pokarm za pośrednictwem macicy matki³⁴. Nie potrafi więc sam pobierać pokarmu i żyć samodzielnie poza organizmem matki. Jak podkreśla Arystoteles, embrión posiada duszę wegetatywną nie na sposób *energeia*, ale na sposób możliwości i taki jej stan utrzymuje się, dopóki nie zacznie ssać pokarmu (*prin ... helkei tēn trophēn*; 736b10–11, *GA*). Ale embrión będzie mógł ssać pokarm, gdy oddzieli się od matki, tzn. po swoich narodzinach. Przy czym w innym miejscu Arystoteles precyzuje i dodaje, że embrión przestaje pobierać pokarm od matki, gdy staje się zwierzęciem, które jest

³³ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἐν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία; 1045b 18–19, *Met*.

³⁴ Jak podkreśla Arystoteles, przez życie rozumie odżywianie się przez siebie samego (412a14; *DA*). Zatem istota żywa, która nie potrafi jeszcze odżywiać się samodzielnie, żyje niejako potencjalnie, a jej dusza wegetatywna funkcjonuje na sposób możliwości.

już zdolne do chodzenia (740a26–27). Zatem ma sens mówienie o stopniach dochodzenia embriona do bycia zwierzęciem z punktu widzenia jego organicznego rozwoju w kontekście funkcji spełnianych przez zwierzęcą duszę wegetatywną. Niewątpliwie urodzony embrion, a więc oddzielony od organizmu matki, mimo że jeszcze nie chodzi, może ssać pokarm z jej gruczołów piersiowych. Nie oznacza to jednak, że sam zdobywa pokarm – dostarcza go matka. Dopiero umiejętność samodzielnego poruszania się otwiera przed nim możliwość samodzielnego zdobywania pokarmu. Jednak pełny rozkwit duszy wegetatywnej następuje w momencie, gdy wszystkie jej funkcje dochodzą do aktualizacji, tzn. w momencie, gdy zwierzę nie tylko potrafi już samo zdobywać pokarm, ale osiąga poziom dojrzałości, który gwarantuje jego gotowość do rozrodczości. To jednak oznacza, że jego organizm jest na tyle rozwinięty, tzn. na tyle zaktualizowany, by mógł te funkcje niezawodnie spełniać. Innymi słowy, niepełna aktualizacja zwierzęcej duszy wegetatywnej świadczy o niepełnej aktualizacji organizmu zwierzęcego. Jest to zrozumiałe, ponieważ na przykład spełnianie funkcji rozrodczych nie jest w ogóle możliwe bez rozwiniętych organów płciowych i bez wydzielania przez nie cieczy nasiennych, czyli spermy lub miesiączki. Tymczasem, jak podkreśla Arystoteles, sperma pojawia się na ogół w wieku czternastu lat (581a12–14; *Zoologia* [HA]), ale staje się płodna dopiero po dwudziestym pierwszym roku życia (582a16–17).

Ad ii) O tym, że istota żywa jest zwierzęciem decyduje posiadanie przez nią duszy zmysłowej, której podstawową zdolnością jest odbieranie doznań i bezpośrednio z nią związana zdolność pragnienia³⁵. Zatem żywy embrion zwierzęcy powinien posiadać obie te zdolności, ponieważ bez nich nie byłby zwierzęcym embrionem. To jednak oznacza, że jego organizm powinien być na tyle rozwinięty, by mógł doznawać i pragnąć. Ale jeżeli w początkowych etapach rozwoju embrion zwierzęcy posiada duszę wegetatywną na sposób możliwości, to nie powinien posiadać duszy zmysłowej na sposób *energeia*, ponieważ dusza zmysłowa nie może istnieć bez duszy wegetatywnej (415a1; DA), natomiast dusza wegetatywna może istnieć bez tej pierwszej (413a31–32). Rzecz jasna, w przypadku zwierzęcego embriona istnienie duszy wegetatywnej bez duszy zmysłowej nie wchodzi w rachubę, ponieważ bez

³⁵ Wynika to z faktu, że odbieranie doznań wiąże się z odczuwaniem bólu oraz przyjemności i w konsekwencji pragnieniem rzeczy przyjemnych oraz unikaniem rzeczy przykrych (por. 413b2–22; DA). Tak więc, jeżeli zwierzę doznaje, to również pragnie.

niej embrion nie byłby embrionem zwierzęcym. Natomiast istnienie drugiej bez pierwszej jest w ogóle niemożliwe, ponieważ bez duszy wegetatywnej nie ma życia. Dlatego, jak podkreśla Arystoteles, żywy embrion zwierzęcy osiągnął najpierw duszę wegetatywną (*tautēn protōn anankaion ... labein*; 736a36–37, *GA*), gdyż od początku swojego istnienia jest żywy, ale z drugiej strony dopuszcza³⁶ też otrzymanie duszy zmysłowej, dzięki której jest zwierzęciem (736b1–2). Przy czym to dopuszczenie jest równoznaczne z jej posiadaniem na sposób możliwości, ponieważ powstały embrion, mimo że jest zwierzęciem, nie jest jednocześnie zwierzęciem określonego gatunku – np. nie jest jeszcze koniem (736b2–3) – gdyż wszystkie zwierzęta krwiste, tzn. takie, które powstają na skutek wprowadzenia przez samca ciecicy nasiennej do samicy, żyją najpierw życiem roślin (736b12–13). Ale jeżeli w pierwszych stadiach swojego rozwoju embrion zwierzęcy posiada duszę zmysłową na sposób możliwości, to również posiada na sposób możliwości te części organizmu, które są potrzebne do jej faktycznego funkcjonowania. Arystoteles daje temu wyraz, gdy wskazuje na wzajemne powiązanie zachodzące pomiędzy duszą i ciałem organicznym. Z jednej strony zauważa, że zasada, której *energeia* jest cielesna (*hē energeia sōmatikē*; 736b22–23) nie może istnieć bez ciała. Niewątpliwie Arystoteles zalicza duszę zmysłową do takich zasad. Oznacza to, że skoro dusza zmysłowa nie może istnieć bez ciała, to tym bardziej nie może bez niego działać³⁷, a dokładniej rzecz ujmując, bez tych części organizmu, które są jej do tego niezbędne. Na przykład, jeżeli jedną z funkcji duszy zmysłowej jest widzenie, to widzenie nie jest możliwe bez oka. Ale z drugiej strony *entelecheia*³⁸ pewnych części duszy jest *entelecheia* odpowiednich części ciała (413a5–6; *DA*). Mówiąc o częściach duszy, Arystoteles ma na myśli duszę wegetatywną, zmysłową i rozumną. Natomiast mówiąc o *entelecheia* chodzi mu o *entelecheia* pierwszego stopnia, która jest w pewnym sensie obciążona możliwością. Ilustracją takiego rozumienia

³⁶ Arystoteles posługuje się w tym miejscu (736b1; *GA*) czasownikiem *προϋλειν* w formie participium activum.

³⁷ Wydaje się, że termin *ἐνέργεια* w 736b22 *GA* należałoby rozumieć jako działanie w sensie właściwego funkcjonowania, czyli dobrego spełniania funkcji. Chodziłoby więc o takie działanie, które zarazem trafia w swój cel, tzn. jest *τέλεια*.

³⁸ W obrębie rzeczownika *entelecheia* dają się wyróżnić trzy składowe: *en* – *telos* – *echein*. Można zatem zasugerować, że *entelecheia* podkreśla stan posiadania pewnej własności (*echein*), która osiągnęła pełną postać (*telos*) i jeżeli nic nie stoi na przeszkodzie, można ją używać.

jest porównanie, zgodnie z którym dusza jest *entelecheia* ciała w podobny sposób, jak zdolność widzenia jest *entelecheia* oka. Ale posiadanie przez oko zdolności widzenia nie oznacza jeszcze, że oko faktycznie widzi, czyli używa swojej zdolności. Zdolność widzenia jest więc pewną *hexis*, umiejętnością, która stanowi trwałą własność oka i która nie znika, gdy oko nie patrzy. Tak więc parafrazując fragment 413a5–6, gdy Arystoteles kładzie nacisk, że *entelecheia* duszy zmysłowej jest *entelecheia* tych części ciała, bez których nie może spełniać swoich funkcji, to daje wyraźnie do zrozumienia, że jeżeli taka dusza jest na sposób możliwości, to odpowiadające jej organy nie mogą być w stanie *entelecheia*. Ale oko, które nie posiada zdolności widzenia, albo jest okiem na sposób możliwości, albo jest homonimem. Zakładając, że istniejący embrion zwierzęcy jest zdrowy i prawidłowo się rozwija, należałoby przyjąć, że posiadając duszę zmysłową w aspekcie widzenia na sposób możliwości, posiada również oko na sposób możliwości.

Reasumując: na podstawie punktów i) i ii) pokazuje się, że rzeczywiście żywy embrion zwierzęcy jest zwierzęciem na sposób możliwości. Przy czym za jego bycie na sposób możliwości odpowiada nie tylko niepełny rozwój jego ciała, lecz również niepełny rozwój jego duszy wegetatywnej i duszy zmysłowej. Ale jeżeli taki embrion jest zwierzęciem na sposób możliwości za sprawą swojego ciała i duszy, to należałoby przyjąć, że embrion jest odpowiednikiem ostatecznej materii (*hē eschatē hylē*), czyli konkretnego żywego indywiduum, które jednak nie dosięgło jeszcze swojego celu. Daje temu wyraz Arystoteles, gdy stwierdza, że nie ciało, które straciło duszę, jest na sposób możliwości, żeby żyć, lecz to, które ją ma. A takim ciałem na sposób możliwości jest zarodek (*sperma*)³⁹ oraz owoc (*karpos*)⁴⁰. Użyty w wierszu 412b27 *DA* termin *sperma* nie oznacza spermy, za pomocą której samiec zapładnia samicę, lecz pierwszą mieszaninę powstałą w wyniku

³⁹ W języku greckim termin σπέρμα oznacza: spermę lub zarodek zwierzęcy, lub nasienie roślinne. Niewątpliwie Arystoteles wykorzystuje dwa pierwsze znaczenia terminu σπέρμα, gdy rozważa zagadnienie powstawania zwierząt. Na przykład we fragmencie 724b14–19 *GA* stwierdza, że σπέρμα zawiera zasady pochodzące od obu płci po odbyciu kopulacji i jest jak pierwsza mieszanina, która powstaje z połączenia samicy i samca. Przykładem takiej mieszaniny jest embrion (κύημα) czy jajo. Natomiast we fragmencie 730b10–11 stwierdza, że nie każdy samiec wypuszcza spermę (σπέρμα) i o ile wypuszcza, to sperma nie jest żadną częścią powstającego embriona (τοῦ γινομένου κυήματος).

⁴⁰ ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιοῦδι σῶμα; 412b25–27, *DA*.

zapłodnienia, czyli właśnie zarodek lub embrion. Spermia nie wchodzi w rachubę, ponieważ spermia nie może być ciałem, które jest na sposób możliwości, żeby żyć. Wynika to z faktu, że spermia nie dostarcza żadnej materii powstającemu embrionowi (por. pkt 1.3.). Ponadto wskazuje na to kontekst, ponieważ Arystoteles jest w pełni świadomy, że nie sposób sformułować rodzajowej definicji duszy⁴¹. Mimo to w 1 paragrafie II księgi *DA* stara się wydobyc pewną wspólną charakterystykę dla wszystkich typów duszy żywych istot cielesnych. Użycie terminu *sperma* stwarza możliwość, by pod określeniem „ciało, które jest na sposób możliwości do tego, by żyć” rozumieć zarodek zwierzęcy lub nasienie roślinne (731a1–4, *GA*). Ale nawet jeżeli założymy, że *sperma* odnosi się tylko do zwierząt, a *karpos* tylko do roślin, to niewątpliwie analogonem owocu roślinnego nie jest spermia, lecz zarodek zwierzęcy.

Skoro są podstawy, by utożsamiać żywy embrion zwierzęcy z ostateczną materią, więc są również podstawy, by ostateczną materię wyklądać jako formalne złożenie, które nie osiągnęło jeszcze swojego pełnego rozwoju. Zatem żywy embrion zwierzęcy jest *entelecheia*, ponieważ jest w stanie życia, mimo że nie jest jeszcze formą na sposób *energeia*. Ale to oznacza, że taki embrion jest czymś faktycznym i zarazem dynamicznym, jest podstawą do wzajemnej gry *dynamis* i *energeia*, która go równocześnie dogłębnie przenika. W tym sensie żywy embrion zwierzęcy jest faktycznie *tode ti*, ponieważ jest substancją, tzn. żywą istniejącą istotą. Ale jednocześnie jest *tode ti* na sposób możliwości, ponieważ odsyła do punktu dojścia – własnego *telos* – do którego droga prowadzi poprzez *energeia teleia*, czyli pełne i doskonale spełnianie przynależnych mu funkcji *psychicznych* na bazie doskonale i w pełni rozwiniętego organizmu. W konsekwencji żywy embrion zwierzęcy jest również podmiotem, ponieważ to z niego powstaje zwierzę. Daje temu wyraz Arystoteles np. w 7 paragrafie I księgi *Fizyki* (*Phys*), gdy sugerując, że substancje powstają z pewnego podmiotu podkreśla, iż takim podmiotem jest *sperma* roślinna lub zwierzęca, czyli nasienie roślinne lub zarodek zwierzęcy (190b1–5; *Phys*). Przykładem tego, co powstaje, może być Sokrates. To jednak oznacza, że embrion ludzki, który powstał ze spermy Sofroniskosa i miesiączki Fainarete nie jest jeszcze Sokratesem, lecz podmiotem, który stanie się Sokratesem. Zatem jeżeli powstały embrion, który leży u podstawy Sokratesa, jest nim samym, to jest nim, ale na sposób

⁴¹ Por. 414b20–28.

możności. W ten sposób można rozumieć wypowiedź Arystotelesa, w której stwierdza, że z jednej strony jest coś, co powstaje, a z drugiej strony jest coś, co staje się tym, co powstaje⁴² i że to drugie jest podmiotem, tzn. tym, co leży u podstawy tego, co powstaje (190b13). W tym sensie Sokrates byłby tym, co powstaje z tego, co staje się nim, tzn. z zarodka będącego mieszaniną wydzielin nasiennych (*apokriseis spermatikas*; 727a26–27, *GA*) Sofroniskosa i Fainarete. Przy czym wydaje się, że Arystoteles uznałby, iż powstały w ten sposób embrion można określić Sokratesem, gdy ten zacznie bezwarunkowo (*haplōs*) być substancją⁴³. I mimo że można mówić o różnych stopniach bezwarunkowego bycia Sokratesem, to wydaje się, że Arystoteles zgodziłby się, iż pierwszym takim stopniem jest bycie urodzonym Sokratesem. Z tej perspektywy można też wyklądać drugi wyróżnik substancji, tzn. *to chōrison*. Bo powstały embrion, który jest Sokratesem na sposób możliwości, jest również *chōrison* na sposób możliwości. I nie tylko w tym

⁴² ἔστι μὲν τι γιγνόμενον, ἔστι δὲ τι ὃ τοῦτο γίγνεται; 190b11–12, *Phys*.

⁴³ Na początku przywoływanego fragmentu 190b1–5 Arystoteles podkreśla, że stanie się oczywiste, iż również substancje, tzn. o ile istnieją (są?) bezwarunkowo, powstają z pewnego podmiotu (ὅτι δὲ καὶ οὐσίαι καὶ ὅσα ἀπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται; 190b1–2). Frazę różnie tłumaczy się ze względu na możliwość wystąpienia zaimka *ἀλλά* pomiędzy zaimkiem *ὅσα* i przysłówkiem *ἀπλῶς*. Jednak Ross (1955, s. 492) powątpiewa, by fraza z *ἀλλά* była poprawna i powołując się na parafrazę Temistiusza, sugeruje, by zaimek opuścić. Natomiast spójnik *καί* proponuje odczytać jako partykulę „czyli” i potraktować część wyrażenia po partykule jako wyjaśnienie poprzedzającego wyrażenia, w tym wypadku wyrażenia „substancja”. Co miałyby jednak oznaczać, że *X* jest bezwarunkowo substancją? Oznaczałoby, że: i) *ti X*-a jest na tyle rozwinięte lub ma taką charakterystykę, że *X* jest bytem samoistnym, ii) *ti X*-a jest na tyle rozwinięte lub ma taką charakterystykę, że *X* istnieje samodzielnie. Zatem ludzki embrion, który jest potencjalnie Sokratesem, nie jest bezwarunkowo substancją, ponieważ nawet jeżeli założy się, że pkt i) jest spełniony, to trudno się zgodzić, żeby pkt ii) był spełniony. Podobnie dowolna właściwość nie jest bezwarunkowo substancją. Na przykład biel klawiatury nie jest bezwarunkowo substancją, ponieważ właściwość jest z założenia właściwością czegoś i potrzebuje nosiciela – w tym wypadku klawiatury – by móc istnieć. Na marginesie, ktoś mógłby zarzucić, że w 7 paragrafie I księgi *Fizyki* Arystoteles zajmuje się wstępnie dwoma typami powstawania: powstawaniem substancjalnym (*γένεσις ἀπλῆ*), czyli powstawaniem bezwarunkowym, bo dotyczącym powstania substancji, i powstawaniem kategorialnym (*γένεσις τις*), czyli powstawaniem warunkowym, bo dotyczącym powstania jakiejś kwalifikacji już istniejącej substancji. Warto jednak podkreślić, że tam, gdzie Arystoteles mówi o powstawaniu, posługuje się różnymi formami czasownika *γίγνεσθαι*, natomiast w 190b2 Arystoteles łączy przysłówek *ἀπλῶς* z participium od czasownika *εἶναι*.

sensie, że najbardziej pierwotny moment, który decyduje o oddzielalności (*to chōriston*) Sokratesa jest przeniknięty *dynamis*, ale również w tym sensie, że powstały embrion nie może samodzielnie istnieć i prawidłowo rozwijać się poza organizmem Fainarete⁴⁴.

Tak więc analiza trzeciej wariacji równania pokazuje, że pod czynnik „materia” należy podstawić materię ostateczną, która będąc złożeniem hylemorficznym, nie jest jednak bezwarunkową substancją, tzn. taką substancją, której *ti* jest w pełni ukonstytuowane. Zarazem ostateczna materia jest równocześnie podmiotem, z którego może powstać samodzielnie istniejąca substancja o w pełni ukonstytuowanym *ti*. Przy czym trzeba pamiętać, że tak rozumiana substancja jest tym samym i jednym, co ostateczna materia, z której ta pierwsza powstaje. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że *ti* ostatecznej materii, *ergo* substancji niebezwarunkowej, jest przesiąknięte *dynamis* w stosunku do *ti* tej samej i jednej substancji, której *ti* jest już na sposób *energeia*. Innymi słowy, pomiędzy substancją niebezwarunkową i odpowiadającą jej substancją bezwarunkową zachodzi ciągłość istnienia, przy czym pierwsza jest w fazie zarodkowej w stosunku do drugiej, natomiast druga jest w fazie dojrzałości w stosunku do pierwszej. To jednak oznacza, że podmiot, z którego powstaje substancja bezwarunkowa, nie znika, lecz w niej pozostaje. I z tego punktu widzenia to ostateczna materia jest pierwszym podmiotem, z którego dana rzecz powstaje. W tym kontekście staje się zrozumiałe, że to, co powstaje z ostatecznej materii, powstaje z niej nieprzypadkowo, ponieważ Sokrates powstaje nie z czegokolwiek i nie przez przypadek, ale z embriona, który powstał na skutek zapłodnienia Fainarete przez Sofroniskosa. A ponieważ pomiędzy embrionem, który jest Sokratesem na sposób możliwości i Sokratesem, który jest na sposób *energeia*, zachodzi ciągłość istnienia, więc podmiotowość embriona, która jest równocześnie potencjalną podmiotowością Sokratesa, nie znika, ale rozwija się do postaci faktycznej podmiotowości Sokratesa. Innymi słowy, *ti* embriona jest zaczątkiem *ti* Sokratesa, natomiast *ti* Sokratesa jest tym samym, co od początku było w *ti* embriona, ale na sposób możliwości. Tak więc *ti* embriona ma niejako dwa aspekty – statyczny i dynamiczno-energetyczny. Z jednej strony jest *ti* na sposób *entelecheia*, ponieważ uosabia embrion w stanie

⁴⁴ Pomijam możliwość zapłodnienia *in vitro* oraz laboratoryjnego przechowywania embrionów dzięki procesowi krioprezerwacji, ponieważ te zagadnienia były zupełnie obce dla Arystotelesa.

życia, z drugiej strony jest *ti* na sposób możliwości, ponieważ stanowi określony zaczątek, tzn. potencjalne *ti* Sokratesa. I jeżeli embrion znajduje się w odpowiednich warunkach, to jego *ti* przeobraża się w *ti* Sokratesa. Przy czym to przeobrażanie się nie jest na tyle radykalne, żeby doprowadzić do zerwania ciągłości istnienia pomiędzy nimi, chociaż embrion nie jest jeszcze Sokratesem, natomiast Sokrates nie jest już embrionem.

Ale takie rozumienie trzech czynników trzeciej odmiany równania pokazuje, że podmiot rozumiany jako to, co leży u podstawy powstającej z niego rzeczy, jest ostateczną materią i w konsekwencji niebezwarunkową substancją. Z kolei ostateczna materia jest hylemorficznym złożeniem albo hylemorficznym *ti*, czyli istotą, która jest na sposób możliwości w stosunku do w pełni ukonstituowanej istoty powstającej substancji. Tak wyinterpretowane czynniki równania sytuują się niejako po stronie już powstałej rzeczy i odsyłają do różnych faz jej rozwoju – pomiędzy embrionem powstałym w wyniku zapłodnienia Fainarete przez Sofroniskosa i Sokratesem zachodzi zmiana, ale nie na tyle radykalna, żeby powstały embrion i powstały Sokrates nie był jednym i tym samym.

3. Zakończenie

Na podstawie analizy trzech wersji równania pokazało się, że zniszczalne substancje podpadające pod zmysły można ujmować z czterech perspektyw: i) jako konkretną i pojedynczą rzecz, która jest złożeniem materii i formy; ii) jako hylemorficzną istotę danej rzeczy, w skład której wchodzi m.in. moment pełniący funkcję tzw. *principium individuationis*; iii) jako formę, która pełni funkcję wewnętrznej zasady danej rzeczy; iv) jako materię ostateczną, która jest hylemorficznym złożeniem na sposób możliwości w stosunku do w pełni ukonstituowanej konkretnej i pojedynczej rzeczy lub hylemorficzną istotą na sposób możliwości w stosunku do w pełni ukonstituowanej istoty konkretnej i pojedynczej rzeczy. Pierwsza perspektywa odsyła do zniszczalnej substancji, podpadającej pod zmysły rozważanej przez pryzmat zdroworoządkowej wykładni. W tym kontekście substancją jest każda zniszczalna rzecz podpadająca pod zmysły, która jest samoistna i samodzielna. Druga perspektywa odsyła do tego, co można by określić substancjalnością substancji, tzn. tego, co sprawia, że substancja ujmowana w pierwszej perspektywie jest w ogóle substancją. W tym kontekście substan-

cją, *resp.* substancjalnością substancji, jest istota niszczytelnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły. Trzecia perspektywa odsyła z kolei do formy rozumianej jako wewnętrzna zasada niszczytelnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły, którą można utożsamić z jej przyczyną formalną. Przy czym owa forma może odpowiadać: i) substancjalności niszczytelnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły, czyli jej istocie, która sprawia, że jest ona samoistna – *entelecheia* pierwszego stopnia; ii) substancjalności niszczytelnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły, czyli jej istocie, która dosięgła swojego celu – *entelecheia* drugiego stopnia. Czwarta perspektywa odsyła do substancji lub substancjalności substancji rozważanej na planie dynamicznym. To jednak oznacza, że ostateczna materia, która odpowiada niszczytelnej i konkretnej rzeczy podpadającej pod zmysły lub jej istocie, na skutek tego, że jest na sposób możności, implikuje, iż tak rozumiana rzecz lub jej istota znajdują się w stanie rozwoju.

Literatura

Bekker I. (1831), *Aristotelis Opera*, Berlin.

Bodéüs R. (2001), *Aristote, Catégories*, Paris: Les Belles Lettres.

Irwin T. H. (1990), *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press.

Krapiec M.A., Maryniarczyk A. (1998), *Arystoteles. Metafizyka*, t. 1 i 2, Lublin: KUL.

Louis P. (1961), *Aristote, De la Génération des Animaux*, Paris: Les Belles Lettres.

Ross W.D. (1928), *Aristotle: Metaphysics*, A revised Text with Introduction and Commentary, Oxford: Clarendon Press.

Ross W.D. (1955), *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press.

Ross W.D. (1956), *Aristotelis De Anima*, Oxford: Clarendon Press.

Ross W.D. (1958), *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*: Oxford: Clarendon Press.

ARISTOTLE'S CHARACTERISTIC OF THE SENSIBLE AND DESTRUCTIBLE SUBSTANCES

Summary

The present article attempts to explain what Aristotle's sensible and destructible substance is from the viewpoint of their separability (*to chōriston*) and individuality (*to tode ti*). On the basis of the analysis several parts chosen from *Metaphysics*, *Physics*, *On the Generation of Animals* and *On the Soul* the author makes characterization of two parameters of the substance on the background of three equations: i. Subject = substance = combination of the matter and the form; ii. Subject = substance = form; iii. Subject = substance = matter. The author comes to the conclusion that the sensible and destructible substance can be recognized from the four perspectives: i. as the concrete and the individual thing that is the combination of the matter and the form; ii. as the hylemorphic essence of the thing with the moment which fulfills the function of co-called *principium individuationis*; iii. as the form which fulfills the function of the internal principle of the thing and is identical with the formal cause of that thing; iv. as the ultimate matter which is the thing or it's essence in the state of the development.

PIOTR CYCIURA *

CZY *IPSUM ESSE* ŚW. TOMASZA Z AKWINU TO ISTNIENIE CZY EGZYSTENCJA?

Słowa kluczowe: metafizyka, istnienie, sądy egzystencjalne, dowody na istnienie Boga

Keywords: metaphysics, existence, existential judgments, the proofs of the existence of God

Metafizykę Tomasza określa się często jako metafizykę istnienia. Ten dopełniacz nie jest wszelako przydawką, ale – jak przekonamy się później – określeniem pleonastycznym. Jakkolwiek oryginalny byłby wkład Akwinaty do filozofii, faktem pozostaje, że jego filozofia – podobnie jak *mutatis mutandis* filozofia Arystotelesa – stanowi efekt wielowiekowego rozwoju filozofii. Oznacza to m.in., że dla wyrażenia fundamentalnego odkrycia istnienia w bycie przygodnym Tomasz musiał posłużyć się (niedoskonałym) językiem poprzedników. Zarówno język filozofii przed Tomaszem,

* Piotr Cyciura – dr filozofii, pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy; ważniejsze publikacje: *Problem istnienia w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 2009; *Św. Tomasz z Akwinu a platonizm*, Bydgoszcz 2008; *Ideen I von E. Husserl im Lichte der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, „Filo-Sofija” (2009); *O intelektualizmie filozofii klasycznej*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXIX z. 1 (2001); *Poznanie niewyraźne (cognitio confusa) w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXVI, z. 3 (2003). E-mail: piotr.cyciura@neostrada.pl.

jak i język potoczny, którego Tomasz nie dyskwalifikuje, badając genezę pojęć (*unde nomen imponitur*), stanowi słaby instrument wyrażenia tego, co w bycie najtrudniej uchwytnie i najtrudniej wyrażalne. Instrument wszelako, bez którego nie możemy się obejść. Uświadomienie sobie problematyki egzystencjalnej musiało zatem iść w parze z – jak to ujmuje Wojtysiak – „osłabieniem jedności systemu *Być*”¹. Chodzi, moim zdaniem, o precyzowanie filozoficznego warsztatu w celu coraz bardziej adekwatnego rozumienia świata realnego.

Pojawia się pytanie, czy „egzystencja” to tyle, co „istnienie” i czy „istnienie” dokładnie odpowiada Tomaszowemu *ipsum esse*. Ten ostatni termin winien zachowywać ścisłą łączność z czasownikiem *być – esse*. Ponieważ w języku polskim nie mamy rodzajnika, czy też nie możemy posłużyć się zaimkiem w podobnej funkcji, wykorzystując dwuznaczność *esse* (*infinitivus; nominativus gerundii*), musimy posłużyć się rzeczownikiem odsłownym, tracąc z oczu, że chodzi tu o akt. *Esse* jest fundamentem doskonałości wyrażanych przez czynności naturalne człowieka: *ambulare; sentire; intelligere*. Wszystkie owe doskonałości zakładają istnienie. Chodzi tu zatem o „czynność totalną”, akt najdoskonalszy, a nie o prostą faktyczność, która wnosi pojęcie zubożenia², a nie doskonałości (pojawia się myląca sugestia, że o ile „jest” łącznikowe wzbogacone jest znaczeniowo przez orzecznik, to „jest” egzystencjalne musi być właśnie uboższe). Tomasz ujmuje problem następująco (zastępując *ipsum* przez określenie „tak zwane”): *hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*³ (*to, co nazywam ‘być’ jest aktualnością wszystkich aktów i dlatego jest doskonałością wszystkich doskonałości*). Podobnie *ipsum esse* jest określone w komentarzu do Pseudo-Dionizego⁴. Wojtysiak podaje różne znaczenia słowa „być” i cenna jest sugestia, że chodzi o „stopnie egzystencjalności”, jeżeli należałoby to rozumieć jako precyzowanie problemu *esse*. Niestety, żadne z podanych znaczeń nie pokrywa się z Tomaszowym znaczeniem *esse*⁵.

¹ J. Wojtysiak, *O słowie BYĆ*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2005, s. 34, s. 230.

² Por. tamże, s. 22, 112.

³ *De Potentia (Quaestiones disputatae, t. I Parisii 1883)*, q. 7, a. 2 ad 9.

⁴ *In librum Beati Dionisii De Divinis Nominibus, Taurini–Romae 1950; c. V, l c. 1, nr 633; (per se esse) c. XI, l c. IV, nr 934.*

⁵ J. Wojtysiak, dz. cyt., s. 53–64.

Terminologia

Według *Słownika łacińsko-polskiego* Mariana Plezi, podstawowe znaczenie czasownika *existere* to: „zjawiać się, występować, objawiać się, przejawiać się, ukazywać się”⁶. W tym znaczeniu spotykamy go bardzo często w tekstach Tomasza: „Dusza ludzka *znajduje się* na styku wieczności i czasu (*in horizonte existens*)⁷, forma *znajduje się* w materii (*in materia existens*)⁸, podobnie jak wymiary (*dimensiones in materia existentes*)⁹; możliwość czynna w sprawie (*potentiam activam in ipso existentem*)”¹⁰.

Człowiek może *znajdować się* w stanie: grzechu (*in peccato mortali existentem*)¹¹; łaski (*in gratia existens*)¹²; doczesnego pielgrzymowania (*adhuc existentis in via*)¹³; życia doczesnego (*in hac vita existens*)¹⁴; ciągłej przemiany (*nos homines in continua transmutatione existentes*)¹⁵; zasługiwania [pleonastycznie] (*in statu merendi existentis*)¹⁶.

Bardzo często używa Tomasz zwrotu: *existere potentia (actu)* – być w możliwości (w akcie)¹⁷. Analogicznie, *existentia* oznacza stan: „żyjącemu, stosownie do jego stanu, przysługuje życie naturalne” (*viventi [...] secundum existentiam suam debetur vita naturae*)¹⁸. Często *existere* będziemy tłumaczyć przez czasowniki o innym, zbliżonym do „znajdować się”, „być w stanie”, znaczeniu: „sami dla siebie *stali się* przyczyną własnej niemocy”

⁶ *Słownik łacińsko-polski*, pod. red. M. Plezi, Warszawa: PWN 1962, t. II, s.v. *existere*.

⁷ *De veritate catholicae fidei contra gentiles*, Bari–Ducis 1878, II 81 (*iuxta finem*).

⁸ Tamże, II 50 (*item*).

⁹ Tamże (*in princ.*).

¹⁰ Tamże, II 60 (*item*).

¹¹ *Quaestiones disputatae de veritate*, Parisiis 1925, q. 24, a. 12, c; a. 1 ad 10.

¹² Tamże, q. 24, a. 13, c.

¹³ Tamże, q. 24, a. 10 ad 16.

¹⁴ Tamże, q. 23, a. 7 ad 6.

¹⁵ *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, cura et studio P.Fr.M.-R. Cathala, Taurini 1926; XI lect. 6, nr 2239.

¹⁶ *De Verit.*, q. 24, a. 9 ad 6.

¹⁷ *Contra Gent.*, II 98 (*in princ.*); III 22 (*in princ.*); *Summa Theologiae*, cum textu ex recensione Leonina, Taurini–Romae 1952; I q. 58, a. 1 ad 1; *Contra Gent.*, II 56 (*videtur autem*); (*est autem*).

¹⁸ *De Verit.*, q. 7, a. 6 ad 7.

(*ipsi tamen hujus impotentiae sibi causa extiterunt*)¹⁹; „dla woli boskiej [...] nie ma przyczyny [...], która *stanowiłaby* jej rację” (*existens ei ratio volendi*)²⁰; „jako ostateczna doskonałość przytrafia się rzeczy to, by *stała się* przyczyną dla innych” (*ut aliarum causa existat*)²¹. Natury [gatunki] „*znajdują się* w rodzaju” (*existunt in genere*)²².

Existens występuje jako *participium coniunctum* zamiast zdania pobocznego: – przyczynowego: *hac igitur existente causa diversitatis in rebus* („ponieważ taka jest przyczyna różnorodności rzeczy”) ²³; – czasowego: *actualiter in executione operis existens* („podczas gdy właśnie jest w trakcie wykonywania czynności”) ²⁴; – przyzwolonego: *etsi principia possint esse vera, conclusione existente falsa* („podczas gdy wniosek jest błędny”) ²⁵.

Można znaleźć miejsca, w których Akwinata, używając tego terminu, ma prawdopodobnie na myśli istnienie: *hoc quod habet esse, efficitur actu existens* (to, co ma istnienie, staje się istniejącym aktualnie) – choć i tu znaczenie: „uczynione jest znajdującym się w akcji” nie jest wykluczone²⁶. Biorąc pod uwagę zwykłą dla Akwinaty staranność wypowiedzi, można zasadnie wątpić, czy *existere* miało oznaczać istnienie *sensu stricto*. Możemy,

¹⁹ Tamże, q. 23, a. 7 ad 6.

²⁰ Tamże, q. 23, a. 6 ad 6.

²¹ *Contra Gent.*, III 21 (*praeterea*); 22 (*corpora vero*); *De Verit.*, q. 11, a. 3, c; *alteri [...]* *causa scientiae existere*.

²² *Ibidem*, I 25 (*item*): *Esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem*; II 56 (*hic autem*): *substantia [...] intellectualis est [...] extra genus quantitatis existens*.

²³ Tamże, II 46 (*in princ.*).

²⁴ *De Verit.*, q. 26, a. 7 ad 3.

²⁵ Tamże, q. 23, a. 4 ad 11.

²⁶ *Quaestiones disputatae de potentia*, [w:] Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*, t. 1, Parsiis 1883, s. 1–509; *De Pot.*, q. 9, a. 3 ad 6: *In Deo [...] seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius sub esse ejus existentem, ut hic subsistens dicatur* („istnieć pod istnieniem” brzmi niezręcznie); *Contra Gent.*, II 53 (*in princ.*): *Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis, unumquodque enim actu est per hoc quo esse habet* (tu, co prawda, musimy tłumaczyć „dopełnienie substancji istniejącej”, wszelako różnica znaczeniowa między *ipsum esse* a *existere* jest oczywista. Jedyne w *Komentarzu do „Sentencji”*, gdzie terminologia filozoficzna nie jest jeszcze ostatecznie ustalona, *existere* możemy rozumieć jako „istnienie”, choć i tu nie jest wykluczone, że *existens* to tyle, co *ens*: *In quattuor libros Sententiarum*, [w:] S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia (ut sunt in indice Thomistico)* curante R. Busa, Stuttgart–Bad Cannstatt 1980; I dist. 19, q. 2, a. 2, c: *Esse est actus existentis in quantum ens est*.

co najwyżej, skonstatować ubóstwo własnej terminologii, gdy zmuszeni jesteśmy tłumaczyć: „Filozof bada, w przeciwieństwie do logika, istnienie rzeczy” (*existentiam quaerit rerum*)²⁷. Czy też: „Boża dobroć jest w sobie doskonała, choćby nie istniało żadne stworzenie” (*etiamsi nulla creatura existeret*)²⁸. Możemy przytoczyć wiele miejsc, gdzie *esse* występuje obok *existere*, co wszelako nie musi (a w istocie nie powinno) świadczyć o ich równoznaczności²⁹.

Możemy również znaleźć urywki, gdzie z całą pewnością *existere* nie znaczy istnieć: *esse in materia existens* to tyle, co *esse a materia dependens*³⁰. Stwierdzenie – w polemice z neoplatonikami – że Bóg nie jest „nie-istniejący”, lecz „znajduje się” ponad wszystkim (*est supra omne existens*), jest bowiem swoim istnieniem (*est suum esse*), stanowi nawiązanie do języka filozoficznego adwersarzy i tłumaczy skądinąd, dlaczego tak często terminem *existere* Tomasz się posługiwał – najwyraźniej w celach polemicznych³¹.

Schütz jako podstawowe znaczenie terminu *existere* podaje: „dasein, d.i. ausserhalb des Denkens der Vernunft sein” (istnieć, tj. być poza myśleniem rozumu) w przeciwieństwie do: *esse in anima (esse intentionale)*³². Tomasz używa określeń typu: *existere extra animam*³³, ponieważ zaś trafiają

²⁷ *In Met.*, VII lect. 17, nr 1658.

²⁸ *De Verit.*, q. 23, a. 4, c.

²⁹ *Contra Gent.*, III 65 (*adhuc*): *Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei*; *De Verit.*, q. 22, a. 1 ad 2: [...] *ad aliquam rem in esse naturae existentem*; *ibidem*, q. 22, a. 10, c: [...] *ad rem in suo esse existentem*; *Contra Gent.*, II 52 (*in princ.*): *quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus*.

³⁰ *De Verit.*, q. 19, a. 1, c: *formae vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia dependens*; *Contra Gent.*, II 51 (*in princ.*): *non [...] existentes in materia, quasi esse eorum a materia dependeat*.

³¹ *STh.*, I q. 12, a. 1 ad 3.

³² L. Schütz, *Thomas-Lexicon*, Paderborn 1895, s.v. *existere*.

³³ *Contra Gent.*, II 75 (*secunda vero*), *STh.*, I q. 54, a. 4, c; *De Verit.*, q. 11, a. 1, ad 10; *De Pot.*, q. 7, a. 6, c; *In librum Boethii de Trinitate* (qq. 1–4), [w:] *Divi Thomae Aquinatis, Opera Omnia*, t. 28, opusculum 28, Parisiis 1889, s. 482–525; *In librum Boethii de Trinitate quaestiones quinta et sexta*, mit Einleitung, hrsg. von P. Wyser OP, Fribourg 1948, q. 5, a. 2, c.

się również określenia: *extra animam (per se) subsistens*³⁴ oraz *per se existere*³⁵, Schütz uznaje *existere* za synonim *subsistere*.

Trudno zgodzić się bez zastrzeżeń z obiema tezami, albowiem u Tomasza termin *existere* odnosi się również do pojawiania się wyobrażeń we władzach zmysłowych (*phantasma in nobis existens*)³⁶, zwłaszcza zaś pojęć w intelekcie (*forma intelligibilis in intellectu nostro existens aliquo modo a re exteriori progreditur*)³⁷. Również postaci umysłowe „egzystują” w intelekcie³⁸. Akt intelektu przebywa (znajduje się) w nim samym (*in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens*)³⁹.

Jeżeli zatem subsystemacja to istota realna, samodzielna (Mieczysław Gogacz)⁴⁰, *subsistere* to więcej niż *existere*, o ile to ostatnie może po prostu oznaczać Arystotelesowskie *phainomenon*, a więc to, co się zmysłowo jawi, bez sprecyzowania jego statusu ontycznego.

W wielu miejscach Tomasz używa czasowników *existere* i *subsistere* równolegle; pierwszy z nich wszelako oznacza po prostu istnienie faktyczne, drugi bytowanie samodzielne (*quod autem in se subsistit, non potest esse in multis ens, quod est de ratione communis [...] (commune) significat formam in multis existentem*)⁴¹. Oto stosunek obu pojęć: *dicitur subsistere, quasi per*

³⁴ *De Pot.*, q. 2, a. 1, c; *STh.*, I q. 54, a. 4, c; q. 84, a. 2, c.

³⁵ *Contra Gent.*, I 21 (*amplius*): *divina essentia est per se singulariter existens*; *De Verit.*, q. 22, a. 14, c; *STh.*, I q. 75, a. 2 ad 2: *Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars*; *De Pot.*, q. 2, a. 1, c (obok *per se subsistentis*); q. 9, a. 1, c (obok: *subsistere*). *STh.*, I q. 54, a. 4, c: *Naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed solum sunt intelligibiles in potentia, extra animam existens*.

³⁶ *Contra Gent.*, II 73 (*his autem*); *STh.*, I q. 85, a. 1 ad 3.

³⁷ *De Pot.*, q. 2, a. 1, c; *Contra Gent.*, II 98 (*hoc autem*): *similitudo intelligibilis in ea [scil. substantia separata] existens*; II 75 (*secunda vero*): *scientiae [...] de speciebus existentibus in intellectu possibili*; II 77 (*quod autem*): *existentia intelligibilia per seipsa („same z siebie będąc poznawalnymi”)*; III 39 (*adhuc*): *intelligibilia possunt [...] in intellectu existere*.

³⁸ *Contra Gent.*, I 56 (*amplius*); II 59 (*item*).

³⁹ Tamże, I 45 (*in princ.*).

⁴⁰ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1987, s. 25.

⁴¹ *In Met.*, III lect. 15, nr 524; *Contra Gent.*, II 51 (*in princ.*): *naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia*

se et non in alio existens („subsystującym nazywa się to, co znajduje się w sobie, a nie w czym innym”)⁴². Subsystować zatem, to istnieć samodzielnie; „egzystować” zaś, to „być w”, „pojawiać się”.

Jako jedno ze znaczeń pobocznych *existere* podaje Schütz: „in Wirklichkeit oder im Zustande der Wirklichkeit dasein, nicht im Zustande der Möglichkeit” („istnieć w rzeczywistości albo w stanie rzeczywistości; nie w stanie możliwości”)⁴³. Istotnie, wydaje się, że wielokrotnie tłumacząc ten czasownik na polski, należałoby się posłużyć zwrotem: „być naprawdę, rzeczywiście”: *sophistica est visa sive apparens sapientia non existens*⁴⁴; *aliquis existens in Lybia* („naprawdę przebywając w Libii”) *in somnis videat se esse Athenis*⁴⁵. Również jako jedno ze znaczeń tego czasownika „być obecnym, być naprawdę” podaje *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*⁴⁶.

Jako podstawowe znaczenie czasownika *existere* podaje Gilson: „pojawiać się”, „ukazywać się”, „wywodzić się”. Etymologicznie *existere* ma oznaczać *ex alio sistere*; natomiast *existentia: essentia cum ordine originis*⁴⁷. Jeżeli taka jest etymologia wyrazu, to jego użycie jest jednak u Tomasza inne. Znaczenia bowiem „być w sobie, wyszedłszy z tego, co stanowi początek”⁴⁸ wyraźnie ten termin u Tomasza nie ma. Podobnie rzecz ma się ze znaczeniem: „stanie się bytem rzeczywistym na mocy działania przyczyny bądź sprawczej bądź celowej”⁴⁹. Normalna dla Tomasza formuła

dependeat; STh., I q. 79, a. 3, c: Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu; I q. 84, a. 2, c: si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent; I q. 79, a. 3 ad 3: intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilibus, quae non subsistunt praeter materiam.

⁴² *De Pot.*, q. 9, a. 1, c.

⁴³ L. Schütz, dz. cyt., s. 126.

⁴⁴ *In Met.*, IV lect. 4, nr 573.

⁴⁵ Tamże, IV lect. 14, nr 698; *STh.*, I q. 14, a. 11 ad 1: *species divini intellectus [...] est [...] principium existens omnium principiorum; De Verit.*, q. 28, a. 2, ad 9.

⁴⁶ *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, pod red. M. Plezi, Warszawa: PAN 1969–1974, t. III, s.v. *existo*: 1. ‘pojawiać się, ukazać się, wystąpić, powstać’; 2. ‘być, istnieć’; 3. ‘przebywać’; B. ‘być obecnym, być naprawdę, istnieć, żyć, trwać’.

⁴⁷ E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubiec, J. Nowak, Warszawa: PAX 1963, s. 13.

⁴⁸ Tamże, s. 218; por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: KUL 1995, s. 464.

⁴⁹ E. Gilson, dz. cyt., s. 219.

przedmiotu intelektu: *quidditas rei materialis in materia existens* wskazuje raczej na podporządkowanie [*quidditas*] substratowi, właśnie „umiejscowienie” w nim.

Z powyższych analiz wynika, że, jakkolwiek okazjonalnie termin *existere* może mieć znaczenie zbliżone do „istnienia” (zwłaszcza w połączeniu z *subsistere* – bytowaniem samodzielnym, oznacza sposób przejawiania się lub ujmowania tego bytowania), terminem technicznym na oznaczenie istnienia nie jest. Terminem technicznym jest *ipsum esse*. Pochodzi on nie od Awicenny, lecz od Pseudo-Dionizego $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \tau\omicron\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$. Fakt, że termin *existens* występuje niezwykle często w łacińskim, wykonanym przez Saracenus, tłumaczeniu *Imion Bożych* (na tym przekładzie pracował Tomasz) nie świadczy o niczym. Jest to bowiem nieudolne tłumaczenie $\tau\omicron\ \omicron\upsilon\upsilon$. Ginie przy tym specyfika wspaniałej formuły: $\omicron\ \omicron\upsilon\upsilon$ – Byt (Bóg). W każdym razie, $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \tau\omicron\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ jest pryncypium wewnątrzbytowym, partycypowanym (relacja wewnątrzbytowa, transcendentalna). Nie jest, ściśle rzecz biorąc, „czymś boskim”; byty tego świata mogą nas bowiem zarówno do Boga prowadzić, jak od niego oddalać. Wyraża tę dwoistość czasownik $\pi\rho\omicron\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\upsilon$ – przedkładać (byty są nam „przedłożone” przez Boga jako możliwa droga do Niego)⁵⁰, choć zgodnie z drugim znaczeniem tego czasownika mogą nam też Go zasłaniać.

Aktualność czy faktyczność?

Gilson pisze: „wszystkie nasze pojęcia nacechowane są [...] «neutralnością wobec istnienia»”⁵¹. Istnienie mamy ujmować bezpośrednio, pojęcia – abstrakcyjnie. Odróżnienie poznania intuicyjnego (bezpośredniego) i abstrakcyjnego (pojęciowego) pochodzi od Jana Dunska Szkota. Intuicyjnie ujmujemy *entitas singularis (haecceitas)*; abstrakcyjnie ujmujemy „warstwowo” ułożone *formalitates* konkretnego. Poznanie intuicyjne musi wyprzedzać poznanie abstrakcyjne, ma bowiem gwarantować jego odniesienie do rzeczywistości (*realitas*). *De facto* odrzuca się zatem konieczność poznania przez *species*

⁵⁰ Ps. Dionisius, *De Divinis Nominibus*, c. 5, nr 266, [w:] S. Thomae Aquinatis, *In librum beati Dionisii 'De divinis nominibus' expositio*, Taurini–Romae 1950; F. O'Rourke, *Pseudo-Dionisius and Metaphysics of Aquinas*, Leiden–New York–Köln: University of Notre Dame 1992, s. 9–11.

⁵¹ E. Gilson, dz. cyt., s. 8.

intelligibilis (umysłową postać zastępczą), konieczność zatem poznania pośredniego.

Ujmując problem w języku Husserla, powiemy, że istnieje opozycja między faktem („istnieniem”) a *eidos*⁵². Istnienie „usuwa czystą ogólność”⁵³. Generalna teza naturalnego nastawienia sytuuje nas w „rzeczywistości”; istnienie możemy uczynić tematem w „sądzie egzystencjalnym”. „Jeżeli wypowiadamy ten sąd, to przecież wiemy, żeśmy w nim jedynie uczynili tematem i ujęli orzekając to, co nietematycznie, nie pomyślane, nie orzeczone już tkwiło jakoś w pierwotnym doświadczeniu, *resp.* w tym, co doświadczone, tkwiło jako charakter czegoś „istniejącego” (*des „Vorhanden”*)⁵⁴.

Czy zatem w ogóle możemy mówić o „fakcie istnienia”?⁵⁵. Według Gilsona „istnienie” poznajemy bezpośrednio⁵⁶. Sądzę, że nie da się tego uzgodnić z tekstami Tomasza.

Mamy zatem dwie propozycje rozumienia „istnienia”, które nawiązują do ujęć dwu najwybitniejszych przedstawicieli *via antiqua*: Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza Szkota. Zdaniem pierwszego, istnienie to najbardziej wewnętrzne pryncypium bytu⁵⁷, stanowiące o jego samodzielności i odrębności; którego ujęcie zatem wymaga przyjęcia intelektualnego dystansu wobec natury rzeczy, pierwotnie przecież nam uobecnionej przez *species*, a więc intencjonalnie (w rozumieniu Tomaszowym) z intelektem złączonej. Rolę analogiczną do roli istnienia w systemie Tomaszowym pełni w filozofii Jana Dunsza Szkota *entitas singularis*, zwana też konkretem (*haecceitas*). Ujmujemy ją bezpośrednio (intuicyjnie). Prowadzi to do wyeliminowania teorii *species*. Chodzi o wyraźne odróżnienie tych dwu stanowisk: Tomasz jest zdania, że przedmiotem intelektu jest to, co ogólne, a poznania intuicyjnego w ogóle nie mamy. Dotyczy to również istnienia: stanowi ono *pendant* natury ujętej przez *species* z klauzulą transcendentalnej odrębności, to jest „granicy” owej abstrakcyjnie ujętej natury ogólnej. Obok bowiem ujęcia *principium incomplexum* (istoty rzeczy) mamy ujęcie *principium complexum*

⁵² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 12.

⁵³ Tamże, s. 27.

⁵⁴ Tamże, s. 88.

⁵⁵ E. Gilson, dz. cyt., s. 13, 219, 273.

⁵⁶ Tamże, s. 248, 260.

⁵⁷ *Summa theologiae*, I q. 8, a. 1, c.

(zasada niesprzeczności). Wiadomo, że ta ostatnia wyraża granice obowiązywalności tez powiązanych z przedmiotem danej nauki. Prawdziwość bowiem obowiązuje jedynie w obrębie weryfikowalnego ujęcia aspektu świata realnego⁵⁸. Te warunki oczywiście nie płyną z podmiotu (Kant), ale – po wyodrębnieniu (przez podmiot!) aspektu świata realnego – z przedmiotu nauki. Wiadomo, że akt istnienia jest jednostkowy, nie ujmujemy go wszelako intuicyjnie, ale jako akt przedmiotu metafizyki, którym jest *ens inquantum est ens*, a więc jako pryncypium „granicy” przedmiotu metafizyki, „granicy” ujmowanej przez zasadę niesprzeczności. Dlatego też w swym metafizycznym znaczeniu zasada ta wyrażana jest terminami *esse* i *non esse*, czyli ma – by tak rzec – znaczenie egzystencjalne: ograniczając ważność poznania abstrakcyjnego, wskazuje na pryncypium ograniczenia istoty rzeczy, którym wobec tego jest to, co „nie-ogólne”, a więc dla **każdej** rzeczy realnej jednostkowe. Ową jednostkowość ujmujemy przez pojęcie ograniczenia. Dlatego też Tomasz za Arystotelesem może powtarzać: *intellectus est universalium*, a jednocześnie, precyzując jego naukę, przyjmować, że właściwie zinterpretowana zasada niesprzeczności prowadzi do odkrycia **w każdym** bycie jednostkowego istnienia.

Byty są ustanawiane zgodnie z sapiencjalnym zamysłem Przyczyny istnienia przygodnego na określonym szczeblu hierarchii kosmosu wraz z immanentnym rzeczom *telos*, którym jest właśnie przygodny akt istnienia. (Istnienie jest celem-dobrem, a nawet fundamentem wszystkich doskonałości.) Istnienie w tym znaczeniu stanowi kres (*telos*) aktu stwórczego, a jego ujęcie jest uwieńczeniem spekulacji mądrościowej, sięgającej do ostatecznego fundamentu rzeczy.

Nie ulega wątpliwości, że ujęcie Tomaszowe jest trudniejsze: olbrzymia tradycja filozoficzna sięga przez Descartesa i Suareza do Jana Dunsza Szkota. Trudno, co więcej, obronić się przed szkotystyczną interpretacją Tomasza. Artykuł niniejszy próbuje właśnie obrony integralnego tomizmu.

⁵⁸ Arystoteles, *Analityki wtóre*, I c. 9 (koniec rozdziału), tłum. K. Leśniak, [w:] *Dziela wszystkie*, t. I, Warszawa: PWN 1990, s. 269 (jedność nauki wyraża: *impossibile est alter se habere*; w obrębie wyodrębnionego aspektu świata realnego *musi* być tak a tak).

Istnienie

Gilson słusznie zwraca uwagę, że według Tomasza każda rzecz partycypuje we własnym istnieniu⁵⁹. Istnienie owo nie jest jakąś „częścią” rzeczywistości, jest immanentnym dla każdej rzeczy, naczelnym pryncypium. Jest rzeczą znamioną, że jeden z najważniejszych tekstów dotyczących tego problemu znajdujemy w *Komentarzu do „Metafizyki” Arystotelesa*: „Albowiem istnienie rzeczy (*esse rei*) jakkolwiek jest różne od jej istoty, nie powinno być pojmowane jako coś naddanego na sposób przypadłości, ale niejako konstytuuje się przez pryncypia istoty (*quasi constituitur per principia essentiae*). I dlatego nazwa «byt», która bierze się od istnienia (*imponitur ab ipso esse*), oznacza to samo, co nazwa, która bierze się od istoty (*imponitur ab ipsa essentia*)”⁶⁰. Jest rzeczą znamioną, że zagadnienie to pojawia się w kontekście analizy zasady niesprzeczności. W polemice z „filozofią egzystencji” Awicenny Tomasz zajmuje stanowisko Arystotelesa. Nie chcę zaprzeczać faktowi esencjalizmu Arystotelesa, chcę jedynie powiedzieć, że inspiracją Tomaszowej metafizyki istnienia są teksty Arystotelesa oraz tego, kto „dla wnikliwych umysłów idzie za Arystotelesem”, a więc Pseudo-Dionizego. „Zetknięcie się”, „partycypacja” dotyczy sfery wewnątrzbytowej; stosunek sprawczy, a więc pozastrukturalny, wyraża wzmiankowany termin *proballein – proponere*: „I to oznacza stwierdzenie [Dionizego], że istnienie przedłożone jest stworzeniom do partycypacji (*ipsum esse propositum est creaturis ad participandum*)”⁶¹. Widzimy zatem, że *proballein* poprzedza partycypację, tak jak relacja sprawcza poprzedza (co do natury oczywiście, nie co do czasu) ukonstytuowanie się struktury bytu, ustanawiając go jako byt odrębny (*subsistens*). Istnienie jest najbardziej wewnętrznym, niekomunikowalnym pryncypium bytu; wchodzi w kontakt bezpośredni jedynie z pryncypiami wewnętrznymi bytu, z rzeczą pozazmysłową wchodzi w kontakt przez pośrednictwo obrazu – postaci zastępczej; konieczności tej ostatniej przeczą wszyscy intuicjoniści (Awicenna, Jan Duns Szkot, Bergson, Husserl).

⁵⁹ *De Verit.*, q. 3, a. 2, c.

⁶⁰ *In Met.*, IV lect. 2, nr 558.

⁶¹ *In Div. Nom.*, c. 5, l. 1, nr 633.

Stwierdzenie Gilsona, że istnienie ujmujemy za pomocą sądu⁶², znajduje mocne poparcie w tekstach Tomasza. Najbardziej znany tekst to *In Boethium „De Trinitate”*:

[...] intelekt ma dwa działania: jedno, które nazywamy rozumieniem rzeczy niepodzielnych (za jego pomocą intelekt poznaje o każdej rzeczy, czym jest) i drugie, składanie i dzielenie, czyli tworzenie zdań twierdzących i przeczących (*enuntiationem affirmativam vel negativam formando*). Te dwa działania odpowiadają dwóm elementom tkwiącym w rzeczach (*quae sunt in rebus*): pierwsze działanie dotyczy samej natury rzeczy, zgodnie z którą rzecz poznana uzyskuje jakiś stopień wśród bytów (*secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet*), niezależnie od tego, czy jest to rzecz zupełna, jak jakaś całość, czy niezupełna, jak część bądź przypadłość. Drugie działanie dotyczy samego [istnienia] rzeczy (*respicit ipsum esse rei*)[które] jest wynikiem nagromadzenia zasad rzeczy w przypadku bytów złożonych (*resultat ex congregatione principiorum rei in compositis*); może też przysługiwać ono samej prostej naturze rzeczy, jak dzieje się w przypadku substancji prostych⁶³.

Istotnie zatem, istnienie nie jest ujmowane abstrakcyjnie. Czy znaczy to, że jest ono niepojęciowe⁶⁴. A przede wszystkim, czy znaczy to, że jest ujmowane przez sąd egzystencjalny? Otóż Tomasz odnośnie do sądu, którym ujmujemy istnienie, pisze o *enuntiatio affirmativa vel negativa*; a przecież negatywnych sądów egzystencjalnych nie ma (są tylko negatywne zdania egzystencjalne: chodzi tu o tomistyczne, nie analityczne znaczenie tego pojęcia). Mowa tu zatem nie o sądach egzystencjalnych, ale o sądzie „w którym pierwotnie zawiera się przeczenie i twierdzenie”, a więc o zasadzie niesprzeczności. Poszukując fundamentów wiedzy i wiedzy fundamentalnej, sięgamy w metodzie zwanej przez Tomasza *separatio* do pryncypiów. Są to *principia incomplexa* („rozumienie rzeczy niepodzielnych”) oraz *principium complexum*, którym dla Tomasza jest zasadniczo zasada niesprzeczności.

Ze stwierdzenia, że istnienie jest niepojęciowe, za niepodważalne należy uznać to, że nie może ono stać się terminem sylogizmu, samo

⁶² E. Gilson, dz. cyt., s. 217.

⁶³ *In Trin.*, q. 5, a. 3, c; Św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, przeł. M. Olszewski, Kraków: Wydawnictwo M 2005, s. 255.

⁶⁴ E. Gilson, dz. cyt., s. 8, 215; M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 563.

wszelako pojęcie *ipsum esse*, jak widzieliśmy, istnieje. Z faktu, że *iudicium respicit esse rei* chcemy wyciągnąć wniosek, że w sylogizmie dowodzącym istnienia Boga afirmacja istnienia bytu przygodnego jest zawarta *implicite*. „Duszą” sylogizmu jest zasada niesprzeczności. Nie może ona wszelako stać się przesłanką sylogizmu. Komentując *Analityki wtóre* Arystotelesa, Tomasz pisze, że z zasadą ową należy w dowodzie coś połączyć (*coassumere*)⁶⁵. Z tych samych powodów terminy zasady niesprzeczności nie mogą stać się terminami sylogizmu. W tym sensie rację mają Gilson i Krąpiec, mówiąc, że istnienie (jeden z terminów zasady niesprzeczności) jest niepojęciowalne. Nie jest bowiem *esse* i *non esse* niczym innym jak terminem zasady, a nie przedmiotem wiązania tego, co ujęte w rozumowanie dedukcyjne. Dlatego też Arystotelesowska *εὐστοχία* (zdolność uchwytowania terminu średniego w sylogizmie)⁶⁶, nie może ujmować istnienia. Istnienie w tym zatem jedynie sensie nie jest przyczyną w rozumieniu Arystotelesowskim, że nie jest terminem średnim sylogizmu (*aition* nim jest⁶⁷). W szerokim wszelako sensie istnienie jest przyczyną jako *telos* bytu przygodnego, ujmowaną w dowodzie na istnienie Boga.

Po to, aby sformułować teorię intuicji istnienia, trzeba najpierw znać teorię realnego złożenia istoty i istnienia, po czym przyjąć, że istnienie poznajemy bezpośrednio. Ten ostatni krok wszelako nie jest możliwy bez wyeliminowania *species intelligibilis de facto* (Jan Duns Szkot) lub nawet *de iure* (Piotr Aureoli, Wilhelm Ockham) i przyjęcia intuicji *entitas singularis*. I jest rzeczą w zasadzie drugorzędną, czy ową „bytowość jednostkową” nazwiemy później *haecceitas*, faktycznością, czy realnym istnieniem: nie jest to istnienie w sensie Tomaszowym. Tomasz bowiem poznania bezpośredniego (platonizm) nie uznaje.

⁶⁵ *In Analytica Posteriora commentaria*, [w:] *Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 22, s. 103–291; I lect. 43 (*sed neque*): *et dicit quod non possunt esse aliqua principia communia ex quibus solum omnia syllogizantur; sicut hoc principium commune, De quodlibet affirmatio vel negatio: quod quidem communiter est verum in omni genere, non tamen est possibile quod ex solis aliquibus taliter communibus possint omnia syllogizari, quia genera entium sunt diversa. Et diversa sunt principia quae sunt solum quantitatum principia, ab his quae solum sunt principia qualitatum, quae oportet coassumere principiis communibus ad concludendum in qualibet materia.*

⁶⁶ Arystoteles, *Analityki wtóre*, I c. 34 (s. 301).

⁶⁷ Tamże, II, c. 11 (s. 314).

Pojęcia istnienia (jak się słusznie na ogół przyjmuje) Arystoteles nie zna; w arystotelizmie wszelako występuje problem istnienia – Tomasz jest arystotelikiem, u swego mistrza widzi bowiem nie tyle esencjalizm, jako podstawę jego myśli i ślepotę na to, co w owej metafizyce *in fieri* wyraźnie się nie pojawia; co dynamiczne zmaganie się z problemem, który Akwinata sam, w duchu arystotelizmu czystego, zdołał rozwikłać. Inspiracja metafizyki istnienia jest zatem arystotelesowska; w samym sercu arystotelizmu znajdujemy to wszystko, co dla niej konieczne.

Staje się zatem jasne, dlaczego w „drogach” (poza IV) termin istnienia w ogóle się nie pojawia. W *via efficacissima* (I) analiza ruchu – jakby się wydawało – jest wszystkim. Afirmacja istnienia bytu przygodnego jest „przedostatnim krokiem” dowodu na istnienie Boga i często krok ten wykonuje się niepostrzeżenie. Proces rozumowania dedukcyjnego, jeżeli jest przechodzeniem od skutków do przyczyn (*demonstratio quia*) (przyczyny i skutki ujmujemy przez *species*), odpowiada realnej zależności tychże skutków od przyczyn. Dlatego odkrycie Przyczyny prowadzi przez afirmację pierwszego skutku Jej działania czy też – jak wyraża się sam Tomasz – racji formalnej stwarzania, jaką jest przygodny akt istnienia. Łatwo zauważyć, że „drogi” Tomasza to rozumowanie sylogistyczne, sąd zaś nie odnosi (*respicit*) do niczego innego, jak do rzeczowej podstawy konieczności rozumowania; konieczności, która bynajmniej nie jest dla myśli czymś immanentnym, lecz pochodzi z kontaktu z „postacią zastępczą” rzeczy pozaumysłowej. Chodzi o konieczność wiązania przesłanek sylogizmu.

Nie do końca ma zatem rację Gilson: „Logika, jako wiedza o formalnych prawach myśli i umiejętność ich stosowania nie dotyczy istnienia, gdyż nie dotyczy ona rzeczywistych warunków prawdziwości czy nieprawdziwości zdań. Nie ma więc sądów egzystencjalnych w logice”⁶⁸. Jeżeli miałyby to oznaczać, że rozumowanie dedukcyjne jest ślepe na istnienie, trudno by się z takim zdaniem zgodzić. Tomasz pisze: „W takim przypadku postępowanie nazwiemy rozumowym, kiedy ktoś w jakiejś nauce korzysta z twierdzeń, których dostarcza logika, czyli o ile korzystamy z logiki, która uczy inne nauki. [...] [Jest ono właściwe] logice i metafizyce z tego względu, że jedna i druga jest nauką ogólną i w pewien sposób dotyczy tego samego przedmiotu (*circa idem subiectum*)”⁶⁹. Co zaś się tyczy „rzeczywistych warunków

⁶⁸ E. Gilson, dz. cyt., s. 244.

⁶⁹ *In Trin.*, q. 6, a. 1, c. tłum. pol. dz. cyt., s. 283.

prawdziwości”, warto zacytować Jana Łukasiewicza: „Różnica pomiędzy sylogizmem Arystotelesa i tradycyjnym jest fundamentalna. Sylogizm Arystotelesa jako implikacja jest zdaniem, a jako zdanie musi być prawdziwy albo fałszywy. Sylogizm tradycyjny nie jest zdaniem, lecz zbiorem zdań, które nie są połączone tak, iżby układały się w jedno zdanie”⁷⁰.

Podsumowanie

1. Istnienie w rozumieniu Tomaszowym ujmujemy nie na początku, ale na końcu dyskursu filozoficznego jako uwieńczenie mądrościowego namysłu nad najgłębszym i najtrudniej ujmowalnym pryncypium rzeczy. Tomasz nic nie mówi o sądach egzystencjalnych.
2. Stwierdzenie Jana Dunsza Szkota, że intelekt jako władza wyższa nie może być pozbawiony tego poznania, które przysługuje władzy niższej (*sensus est singularium*), jest błędne: intelektualne ujęcie konkretnego nie jest nam do niczego potrzebne. Pojawianie się rzeczy (*existere*) ujmuje jedynie zmysłowa *vis cogitativa* (rozum szczegółowy). Jedynie nieodróżnianie władz duszy (augustynizm; kartezjanizm) może nas skłonić do przyjęcia intelektualnej intuicji konkretnego.
3. Istnienie ujmujemy w sądzie i jest to sąd sylogizmu dowodzący istnienia Boga. Zasada niesprzeczności, w oparciu o którą formułujemy sylogizm o najważniejszym dla metafizyki znaczeniu, ujmuje *telos* bytu przygodnego (pryncypium ograniczenia bytowego *ens inquantum est ens*) jako formalne pryncypium zależności bytu od jego Przyczyny. Jedynie zatem metafizyka Tomasza czyni zadość przekonaniu, że istnienie jest dobre, co więcej, jest ono fundamentem doskonałości, a nie najuboższym aspektem świata realnego.
4. Metoda, którą posługuje się metafizyka, jest *maxime intellectualis*: jest nią separacja. Właściwym dla niej jest sąd; ujmuje on *ipsum esse* (*In Trin.*, q. 5, a. 3, c). Ten sąd zakłada ujęcie natury rzeczy, co w żadnym razie nie prowadzi do jednostronnego abstrakcjonizmu, jeżeli zważymy, że początek naszego poznania to zarówno ujęcie

⁷⁰ J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa*, Warszawa: PWN 1988, s. 33–34.

istoty rzeczy abstrakcyjnie, jak i habitualne ujęcie zasady wiązania pojęć – zasady niesprzeczności.

IS *IPSUM ESSE* OF THOMAS AQUINAS EXISTENCE OR (PERFECTION OF) BEING?

Summary

While dealing with the topic that he discovered himself, Thomas had to use the language of his predecessors and colloquial language too. That is why it is so difficult to spot the originality of his metaphysics of the *esse*-being. The most deceiving term about it is *existence (to exist)*, because *to exist* is far less than *to be*, viz. *to be in the full perfection of what is real*. On the other hand, being completely perfect in a kind does not mean the same as being “divine”. Pseudo-Denis had accurately noticed it using the ambiguous term *proballein*. For the real being might be regarded as *proposed* to us by God, and lead us to Him consequently, but might *veil* Him from us as well. Everything depends on whether we regard *esse* as the utmost common – the universal in Aristotelian sense (revealing the cause, and the Cause eventually), or as something directly perceived and satisfying our desire of knowledge. The former meaning allows to put *esse* as a perfection-end; the latter does not. As we first behold what is imperfect, the utmost perfection of being must be seized at the end of cognition. That is why only the proofs of existence of God involve seizing the act of being, whereas so-called existential judgments are a myth.

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA*

FICHTEGO KONCEPCJA PAŃSTWA I WOJNY PRAWDZIWEJ

Słowa kluczowe: filozofia stosowana, państwo, naród, wojna, wojna totalna, wróg,
Fichte, Napoleon Bonaparte

Keywords: applied philosophy, state, nation, war, total war, enemy, Fichte,
Napoleon Bonaparte

W ostatnich latach powstaje w Niemczech coraz więcej opracowań naukowych przedstawiających wybitnych filozofów w kontekście współczesnych im wydarzeń kulturowych (zwłaszcza politycznych) oraz w kontekście dzieł innych wybitnych twórców danej epoki¹. Mało kto jednak pamięta, iż inicjatorem tego rodzaju prac, które częstokroć są wynikiem badań prowadzonych w instytutach tzw. filozofii stosowanej (*angewandte Philosophie*), był Johann Gottlieb Fichte.

* Małgorzata Kwietniewska – dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się problematyką różnicy oraz współczesnymi trendami w filozofii francuskiej i niemieckiej, przełożyła z francuskiego *Corpus* J.L. Nancy’ego (2002) oraz *Prawdę w malarstwie* J. Derridy (2003). Obecnie przygotowuje rozprawę habilitacyjną z zakresu dekonstrukcji. E-mail: mamei@neostrada.pl.

¹ Np.: A. Hügli, D. Kaegi, B. Weidmann, *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2009; C.D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2010; C. van Heertum, F. Grunert, *Spinoza im Kontext*, Halle: Mitteldeutscher Verlag 2010 i in.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wybranych motywów tematycznych filozofii Fichtego w taki sposób, by uwyraźnić jej stosowany charakter, a także próba zastosowania jej immanentnych reguł do niej samej niejako z zewnątrz, tzn. z miejsca pewnego historycznego oddalenia, z którego patrzymy na nią dzisiaj. Z tej perspektywy przyjrzymy się Fichteańskiej koncepcji państwa oraz powiązanego z nią zagadnienia wojny, które zostaną wydobyte zasadniczo z trzech wykładów niemieckiego filozofa, wygłoszonych w semestrze letnim (dokładnie w maju) na uniwersytecie w Berlinie w roku 1813 (a więc w niecały rok przed śmiercią Fichtego) i opatrzonych wspólnym tytułem *Ueber den Begriff des wahrhaften Krieges* [O pojęciu wojny prawdziwej]. Po raz pierwszy zostały one opublikowane przez Georga Reimera w roku 1820, a następnie w postaci ujednoliconego minitraktatu w *Staatslehre* [Nauka o państwie]². Pierwotnie był to jednak cykl wystąpień (składający się z trzech części wygłaszanych w kolejne dni) określonych przez ich autora właśnie jako wykłady z filozofii stosowanej (*aus der angewendeten Philosophie*³). Już ten fakt pokazuje dobitnie, iż twórczość Fichtego wybiegała daleko w przyszłość i zapowiadała zmiany w prezentacji treści filozoficznych, których świadkami jesteśmy dzisiaj, niekoniecznie zaś sprowadzała się li tylko do poglądów, które, wmontowane w światopogląd narodowych socjalistów niemieckich, przyniosły Fichtemu złą sławę i zahamowały recepcję jego filozofii na długie lata.

Już we wstępie do swoich wykładów Fichte spieszy uprzedzić słuchaczy, iż filozofia stosowana, choć kierowana jest do wszystkich reprezentantów narodu (s. 401), a nie tylko do adeptów nauki, podlega ścisłym rygorom, jakie nakładane są na każdą inną domenę wiedzy. Filozofia stosowana nie oznacza w żadnym razie filozofii ułatwionej.

² Za podstawę niniejszego omówienia przyjęto właśnie to wydanie, opracowane przez syna Fichtego, Immanuela Hermana: *Fichtes Werke*, Bd. IV, *Zur rechts- und Sittenlehre II, Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen, 1813*, Berlin: Veit & Co. 1845/1846. Wydanie reprintowe: Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1971. Paginacja podana poniżej w tekście w nawiasach kwadratowych odnosi się do tej powszechnie uznanej za klasyczną edycji. Czytelnik polski może porównać to omówienie z przekładem polskim wykładów Fichtego, patrz: J.G. Fichte, *Nauka o państwie*, tłum. R. Reszke, [w:] *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1996, s. 317–339. Niestety, przekład ten obarczony jest kilkoma błędami, które utrudniają właściwe odczytanie poglądów Fichtego.

³ O tym, że są to wykłady z filozofii stosowanej Fichte mówi w *Allgemeine Einleitung*, [w:] *Fichtes Werke*, dz. cyt., s. 369 i n.

Odczyty prowadzone są dynamicznie, a ich autor liczy się z możliwościami percepcyjnymi słuchaczy – wyraźnie widać, że Fichte pragnie być jak najbardziej komunikatywny i perswazyjny. Równocześnie jego postawa przywodzi na myśl wszystkich tych bojowników o prawdę i dobro najwyższe, dla których świat wartości dzieli się na pół: istnieje wyłącznie dobro i zło, nie ma natomiast stanów pośrednich, sfer subtelnych przejść i zapośredniczeń. Młodszy o trzydzieści pięć lat od Fichtego wybitny poeta niemieckiego romantyzmu, Heinrich Heine, analogię tę natychmiast dostrzegł, a nawet przewidział jej konsekwencje:

Staną do walki zbrojnej wyznawcy Fichtego, którzy idąc za swą fanatyczną wolą nie dadzą się okiełznać ani lękiem, ani perspektywą własnych korzyści. Albowiem żyć będą tylko duchem, opierając się materii, podobnie jak pierwsi chrześcijanie, których również nie zdołano złamać ani cielesnymi męczarniami, ani cielesnymi rozkoszami⁴.

W świetle powyższych uwag nie powinno zatem dziwić, że Fichtemu – w tym, co dotyczy żarliwości jego przekazu – bliżej było do niektórych z wczesnych chrześcijańskich apologetów niż do Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Tam bowiem, gdzie Hegel mnożył – by przekonać do siebie słuchaczy – momenty pośrednie składające się na jego rozbudowaną i wyrafinowaną koncepcję państwa, Fichte wykorzystywał z rozmysłem swoje zdolności oratorskie, a języka używał niczym miecza, przypominając jako żywo Tertuliana, którego rzymski z ducha styl również „zachowywał twarde cios i dźwięk sypiącego skry metalu”⁵.

Nie oznacza to oczywiście, by jedynie forma przekazu filozoficznego była u Fichtego ważna, a treści pozostawały nieprzemyślane. Nie tyle bowiem zdolności krasomówcze, ile radykalizm jego rozwiązań politycznych przyciągał przede wszystkim uwagę tych, którzy przysłuchiwali mu się w Berlinie, a prawdopodobnie także i tych, którzy czytają go dzisiaj. Oto jak można by te poglądy uschematyzować: zdaniem Fichtego istnieją tylko

⁴ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków: Nomos 1997, s. 157.

⁵ Por. Tertulian, *Dissertatio*, [w:] J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus; series Latina*, t. 1, col. 132: *fateamur, et quidem stylum (scil. Tertulliani) esse ferrum, et [...] ex hoc ferro eximia eum arma cudisse*. Podają za: R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków: Wydawnictwo Zakonu Pijarów 2002, s. 53.

dwa przeciwstawne sobie sposoby rozumienia wojny. Są one konsekwencją dwóch różnych sposobów ujmowania państwa. Rozpatrzmy je po kolei.

Pierwszy sposób rozumienia państwa

Rozpowszechnione rozumienie państwa: Jest to najczęściej występujący, wręcz pospolity sposób podejścia do wskazanej tu problematyki, charakterystyczny dla przeciętnego człowieka. Fichte mówi: dla „człowieka naturalnego” (*natürlich*) (s. 402).

Człowiek naturalny: Należy od razu objaśnić, iż „człowiek naturalny” to wytwór myśli oświeceniowej, spopularyzowany przez Jana Jakuba Rousseau i zazwyczaj pozytywnie waloryzowany zarówno przez niego, jak i przez jego mniej filozoficznie wyrobionych zwolenników. Tym ostatnim właśnie zawdzięczamy stereotyp „dobrego dzikusa”, podczas gdy dla samego Rousseau „człowiek naturalny” stanowił jedynie hipotetyczny twór założony u podstaw jego koncepcji nierówności społecznej. Dla Rousseau zatem „człowiek naturalny” to nie tyle „dobry dzikus”, ile ktoś, kto nie może być ani zły, ani dobry, gdyż w stanie natury nie występują ani cnoty, ani przywary moralne⁶. Fakt, że nie jest on zły, nie przesądza jeszcze o jego dobroci: „dzicy właśnie dlatego nie są źli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrym; nie rozum to bowiem należycie oświecony i nie wędzidło prawa powstrzymują ich od złych czynów, lecz brak namiętności i nieznajomość występku”⁷. Ludzie ci żyją życiem prostym, jednostajnym i samotnym. Na tę ostatnią cechę życia naturalnego autor *Rozprawy o nierówności* wskazuje kilkakrotnie i mocno ją podkreśla: człowiek dziki pozostaje „samotny, wolny od zajęć i zawsze bliski niebezpieczeństwa, [...] jego troską prawie jedyną jest zachowanie własnego życia”⁸. Pomimo wszelkich uściśleń trudno nie odnieść wrażenia, że Rousseau większą sympatią darzy jednak ludzi żyjących podług praw natury niż ich obytych z kulturą potomków: „włączając się w społeczeństwo i popadając w niewolę staje się on [człowiek ucywilizowany] słaby, lękliwy, uczy się poniżać i płaszczyć, a miękki i zniewieściały tryb życia do reszty

⁶ Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, [w:] tegoż: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa: PWN 1956, s. 170.

⁷ Tamże, s. 172.

⁸ Tamże, s. 152.

go rozhartowuje, odbierając mu i odwagę, i siły”⁹. Taka też była najbardziej odważna i obrazoburcza teza młodego Rousseau, autora słynnej *Rozprawy o naukach i sztukach* z roku 1750. W tym wczesnym tekście można odnaleźć cały arsenał argumentów wymierzonych przeciwko rzekomo zbawiennemu wpływowi kultury na naturę ludzką. Pismo to, jak i inne rozprawy Rousseau musiały być znane Fichtemu, gdyż myśl jego wyraźnie do nich nawiązuje. Niemiecki filozof wydaje się skłonny ulegać argumentacji szwajcarskiego kolegi i obdarza swojego „człowieka naturalnego” dwoma russoistycznymi przymiotami: nie jest on występnny (już raczej przejawia naturalne skłonności ku dobru, o czym będzie jeszcze mowa poniżej) oraz żyje samotnie – jak mityczny Cyklop nie potrzebuje praw, które regulowałyby jego postępowanie w społeczności. W tej ostatniej sprawie widać jednak, że Fichte oddala się bardzo od pozycji Rousseau. Na takiego naturalnego samotnika nie spogląda już ani przychylnie, ani bezstronnie, lecz nadaje jego poczynaniom wydźwięk wyraźnie pejoratywny – człowiek naturalny w ujęciu Fichtego to nie dobry dzikus, lecz aspołeczny egoista. Nie tyle jednak zły Cyklop (jak uważało wielu przedstawicieli oświecenia anglosaskiego), ile zwykły samolub.

Życie jako najwyższa wartość: Człowiek naturalny żyje zatem – według Fichtego – w sposób intuicyjny, nie poddaje refleksji własnego życia i jego uwarunkowań, nie ustanawia wartości, nawet jego religijność jest płytka i czysto konwencjonalna. Człowiek naturalny nie zna namysłu. Zna tylko własne przeżycia i one są mu drogowskazem. Dlatego właśnie doczesne życie jest dla niego czymś pierwszym i najważniejszym („jego troską prawie jedyną jest zachowanie własnego życia”; patrz wyżej w tekście). Liczą się tylko: zaspokojenie biologicznych potrzeb, bezpieczeństwo, wygoda i przyjemność. Zapewniają je dobra doczesne. Te zaś zdobywa się drogą pracy i wymiany dóbr. W tych okolicznościach dobrem najwyższym okazuje się po prostu dobrobyt, a najwyższą wartością spokojne życie. Tak pojęty człowiek naturalny przemieni się wkrótce w heglowskiego niewolnika¹⁰.

⁹ Tamże, s. 151.

¹⁰ Pan to dla Hegla świadomość samoistna, której istotą jest byt dla siebie, niewolnik zaś to świadomość niesamoistna, która ponad wszystko ceni swe biologiczne życie, por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. I, Warszawa: PWN 1963, s. 221.

Własność i państwo: Dobra służą człowiekowi wówczas, gdy stają się jego własnością. Sposób ich zdobycia nie stanowi problemu – nieważne jak, byle mieć jak najwięcej. A gdy się już ma, to własność należy zabezpieczyć – i tu pojawia się zadanie dla państwa. Powoływane jest ono jako gwarant bezpieczeństwa posiadania.

W ten sposób państwo okazuje się instytucją na rzecz posiadaczy, a ściślej – ich sługą. To oni bowiem ustanawiają go w postaci zrzeszenia (*eine Anstalt der Eigenthümer*) (s. 403) oraz dyktują mu sposoby, na jakie może działać (Fichte mocno podkreśla fakt, że do kompetencji państwa nie należy kontrola sposobów ustanawiania własności, lecz wyłącznie jej ochrona, gdy już została ustanowiona, co oznacza *de facto*, że państwo sankcjonuje te sposoby grabieży, które leżą w interesie posiadaczy, np. poprzez instytucję przedawnienia, a inkryminuje te, które w ich interesie nie leżą, gdyż uszczuplają stan posiadania). Instytucja posiadaczy ufundowana jest zatem na prawie naturalnym, poprzedzającym prawo państwowe. Posiadacze są *sprzed* państwa. Są oni identyfikowani przez Fichtego jako szlachta (*Adel*) (s. 403), ale jest to szlachta współczesna filozofowi, czyli ziemiaństwo oderwane właściwie od historycznego kontekstu procesu formowania się tej warstwy społecznej. Posiadacze ziemscy i przemysłowcy stanowią w oczach Fichtego jedno, gdyż podstawą jego klasyfikacji na posiadaczy lub nieposiadaczy jest fakt dysponowania dużym majątkiem lub nieposiadania go. Na społeczeństwo składałoby się zatem posiadacze i wszyscy inni, ponad nimi zaś istniałaby jeszcze władza zwierzchnia w postaci panujących rodów, które w ogóle z państwem nie mają nic wspólnego, gdyż przysługuje im rola *ponad*-państwowego suwerena. Ich pojawienie się na scenie politycznej tłumaczy Fichte poprzez odwołanie do konieczności obrony mienia posiadaczy. Zadanie to zostało zlecone niegdyś wojownikom, spośród których najbardziej sprawni przekazywali swe umiejętności potomkom. W ten sposób powstała dziedziczna kasta wojskowych – wysoko wykwalifikowanych, lecz bezideowych obrońców ziem, z których czerpali następnie ogromne zyski, stając się ich książętami lub królami. Należy mieć na uwadze, że przedstawiony tu obraz państwa nie jest oryginalnym pomysłem Fichtego, lecz jedynie przywołaniem koncepcji szeroko rozpowszechnionej w jego czasach, która znalazła swoje odbicie w rozlicznych doktrynach mniej lub bardziej obiegowych, na które filozof powołuje się w swoim wykładzie (por. s. 404).

Fichte podważa jednak zdecydowanie teoretyczne podwaliny owych wizji państwa i sugeruje, iż poważny namysł pokazałby jedynie ich pospolity charakter, wszak reprezentują one nie naukowy punkt widzenia, lecz ten, którym dysponuje człowiek naturalny. Ten zaś swoje wartości organizuje ostatecznie w następujący sposób: 1) życie, czyli wartość najwyższa; 2) posiadane mienie; 3) państwo, które stoi na straży dwóch powyższych dóbr.

Teraz można już zapytać o to, jak w wyżej opisanych okolicznościach przedstawia się kwestia wojny.

Pierwszy sposób rozumienia wojny

Ponieważ jako ludzie cywilizowani posiadacze odmawiają samoobrony (jakże by wtedy mogli powiększać swe zasoby majątkowe?), nie pozostaje im przeto nic innego, jak odwołać się do pomocy państwa, czyli żołnierzy. Są oni typowymi nieposiadaczami. Wojna stanowi dla nich źródło zarobku, czasem (ale tylko czasem) bardzo lukratywnego: żołnierz walczy dla korzyści materialnych, a nie dla idei i dlatego może bronić każdego, oddając swe usługi nawet obcemu państwu. Zwykłym żołnierzom, czyli najemnikom, którzy nie mogą marzyć o wejściu w rolę suwerennego władcy, nie chodzi przecież o obronę jakiegoś dominium, gdyż jest to wyłącznie sprawa rodów panujących. Konflikt rodzi się między suwerenami, ale bezpośredni udział w walkach (przynajmniej w czasach współczesnych Fichtemu) biorą najemnicy. Zwykłych posiadaczy sprawa ta dotyczy w małym stopniu – oni jedynie opłacają ochronę swoich majątkości. Wojna ich nie interesuje. Domagają się jedynie gwarancji bezpieczeństwa na czas działań wojennych. Gwarancji takich nie mogą oczywiście oczekiwać rody panujące, dlatego dla nich wynik wojny ma znaczenie – mogą na niej stracić lub zyskać. Posiadacze nic nie tracą, a nawet mogą się wzbogacić. I właśnie takim ewentualnym zyskiem kierują się, gdy wynajmują wojsko. Sami nie wystawiają się na utratę zdrowia lub życia, bo to przecież wartość najwyższa. Drugą z kolei wartością jest dla nich majątek, muszą więc zadbać, by wojna go nie uszczupliła. To determinuje ich działania: Przede wszystkim zachować spokój, gdyż jest on „pierwszym obowiązkiem obywatela” (*Ruhe ist die Erste*

Bürgerpflicht) (s. 406)¹¹. Następnie zabezpieczyć własność i zgromadzić spore zapasy żywności, dzięki którym posiadacz będzie mógł po zawarciu rozejmu zarekomendować się u zwycięzcy (któregokolwiek z dwóch) (por. s. 406). Niebezpieczny jest tylko ten moment, gdy konflikt pozostaje nierozstrzygnięty, tzn. w czasie walki, bo wtedy istnieje realne niebezpieczeństwo zniszczeń (s. 406). Gdy jednak pojawią się pierwsze oznaki zwycięstwa wroga, należy jak najszybciej opuścić fortyfikacje i wskazać, gdzie zgromadzono majątek. Żołnierzom nakazać złożenie broni, bo wroga nie można rozgniewać przez nadmierny opór. Najlepiej nakłonić ich, by przeszli na drugą stronę, bo tam też dostaną porównywalny żołd (por. s. 407). Nawet najzycyśliwi dotychczasowemu władcy powinni tylko tak postępować, bo, gdy kończy się walka i następuje pokój, jeden suweren zamienił się na drugiego (lub nie) i znów płaci się tyle podatków, ile się płaciło do tej pory. Co za różnica – komu?

Wyraźna drwina dźwięczy w słowach Fichtego, gdy opisuje postawę „porządnego obywatela”, który nie pamięta już o takich przesadach, jak boska inwestytura królów, święty charakter przysięgi, honor narodowy itp. (por. s. 407). Przedstawiając zaś wroga, podkreśla, że jest on akceptowalny jedynie dla posiadaczy, którzy widzą w nim replikę starego władcy i nie spodziewają się, żeby zachowywał się w sposób dla nich nieprzewidywalny, np. dopuszczał do gwałtów, kradzieży, zemsty, werbował rekruta spośród posiadaczy lub wprowadzał blokadę towarową (*eine Handelssperre*) (s. 408). Ze zdań tych można się już domyślić, o kim właściwie mówi filozof pod ogólnym określeniem wroga (przyjdzie nam do tego powrócić w końcowej partii artykułu). Tymczasem wyobraźnia posiadaczy jest ograniczona, ich zdaniem wróg nie przekroczy nigdy pewnej granicy i dlatego jest do przecierpienia itd.

Tę część prezentacji swoich poglądów Fichte kończy ogólnym sprostowaniem, że gdy tylko wypowiada podobną ocenę sytuacji, od razu słyszy zewsząd protesty: ależ my nie jesteśmy tacy źli, w każdym razie nie wszyscy i nie zawsze! (por. s. 408). Fichte znów nie może powstrzymać się od ironii i konkluduje: oczywiście, nie są źli ludzie przyjmujący podobną

¹¹ Fichte cytuje tutaj z sarkazmem słowa ministra F.W. Grafa von der Schulenburg-Kehnerta, zawarte w jego proklamacji poprzedzającej opuszczenie Berlina po klęsce pod Jeną-Auerstedt w roku 1806, patrz: R.D. Müller, *Militärgeschichte*, Köln–Weimar–Wien: Böhlau UTB 2009, s. 167.

postawę, oni po prostu – kierując się instynktem, a nie rozumem – nie mogą nie ulegać niekonsekwencji, która zawsze towarzyszy odziedziczonym i nieprzemyślanym samodzielnie przesądom. W praktyce wygląda to tak, że najgorsi są ci, w których przesady te i lenistwo intelektualne poczyniły największe spustoszenia. W czasie wojny są oni najmniej pomocni bliźnim, najbardziej okrutni, wychodzi z nich bestialskie zło powodowane nieumiejętnością dostrzeżenia innych ludzi i nieznamomością etyki. Kieruje nimi skrajny egoizm, popychając ich do okrucieństw, które w czasach pokoju nie ujawniają się tak masywnie. Dobro chroni się wówczas jedynie wśród ludzi prostych i młodych (*das Gute noch bei Gemeinen und Jüngeren*) (s. 409). Jak widać, coś z nauk Rousseau przetrwało również w dojrzałej i bardziej samodzielnej myśli Fichtego.

Teraz można już zaprezentować taką koncepcję państwa, która nie prowadzi – zdaniem Fichtego – do moralnych wynaturzeń człowieka, a co więcej – odpowiada wymogom naukowości.

Drugi sposób rozumienia państwa

Ten sposób rozumienia państwa zostaje zaanonsowany przez Fichtego jako jedyny, prawdziwy sposób widzenia rzeczy. Opiera się on na zupełnie innym podejściu do wartości niż to, które zostało przedstawione powyżej. Fichte tłumaczy swoim słuchaczom, że najwyższym dobrem dla człowieka jest możliwość realizacji zadania, mającego za cel wzniesienie go do obrazu Boga. Cel ten jest w istocie nieosiągalny, dlatego życie w ogóle, które to zadanie realizuje, musi być – w przekonaniu Fichtego – wieczne, nieskończone i ponadczasowe. Następnie filozof rozwija charakterystykę życia w ogóle oraz przekonuje, że domaga się ono korelacji z życiem doczesnym: życie wieczne i życie każdego ludzkiego indywiduum są ze sobą ściśle powiązane. Wreszcie wskazany zostaje warunek, który musi być spełniony, by dokonało się takie uzgodnienie: jest nim osiągnięcie wolności (por. s. 409–411).

Kreślony obecnie sposób ujęcia rzeczywistości tak dalece odbiega od wizji zaprezentowanej wcześniej, że całkowicie burzy poprzednio sformułowaną hierarchię wartości. Tam bowiem istniały jakby trzy poziomy dóbr, które budowały trzy kolejne stopnie egzystencji (we współczesnym rozumieniu tego terminu), ale całość dotyczyła tylko i wyłącznie owej sfery egzystencjalnej, czyli życia doczesnego (*erscheinende und zeitliche Leben*)

(s. 409): przetrwanie biologiczne, majętność, państwo. W nowej wizji, która też jest trójpoziomowa, aż dwa stopnie wznoszą się powyżej sfery życia doczesnego, a tylko ostatni z nich przekłada się na wymiar egzystencjalny. I tak, zamiast trzech podstawowych wartości z wykładu pierwszego Fichte wymienia: 1) obraz Boga, czyli autonomiczne dobro najwyższe, podstawę moralności i ostateczny cel zadania moralnego; 2) życie wieczne jako dobro umożliwiające osiągnięcie dobra pierwszego; 3) wolność jako dobro umożliwiające osiągnięcie dwóch powyższych (s. 410).

Tylko to ostatnie z dóbr ma wymiar „stosowany”, tzn. może być niejako zaaplikowane przez człowieka w jego życiu doczesnym. Tym dobrem jest oczywiście wolność, gdyż to ona toruje drogę do wzniesienia się na wyższe rejony. Ze względu na swoją rangę w obrębie filozofii Fichteańskiej podejście do zagadnienia wolności domaga się nieco obszerniejszego potraktowania:

Wolność: Przede wszystkim wolność tę należy sobie zapewnić samemu w ramach życia wewnętrznego, podczas gdy w wymiarze zewnętrznym, czyli społecznym, należy ją wywalczyć wspólnie. W ten sposób wolność staje się warunkiem wyniesienia indywiduum ponad swój jednostkowy los i osiągnięcia życia wiecznego za pośrednictwem wspólnoty, którą stanowi naród. Ten ostatni zaś powołany jest do ustanowienia największej wartości doczesnej – która przechodzi już niejako na poziom wyższy i ociera się o nieśmiertelność – czyli Królestwa (*das Reich*). Inaczej mówiąc, Królestwo stanowi ziemski obraz Boga, który osiąga się moralnym wysiłkiem narodu.

Wieczne życie czy też życie w ogóle oraz obowiązek moralny są autonomiczne, nie potrzebują one wolności do swej samorealizacji. Wolność jest jednak nieodzowna w doczesnym życiu indywiduum i tu okazuje się ona najwyższym celem, który człowiek może sobie praktycznie przedstawić do realizacji. W tym kontekście należy rozumieć orzeczenie Fichtego: „wolność jest dobrem najwyższym” (*Freiheit ist das höchste Gut*) (s. 410). Oznacza to, że życie doczesne posiada wartość jedynie w tej mierze, w jakiej jest wolne. Nie będąc wolne, nie posiada żadnej wartości, staje się złem i udręką. Krótko mówiąc, życie doczesne jest walką o wolność. Tam, gdzie życie doczesne wolnym być nie może, wyzwolicielką staje się śmierć. Oczywiście śmierć ziemską nie dotyczy życia w ogóle, jego bowiem nic nie może przerwać. O ile życie ziemskie jest tylko iluzją i pozorem, o tyle życie wieczne jest czymś absolutnym.

Dopiero właściwe zrozumienie znaczenia, jakim Fichte obdarza wolność, daje nam wgląd w sedno jego koncepcji społeczno-politycznej. Tu jednak trzeba od razu zaznaczyć, że zakresy wolności wewnętrznej i zewnętrznej powinny być wyraźnie oddzielone i właściwie zharmonizowane. Właściwa miara między nimi polega na uzgodnieniu zakresu poszczególnych wolności indywidualnych, czyli na uznaniu wzajemnych relacji prawnych. A zatem wolność zewnętrzna nie niweluje w żaden sposób wolności wewnętrznej. To najważniejszy moment Fichteńskiej koncepcji wolności, gdyż prowadzi on wprost do drugiego rozumienia państwa.

Królestwo: W tym miejscu wystarczy jedynie przytoczyć definicję Fichtego, która – choć wyrażona w nieco zawikłanej formule – wydaje się całkiem zrozumiała:

Zjednoczenie w celu wprowadzenia relacji prawnej, czyli wolności każdego przez wolność wszystkich, [tj.] relacji, za sprawą której wszyscy są wolni tak, że wolność jednostki nie jest krępowana przez wolność wszystkich pozostałych – tak rozumiane zjednoczenie stanowi Państwo, a właściwie Królestwo (*Diese Vereinigung zur Einführung des Rechtsverhältnisses, das ist, der Freiheit aller von der Freiheit aller, des Verhältnisses, wo alle frei sind, ohne dass eines Einzigen Freiheit durch die aller Uebrigen gestört werde, ist in diesem Zusammenhange der Erkenntniss der Staat, richtiger das Reich*) (s. 411).

Fichte bardzo dobitnie formułuje postulat, by w zjednoczeniu takim nie podporządkowywać jednostki wspólnocie i nie krępować nadmiernie jej indywidualnej swobody. Takie państwo nie powstaje samorzutnie, lecz jest wynikiem walki o nie, prowadzonej przez *każdego* członka społeczności. Walka ta – choć posiada ogromne znaczenie w oczach niemieckiego filozofa – nie jest jednak tym samym co wojna, dlatego w tym kontekście nie omawia jej szerzej.

W zamian dorzuca kilka kolejnych uwag w sprawie wolności wewnątrz państwa. Ponieważ ludzie stanowią czasowe upostaciowanie rozumu, wolność przysługuje każdemu z nich w takiej samej mierze. Wszyscy są równi, dlatego w państwie prawdziwym nie ma dwóch stanów społecznych, lecz tylko jeden. Nie istnieje też żadna własność, która nie musiałaby dowieść swej legalności (państwo nie jest po to, by chronić nieuczciwie zdobytą majątność, lecz by stać na straży jej prawych i jawnych sposobów zdobywania). Nie istnieje też żadne przedawnienie. Ponieważ sprawa wolności

jest zawsze indywidualna, walczy się o nią i chroni ją również w sposób indywidualny (nie wynajmuje się w tym celu zastępców).

Powstaje teraz pytanie, w jaki sposób takie jednostanowe społeczeństwo, w którym każdy indywidualnie dba o swoją własną wolność wewnętrzną, może utworzyć spójną strukturę państwową. Rozwiązanie tej kwestii przynosi Fichteańskie rozumienie narodu.

Naród: Za naród uznać należy grupę ludzi zjednoczonych wspólnymi dziejami, które wiodą ich ku wspólnemu państwu. Autonomia i wolność narodu polegają na możliwości kontynuowania procesu upaństwowienia (por. s. 412). Jak już zaznaczono, główną powinnością człowieka jest kształtowanie siebie w taki sposób, by przyczynić się do realizacji celu moralnego stojącego przed ludzkością. Tylko obowiązek i cel moralny wiodą do ustanowienia ziemskiego Królestwa. Utworzenie go nie leży jednak w gestii jednostki, lecz kolektywu, który nazywa się wówczas narodem (por. s. 419). Pierwszą cechą dystynktywną narodu jest wspólny język. Ponieważ naród żyje w jakimś świecie zmysłowym, a ten jest wspólny wszystkim ludziom, rezultatem oddziaływania narodu na świat staje się:

a) jeden fundamentalny sposób widzenia świata moralnego jako warunku współzycia oraz relacji społecznych, bez którego istniałby wyłącznie świat ludzi naturalnych – „dzikusów i kanibali” (*Naturmenschen, Wilde, Cannibalen*) (s. 419);

b) ustanowienie prawa, które jest jedno jedyne dla wszystkich, podobnie jak jeden jest świat zmysłowy, z tą różnicą, że nie jest to żadne prawo naturalne, lecz prawo ustanowione w sposób wolny (por. s. 419);

c) wspólny wysiłek osiągnięcia celu, który za punkt wyjścia obiera ogólny, czyli uśredniony stan poznania (por. s. 420).

Postęp nie oznacza kształtowania ludzkości przez zewnętrzne wydarzenia, lecz odbywa się w nich (*an gemeinsamen Begebenheiten*) (s. 420). W ten sposób należy rozumieć historię. Historia narodu oznaczałaby więc transformację indywidualów poprzez działanie nauki i oświeconej religii (moralności), które łączyłyby się w powszechnej edukacji. Naród nie widzi siebie w sposób obiektywny, niby z lotu ptaka. Widzi rzeczy począwszy od własnych dyspozycji i przeżyć. I tak, gdy jeden cierpi, cierpią wszyscy, a co dotyka jednego, staje się udziałem pozostałych (por. s. 420). Dopiero to pozwala mówić o narodzie i jest jego główną cechą dystynktywną. Jak pamiętamy, pierwszą taką cechą był język, teraz dochodzi do tego wspólna historia. O skończonym narodzie mówimy dopiero wówczas, gdy wszystkie

składające się nań indywidua spoi jeden język, jeden suweren, jedna ziemia oraz wspólne wojny, zwycięstwa i porażki. Czasem jednak to pojęcie przychodzi do narodu z zewnątrz jako pojęcie, którym obejmują go inne – już scalone – narody (do kwestii tej nawiązemy jeszcze w dalszym ciągu wywodu).

Wolność i autonomia narodu są naruszone, gdy proces upaństwowienia ulega przerwaniu lub gdy zmusza się ów naród do pracy nad utworzeniem innego państwa. Istnieje też możliwość, że naród jest zmuszany do unicestwienia wszelkiego państwa i wszelkiego prawa (por. s. 412).

I tak oto staje się możliwe przejście do kluczowego motywu tematycznego rozważanych tu wykładów Fichteańskich, a mianowicie do problematyki wojny prawdziwej.

Drugi sposób rozumienia wojny

Ten sposób rozumienia wojny Fichte przedstawia – podobnie jak to miało miejsce przy drugim rozumieniu państwa – jako jedynie prawdziwy. Żywiołowość wypowiedzi jeszcze bardziej wzrasta, zdania stają się krótkie i przepełnione gwałtownymi uczuciami. Fichte zatracą się niejako w żywiole przeżyć. Zaczyna od słów: „Tu właśnie pojawia się prawdziwa wojna” (*Da ist ein eigentlicher Krieg*) (s. 412).

Natura wojny prawdziwej: Natura tej wojny polega na tym, że jest to wojna o wolność. Jako taka stanowi obowiązek indywidualny, który nie dopuszcza żadnych zastępstw ani ustępstw. To bezwzględna walka na śmierć i życie (*Kampf auf Leben und Tod*) (s. 413).

Charakter wojny prawdziwej: Charakter ten wyraża się przede wszystkim w totalności (*Anstrengung aller Kräfte*) (s. 413). Wojna nie jest sprawą indywiduów, nawet jeśli są to suwerenowie, lecz sprawą wszystkich członków narodu (*nicht der Herrscherfamilien, sondern des Volkes*) (s. 412). Wymusza ona mobilizację wszystkich sił, co już stanowi zapowiedź późniejszych koncepcji *die Totale Mobilmachung*, znanych m.in. z pism Ernsta Jüngera oraz generała Ericha Ludendorffa¹². Wojna totalna dotyka

¹² Por. E. Jünger, *Totalna mobilizacja*, tłum. K. Polechoński, [w:] E. Jünger, *Publicystyka polityczna 1919–1936*, Kraków: Arkana 2007, s. 360–381 oraz E. Ludendorff, *Wojna totalna*, Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej 1959 (pierwsze wydanie: *Der totale Krieg*, München: Ludendorffs Verlag 1935).

każdego i zmusza go do maksymalnego wysiłku, bez względu na to, czy jest żołnierzem, czy cywilem. Jej celem jest zwycięstwo, gdyż pokonani, tracąc wolność, tracą wszelkie prawo do życia wiecznego. Fichte w ogóle nie bierze pod rozwagę politycznego kompromisu: albo zwycięstwo, albo śmierć. Poddanie się nieprzyjacielowi stanowiłoby bowiem zgodę na stan niewolnictwa, a to zamknęłoby człowiekowi bramę do królestwa wiecznego, pozbawiając go na zawsze dostępu do absolutnego życia. Od takiej śmierci ucieczką może być jedynie śmierć doczesna, będąca najmocniejszym wyrazem sprzeciwu wobec zniewolenia. Żaden wynegocjowany pokój nie wchodzi tu w grę, gdyż wolność – czy to moja własna, czy też narodu – nie może ulec podziałowi, nie da się jej rozciąć na części, by je następnie przydzielać walczącym stronom. Wolność jest niepodzielna – albo jest, albo jej nie ma (por. s. 413). Gdy umieram w imię swej wolności, zabieram ją ze sobą do wiecznego królestwa i nikt inny nią już nie zawładnie.

Wojna nie znajduje się w gestii rodów panujących, tylko wyłącznie w *mojej*. To ja wypowiadam wojnę! (por. s. 413). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że w swoich wykładach Fichte bardzo często podkreśla indywidualny i całkowity charakter zaangażowania się w walkę poprzez formułowanie swoich myśli w pierwszej osobie liczby pojedynczej (*ja* wypowiadam wojnę, *ja* nie mogę tego uznać itp.).

Suweren: Fichteańskie ustalenia na temat wojny prawdziwej uwyrażniają poczynione wcześniej uwagi na temat roli suwerena w państwie. Otóż, jak pamiętamy, państwo stanowi społeczność jednoklasową. Wszyscy są równi. Suweren przynależy do państwa: nie stoi ani ponad nim (por. s. 414), ani ponad powszechnym prawem. Z tej racji nie może decydować o wojnie i pokoju ponad głowami obywateli. Musi się dostosować do decyzji całej zagrożonej w swej wolności wspólnoty narodowej, gdyż tak jak wszyscy jest poddanym woli boskiej i współpoddanym w Królestwie Bożym. Na ziemi, w obliczu groźby utraty wolności, poczuje on zatem (jako człowiek oświecony) taki sam skurcz serca, jak pozostali członkowie narodu i państwa, co spowoduje, że spontanicznie przystąpi do organizowania obrony i powiedzie ich do zwycięstwa. W czasie pokoju zaś jego działalność w społeczeństwie wolnych obywateli sprowadzałaby się do stworzenia i wcielenia w życie konstytucji zgodnej z prawem (por. s. 415). Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Fichte poucza tu władców niemieckich i dyktuje im warunki, na jakich

mają działać. Dziś trudno nam sobie wyobrazić, do jakiego poziomu impertynencji wznosi się w tym miejscu dyskurs tego filozofa. On sam musiał zdawać sobie sprawę, że mocno ryzykuje, formułując swoje tezy, gdyż dorzuca do nich łagodzący (ale chyba tylko w jego naiwnym, idealistycznym postrzeganiu polityki) komentarz, mówiący o tym, że władcy z pewnością są ludźmi szlachetnymi i tylko dworacy oraz nadworni kronikarze przedstawiają ich w innym świetle. Ale przecież: „nie oni sami to mówią, lecz ich nieinteligentni pochlebcy!” (*Sie selbst nicht, sondern ihre unverständigen Schmeichler*) (s. 414).

Po tej asekuranczej uwadze padają jednak nieomal groźby pod adresem władcy, który śmiałby wypowiadać wojnę i rozlewać krew obywateli w celu utrzymania swego stanu posiadania lub rodowych ambicji. Jedyna wszak wojna prawdziwa toczy się w imię wolności narodu, tzn. w imię każdego jego członka. Gdyby więc autonomia narodowa została poświęcona dla rodzinnych interesów władcy, to wówczas człowiek oświecony, albo zwyczajnie rozumny, nie mógłby pozostać w państwie takiego tyrana. Pod takimi rządami bowiem państwo popada w stan zubożenia godny jedynie potępienia. Jego pozbawionych moralności obywateli nie stać już na żaden czyn.

W dwóch pierwszych z cyklu trzech wykładów berlińskich Fichte prezentował swoje poglądy w formie zasadniczo odpowiadającej tradycyjnym standardom akademickim. Podawał definicje, budował teoretyczne schematy, porządkujące omawianą przezeń problematykę. W trzecim i ostatnim wykładzie zaczynają jednak wyraźnie dominować bardziej praktyczne aspekty jego koncepcji. Inaczej mówiąc, uwyrażnia się projekt filozofii stosowanej. Filozof po prostu instruuje swoich słuchaczy, jak mają postrzegać bieg wydarzeń historycznych i jak reagować na otaczającą ich wojenną rzeczywistość. W związku z tym niektóre z jego pouczeń straciły już swą aktualność i raczej nie wzbudzą dziś szerszego zainteresowania. Ale jest wśród nich także taki element tematyczny, który posiada walor uniwersalny i ponadczasowy. Mowa tu o obszernie przez Fichtego omawianej koncepcji wroga. Jest ona rozpatrywana w dwóch planach, tj. w planie kolektywnym, gdy wróg utożsamiany jest z francuskimi najeźdźcami, oraz w planie indywidualnym, gdy uosabia go sam Cesarz Francuzów.

Wróg

W realnym zagrożeniu pokoju, jakie wystąpiło dla państweczek niemieckich w czasie współczesnym Fichtemu, filozof nakłada na swoich rodaków obowiązki przemyślenia niebezpieczeństwa niesionego przez wroga.

Przestrzega przede wszystkim przed dwoma rodzajami fałszowania rzeczywistości:

- 1) Niedocenianiem siły charakteru oraz zasobów wroga, co prowadzi do uspienia czujności i osłabienia skutecznej obrony. Patriotyzm nie powinien być utożsamiany z formułowaniem mglistych pocieszeń (por. s. 415).
- 2) Nadzieją na to, że wróg będzie się zachowywał zgodnie z oczekiwaniami napadniętych. Groźne jest zatem przedstawianie wroga w pobłażliwym świetle, a nawet dostrzeganie w jego pojawieniu się sekretnych działań boskiej opatrności (por. s. 415–416).

Drugi z tych punktów Fichte rozpatruje bardziej dogłębnie. Ludzi, którzy dopatrują się w działaniach wroga ukrytych planów boskich, otwarcie wyśmiewa. Porównuje ich do omamionych wizjonerów, którzy w każdym zdarzeniu gotowi są dopatrywać się tego, na czym im szczególnie zależy (por. s. 416). W całą tę fantasmagorię wplatają jeszcze Boga, co już zakrawa na bluźnierstwo, a mimo to jest publicznie głoszone nawet z ambon. Ludzie ci ograniczają swoje pragnienia wyłącznie do posiadania określonych dóbr. W Bogu zaś widzą naczelnego aprowizatora, który ześle im te dobra prosto z nieba, bez jakiegokolwiek działania z ich strony. Religia staje się wówczas jedynie zbiorem procedur rytualno-magicznych, mających na celu zagwarantowanie lub przyspieszenie takiej aprowizacji. W przekonaniu tych ludzi – mających się za osoby niezmiernie pobożne – historia ludzkości przypomina jakąś wielką roślinę, która – nie siana i nie pielęgnowana – samoistnie rozwine się do stanu królestwa (por. s. 416). Zalecając modlitwę zamiast czynu, ludzie ci propagują w istocie bezmyślność i lenistwo, ubliżające tak człowiekowi, jak i Bogu. Ośmielają się przy tym dyskredytować tych, którzy podejmują sensowne działania jako bezbożników, urągających sacrum. Tymczasem Bóg nie może dawać ludziom tego, czego by oni sobie życzyli – Bóg ofiarowuje im tylko wolność (por. s. 417). Tym samym wskazuje już człowiekowi drogę do swego Królestwa, dając mu szansę, by na nią aktywnie wstąpił. Szanując ludzką wolność, Bóg nie może już nikomu podpowiadać, co jest dla niego dobre, a co złe. To zależy od poruszenia ducha czystej

moralności, którą człowiek musi w sobie wykształcić własną pracą. Świat i siebie powinniśmy zatem ulepszać sami według naszych jasnych pojęć, nie oczekując boskich podpowiedzi i wskazówek.

Tak też rzeczy wyglądają w przypadku wojny. Fichte wczuwa się głęboko w sytuację, którą przedstawia swoim słuchaczom. Znowu mnożą się zdania o bardzo subiektywnym zabarwieniu. To *ja* muszę zidentyfikować wroga jako istotę niemoralną, koncentrującą w sobie zło i muszę się jej przeciwstawić. Żyję w czasach, gdy nie można pozostać bezmyślnym i beczynnym. Jeśli wróg jest czymś w rodzaju różgi w ręku Boga, to nie jest nim po to, byśmy naginali karku, lecz po to, byśmy tę różgę złamali (por. s. 418). Sedno sprawy polega bowiem na tym, czy zdajemy się na Boga, mającąc coś o jego domniemanych planach, czy też służymy mu zgodnie z jego wolą, która wyposaża nas w siłę pozwalającą nam jasno rozpoznać sytuację. Wtedy najgorsze, co może nas spotkać, to śmierć doczesna, ale o niej wiemy już, że jest tylko wyzwoleniem i wyniesieniem na wyższy poziom życia. Celem człowieka oświeconego jest królestwo wolności, w niczym zatem nie dotyczą go machinacje rodów panujących ani klasy posiadaczy. Jego państwo nie bierze bowiem za punkt wyjścia pojęcia własności, lecz pojęcie wolności.

Przedstawione powyżej przemyślenia Fichtego zasługują na szczególną uwagę, a w związku z tym na oddzielny, choć krótki komentarz. Otóż są one wyraźnym świadectwem wyboru aktywnej postawy człowieka wobec świata oraz powinności organizowania życia zarówno własnego, jak i kolektywu, w jakim przyszło mu żyć. Aktywizm taki (przejęty zresztą później przez Hegla i innych myślicieli niemieckich) staje się wyróżnikiem rodzącej się na początku XIX wieku kultury narodowej Niemiec. Stanowisko Fichtego okazuje się pod tym względem bliższe polityce Napoleona – wielkiego wojownika, ale również organizatora życia państwowego – niż sam filozof chciałby to otwarcie przyznać. Podobnie zresztą nie przyznaje się on do tego, jak dalece jego postulaty różnią się od filozoficzno-politycznych deklaracji charakterystycznych dla ówczesnej (a w dużej mierze również obecnej) kultury anglosaskiej z jej liberalnym modelem luźno zespolonego społeczeństwa, które skłania się do postaw anarchistycznych w przekonaniu, że nie powinno się stawiać ludziom zbyt rygorystycznych wymagań w życiu indywidualnym ani żądać od nich, by wypracowali jedną, spójną i powszechną koncepcję polityczną regulującą ich współzycie w państwie.

Z innej strony patrząc, Fichte plasuje się również na przeciwstawnym biegunie względem pewnego typu chrześcijaństwa, głoszącego skrajny naturalizm i anarchizm, którego zwolennikiem był Lew Tołstoj. Ten wielki pisarz i filozof rosyjski stał na stanowisku całkowitej zależności człowieka od Boga, stwórcy przyrody, a w związku z tym widział ludzkie życie wspólnotowe właśnie na kształt samorozwijającej się rośliny – „nie sianej, nie pielęgnowanej” – którą to koncepcję Fichte tak namiętnie w swoich wykładach krytykował (por. wyżej w tekście). Pod tym względem negatywny stosunek Tołstoja do Napoleona, któremu tak często dawał wyraz na stronach *Wojny i pokoju*¹³, jawi się jako bardziej konsekwentny od niechęci, jaką wobec Cesarza Francuzów żywił Fichte. Rosyjski pisarz nie dopuszczał do siebie nawet myśli, by człowiek mógł konkurować z Boską Opatrznością i samodzielnie kształtować swoje otoczenie. Woli Boga należy poddać się całkowicie i ugiąć się przed jego zrzędzeniami niczym trawa pod deptającą ją stopą.

Co ciekawe, zarówno Rosjanie, jak i Anglicy znajdowali się – w czasach, które opisuje Fichte – w tym samym antynapoleońskim obozie co Niemcy. Mimo to niemiecki filozof nie proponuje swoim rodakom, by przejmowali ich poglądy. Okazuje się, że kuriozalnie więcej łączy Fichte-ga z jego śmiertelnym wrogiem niż z wojennymi sojusznikami. Jak zatem niemiecki filozof postrzega Francuzów?

Francuzi: Fichte uważał, że jedność państwowa, a właściwie tożsamość narodowa (*Volkseinheit* – jak mówi) (s. 421) poprzedziła u Franków formację wolnych osobowości. Stąd właśnie wywodzą się – jego zdaniem – dominujące cechy narodowe Francuzów w dobie współczesnej. Byłyby to:

¹³ Wśród wielu ilustracji niewiary Tołstoja w siłę samostanowienie oraz zdolności organizacyjne człowieka, które wplecione zostały w fabułę powieści, najbardziej chyba jaskrawe jej przykłady towarzyszą opisowi bitwy pod Borodino, zawartemu w drugiej części tomu III. Kutuzow przedstawiany jest tam jako mądry dowódca, ponieważ – w odróżnieniu od Napoleona – niczego nie planuje („Nie wniesie nic własnego, nic nie wymyśli, nic nie przedsięwzięmie”). Napoleonowi zaś wydaje się tylko, że kontroluje pole bitwy, podczas gdy w rzeczywistości: „Wydając i przyjmując bitwę pod Borodinem Kutuzow i Napoleon postąpili niezależnie od własnej woli i bez zastanowienia. A historycy znacznie później podciągnęli pod dokonane fakty chytrze ułożone dowody przewidywań i genialności wodzów, którzy ze wszystkich mimowolnych narzędzi światowych wydarzeń stanowili czynnik najbardziej bezwolny i najmniej zależny od własnej decyzji”, patrz: L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, tłum. Z. Petersowa, Warszawa: PIW 1955, cytat pierwszy s. 190, cytat drugi s. 202.

duma narodowa (a raczej zarozumiałość, *Eitelkeit* – precyzuje nie bez zgryźliwości Fichte) (s. 421) oraz osobowość podporządkowana kolektywowi. Brakować miałyby natomiast Francuzom poczucia wolności indywidualnej. Dla nich indywidualizm jest niczym, bo jego wartość objawia się wyłącznie w społeczeństwie. I stąd biorą się ich dalsze cechy narodowe: dobrzy rodzice, dobrzy pracodawcy, dobrzy służący, układni w relacjach międzyludzkich, błyskotliwi (*geistreich*) (s. 422). Trochę niezrozumiale wygląda w tym wywodzie błyskotliwość czy też bystrość Francuzów, której Fichte im nie odmawia, chociaż prawdopodobnie wiązał ją głównie z małowartościowym w jego oczach funkcjonowaniem na salonach. Globalna ocena charakteru francuskiego nie wypada jednak dobrze:

Nie są oni zdolni, by z samych siebie wzniesić się do myśli wolności i rządów prawa. Jeśli nawet wywołali swoją rewolucję w imię wolności obywatelskiej, to uczynili to z inicjatywy podjudzaczy i na fali rozlewającej się opinii społecznej. Presja tej opinii była też przyczyną porewolucyjnych wydarzeń, gdyż Francuzi dawali się wykorzystywać każdemu do każdego celu, byle by tylko jego zachowanie pasowało do panującego właśnie nastawienia. Głównym mankamentem Francuzów okazuje się zatem ich niezdolność do uwolnienia się spod pręgierza opinii ogółu, którą to przywarę rzutują w sposób nieuprawniony na inne narody (por. s. 422). Tymczasem w opinii Fichtego Niemcy są od niej wolni.

Niemcy: Chcąc dobrze scharakteryzować swoich rodaków, Fichte sięga do historii kształtowania się niemieckiej państwowości. Jego zdaniem świadomość swej jedności Niemcy zdobywali i wciąż jeszcze zdobywają na drodze negatywnej – jako ci, którzy pozostając w tyle za swoimi bardziej zjednoczonymi sąsiadami, odróżniali się od nich i nie dawali się wchłonać w zaawansowane gdzie indziej procesy państwowotwórcze: „Pojęcie jedności przyszło do nich z zewnątrz, wewnątrz pozostawali w swej niezależności jedni od drugich” (*Der Einheitsbegriff kam ihnen von aussen, im Innern blieben sie in ihrer Unabhängigkeit voneinander*) (s. 422). Nawet chrześcijaństwo nie zdołało scalić ludów niemieckich, tym bardziej że w pewnym momencie i tu zarysował się podział na katolików i protestantów. To, co u innych stawało się czynnikiem wiążącym, wśród Niemców pojawiała się w postaci treści podlegających osądowi indywidualnemu. Wprawdzie zawiązywało się wokół nich królestwo, ale w sposób niezwykle luźny (por. s. 422). Nawet powstające wówczas domeny feudalne – jak przykładowo

komitat (*Comitat*) (s. 421)¹⁴ – nie spełniały wystarczających warunków, by widzieć w nich zaczątkowe struktury państwowe. Co najwyżej zawierano pewne sojusze pomiędzy Saksonami, Prusakami i innymi zgrupowanymi wokół swych książąt w obronie przed najezdami Słowian, Wandali lub innych ludów ościennych. Jedność języka nie pociągnęła za sobą jedności historii i narodu (por. s. 423). Nie powstawało państwo, lecz co najwyżej koalicja państw, a właściwie luźna federacja księstw. Jedność narodowa pozostawała w tych warunkach jedynie postulatem. Tej sytuacji Fichte nie pochwała. Uważa, że właśnie Niemcy są powołani do stworzenia królestwa prawdziwego, królestwa moralności, prawa i wolności, do jakiego nie doszli Francuzi. A te predyspozycje związane są nie tyle z jakimiś przymiotami mentalnymi jego rodaków, ile z ich dziejami, w toku których ukształtowanie osobowości poprzedziło utworzenie państwa. Powstanie królestwa, w którym panują rządy prawa, musi mieć u swych podstaw pojęcie i urzeczywistnienie wolności obywatelskiej podobnej do tej, jaką cieszyli się obywatele państw antycznym – z tym zastrzeżeniem, że w niemieckim królestwie moralności nie będzie już miejsca dla niewolnictwa, bez którego państwa antyczne nie mogły się obejść. Mając przed sobą tak wielkie zadanie, Niemcy nie mogą w żaden sposób wyrazić zgody na to, by stać się „aneksem” (*Anhang*) (s. 424) do historii Francji. Nie przystoi postawa służebna ani rola terytorium podbitego tym, którzy przewyższają najeźdźcę zarówno moralnie, jak i w zakresie rozwoju świadomości prawa oraz wolności. Fichte przyznaje jednak, że współcześni mu Francuzi posiadają mimo wszystko pewien atut w postaci swojego wojowniczego cesarza.

Napoleon: Najbardziej jaskrawym ucieleśnieniem konceptu wroga jest dla Fichtego z oczywistych względów Napoleon I Bonaparte. W ostatniej części swego wystąpienia niemiecki filozof kreśli jego rozbudowany portret. Nigdy jednak nie używa ani jego imienia, ani nazwiska (sprawę tę przyjdzie nam jeszcze podjąć dalej).

Przede wszystkim uwagę Fichtego przyciąga rodowód Napoleona. Fakt, że pochodził z Korsyki – zamieszkaną przez na wpół dziki i mocno doświadczony w swej historii naród – tłumaczyć miałby jego podejrzliwy, gwałtowny, niemal drapieżny charakter. Gdyby był Francuzem, spekuluje Fichte, miałyby to dobroczynnie łagodzący wpływ na jego porywczosć (por.

¹⁴ Fr. *Comté*, nazwa nadawana przed rokiem 1851 okręgom administracyjnym na Węgrzech i w Transylwanii zarządzanym przez hrabiów.

s. 424). Niestety, te pierwotne instynkty nigdy nie dały się całkowicie wygłuszyć, mimo iż ostatecznie został on wychowany, tj. zdobył swą formację intelektualną, we francuskich szkołach (por. s. 424).

Jego zjawienie się we Francji nieznacznie tylko poprzedziło krwawe wydarzenia rewolucji, co miało decydujący wpływ na jego postrzeganie narodu. W oczach przyszłego Cesarza Francuzów jawił się on jako aktywna, ale ślepa masa rozprzestrzeniająca się na wszystkie strony, lecz niezdolna do samodzielnego wytyczenia kierunku swoim porywom (por. s. 425). Tę ocenę narodu francuskiego Napoleon przeniósł w nieuprawniony sposób na cały rodzaj ludzki. I tak ludzkość byłaby tylko dynamiczną masą, już to uśpioną, już to nadmiernie pobudzoną, wydaną na łup wzajemnych walk. Pozostając pod wpływem nieukształtowanego ku wolności narodu francuskiego, dystansując się wobec chrześcijaństwa i nie mając pojęcia o filozofii, Napoleon nie wyrobił w sobie najmniejszego pojęcia o moralnym powołaniu człowieka. Ta skaza głównie uczyniła zeń tego, kim był, czyli uzurpatora i siewcę bezprawia. Fichte w sumie boleje na tym faktem, gdyż dostrzega też pozytywne strony osobowości swojego wroga.

Nie odmawia mu wielkości, objawiającej się w harcie ducha, jasności rozumowania, nadludzkiej odwadze, pogardzie dla przyjemności, a nade wszystko w twardej woli (*ein absoluter Willen*) (s. 426). Wolny od popolitości przypomina on greckiego herosa (*Held*) (s. 426). Niestety, wszystko to rozwija się w nim, zdaniem Fichtego, bez udziału najmniejszej intuicji duchowej. Napoleon mógłby stać się dobroczyńcą całej ludzkości, gdyby pchnął ją ku celowi moralnemu. Jego niespożyta energia nie została jednak wykorzystana do stworzenia nowego porządku świata, lecz podporządkowała masy jego własnym ambicjom i kaprysom. Jego marzenia ograniczyły się do stworzenia dynastycznego cesarstwa, rozprzestrzeniającego swoją władzę nad wszystkimi morzami (jest to wyraźna aluzja do wprowadzonej przez Napoleona blokady celnej; por. wyżej w tekście) [por. s. 426], a następnie wszystkimi kontynentami – od Europy począwszy. Niewiele łączy go z dawnymi i obecnymi władcami europejskimi (z wyjątkiem może jednego, tj. Karola Wielkiego), choć wciąż odzywają się głosy ludzi na tyle mało przenikliwych, że mierzą go oni popolity miarą, ufając, iż są w stanie przewidzieć jego militarno-polityczne posunięcia. Mylą się oni bardzo w swych prognozach. Napoleon nigdy nie zadowolił się żadnym rozejmem ani traktatem pokojowym, dopóki nie zawojuje całego świata i nie podporządkuje go swojej woli. A jest ona żelazna. Podczas gdy inni władcy nie są zdolni

do heroicznym ofiar: chcą po prostu władać, cieszyć się dobrym zdrowiem i długim życiem oraz miłością poddanych, on wyraża tylko wolę absolutną. Nic dziwnego, że osobę jego oświetla aureola szlachetności (*Seine Denkart ist mit Erhabenheit umgeben*) (s. 426), której nie widać u innych władców, nieświadomych nawet tego, o ile wróg ten ich przewyższa (por. s. 427). Świetlistość tej aury upodabnia go do drapieżnika, który niczym sęp krąży nad otumanioną Europą, wypatrując jasnym okiem następną ofiarę (*Wie der Geier schwebt über den niederen Lüften, und umherschaut nach Beute, so schwebt er über den betäubten Europa*) (s. 427).

Nie dość ucywilizowany, by wygłuszyć w sobie owe drapieżcze instynkty, nie zna on cnót, będących przymiotami ludzi moralnych, tzn. honoru i wierności. Niejednokrotnie przecież pokazał (Fichte przywołuje tu przypadek aneksji Holandii) (por. s. 427), że cnoty moralne zna tylko z nazwy i pozostaje im wierny nie dłużej niż wymagają tego korzystne dla niego okoliczności.

Z tej właśnie przyczyny słowo „prawo” nie pojawia się w jego bieżących deklaracjach. Dużo się w nich wprawdzie mówi o dobrobycie, chwale, zdobyczach, lecz nigdy o praworządności (por. s. 427). W tym miejscu Fichte chyba jednak zanadto dał się ponieść swym uczuciom, gdyż zaciemniły mu one zupełnie obraz Napoleona w roli prawodawcy, autora słynnego Kodeksu cywilnego.

Napoleon to jednak dla Fichtego przede wszystkim wróg, którego trzeba było zwalczyć. W tym celu należało dysponować siłą co najmniej równoważną tej, jaką dysponował cesarz. Źródłem tej siły mógł być tylko entuzjastyczny zryw narodowy oraz pęd do wolności (por. s. 428). Należało je zatem wzbudzić w Niemczech, i ten obowiązek Fichte wziął na siebie: czy to w swoich słynnych *Mowach do narodu niemieckiego* (1808), czy też podczas wykładów na uniwersytecie w Berlinie starał się przemienić w płomień iszkierkę tego entuzjazmu, który mógłby ich powieść do zwycięstwa (por. s. 428). Nie można chyba jaśniej pokazać stosowanego aspektu filozofii uprawianej przez Fichtego ani celu, w jakim przedstawił on swoim słuchaczom portret wroga. Przypominając, do jakich zbrodni jest on zdolny, niemiecki filozof z dużą dozą przewrotności oświadcza, że nie będzie już wracał do sprawy rozstrzelania niewinnego księcia d'Enghien. Nie może sobie jednak odmówić przyjemności przypomnienia tej zbrodni, choć natychmiast się wobec niej dystansuje, jakby w obawie, że słuchacze zbyt łatwo utożsamiają

go z obozem konserwatystów: wszelkiego typu rojalistów i klerykałów¹⁵. Podkreśla zatem z mocą, że w jego oczach niemoralność Napoleona jest znacznie głębsza niż tamto zabójstwo, gdyż dokonał on zamachu nie na jednego człowieka, lecz na wolność całego narodu, a przy okazji targnął się na wolność innych nacji, a nawet – ludzkości jako takiej.

Przy tej okazji dochodzi do głosu ambiwalentny stosunek Fichtego do rewolucji francuskiej. Jeśli nawet wcześniej wyraził się negatywnie o postawie Francuzów podczas tych historycznych wydarzeń, to teraz staje się jasne, że nie potępiał wolnościowego zrywu rewolucjonistów, tylko sposób, w jaki go przedsięwzięto i przeprowadzono. Tę rozbieżność ocen (dobra idea – zła realizacja) stara się teraz objaśnić poprzez odwołanie do przeprowadzonej wyżej analizy charakteru narodowego Francuzów, z której – jak pamiętamy – wynikało, iż Francuzom brak przede wszystkim nieskrępowanej osobowości obywatelskiej oraz jednomyślności prawnej stanowiącej warunek do uchwalenia wolnej konstytucji (por. s. 429).

A mimo to rewolucja wybuchła i można było popchnąć sprawę w dobrą stronę. Tymczasem Napoleon postąpił inaczej – stał się zabójcą nie tego lub innego człowieka (zabił ich zresztą miliony!), lecz mordercą rewolucji. Nawet nie pomyślał, jak uratować rewolucyjny ideał, np. poprzez edukację narodu (por. s. 430) i przekazanie swoim następcom wolnościowej misji, a z pewnością byłby to uczynił, gdyby była w nim choć drobina moralności (por. s. 429 i 430). Nie, on zdradził naród i odebrał mu jego własną wolność. „I tak właśnie – kończy emfaticznie Fichte – przedstawiony przeze mnie opis wzniosł się do rangi dowodu, jeśli można mówić o dowodzie w odniesieniu do problematyki historycznej” (*Und so wäre denn meine Schilderung von ihm zu Demonstration erhoben, insoweit dies bei einem historischen Gegenstande möglich ist*) (s. 430).

¹⁵ Ludwik de Bourbon-Condé, książę d'Enghien, stanowił realne zagrożenie dla władzy republikańskiej jako ostatni potomek rodu Kondesuzy, posiadający prawa do tronu. W roku 1804 został on fałszywie oskarżony przed Pierwszym Konsulem Francji o udział w spisku na życie tego ostatniego. Na rozkaz Bonapartego księcia rozstrzelano. Przeciwnicy Napoleona tak często jednak rozprawiali o tej sprawie, że zniweczyli cały jej efekt propagandowy. Nawet wrogo nastawiony do Napoleona Tołstoj, nawiązując do afery d'Enghien, uwypukla stronniczość i płytkość osób, które się nią emocjonowały w snobistycznym salonie Anny Pawłowny Scherer, patrz: L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, dz. cyt., t. I, s. 16.

Przedstawiona powyżej Fichteńska koncepcja państwa wraz ze sposobem, w jaki prowadzi ono wojnę, do dziś tkwi w trzonie sporu pomiędzy komunitarystami a liberałami, a także pomiędzy przedstawicielami lewej i prawej strony współczesnej sceny politycznej. Najmniej zwolenników (przynajmniej w świecie Zachodu) zyskuje sobie jego pomysł na państwo narodowe: podejmowane są nawet próby zanegowania faktu, jakoby Fichte miał być nacjonalistą¹⁶. Ale chyba nawet zwolennicy kosmopolitycznej wykładni jego filozofii muszą przyznać, że to właśnie Fichte jako jeden z pierwszych myślicieli nowożytnych ukazał, jak potężną siłę stanowi naród przystępujący do wojny totalnej. Siłę tę łatwiej zmanipulować niż przewalczyć. Odtąd pytanie nie brzmi już, czy naród dysponuje siłą, tylko, jak tę siłę skanalizować i które ze środków nadawania jej kierunku uznać za dopuszczalne, a które – nie.

Innym ważnym zagadnieniem podejmowanym w filozofii politycznej Fichtego jest problematyka wolności. Należy podkreślić (co wyraźnie pokazują przeprowadzone powyżej analizy jego wykładów), że w rozumieniu Fichtego wolność związana jest nierozzerwalnie z doczesnym i *indywidualnym* wymiarem życia ludzkiego. Ten aspekt jego myśli został już jednak w polskiej literaturze filozoficznej dostrzeżony i wnikliwie skomentowany przez Jerzego Kochana, który przeciwstawia wolność fichteńską „przemysłowym formom produkcji wolności” we współczesnym świecie¹⁷.

Wreszcie jeden z ciekawszych i mniej eksploatowanych motywów tematycznych fichteanizmu stanowi zarysowana w wykładach berlińskich koncepcja wroga. Fichte nie odmawia mu prawa do wielkości – widzi go złym, lecz niepospolitym. Przyznaje mu nawet miano bohatera (s. 426) (por. wyżej w tekście), choć czyni to jedynie w zdawkowy sposób. Analogia ta mogłaby mieć jednak głębszy wymiar: wszak antyczni herosi nie przynosili ze sobą samych tylko dobrodziejstw, wprost przeciwnie – częściej ich pojawieniu się na ziemi towarzyszyły rozliczne nieszczęścia, które sprowa-

¹⁶ Por. J. Kochan, *Wolność i interpelacja*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2004, tekst dostępny w wersji on-line: <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article256> [dostęp 16.07.2010], gdzie można przeczytać: „Przytoczyłem tak obszerny cytat z mów Fichtego również i dlatego, by zwrócić uwagę na jego w istocie swej kosmopolityczny charakter”. Nie zgadzając się na taką wykładnię późnej filozofii Fichtego na obecnym etapie badań, autorka artykułu przyznaje, iż jest to pomimo wszystko problem wart głębszego przebadania.

¹⁷ Tamże.

dzali na siebie i otaczających ich ludzi. Tak właśnie postrzegał Napoleona Dymitr Mereżkowski (Rosjanin, dla którego Cesarz Francuzów także byłby wrogiem)¹⁸.

Fichte wierzy jednak w postęp cywilizacyjny, jaki dokonał się od antyku, a więc od czasów, gdy moralność nie została jego zdaniem należycie przemyślana ani urzeczywistniona. Największą zdobyczą nowożytności jest przeto w jego oczach uwyraźnienie kwestii etycznych i przysposobienie ludzi do dobrowolnego spełniania zadań moralnych. To przysposobienie staje się sprawą sił rządzących w państwie i nakłada na nie obowiązek realizacji edukacji narodowej. Fichte pragnie przyspieszyć ten stan rzeczy, włączając się w projekt edukacyjny, zanim zostanie on przedsięwzięty przez władcę lub inną formę rządu państwowego. To najbardziej „stosowany”, a równocześnie najdelikatniejszy moment w jego wystąpieniu. Wyraźne elementy perswazji intelektualnej i emocjonalnej, które w nim dochodzą do głosu, ocierają się już o granice propagandy. Niektóre z tych chwytów retorycznych mogą też budzić niepokój. Wróg przedstawiany przez Fichtego staje się po pierwsze bezimienny, po drugie niemoralny:

1. Choć w opisie wroga bez trudu można zidentyfikować postać Napoleona I Bonapartego, Fichte w żadnym miejscu swoich wykładów nie nazywa go wprost ani imieniem, ani nazwiskiem, ani nawet funkcją społeczną (generał, konsul, cesarz). Zawsze jest to tylko „on”. W ten sposób pozbawia realnego człowieka jego twarzy i nie pozwala, by słuchacz lub czytelnik nawiązał z nim jakąkolwiek pozytywną więź emocjonalną, wykazał się empatią lub przejawił sympatię w stosunku do jego osoby. Ponadto zabieg pozbawienia kogoś jego imienia własnego może być odebrany jako naruszenie jego godności osobistej, rozumianej jako to, co wyróżnia danego człowieka spośród innych ludzi lub rzeczy. Byłby to rodzaj uprzedmiotowienia, czyli zepchnięcie osoby z przysługującego jej miejsca w chaos rzeczy pozbawionych cech dystynktywnych. Jeszcze niedawno pytanie o nazwisko sformułowano w grzecznej polszczyźnie jako pytanie o godność („Pana godność, proszę?”). To ostatnie posunięcie Fichtego wobec wroga łączy się już wyraźnie z drugim czynnikiem jego deprecjacji, tzn. z oskarżeniem o niemoralność.

¹⁸ D.S. Mereżkowski, *Napoleon*, tłum. P. Hulka-Laskowski, Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski (bez daty, ca. 1930), s. 49 i n.

2. Jeśli uzna się wroga za kogoś pozbawionego moralności, to bardzo łatwo wyzbyć się można wszelkich ludzkich skrupułów w postępowaniu z nim. Można go będzie obrażać, zabić, pozbawić podstawowych praw (jak np. prawa do ludzkiego pochówku), a wszystko to z najczystszyim przekonaniem, że on sobie na to zasłużył. „Argument niemoralności” przypomina bowiem ostrą obosieczną broń, z którą nieostrożne obchodzenie się łatwo może doprowadzić do okaleczenia obu stron konfliktu. I tego chyba Fichte, obrońca moralności, nie poddał głębszej refleksji.

Niesiony żarliwym patriotyzmem, budujący zręby doktryny nacjonalistycznej Johann Gottlieb Fichte pozostawił nam do przemyślenia trudną problematykę i wiele otwartych pytań, których nie wolno zlekceważyć, jeśli tylko zależy nam na zbudowaniu „wolnego państwa istot rozumnych”.

*Ale gdy stan ten będzie osiągnięty i ludzkość znajdzie się u celu, co wtedy?*¹⁹

FICHTE'S THEORY OF THE STATE AND THE IDEA OF A TRUE WAR

Summary

The aim of this paper is to present late philosophical ideas of Johann Gottlieb Fichte, which are included in his Berlin lectures on applied philosophy. In these lectures Fichte accepts only two forms of the state: liberal monarchy (in which society is divided into estates) and one-class national state. The first state was so called “fake war” – in which devoid of ideas mercenaries fight in the name of reigning clans. National state on the other hand, wage war in the name of liberty of their citizens. In this case compromise is not taken into account, because the enemy strive for complete subjugation of his adversary. Fichte sees Napoleon I Bonaparte, whose elaborate portrait is presented by philosopher in the end of his lectures, as embodiment of such enemy.

¹⁹ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, I. Krońska, Warszawa: PWN 1956, s. 153.

STANISŁAW JUDYCKI*

UCZUCIA I NIESKOŃCZONOŚĆ 50 LAT FILMU *POCIĄG* JERZEGO KAWALEROWICZA

Pisanie omówienia filmu 50 lat po jego premierze (premiera *Pociągu* odbyła się 6 września 1959 r.) jest na pewno nieco dziwne, mam jednak nadzieję, że przedstawiony poniżej wywód usprawiedliwi tego rodzaju przedsięwzięcie. Dziwna także byłaby próba dowodzenia, że jest to najlepszy film, jaki polscy twórcy zrealizowali, gdyż gradacja „najlepszy, równie dobry itd.”, gdy obracamy się wśród wybitnych wytworów artystycznych, jest nie na miejscu. Twierdzę jednak, że film ten jest wyjątkowy (lub przynajmniej, że jest wyjątkowo dobry), i że mimo odległości czasowej ciągle wywiera ogromne wrażenie. Chociażby z tego już powodu pozwala na analizę nawet po półwieczu. W skali kinematografii światowej sytuowałbym go również na czołowych miejscach (w 1959 r., na XX Międzynarodowym Festiwalu Filmowym w Wenecji, otrzymał nagrodę im. Mélièsa). Jeśli chodzi o zgęszczenie emocjonalne i piękno wizualne ustawiłbym go np. obok *Buntu*

* Stanisław Judycki, prof. dr hab. – kierownik Zakładu Metafizyki i Filozofii Religii w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego; autor książek: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990; *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin 1995; *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004; *Bóg i inne osoby*, Poznań 2010. Obszary zainteresowań: epistemologia, filozofia współczesna, filozofia umysłu, teologia filozoficzna. E-mail: s.judycki@ug.edu.pl.

(1967 r.), czystego i wielkiego dzieła Masakiego Kobayashi. Filmy *Pociąg* i *Bunt* powinny należeć do szkolnych „lektur”.

Poniższy tekst nie ma jednak być wyłącznie swoistego rodzaju rocznicowym hołdem dla tego dzieła, lecz chciałby stanowić przyczynek do jakiegoś rozwikłania skomplikowanych, subtelnych wątków egzystencjalnych i światopoglądowych (metafizycznych), zasugerowanych w *Pociągu*. Należy właśnie napisać „zasugerowanych”, gdyż sądzę, że twórcom udało się nie tylko skonstruować obraz, który po latach ciągle wywiera tzw. magnetyczny efekt na widzach, ale również, że w wyniku ich myśli i działań powstało coś bardziej doniosłego niż – być może – sami zamierzali. W związku z tą ostatnią sprawą nie będę próbował dociekać, jak ten film ma się do całości twórczości Kawalerowicza, traktuję go bowiem jako rzecz osobną, swoistą i jedyną, w której powstaniu dane było brać udział temu reżyserowi.

Fabula filmu jest złożona z wielu warstw, ale mimo że należy on do klasyki kina polskiego i jako taki jest bardzo znany, nie wszystkie te warstwy bywały wydobywane w omówieniach. Akcja jest skonstruowana tak, że wprawdzie wiemy, iż wszystko dzieje się w Polsce, w nocnym pociągu (angielskie tytuły filmu to *Night Train* lub *Baltic Express*), który jedzie ze stacji Łódź Kaliska (a nie, jak się często błędnie pisze, z Warszawy) na Hel, to jednak oprócz tej informacji w samym filmie nie ma prawie żadnych innych odniesień do rzeczywistości społecznej lub politycznej tamtych czasów. Ten manewr konstrukcyjny nadał filmowi swoistą siłę wyrazu i uniwersalność i na pewno przyczynił się do tego, że w małym stopniu nadgrzyzł go żąb czasu.

Dzieło Kawalerowicza zawiera następujące warstwy: społeczno-psychologiczną w tym sensie, że stara się ukazać różne typy ludzi, lecz w odniesieniu do jednego, zasadniczego problemu, o którym powiem dalej. Warstwa główna dotyczy relacji pomiędzy dwiema postaciami: Martą (Lucyna Winnicka) i Jerzym (Leon Niemczyk), pasażerami, którzy przypadkowo podróżują ze sobą w przedziale sypialnym. Staszek (Zbigniew Cybulski) występuje jako osoba uwikłana w relację uczuciową do Marty. Trzecia warstwa to wątek kryminalny, który, jak sugerują, choć nie rozstrzygają twórcy, dotyczy – być może – przeszłości Marty. Wątek ten nie zostaje rozwiązany nawet w zakończeniu filmu. Istnieje też jednak, najczęściej niezauważana, a bardzo istotna warstwa *Pociągu*, którą trudno jest określić, a można ją nazwać religijną lub światopoglądową, jest ona jednak zasadnicza dla zrozumienia zakończenia zdarzeń filmowych i intencji filmu jako całości. Zręczność manipulacji tym wątkiem nadaje *Pociągowi*

rys mistyczny, co znaczy po prostu „tajemniczy”, lecz z ukierunkowaniem na sprawy ostateczne. Ta mistyczność *Pociągu*, choć obecna od początku filmu i podkreślana przez ścieżkę dźwiękową, nigdy jednak nie zostaje przekształcona w wyraziście osobną warstwę.

Co jest w tym obrazie szczególnego? Zwyczajnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że znajdujemy tu bardzo udane artystycznie i estetycznie połączenie różnych wątków, odnoszących się do tzw. kondycji człowieka. Wielu twórców (oczywiście nie tylko filmowych) dąży do tego celu, lecz rzadko to dobrze wychodzi i nieczęsto robi wrażenie na widzach. Najczęściej rażą różne sztuczności, dosłowności, przerysowania itp. Sławny *Nóż w wodzie* Romana Polańskiego, film z tego samego okresu (1962 r.), wydaje się jednak przegrywać rywalizację z *Pociągiem*, gdyż mimo swej wybitności warsztatowej jest nieco zbyt „wykoncypowany”, nazbyt „podkręcony” tak, aby wywołać efekt u widza, podczas gdy film Kawalerowicza jest, mimo całej konwencji filmowej, autentyczny, chciałoby się wręcz powiedzieć spontaniczny, a nie tylko doskonale pomyślany.

Trzy rzeczy są na pewno w *Pociągu* porywające: zdjęcia, gra głównych aktorów i muzyka. Zdjęcia (Jan Laskowski), robione w większości we wnętrzach wagonów, czarno-białe, zostają w pamięci jako sugestywne portrety osób. Ciasnota przedziałów i korytarzy wymusza zbliżenia, a te stają się, jak się to mówi, malarskie, ale też bezpośrednio, w wybitnie ekspresywny sposób chwytają stany duszy ludzkiej. Nie przeszkadza temu, ukazujące się w filmie jako nieco doczepione, tło poruszających się za oknem pociągu krajobrazów, gdyż zdjęcia twarzy ludzkich w czerni i w bieli podkreślają, że krajobraz jest właśnie tylko dekoracją dla prawdziwych dramatów dziejących się w ludziach.

Sugestywne piękno zdjęć ludzi nie byłoby możliwe, gdyby nie gra głównych postaci. Wyróżnia się (zjawiskowa!) Lucyna Winnicka, której mimika i spojrzenia są wręcz momentami aż nazbyt realne: wiemy, że ona to gra, lecz jest przy nas blisko, czasami po prostu nawet za blisko, z całym tym swoim wyrazem. Leon Niemczyk jest stonowany, nie gra ani przystojniaka, ani nie eksponuje swojego egzystencjalnego zagubienia, lecz po prostu jest egzystencjalnie zagubiony. Zbigniew Cybulski jest miłym, choć narwanym, młodym człowiekiem, który kocha Martę, a w czasie akcji filmu wskakuje kilka razy do pociągu, za co zostaje upomniany przez konduktora, że grozi mu, iż w końcu trafi do szpitala (w 1967 r. aktor zginął, próbując wskoczyć do pociągu we Wrocławiu).

Muzyka, która rozbrzmiewa jako tło filmu, jest jazzem i wokalizą Wandy Warskiej, to opracowany przez Andrzeja Trzaskowskiego temat Arniego Showa *Moon Rays*, i to ona stwarza dystans, sugeruje, że jest to tylko opowiadanie o czymś, co mogło się zdarzyć, i że nie jest ważne, czy się to zdarzyło, lecz ważna jest treść nawet pozarealnego zdarzenia. Muzyka jest melancholijna, lecz nie płacze, nie jest „boleśnie mistyczna” (por. słynna kołysanka Krzysztofa Komedy), raczej wskazuje, że wszystko dobrze się skończy, choć przecież sama treść filmu daleka jest od jednoznaczności. *Pociąg*, gdy go dzisiaj oglądamy, ma w sobie coś dalekiego i bliskiego zarazem. Jest daleki przez swoją technikę filmową oraz przez oddalenie czasów, w których toczy się jego akcja, jednocześnie jednak jest bliski swym ciepłem. Czuje się, że twórcy lubią ludzi, gdyż właściwie wszystkie sportretowane w nim osoby potraktowane są z sympatią i czułością. Film jest „gęsty”, a w kreacji tej gęstości (treściowej i estetycznej) istotną rolę odgrywa zamknięta przestrzeń, w jakiej się dzieje; jest próbą fotograficznej kondensacji najistotniejszych doświadczeń ludzkich – a mimo to pozostaje po nim aura zapowiedzi czegoś dobrego, co się dopiero zdarzy.

O czym zatem jest *Pociąg*? Odpowiedzieć trzeba, jak mi się zdaje, tak: jest to film o bezradności uczuć ludzkich oraz o nadziei, że one – kiedyś – nie tyle zostaną zaspokojone, co raczej przekształcone, choć oczywiście zakończenie filmu nie może być w tym względzie jednoznaczne. Nie jest to film, jak się to czasami mówi w jego interpretacjach, o „głodzie uczuć”. Twierdzą tak, mimo iż emblematem filmu jest stwierdzenie Marty, wygłoszone przy upinaniu włosów: „nikt nie chce kochać, wszyscy chcą być kochani”. Nie jest to film o głodzie uczuć, gdyż uczuć żywionych przez ludzi jest tu wiele: Jerzy (chirurg) wsiada do pociągu w stanie, powiedzmy, dezorientacji egzystencjalnej, gdyż na stole operacyjnym umiera mu młoda dziewczyna, która wyskoczyła „z któregoś tam piętra”. Jedzie do żony, czekającej na stacji końcowej, lecz akcja filmu sugeruje, choć tego nie rozstrzyga, że zdradził żonę z Martą, szukając w jej ramionach pocieszenia dla swojego zagubienia. Sama Marta była natomiast uwikłana w aferę miłosną, w wyniku której ma ślady na rękach po próbie podcięcia sobie żył. Była (jest?) w jakiejś relacji uczuciowej do Staszka, lecz teraz go odrzuca. Film nie wyklucza, że Marta kłamie, gdy pośrednio daje do zrozumienia, iż nie miała nic wspólnego z człowiekiem poszukiwanym za zamordowanie żony.

Także inne osoby jadące w pociągu oglądają się za sobą „miłośnic”. To jest ten aspekt społeczny, o którym wspomniałem na początku. Jest to

ogłądanie się związane z popędem seksualnym, co wyraźnie sugeruje reżyser, eksponując, jak mężczyźni patrzą na atrakcyjną współpasażerkę Marty i Jerzego z przedziału obok, jak ona sama usiłuje (bezsukutecznie) poderwać Jerzego, jak konduktorka z wagonu sypialnego próbuje się przypodobać konduktorowi sprawdzającemu bilety, jak marynarz patrzy na młodą dziewczynę, która stoi obok niego na korytarzu itd. Uczuć i „kochania” jest więc mnóstwo, choć w zasadzie są one przefiltrowane przez aspekt popędu, i co dalej film sugeruje, mogą prowadzić do zbrodni, zdrady, a ostatecznie do egzystencjalnej dezorientacji.

Centralne zdarzenie w filmie wprowadza wyraźnie element religijny, lecz nie jako dodatek, ale jako zdarzenie decydujące o sensie całości. Podróżujący pociągiem człowiek, który, jak donoszą gazety, wczoraj zabił własną żonę, jest ścigany przez milicję. Być może to dla Marty dokonał tego czynu, film tego nie wyklucza, bo to ona go rozpoznaje i mówi milicji, w którym przedziale go widziała. Morderca uciekając po korytarzach, ciągnie w końcu za hamulec bezpieczeństwa, biegnie przez pola, gdzie doganiają go na wiejskim cmentarzu pasażerowie i próbują zlinczować. Ujęty przez milicję, patrzy na Martę trochę z miłością, a trochę z przerażeniem. Ona płacze, spoglądając na niego spoza ramion cmentarnego krzyża, pieje kogut, młody ksiądz, który również wybiegł z pociągu, ustawia ponownie krzyż przewrócony w trakcie pościgu. Łkanie Marty patrzącej spoza krzyża można rozumieć tak: tylko człowiek może współczuć człowiekowi, Bóg nie ma nic do tego, a krzyż jest wyłącznie symbolem ludzkiego współczucia, które budzi się jako opamiętanie w wyniku popełnienia zbrodni, zdrady, linczu, jako uświadomienie sobie, jak dalece jesteśmy istotami zdezorientowanymi, to znaczy dążymy do siebie, pragniemy siebie nawzajem, lecz to bardzo często kończy się czynami tragicznymi, nieporozumieniem, odrzuceniem. Te uczucia pragnienia innych istot ludzkich, choć nie wszystkie i nie zawsze, są splecione z czymś, nad czym tylko częściowo panujemy, a nazywamy to czynnikiem biologicznym lub popędowym.

Łzy Marty, która spogląda spoza ramion krzyża na (domniemanego) mordercę, można jednak rozumieć inaczej: są to łzy nadziei, że jest Chrystus, to znaczy Bóg-Człowiek, a więc że możliwe jest rzeczywiste ukojenie uczuć w sensie ich przemienienia i ukazania, jakiej ostatecznej rzeczywistości są one znakiem. Przy takiej interpretacji tej sceny są to łzy uświadomionego grzechu, grzechu jako dążenia, które samo siebie nie rozumie i popełnia zło, grzechu, z którego nie może wyrwać człowieka żadna siła poza siłą

zbawiającą z zewnątrz. Są to lzy z krzyża, a więc płacze nie tylko Marta, patrząca na pojmanego człowieka, lecz poprzez jej oczy płacze współczująco sam Bóg wcielony, a krzyż oznacza Jego rzeczywiste uczestnictwo w cierpieniu świata. To już jest dużo jak na jeden film, który na pierwszy rzut oka wygląda na zręczną mieszaninę tematów „kobieta i mężczyzna” (z zacięciem egzystencjalnym) plus historia kryminalna. Jest to już dużo, ale to jeszcze nie koniec.

Pociągiem podróżują także pielgrzymujące kobiety. Milicjant, zapalający światło w przedziałach w poszukiwaniu mordercy, odkrywa zasłoniętą kocem figurę Matki Bożej. W końcowych scenach filmu pielgrzymka wysiada na stacji w Chałupach i idzie w kierunku Kuźnicy, śpiewając. Tu mamy znowu ambiwalencję. Wraz z pielgrzymką podróżują stary i młody ksiądz, lecz gdy księża jadą w wagonie sypialnym, to pielgrzymujące kobiety zajmują zwykły przedział. Tego rodzaju społeczna krytyka, jedyna w filmie, krytyka w duchu niechęci do kleru, którą podsycaly czasy marksistowskie w Polsce, zostaje jednak później w dziwny sposób, jak powiedzieliby zwolennicy Hegla, „zniesiona” przez scenę, w której kamera śledzi idącą wzdłuż brzegu Zatoki Puckiej pielgrzymkę. Po co tej religijny szczegół, po co ten religijny partykularyzm? Przecież film chce z założenia być obrazem zasadniczej, uniwersalnej kondycji człowieka. Z tego jednak, że coś nam się wydaje partykularne, nie wynika, że nie jest ono prawdziwe. Być może tylko nie wiemy, jak istotna jest ta partykularność. Być może więc jest tak, że to kobiety niosące figurę Matki Bożej mają rację – i twórcy filmu tego nie wykluczają, włączając ten element, mogłoby się wydawać zupełnie niepotrzebnie, do całości swojej kompozycji.

W Kuźnicy Jerzy wysiada, czeka na niego żona, natomiast Marta zostaje skierowana przez konduktorkę nie na stronę stacji, lecz na stronę plaży (w Kuźnicy znajduje się miejsce, gdzie pociąg na całym Półwyspie Helskim jedzie najbliżej tzw. otwartego morza). Kamera ukazuje Martę idącą wzdłuż wydm z walizką w ręku. Również i w tym wypadku symboliczny sens tej sceny może być dwójaki. Rozczarowana próbami kochania ludzi, odchodzi w kierunku nieskończoności, którą symbolizuje morze, jest to jednak nieskończoność śmierci rozumianej jako nicłość. Towarzysząca tym scenom muzyka wydaje się jednakże sugerować inną interpretację: morze oznacza nieskończoność życia, lecz życia przemienionego. Wielu pasażerów wysiada w Kuźnicy, a w tle widać wieżę lokalnego kościoła i w ten sposób ci, którzy wysiadają na tę stronę, zostają jeszcze po stronie świata

i skończoności, po stronie dezorientacji, prób nawrócenia się, to znaczy zobaczenia trudu i pewnej beznadziejności kochania tego świata i w tym świecie. Gdyby tak go czytać, to film ten przekroczyłby swój, trochę chyba zamierzony, podręcznikowy egzystencjalizm (w sensie egzystencjalizmu filozoficznego): człowiek nie jest samoprojektującą się wolnością, wolnością niemającą do dyspozycji żadnych „twardych danych” dla projektów dotyczących własnego sposobu życia, lecz, czasami w dezorientacji, szuka tych danych i czeka z nadzieją.

Film swoim przebiegiem wywiera, co relacjonuje wielu widzów, tzw. magnetyczne lub wręcz hipnotyczne wrażenie, czego częściową przyczyną może być to, że dotyka struny, którą każdy z nas zna z niepamiętnych czasów dzieciństwa: chodzi o podróż pociągiem jako o silne przeżycie. Film niejako przypomina to już prawie nieświadome przeżycie, odnawia je i swoiście sakralizuje, a to już tylko przez sam fakt, że czyni z podróży temat publicznej opowieści. Jeden z czarodziejskich chwytów pamięci powoduje, że zostają zachowane pozytywne wspomnienia, w tym zaś wypadku pozytywne wspomnienia z pierwszych podróży pociągiem i ta pozytywność jest nakładana na odbiór filmu. Jednym słowem – chciałoby się jechać, wrócić do niedających się już mnemonicznie odtworzyć, lecz ciągle jakoś odczuwanych pierwszych fascynacji podróżowaniem. Być może z tego tylko powodu *Pociąg* można oglądać wiele razy bez znużenia.

Siła tego subtelnie tajemniczego i w bardzo szerokim sensie romantycznego filmu pochodzi również z jego mitycznych odniesień nie tylko do morza w ogóle, lecz do polskiego wybrzeża w szczególności, odniesień, wokół których obraca się całe zakończenie akcji. Już od czasu odzyskania niepodległości przez Polskę po pierwszej wojnie światowej, a więc od momentu, gdy do świadomości o naszych granicach państwowych weszło wybrzeże morskie, pojawiło się w wielu ludziach dążenie do morza, do krainy tajemniczej, umożliwiającej przygodę, podróżę itd. W międzywojniu wiele osób jechało nad morze z głębi Polski (np. do szkoły morskiej, która znajdowała się najpierw w Tczewie, a potem w Gdyni), powstawały miejsca letniego odpoczynku (Władysławowo, wcześniej Wielka Wieś, Jastrzębia Góra), a sam Półwysep Helski zaczął być odbierany jako północny kraniec Polski. Ten szczególny emocjonalny stosunek do tych miejsc, stosunek wręcz mitologiczny, zintensyfikował się po 1945 roku, gdy doświadczenia wojny oraz swoiste opuszczenie tych terenów nałożyły się na wyobrażenia krańca i – być może – na przeczeczczenia jakiejś obietnicy istotnie związanej

z pięknem tamtejszego krajobrazu. Tomasz Mann, wychowany w Lubece, pisał tak:

I teraz, gdy otwierało się przed nim pełne morze, widział z daleka brzeg, na którym jako chłopak podsłuchiwał letnie sny morza, widział blask latarni morskiej, światła zakładu kąpielowego, w którym mieszkał z rodzicami ... Bałtyk! Podał głowę pod silny, słony wiatr, który dał swobodnie i bez przeszkody, owiewał mu uszy i wywoływał łagodny zawrót głowy, stłumione ogłuszenie, w którym leniwie i błogo ginęła pamięć o wszystkim złym, o udrękach i błędach, o zamiarach i trudach (T. Mann, *Tonio Kröger*, przeł. L. Staff, [w:] tenże, *Tonio Kröger i inne powiadania*, Warszawa: Czytelnik 1987, s. 59–60).

Zakończenie *Pociągu* dotyka tej mitologicznej świadomości Polaków wielu pokoleń, która jednak jest także ponadregionalna i uniwersalna, bo przecież morze jest doświadczeniem dużej części ludzi. Inaczej mówiąc, pociąg w filmie jedzie do mitycznie pięknego miejsca przejścia i w ten sposób staje się metaforą życia ludzkiego. Jego ostatnie sceny starają się o uzyskanie kontrastu pomiędzy, z jednej strony, atmosferą nocy podróży i zdarzeń, jakie w jej trakcie zaszły, z drugiej zaś, świetlistością morskiego dnia i dlatego – mimo całej niejednoznaczności interpretacyjnej – wskazują jednak, że to przejście skończy się dobrze.

Teraz trzeba poruszyć sprawę zasadniczą, umieszczoną jako tytuł tego tekstu, a mianowicie „uczucia i nieskończoność”. Tego, co zostanie powiedziane poniżej, nie należy oczywiście rozumieć tak, że ma to być jedynie trafna interpretacja *Pociągu*, że takie było „ideowe” jego przesłanie itp. Będzie to raczej próba domyślenia się, co przeczuli jego twórcy i – pozostając tylko na poziomie tego przeczucia – co włożyli w obrazy, które poprzez nich powstały.

Wszyscy wielcy myśliciele przeszłości mieli swoje teorie uczuć (Platon, Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Scheler). Uczucia względnie emocje (czasami robi się to odróżnienie, twierdząc, że uczucia to te stany, które są wyraźnie jakościowo przeżywane, jak np. strach lub złość, natomiast bardzo zróżnicowane stany emocjonalne, do których zdolny jest człowiek, nie byłyby tak wyraziście jakościowo przeżywane i różniłyby się raczej poprzez swoją treść, a nie przez sposób doświadczania tej treści) stanowią olbrzymią dziedzinę życia ludzkiego, są obecne wszędzie i zawsze, barwią całe życie intelektualne, dotyczą aktów

woli i – jak twierdzili niektórzy – umożliwiają rozpoznawanie dobra i zła moralnego. Spośród wielu pytań, które rozważano w tym względzie, jedno było następujące: czy uczucia lub emocje mogą spełniać rolę poznawczą, czy mogą otwierać dostęp do pewnych dziedzin, czy też raczej są tylko pozaracjonalnymi reakcjami człowieka na świat otaczający i na innych ludzi. Zwolennicy poznawczej funkcji uczuć powołują się na fakt, że ktoś, kto lubi dziedzinę, którą się zajmuje, lepiej ją poznaje i opanowuje. Można jednak powiedzieć, że w takich sytuacjach uczucie (miłość) do swojej dziedziny spełnia w jej poznawaniu wyłącznie rolę pomocniczą i wzmacniającą, podczas gdy w pytaniu o poznawczą funkcję uczuć chodzi o to, czy nie jest tak, że to one dopiero umożliwiają doświadczenie wielu dziedzin i ktoś, kto nie kocha, nigdy nie będzie miał do nich dostępu.

Jak często mówimy, miłość jest jednym z uczuć, znamy też, podkreślane przez chrześcijaństwo, stwierdzenie, że Bóg jest miłością. Co jednak może to znaczyć, jeżeli jednocześnie powiemy, że miłość jest jednym z uczuć, a uczucia, jak powszechnie wiadomo, przychodzą i odchodzą, powstają i przemijają. Reakcja na tę trudność wydaje się prosta: w mówieniu o Bogu jako o miłości słowo „miłość” oznacza coś innego niż po prostu jedno z uczuć. Jest to na pewno trafne, lecz w takim razie należałoby wyjaśnić, co oznacza miłość w przypadku Boga, jeżeli nie jest to uczucie w sensie uczuć ludzkich. Wydaje się, że chrześcijaństwo przyniosło odpowiedź na pytanie, co to znaczy, że Bóg jest miłością: znaczy to, że jest On zdolny do udziału w świecie, do cierpienia, do wystawienia swojego Syna na mękę po to, aby wybawić osoby ludzkie. To znowu jednak jest miłość tylko ze względu na okoliczności, przez wzgląd na takie okoliczności, jak grzech pierworodny i plan zbawienia. Do czego jednak zmierza powiedzenie, że Bóg jest miłością, gdy pominiemy te okoliczności, które przecież, jak się wydaje, nie musiały się wydarzyć?

W *Pociągu* wiele sportretowanych tam osób chce kochać, i to wbrew temu, co mówi Marta, że nikt nie chce kochać, natomiast wszyscy chcą być kochani. Niektórym wydaje się, że kochają lub kochali, wielu dąży do innych ludzi, pragnie ich, pożąda. W ten sposób film podkreśla dążenie (łac. *conatus*), które jak strumień przenika całą społeczność ludzką, dążenie to naznaczone jest jednak niezbywalnym egoizmem w tym sensie, że zawsze chodzi o własne doznanie, o potrzebę akceptacji siebie przez innych, o zaspokojenie potrzeby własnego bezpieczeństwa, o poczucie, że jest się przez kogoś kochanym, przez kogoś chronionym, przez kogoś docenianym

(i w tym sensie Marta ma rację, wypowiadając emblematyczne dla *Pociągu* słowa). Ten strumień dążenia jednych osób do drugich można interpretować biologiczne, naturalnie (i naturalistycznie), lecz można go widzieć jako implantowany „z góry” w tym celu, abyśmy doświadczyli, czym miłość nie jest. Ale w takim razie, czym jest?

Marta, wychodząc z pociągu, całuje konduktorę i jest to właściwie jedyny pocałunek w filmie. Jest to pocałunek czysty, pocałunek wspólnoty, wdzięczności i zrozumienia. Wskazuje on, że możliwa jest miłość w innym sensie niż ten, który znamy powszechnie. Celem całości obrazu filmowego byłoby więc ukazanie doświadczenia przemiany. Wgląd, który jest jej podstawą, wypływa z bezpośredniego doświadczenia, że większość odmian uczuć, które nazywamy miłością, jest istotnie przemieszana z egoizmem, bo przecież nawet tam, gdzie miłość zawiera poświęcenie, często też występuje moment dążenia do tego, aby odczuwać satysfakcję z własnego poświęcania się. Dlatego formułę „nikt nie chce kochać, wszyscy chcą być kochani” należy rozumieć tak, że nikt nie chce naprawdę kochać, co z kolei znaczy: nikt nie chce dążyć do idealnej miłości, wszyscy chcą tylko doznawać przyjemności, pochodzących z bycia akceptowanym przez inne osoby. Czym jednak jest idealna miłość? W tym miejscu film jest wieloznaczny. Z jednej strony podsuwa rozwiązanie, że idealna miłość nie jest możliwa, choć ludzie ją niekiedy przeczuwają. Jeżeli jednak nie jest możliwa, to musimy odejść w poczuciu błędności naszego przeczucia i beznadziejności dążenia, odejść w pustkę nieskończoności nicości. *Pociąg* w rzeczywistości zawiera jednak, jak sądzę, odmienne wskazanie: jest możliwa „idealna miłość”, lecz nasze dotychczasowe doświadczenia, doświadczenia takie jak pożądanie, namiętność, miłość jako przygoda, a nawet takie rodzaje miłości jak przywiązanie, miłość macierzyńska itd., są tylko jej namiastkami.

Pozornie tylko paradoksalnie można powiedzieć, że nie tylko Bóg jest miłością, lecz że także my jesteśmy miłością. Gdybyśmy nią nie byli, to czym bylibyśmy? Należy sobie raz w życiu spróbować to wyobrazić i dobrze zapamiętać: gdybyśmy nie byli zdolni do wartościowania, do bycia pociągany przez to, co nam się wydaje wartościowe, do bycia odpychanym przez to, co uważamy za negatywnie wartościowe, gdyby całe nasze życie nie było przeniknięte dążeniem do posiadania rzeczy, dążeniem do innych ludzi – to bylibyśmy wyłącznie racjonalnymi automatami, nawet nie zwierzętami, gdyż one zdolne są do elementarnych reakcji emocjonalnych. Jako automaty, nawet najbardziej poznawczo sprawne i pełne najróżniejszej

wiedzy, nie bylibyśmy prawie nic warci, nie więcej warci niż rozrzucone po polu kamienie. Cała nasza istota jest dążeniem do świata, a przede wszystkim dążeniem do innych ludzi i w tym znaczeniu cali jesteśmy zbudowani z miłości. Jest to jednak dążenie bardzo często opaczne, czasami tylko prześwietlone czystymi odruchami, jest poruszaniem się w ciemności drgań emocjonalnych i prób sprostania im.

Istnienie osób w tym sensie „zbudowanych z miłości” wydaje się jednak wskazywać poza nie same. A zatem znowu wracamy do pytania, czym jest miłość idealna, a to znaczy miłość, którą jest Bóg: Jego miłość jest całkowicie bezinteresowną zdolnością do dzielenia się sobą, do dawania swojej jedyności, do udostępnienia nie tylko wytworów swojej siły, lecz także jej samej. Mieliśmy znak tej miłości, którym był Jego udział w cierpieniu świata. Był to, wprawdzie radykalny, ale tylko znak wskazujący na Jego obecność. Nie jest On niczym poza tym, bo cała wspaniałość zawarta w Jego sile stwórczej, cała Jego wszechmoc byłyby niewarte jednego spojrzenia, gdyby nie był On zdolny do miłości w tym najwyższym sensie.

Nieskończoność wieczności, nieskończoność, która implikowana jest przez pojęcie wszechmocy Boga, nie jest jednak – wbrew pewnej sugestii, którą ujawnia poniżej zamieszczony, drugi cytat o morzu, tym razem z *Czarodziejskiej góry* – nieskończonością w sensie „pełni dosyту”, w znaczeniu „świadomego zapomnienia”, lecz nieskończoność ta jest ciągle tajemniczą i niosącą nowość harmonią współistnienia osób.

O morze, jestem z daleka od ciebie, gdy to opowiadam, ale zwracam ku tobie swe myśli, swą miłość – bądź obecne w mej opowieści, bądź nim głośno, na me wezwanie, jak nim w gruncie rzeczy od początku byłoś, jesteś i będziesz ... Szumiąca pustko, omotana bładą, jasną szarością, nasycona ostrą wilgocią, pozostawiającą smak soli na wargach! Idę, idę po gruncie lekko sprężystym, pokrytym trawą morską i małymi muszlami a wiatr gra mi w uszach, wielki, szeroki, a łagodny wiatr; wolny, bez przeszkód i podstępów przewiewa przestrzeń i wywołuje w mej głowie lekkie oszołomienie. Idę, idę i widzę, jak od zbliżającego się i znów oddalającego morza nadciągają języki pian, by lizać me stopy. Wrąca kipiela morska, fala za falą uderza i jedwabście toczy się po płaskim wybrzeżu – to w tym, to w innym znów miejscu, to hen w dali, na ławicach, a szum mętny, powszechny i łagodny czyni uszy nieczułymi na wszelki głos świata. Pełnia dosyту, świadome zapomnienie ... Zamknijmyż oczy, pogrążeni w wieczności! Nie – spojrzyl! Tam w spienionej szarzielonej oddali, niknącej na horyzoncie w olbrzymich

skrótach, zjawił się żagiel. Tam? Gdzież jest to tam? Jak daleko? Jak blisko? Nie wiesz tego. Ocena odległości wymyka się twej świadomości, przyprawiając cię o zawrót głowy. Aby ocenić, jak daleko ten statek znajduje się od brzegu, musiałbyś wiedzieć, jaką ma wielkość jako ciało fizyczne. Czy jest mały, a bliski, czy też wielki, a daleki. Wzrok twój załamuje się w niewiedzy, bo nie masz żadnego zmysłu, żadnego organu, który by cię poinformował o przestrzeni ... Idę, idę – jak długo już? Jak daleko? Nie wiadomo. Nic nie zmienia się, choć idę naprzód, dal jest podobna do pobliza, to, co przeszło – do tego, co obecne, i do tego, co nastąpi; w niezmiarzonej monotonii przestrzeni tonie czas, w jednostajności ruch przestaje być ruchem, a gdzie ruch przestał być ruchem, tam przestał też istnieć czas (T. Mann, *Czarodziejska góra*, t. 2, przeł. J. Łukowski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA 2009, s. 613).

Tak więc bohaterka filmu nie odchodzi w nieokreśloność (nicość), którą symbolizuje morze, dające całkowite zapomnienie, lecz w końcowych scenach *Pociągu* morze jest obrazem nieskończoności życia w znaczeniu wiecznego współistnienia osób. Niech dla kontrastu z nastrojem obecnym w powyższym cytacie z *Czarodziejskiej góry* pojawi się scena, której nie ma w filmie. Widzimy w niej to, co mogła widzieć Marta z wysokości wydmy, po której odchodziła. Wzdłuż plaży idą trzej mężczyźni: od metalowych zakończeń rękojeści miecza, który każdy z nich niesie zatknięty na plecach, w nieregularnych odstępach odbijają się kolejno promienie światła, łagodne z bliska, lecz widziane z oddali tak mocne, że powstaje wrażenie, iż wraz z nimi zbliża się bezgłośna burza, rozświetlająca błyskami podstawę chmur mimo ostrego słońca. Całkowicie szczęśliwi, śmieją się od czasu do czasu do siebie, zajęci rozmową nie zwracają uwagi na otoczenie. Północny wiatr, zdmuchujący pianę z wierzchołków fal, podnosi miniaturowe, trójkątne proporczyki z inicjałem, przytwierdzone do ich rycerskich strojów. W miejscach, które mijają, wiatr przycicha, a fale cofają się. Za nimi przesypany się piasek powoli zakrywa leżące wśród nadmorskich kamieni diamenty, bryłki złota i wielkie szare perły (jak ta na obrazie Vermeera).

KRZYSZTOF MECH

ODPOWIEDŹ NA RECENZJĘ IRENEUSZA ZIEMIŃSKIEGO*
(„Analiza i Egzystencja” nr 10)

Podstawową przesłanką mojej książki *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością* jest pewna diagnoza naszych czasów, nawiasem mówiąc, niezbyt oryginalna, zgodnie z którą współczesnym myśleniem nad rozumem i wiarą zawładnęła różnica. Różnica między nimi narzuca się nam ze szczególną oczywistością. Pojmujemy więc wiarę i rozum jako dwa odmienne wymiary ludzkiego ducha, które więcej dzieli, niż łączy. Jakże często skłonni jesteśmy dopatrywać się sprzeczności między nimi, uznając jednocześnie, że wzajemnie się wykluczają. W świetle tej sprzeczności każda próba zniesienia radykalnego rozdzwienku między wiarą i rozumem, która prowadziłaby do ewentualnego ustanowienia jakiejś jednoczącej je syntezy, stanowi intelektualne wezwanie domagające się niemałego wysiłku. Różnica między wiarą a rozumem jawi się jako bardziej oczywista niż ich możliwa jedność, taka jedność jako wtórna wobec różnicy staje się ewentualnym zadaniem myślenia.

Naszym myśleniem o wierze i rozumie włada więc różnica, ale nie zawsze tak było. Nawet pobieżne zestawienie współczesności z czasami, w których wiara i rozum dopiero wkraczały w obszar tego, co chrześcijańskie, pozwala dostrzec, iż w początkach chrześcijaństwa nie były one myślane od strony tego, co je różni, lecz od strony ich podobieństwa. Dla myślicieli tamtych czasów zarówno wiara jak i rozum odsyłały do ich wspólnego źródła, były pojmowane jako współprzynależące

* I. Ziemiński, *Rozum zakorzeniony w boskości*. Rec. z: K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, „Analiza i Egzystencja” nr 10 (2009), s. 227–237.

(jak powiedziałyby Heidegger) do tego, co w człowieku boskie. Myśliciele ci uznawali, że wiara i rozum są dwoma wymiarami ludzkiego ducha, z których każdy na swój sposób ujawnia zamieszkującą w człowieku boskość, przyświadcza obecności boskiego pierwiastka. Obecna u Ojców Kościoła wizja współprzynależności obu tych wymiarów do tej samej boskiej podstawy powodowała, że to, co odnajdywano jako różnicę między nimi, nie podważało ich pierwotnej źródłowej jedności.

Różnica między wiarą a rozumem domaga się podjęcia refleksji nad różnicą w myśleniu zachodzącą pomiędzy czasami Ojców Kościoła a współczesnością. Myśliciele początków chrześcijaństwa pojmowali te dwa wymiary ludzkiego ducha od strony tego, co je łączy, od strony ich jedności (współprzynależności do tego, co boskie). Tymczasem współczesnemu myśleniu to nie jedność wiary i rozumu, ale właśnie różnica między nimi jawi się jako to, co oczywiste. Oczywistość różnicy przejawia się w tym, że dopiero w świetle ufundowanego na różnicy rozdziału między nimi mogą pojawić się ewentualne próby poszukiwania ich jedności. Ojcowie Kościoła jedność wiary i rozumu w swym myśleniu wysuwają na pierwszy plan, współczesnej refleksji oczywistość różnicy dana jest jako pierwsza w myśleniu.

Na gruncie takiej diagnozy w książce pt. *Logos wiary* zostało postawione jako główne następujące pytanie: dlaczego myślimy dziś o naszym rozumie oraz o naszej wierze i niewierze w tak rażąco odmienny sposób, niż czynili to myśliciele początków chrześcijaństwa?; co takiego stało się w europejskiej kulturze, że dziś w naszym myśleniu znajdujemy się na antypodach tego, jak pojmowano wzajemne związki wiary i rozumu w czasach początków chrześcijaństwa?

Jest to zasadniczo pytanie o to, jak doszło do powstania tak radykalnej różnicy zachodzącej pomiędzy współczesną duchowością, głęboko przeoraną przez rozdzźwięk rozumu i wiary, a tym sposobem pojmowania ich wzajemnej relacji, który niepomierne panował w początkach chrześcijaństwa. Pytanie to odsyła nas do dziejów pojmowania tejże relacji, do tego, co każde z tych pojęć w swojej historii nazywa. Spojrzenie rzucone na relację wiary i rozumu od strony historii tych pojęć pozwala stwierdzić, że sposób pojmowania tego, czym jest wiara, nie uległ tak radykalnej zmianie, jak miało to miejsce w przypadku pojęcia rozumu. To, co nazywa pojęcie rozumu w dziejach europejskiego myślenia, nie pozostaje tym samym niezmiennym rozumem, dającym się utożsamiać z jego nowożytną wizją, a więc naturalną władzą człowieka, autonomicznym i niezależnym, a zarazem obdarzonym wolnością narzędziem poznania, które stanowi jedyne źródło filozoficznej prawdy.

Intencją autora było więc pokazanie na przykładach wybranych myślicieli, których znaczenie dla europejskiej filozofii jest bezsporne, jak w dziejach zmienił się sposób pojmowania tego, czym jest rozum człowieka i w konsekwencji, jak zmiana ta oddziaływała na stosunek rozumu do wiary. W ten sposób możliwe stało się odsłonięcie tej dynamiki, która przywiodła europejskie myślenie o rozumie

i wierze do jego współczesnej postaci. Z tego względu praca w swej konstrukcji jest nieustannie ponawianym pytaniem, co dany myśliciel pojmuje pod pojęciem rozumu; zarazem pytanie to było stawiane w taki sposób, by w świetle uzyskanej odpowiedzi rozważyć, jak przyjęta przez konkretnego filozofa wizja ludzkiej racjonalności oddziałuje na jego stosunek do wiary. Przyjęcie takiej perspektywy oznaczało, że pytanie o relację rozumu i wiary było stawiane niejako wtórnie, po uzyskaniu odpowiedzi na pytanie o to, jak pojmowany jest ludzki rozum.

W książce *Logos wiary* historia potęgującego się rozdźwięku (różnicy) między wiarą a rozumem była więc rozważana w bezpośrednim związku ze zmieniającym się sposobem pojmowania tego, czym jest rozum człowieka. W ten sposób pytanie o to, co stało się z relacją wiary i rozumu w dziejach Europy przerodziło się w pytanie o to, co takiego stało się z ideą racjonalności, co doprowadziło do współczesnego jej kształtu. Innymi słowy, pytanie o różnicę między rozumem i wiarą przerodziło się w pytanie o różnicę między ideą racjonalności wypracowaną przez Ojców Kościoła w początkach chrześcijaństwa, a taką, która panuje współcześnie.

Gdzie jednak szukać podstaw owej dziejowej dynamiki, jakiej podlegała idea racjonalności? Odpowiedź, jaką daje książka, jest następująca: podstaw dokonanego w dziejach zwrotu należy doszukiwać się tam, gdzie idea racjonalności spotyka się z ideą boskości – w obrębie tej swoistej metafizyki racjonalności, której dzieje są historią postępującego wyzwalania się racjonalności spod działania boskości. Z tego względu za każdym razem, kiedy stawialiśmy poszczególnemu myślicielowi pytanie o to, jak pojmuje on związek zachodzący między rozumem a wiarą, odkrywaliśmy, że dawana przez niego odpowiedź z konieczności odwołuje się do tego, jak myślany jest rozum, a dalej do tego, jak pojmowana jest relacja zachodząca między sferą boskości a racjonalnością człowieka. Innymi słowy, relacja rozumu i wiary stała się pochodną tego, jak u danego myśliciela wykładana była relacja rozumu do boskości. W efekcie narastające w dziejach europejskiego myślenia napięcie pomiędzy wiarą a rozumem było rozpatrywane jako bezpośrednia konsekwencja procesu rozchodzenia się idei boskości z ideą racjonalności, wyrzucania boskości poza obszar ludzkiej racjonalności.

Przeniesienie punktu ciężkości z relacji wiary i rozumu w stronę rozważań nad związkami boskości i racjonalności postawiło nas wobec najistotniejszego dla pracy pytania. Jak w naszym myśleniu o racjonalności doszło do tego, że została zapomniana wczesnochrześcijańska „racjonalistyczna” interpretacja starotestamentowej idei stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, zgodnie z którą to właśnie ludzki rozum jest świadectwem owego podobieństwa człowieka do Boga? Dlaczego została zarzucona idea boskiego *Logosu* zamieszkującego w ludzkim *logosie* i pojmowanego jako warunek ukierunkowanego na dobro myślenia, mówienia i działania? Co wydarzyło się w naszym myśleniu takiego, że dziś skłonni jesteśmy

uznawać rozum za tzw. naturalną władzę, podstawę wolności i autonomiczności człowieka, a nie świadectwo jego związku z tym, co boskie? Innymi słowy, dlaczego w dziejach europejskiego myślenia boskość została „wyrzucona” poza obszar ludzkiej racjonalności? dlaczego nowożytność oferuje nam wizję rozumu wyzwolonego, a nie zakorzenionego w boskości?

Dokonana w dziejach europejskiej metafizyki racjonalności zmiana sposobu pojmowania tego, czym jest ludzka racjonalność, odrzucenie wizji rozumu zakorzenionego w boskości na rzecz rozumu wyzwolonego spod jej wpływów zaprowadziła badającego do pytania o przełom. Praca odnajduje taki punkt w filozofii św. Tomasza. W *Logosie wiary* pojawia się teza, że to w filozofii św. Tomasza dokonuje się zwrot w myśleniu nad tym, czym jest rozum w człowieku, to właśnie w jego refleksji należy szukać źródeł nowożytnej idei racjonalności.

Zwrot, który dokonał się w duchowych dziejach Europy można oczywiście interpretować na różne sposoby. Zwykle pojmowano dzieje relacji wiary i rozumu jako proces emancypacji rozumu, wyzwania się rozumu spod panowania wiary. Praca zrywa z szeroko rozpowszechnioną ewolucyjną wizją rozwoju ludzkiej racjonalności, zgodnie z którą wyzwalać się rozum spod panowania religii było jednocześnie dochodzeniem do jego doskonałości. Dzieje rozumu były w książce traktowane nie tyle jako proces urzeczywistniania się pełni jego możliwości, lecz raczej jako niemająca nic wspólnego z ewolucyjnym postępowaniem zmiana paradygmatu myślenia. Dynamika, której podlegała idea racjonalności, nie była więc ujmowana jako świadectwo postępu ludzkiego ducha, lecz wyłącznie jako wyraz niepoddającego się jednoznacznej ocenie „przesunięcia” w obszarze namysłu nad ludzkim rozumem. Dokonany w europejskim myśleniu zwrot został uznany za fundamentalne rozstrzygnięcie, które wprowadzając naturalistyczny paradygmat, umiejscawia rozum w zupełnie odmiennym obszarze niż usytuowana jest boskość. Paradygmat ten, na nowo wyznaczając sposób myślenia o boskości i ludzkiej racjonalności, przyniósł ze sobą pewne „korzyści” jak i pewne „straty”. Desakralizacja („deteizacja”) ludzkiej racjonalności w połączeniu z desakralizacją świata została w książce potraktowana, z jednej strony, jako podstawa nieograniczonej i postępującej poznawczej penetracji świata i człowieka, która zaskutkowała również rozwojem techniki, jako podstawa naszych naukowych i technicznych osiągnięć, z drugiej zaś strony – jako istotny czynnik, który doprowadził do usunięcia boskości z wielu obszarów ludzkiej aktywności, doprowadził do religijnego upadku Europy.

Jaka jest istota owego przesunięcia, które dokonało się w naszym namyśle nad ludzką racjonalnością? Gdzie tkwi jego podstawa? Dlaczego wraz z nastaniem nowożytnej wizji racjonalności rozum nie jest już ujmowany jako przejaw podobieństwa człowieka do Boga, lecz jako autonomiczna, naturalna władza człowieka, oddzielona od boskości? Gdzie szukać zasady owego rozdziału? W *Logosie wiary*

twierdzi się, że rozdział ten staje się możliwy wraz z rozróżnieniem i wprowadzeniem w obszar europejskiego myślenia dwóch przeciwstawionych sobie sfer – tego, co naturalne i tego, co nadprzyrodzone – a zarazem odesłaniem ludzkiego rozumu w sferę naturalnego świata, a Boga w stronę nadprzyrodzoności. W ten sposób Bóg i ludzki rozum zostali umiejscowieni po dwóch stronach różnicy rozdzielającej te dwie sfery. Podstawy dla takiego rozstrzygnięcia stworzył św. Tomasz. „Przesunięcie” Boga w obszar tego, co nadprzyrodzone, a rozumu w stronę natury rozumianej jako to, co przeciwstawione nadprzyrodzoności stało się wyborem jedynym w swoim rodzaju, podstawą naturalistycznego paradygmatu, który nie ma sobie podobnego w dziejach ludzkich kultur. W jego ramach dokonało się, niespotykane w innych kulturach, rozdzielanie tego, co boskie (święte) od tego, co ludzkie (światowe), które otworzyło drogę prowadzącą do usunięcia boskości (świętości) całkowicie poza obszar świata człowieka. Paradygmat naturalistyczny określa nie tylko sposób pojmowania racjonalności, ale przede wszystkim w jego ramach zostaje sformułowany nowożytny obraz naturalnego świata, oddzielenego od boskości, „oczyszczonego” z sacrum, „odczarowanego” i poddanego działaniu, koniecznych praw, które nie są przejawem bożej woli, ale posiadają wobec niego autonomię. Wraz z pojawieniem się różnicy teologicznej pojęcie „naturalny” będzie znaczyło: uwolniony ze związków z boskością.

Wprowadzenie w obszar namysłu nad boskością i racjonalnością kategorii różnicy zaszkutkowało w badaniach pytaniem o sposób jej funkcjonowania w obszarze tego, co możliwe do pomyślenia. Rozprawa, uznając różnicę za zasadę interpretacyjną organizującą przestrzeń myślenia, poszukiwała u każdego myśliciela fundowanej przez nią podstawowej pary przeciwieństw, np. między zmysłowym i nadzmysłowym, bytem i byciem. Różnica konstytuująca filozoficzne myślenie była więc rozważana od strony swej zdolności do wyróżnienia w obszarze myślenia dwóch sfer, władała przez podział, jej moc ujawniła się w zdolności do rozdzielania i wzajemnego przeciwstawienia sobie tych sfer jako dwóch odmiennych porządków. Z tego względu sposób pojmowania związków boskości i racjonalności był za każdym razem określany stosownie do sposobu, w jaki badani filozofowie myśleli różnicę.

Z drugiej jednak strony, przestrzeń myślenia rozdzielona przez różnicę stawała się przestrzenią uporządkowaną w określony sposób, różnica wyznaczała jej podstawową wykładnię. Wszystko, co możliwe do pomyślenia, było wykładane zgodnie z fundującą dane myślenie różnicą. Różnica stawała się w ten sposób podstawową „miarą” myślenia, władała w przestrzeni myślenia tak, że wszystko, co myśleniu dane, było umiejscawiane w obrębie jednej z dwóch wyróżnionych i przeciwstawionych sobie sfer. Innymi słowy, wszystko, co ujawniało się myśleniu, było sytuowane po tej samej bądź po przeciwnych stronach tego, co przez różnicę rozróżnione.

Kategoria różnicy ujawniała się poprzez różne swe wykładnie, wyznaczała różne porządki myślenia, które jednak nie dają się ustawić w jakiś uporządkowany ewolucyjny ciąg. Kolejne wykładnie różnicy nie tworzą zestawu o wzrastającej lub malejącej doskonałości. Różnica nie doskonali, tylko zmienia perspektywę. Właśnie z tego powodu zamiast kategorii postępu, zmiany, która prowadzi ku lepszemu, pojawiała się kategoria różnicy jako podstawowego rozstrzygnięcia wciąż na nowo organizującego filozoficzną refleksję. Dlatego myślenie o Bogu, człowieku (jego rozumie) i świecie za pomocą różnicy między naturą a nadprzyrodzonością (różnicy teologicznej) stanowiło tylko jedną z wielu możliwości, szczególnie istotną ze względu na jej siłę oddziaływania na współczesne myślenie, ale przecież nie jedyną. Z tego względu różnica teologiczna zostaje zestawiona z innymi paradygmatami myślenia, opartymi na innym sposobie pojmowania różnicy (na innej wykładni różnicy). W książce obok różnicy teologicznej pojawia się różnica epistemologiczna, różnica ontologiczna, wreszcie różnica esencjalna. Każda z nich sytuuje boskość i racjonalność w odmienny sposób, wyznacza inny kształt ich wzajemnych związków.

Co to oznacza dla namysłu nad boskością i racjonalnością? Czy przyjęcie określonej wykładni różnicy jako podstawy do namysłu nad tym, co boskie i co ludzkie, jest neutralne dla związków boskości i racjonalności, a w konsekwencji dla rozumu i wiary? Odpowiedź, którą daje książka, jest negatywna. Wraz z przyjęciem różnicy teologicznej, odesłaniem Boga w obszar tego, co nadprzyrodzone oraz rozumu w obszar tego, co naturalne, dokonuje się rozdzielenie boskości i racjonalności, które prowadzi do rozdziału rozumu i wiary. Dzieje umiejscawiania Boga i człowieka po przeciwnej stronie różnicy są więc dziejami rozdziału wiary i rozumu. Im bardziej radykalnie dany filozof myśląc „z wnętrza” różnicy teologicznej, ustanawia boskość i rozum człowieka, jako przynależne do dwóch oddzielonych od siebie i przeciwstawionych sobie sfer, tym bardziej wyraźnie odslania się odziedzenie boskości od racjonalności. Rozum, usytuowany względem boskości po przeciwnej stronie różnicy, pojmuje boskość jako coś dla niego zewnętrznego, jako ufundowaną na różnicy zewnętrzna moc, która podważa jego autonomię. Postawienie Boga i człowieka po przeciwnej stronie różnicy oznacza, że w obszarze, w którym urzeczywistnia się człowiek jako istota racjonalna, Bóg staje się Bogiem nieobecny, różnica władająca przez rozdział prowadzi do doświadczenia wzajemnej obcości Boga i człowieka.

Z tego względu interesujące były dla autora również te filozoficzne próby, które dokonując dekonstrukcji panującej współcześnie różnicy teologicznej i powiązanej z nią różnicy epistemologicznej, prowadzą namysł nad Bogiem i człowiekiem całkiem na nowo, w taki sposób, by możliwe stało się ich usytuowanie po tej samej stronie na nowo pomyślanej różnicy, jako współprzynależących do tego samego. Takie usytuowanie Boga i człowieka umożliwia namysł nad nimi od strony ich

podobieństwa, co oznacza, że możliwe staje się również ponowne wprowadzenie tego, co boskie w obszar tego, co ludzkie. W książce pojawia się więc różnica ontologiczna Heideggera oraz różnica esencjalna Tillicha. Przedmiotem zainteresowania było również to, w jakim zakresie pomyślana przez nich różnica odsyła do myślenia sprzed powstania różnicy teologicznej, do myślenia Ojców Kościoła. Praca jest także próbą prześledzenia tych związków.

*

Dokonana powyżej rekonstrukcja projektu stojącego u podstaw *Logosu wiary* stanowi podstawę odpowiedzi na recenzję Ireneusza Ziemińskiego i w pierwszej kolejności prowadzi do stwierdzenia, że przenikliwe spojrzenie Ziemińskiego widzi w książce więcej, niż się faktycznie w niej znajduje. Myślą przewodnią recenzji jest przekonanie, że w *Logosie wiary* „chodzi o przywrócenie jedności dwu logosów, czyli naprawienie «błędu dziejów» przez zakorzenienie rozumu w boskości” (s. 2) oraz to, że „Mech uważa [...], że dzieje pojmowania rozumu ukazują nie tylko jego źródłowy sens historyczny, lecz także jego istotę; [...] ukazuje [...] nie tylko historię uwalniania rozumu ze sfery sacrum, lecz także broni idei rozumu jako epifanii Boga”. Innymi słowy, Ziemiński uznaje, że praca jest rozprawą z zakresu metafizyki racjonalności i zmierza do tego, by na podstawie badań z zakresu historii idei racjonalności powrócić do „prawdziwej”, lecz zapomnianej koncepcji rozumu, zgodnie z którą zawiera on w sobie ślad boskości, jest epifanią boskości.

Takie spojrzenie na książkę, ze względu na metafizyczne „zacięcie” Recenzenta, nie dziwi. Ziemiński poszukuje w *Logosie wiary* metafizyki racjonalności po to, by zestawić ją z własną. Wydaje się, że traktuje On dyskusję z pracą jako spór dwóch metafizyk racjonalności; tej, która uznaje rozum za naturalną władzę człowieka, z tą, która pojmuje rozum jako epifanię boskości. Jego wizja racjonalności przynależy do naturalistycznego paradygmatu, którego podstawy ustanowiła myśl św. Tomasza; w zgodzie z nim uznaje rozum za naturalną władzę człowieka, pozostającą w związku z naturalnym światem. Jego własna droga filozoficzna, związki z filozofią tomistyczną i analityczną, wydają się to potwierdzać. Potwierdzają to również jego słowa: „doktryna Tomasza [...] ujawniła [...] naturalną strukturę i funkcję rozumu jako władzy różnej od wiary” (s. 11). W innym miejscu zaś powie tak: „jeśli nawet zgodzić się, że u Tomasza mamy przełom, że następuje rozdźwięk między rozumem a wiarą, to [...] nie musi być jakaś błędna naturalizacja rozumu. [...] jest to być może odkrycie tego, czym rozum jest jako istotnie różny od innych naszych zdolności poznawczych, które być może pozwalają nam widzieć rzeczywistość nadprzyrodzoną i w tym sensie moglibyśmy powiedzieć, że jest to odkrywanie istoty rozumu w nim samym” (teza wyrażona na kolokwium habilita-

cyjnym autora). Ziemiński twierdzi więc, że dzięki dokonaniu w myśli Tomasza zwrotowi jesteśmy bliżej istoty rozumu, że wraz z naturalizacją rozumu odkryty został rozum jako taki. Na gruncie przyjętego przez Recenzenta naturalistycznego paradygmatu, w obszarze wyznaczonym przez różnicę teologiczną, taka teza nie budzi wątpliwości. Wątpliwości pojawiają się wtedy, gdy Ziemiński, wyposażony w swą koncepcję racjonalności, będzie odczytywał *Logos wiary* jako próbę obrony koncepcji rozumu jako epifanii boskości i na podstawie takiego odczytania dokonywał jej krytycznej oceny.

Tymczasem, jak pokazywaliśmy, praca nie jest rozprawą z zakresu metafizyki racjonalności, lecz, najogólniej mówiąc, z zakresu historii idei. Zawarty w niej zamysł był taki, aby w namyśle nad wiarą i rozumem wykroczyć poza naturalistyczny paradygmat (w stosunku, do którego różnica między zmysłowym a nadzmysłowym jest tylko jego niezbyt istotną modyfikacją), po to, by pokazać jego dziejowy charakter, uznać go wyłącznie za szczególny przypadek pojmowania tego, czym jest ludzki rozum. Spojrzenie Ziemińskiego jest metafizyczne, zawarte w pracy przynależy do szeroko pojmowanej filozofii kultury. Z perspektywy książki to, co stało się z ideą racjonalności w czasach nowożytnych, nie jest odkrywaniem istoty rozumu w nim samym, lecz szczególnym wyborem, którego ocena pozostaje dwuznaczna. W ramach realizowanego w pracy projektu każda wizja racjonalności przynależy do pewnego duchowego paradygmatu, jest kolejnym projektem kulturowym, który może zostać zestawiony z innymi, opartymi na innym odczytaniu różnicy projektami. Wniosek z powyższych rozważań jest następujący: Recenzent przykłada do *Logosu wiary* metafizyczną miarę; praca widziana z takiej pozycji jawi mu się jako pozbawiona pozahistorycznych argumentacji odpowiedź na pytanie, czym ze swej istoty jest rozum człowieka.

Jednak *Logos wiary* nie jest próbą odpowiedzi na pytanie, czym jest rozum i wiara oraz jakie zajmują one miejsce w człowieku. Zamierzeniem autora, wbrew opinii Recenzenta, nie było wykazanie istnienia jakiejś „prawdziwej” koncepcji rozumu, której ponowne odkrycie byłoby powrotem mitycznego Odysa do upragnionej Itaki, miejsca, w którym rozum ponownie odnajduje siebie i żyje w upragnionej miłości z wiarą. Rozprawa jest raczej nieustannie ponawianym pytaniem o to, jak pojmowano racjonalność w dziejach europejskiej filozofii, a nie próbą tworzenia ufundowanej w dziejach, ale ostatecznie autorskiej koncepcji rozumu, której bliskie byłoby przeświadczenie, że znalazła ona odpowiedź na pytanie, czym jest racjonalność człowieka.

Nie oznacza to jednak, że praca jest jedynie opisem relacji wiary i rozumu od strony zmieniającej się idei racjonalności u kluczowych, ale jednak dowolnie wybranych filozofów. Tak oczywiście nie jest. Dobór myślicieli służył z jednej strony odnalezieniu momentu zwrotnego w dziejach namysłu nad racjonalnością i zwią-

zanego z odnalezieniem tego momentu pragnienia przywołania tego, co w dziejach namysłu nad racjonalnością zapomniane. Rzeczywiście dzieje racjonalności były w książce traktowane przez pryzmat idei zapomnienia. Ale samo przypomnienie źródeł nie oznacza nadziei na powrót do tego, co było na początku. Obca jest autorowi heideggerowska nadzieja na odnowienie tego, co zostało utracone. Przypomnienie nie musi i nie powinno być utożsamiane z restauracją. Przypomnienie jest odnowieniem pamięci, a nie odbudową tego, co legło w gruzach.

Jednak to nie przypomnienie tego, co miało miejsce przed zwrotem w myśleniu o ludzkim rozumie było podstawowym celem pracy. Nie chodziło wcale o naprawienie błędu dziejów i przywrócenie jedności ludzkiego logosu z boskim Logosem. Gra szła o coś zupełnie innego. Chodziło o odkrycie owej wewnętrznej gry różnicy, tej dynamiki, którą wyznacza związek zachodzący pomiędzy tym, jak pojmowana jest różnica, a naszym myśleniem o boskości i świecie człowieka, dotarcie to tej gry, która rozgrywa się pomiędzy sposobem władania różnicy a kształtem relacji zachodzącej pomiędzy rozumem i wiarą. Badania odkryły więc związek zachodzący między tym, jak pojmowana jest różnica, a relacją wiary i rozumu. Książka nie daje odpowiedzi na pytanie, jaka jest istota rozumu i czy pozostaje on w związku z boskością, czy też nie. Stwierdza jednak, że wprowadzenie w obszar myślenia różnicy teologicznej stanowi zagrożenie dla obecności tego, co religijne zarówno w człowieku, jak i jego świecie, zauważa istnienie związku zachodzącego pomiędzy naturalistycznym paradygmatem a dokonaną w dziejach Europy desakralizacją człowieka i jego świata, wykluczeniem boskości poza obszar tego, co ludzkie.

Zdecydowanie najistotniejszą część recenzji stanowią krytyczne uwagi poświęcone dokonanej w książce interpretacji myśli św. Tomasza, w szczególności jego znaczenia dla dziejów europejskiej racjonalności, zasadności interpretacji jego twórczości za pomocą różnicy teologicznej, problematyce związków Boga ze światem, by wymienić tylko niektóre z nich. Próba podjęcia dyskusji z Recenzentem w tym zakresie wymaga jednak sformułowania kilku wstępnych uwag, bez których dyskusja wydaje się jałowa.

Podstawowa teza sformułowana w *Logosie wiary*, dotycząca Tomasza, jest mniej więcej taka: św. Tomasz sytuując Boga i jego nadprzyrodzone moce po jednej stronie różnicy teologicznej, a ludzki rozum oraz naturalny świat po drugiej jej stronie, stworzył podstawy naturalistycznego paradygmatu albo, inaczej mówiąc, tzw. naturalizmu, który w głębokim przekonaniu piszącego wyznaczył główną trajektorię europejskiego ducha. Paradygmat ten stopniowo opanowywał coraz szersze obszary namysłu nad człowiekiem, światem i Bogiem, by w czasach współczesnych osiągnąć niespotykane wcześniej znaczenie. Co rozumiemy przez naturalistyczny paradygmat/naturalizm? Trzeba koniecznie zaznaczyć rozszerzający charakter zastosowanego tutaj ujęcia naturalizmu. Na czym polega to rozszerzenie? Przez naturalizm nie

rozumiemy wyłącznie takiej wykładni myślenia, która uznając istnienie naturalnego świata, stanowczo i jednoznacznie odrzuca istnienie czegokolwiek nadprzyrodzonego. Z drugiej strony, z oczywistych względów nie sprowadzamy pojęcia naturalizmu wyłącznie do przekonania o istnieniu naturalnego świata z jednej oraz nadprzyrodzonego świata z drugiej strony. Obydwie te wykładnie umiejscawiamy w ramach paradygmatu naturalistycznego. W świetle takiego rozstrzygnięcia przestaje być istotne to, czy przyjmujemy, iż nadprzyrodzoność oddziałuje na naturę (Tomasz), czy też uznajemy, że nie ingeruje ona w naturalne procesy świata i nie oddziałuje na naturalny, autonomiczny rozum człowieka (Kant), albo też twierdzimy, że poza sferą tego, co naturalne, nie istnieje żadna nadprzyrodzoność (Nietzsche). Dopóki przyjmujemy ideę naturalnego świata podporządkowanego działaniu naturalnych praw, oddzielonego od Boga i posiadającego względem Niego niezależność oraz powiązaną z tym światem ideę ludzkiego rozumu, podstawę ludzkiej wolności i autonomiczności, pozostającą bez związku z boskością, dopóty tkwimy w tym samym, ufundowanym na różnicy teologicznej naturalistycznym paradygmacie. Dopóki zgadzamy się co do tego, że całe sfery ludzkiego życia mają autonomiczny charakter i żądają się swoimi prawami, niezależnymi od jakichkolwiek oddziaływań istniejącej ewentualnie boskości, pozostajemy naturalistami.

Trzeba nadmienić, że naturalistyczny paradygmat wykroczył daleko poza ramy filozofii. Myślimy o nas samych oraz o otaczającym świecie za pomocą kategorii natury, a o boskości/świętości za pomocą kategorii nadprzyrodzoności. Zarazem to, co naturalne, interpretujemy bez odwoływania się do Boga. Mamy do czynienia z powszechnym panowaniem naturalistycznej wykładni w obszarze pojmowania świata, stosunków społecznych, człowieka. Z całą mocą ujawnia się ona we współczesnej nauce, zapanowała nie tylko w naukach o świecie, lecz także, w nie mniejszy sposób, w antropologii. Powszechnie panujący redukcjonizm w naukach o człowieku wyraża się w nieustannych próbach sprowadzenia człowieka i jego myślenia do tego, co materialne, neurofizjologiczne itp. Nawet ci, którzy nie zrezygnują z idei Boga, muszą przyznać, że kolejne sfery ludzkiego życia i działania są „oczyszczane” z jakichkolwiek związków z boskością. Ta szczególna boska absencja lub, jak kto woli, *kenoza* stopniowo obejmowała i obejmuje w dziejach Europy coraz szersze obszary. Naturalistyczny paradygmat stał się fundamentem naszej kultury, wyznaczając jej specyfikę. Próżno badacze innych tradycji religijnych i kulturowych poszukują w nich rozdziału na sferę tego, co nadprzyrodzone i tego, co naturalne. Ewentualne próby interpretacji tych tradycji za pomocą różnicy teologicznej kończą się fiaskiem z tego względu, że obserwujemy tam „wymieszanie” tego, co nadprzyrodzone i tego, co naturalne. Nadprzyrodzone nie daje się odróżnić od natury, ponieważ jest, jeśli tak można rzec, w-przyrodzone. Tym samym rozróżnienie na sferę naturalną i nadprzyrodzoną traci sens. Warto przypomnieć, że już Durkheim

zauważył, iż w badanych przez niego kulturach tradycyjnych nic takiego jak wizja naturalnego świata rządzonego przez konieczne prawa natury nie występuje.

Niektórzy twierdzą, że nasza odmienność i niepowtarzalność, która ujawnia się w spotkaniu z innymi kulturami, wynika z faktu, że rozdział na naturę i nadprzyrodzone stanowi fundament tradycji chrześcijańskiej, że jest obecny w chrześcijaństwie od samego początku. Jako argument podaje się, że wprawdzie w Nowym Testamencie nie ma rozróżnienia na nadprzyrodzone i przyrodzone, ale przecież pojawia się tam pojęcie łaski (*charis*), za pomocą którego zostaje wypowiedziane boskie oddziaływanie na naturę rozumianą jako to, co stworzone. Domniemywa się zarazem, że to, co podlega oddziaływaniu łaski, w więc natura, pozostaje ze swej istoty czymś wobec boskości neutralnym, autonomicznym, jej przeciwstawionym. Boskość/świętość nie jest zmieszana z naturą, ale jej się udziela. Z tego powodu godny najwyższego potępienia jest wszelki kult złotych cielców. W tym zakresie chrześcijaństwo podtrzymuje tradycję Starego Testamentu z jej antyidolatrycznym duchem potępiającym wszystkich bogów uczynionych ręką ludzką (by przywołać słowa z Dziejów Apostolskich). Jednak współczesne pojmowanie natury niewiele ma wspólnego nie tylko ze Starym Testamentem, gdzie wiadomo Żydzi doświadczają Boga w historii i poprzez historię, ale także z duchem wczesnego chrześcijaństwa. Siła wkraczającego w dzieje Europy chrześcijaństwa tkwiła w tym, że pozostając w zgodzie z tradycją Starego Testamentu, dokonywało ono faktycznie deidolatrzyzacji świata (pouczająca jest w tej kwestii książka Karola Modzelewskiego pt. *Barbaryjska Europa*, w której pokazuje on, jak proces ten dokonywał się u Słowian), ale zarazem kładło nacisk na obecność boskiego pierwiastka w człowieku. Człowiek był więc ujmowany w ramach filozoficznej perspektywy, która w żaden sposób nie daje się sprowadzić do rozróżnienia na naturę i nadprzyrodzoność. Doszukiwanie się tego rozróżnienia w antropologii początków chrześcijaństwa jest według piszącego zwykłą ekstrapolacją. Myślenie o człowieku za pomocą różnicy teologicznej nie jest tożsame z chrześcijaństwem, lecz jest efektem dokonanej w dziejach zmiany paradygmatu. Chrześcijaństwo istniało wtedy, kiedy nie myślano za pomocą tego rozstrzygnięcia, i pewnie będzie istnieć wtedy, kiedy tak pomyślana różnica przestanie organizować nasze myślenie. Panujący we współczesnej antropologii naturalistyczny paradygmat, który stopniowo usunął boskość z człowieka, odsyłając ją w stronę oddzielonej od człowieka nadprzyrodzoności, niewiele ma wspólnego z antropologią początków chrześcijaństwa.

Podstawowe pytanie jest więc takie: czy Tomasz ma swój udział w powstaniu naturalistycznego paradygmatu? Odpowiedź autora jest pozytywna. Tomasz, wnosząc w obszar namysłu nad Bogiem, człowiekiem i światem swą różnicę teologiczną, tę drogę europejskiego ducha otwiera. Wprowadzenie różnicy między nadprzyrodzonością a światem naturalnym, a także powiązanie ludzkiej racjonal-

ności z tym światem, stanowi być może najistotniejszy czynnik postępującego procesu autonomizacji naturalnego świata i związanego z tym światem człowieka względem boskości/sacrum. Proces ten stał się podstawą rozwoju nowożytnej nauki. Argument Recenzenta, że „nawet najżarliwsi zwolennicy nie przypisują Tomaszowi zasług w zakresie powstania nowożytnej idei nauki” świadczy jedynie o tym, że prawdopodobnie nikt takiej tezy wcześniej nie formułował, lecz nie podważa jej prawdziwości. Ukonstytuowanie się rozdziału Boga i ludzkiego świata wypowiedziane za pomocą różnicy teologicznej stanowi według nas przełom w dziejach pojmowania ich wzajemnej relacji. Jego znaczenie ujawni się w pełni w późniejszych wiekach. Myśl filozoficzna wielkich postaci filozoficznych następnych pokoleń, Kartezjusza, Hume’a, Kanta, Nietzschego i wielu, wielu innych, będzie wyznaczała kolejne etapy tego pogłębiającego się procesu. Przykład Malebranche’a i jemu podobnych pokazuje, że wciąż w europejskiej myśli filozoficznej jest obecna idea związku boskości i racjonalności, obecności tego, co boskie w człowieku. Ale to nie ona wyznaczyła główny nurt naszego myślenia. Siła oddziaływania tego nurtu jest tak potężna, że mająca swoje biblijne korzenie idea, zgodnie z którą świadectwem podobieństwa człowieka do Boga, obecności w nim elementu boskiego jest ludzki rozum, uległa zapomnieniu. Odeszła w niepamięć pomimo faktu, że to właśnie ona była fundamentem antropologii Ojców Kościoła. Pozostajemy dziećmi epoki naturalizmu wraz z jej nieustanną tendencją do umiejscawiania Boga i człowieka po przeciwnych stronach różnicy, Boga w obszarze tego, co nadprzyrodzone (nadmysłowe), a człowieka w obszarze tego, co przyrodzone (zmysłowe). Człowiek postawiony wobec boskości po przeciwnej stronie różnicy pojmuje boskość jako coś względem niego zewnętrznego, jako ufundowaną na różnicy zewnętrznej moc, która podważa jego autonomię.

Stawiając Tomasza obok Kartezjusza, Hume’a, Kanta, Nietzschego, nie zapominamy o wszystkich związkach Boga i świata, które są obecne w jego myśli. Jest oczywiste, że Tomaszowy Bóg oddziałuje na świat, jego związki ze światem są wielorakie, zresztą są one w *Logosie wiary* analizowane. Sytuując go w takim szeregu myślicieli, nie chcemy stworzyć jednostronnego i dlatego fałszywego obrazu Tomasza naturalisty, który rozdzielił sferę tego, co naturalne, od sfery nadprzyrodzoności, nie ustanawiając żadnego związku między nimi. Oczywiście nic bardziej fałszywego. Myśląc o Tomaszu, nie zapominamy o roli opatrności i łaski w jego systemie. Powstała przepaść pomiędzy stwórcą a stworzeniem może zostać zasypana za sprawą boskiego oddziaływania na świat; to, co przyrodzone, podlega u niego działaniu nadprzyrodzoności. Nadprzyrodzoność jest tą sferą boskości, za pomocą której Bóg wpływa na świat. Tomasz był daleki od tego, by ustanawiając radykalną różnicę (odległość) między nadprzyrodzonością a naturą, twierdzić, że dla wszechmogącego Boga ta odległość nie jest do przebycia. Tomaszowy świat

jest poddany opatrności będącej boskim „zamysłem dotyczącym rzeczy, które mają być doprowadzone do celu”¹. Boska opatrność działająca w świecie rozciąga się na „rzeczy konieczne, które wynikają z natury”². W świecie możliwe są cuda, rozumiane jako efekt boskiej ingerencji w świat. Za pomocą nadprzyrodzonej łaski Bóg oddziałuje również na naturalny rozum człowieka, który dzięki temu uzyskuje zdolność do widzenia (*visio*) i pojmowania (*comprehensio*) boskości. Bóg udziela człowiekowi także objawienia. Przede wszystkim jednak Bóg swoją mocą podtrzymuje świat w istnieniu i w ten sposób jest obecny we wszystkich rzeczach.

Jednak podstawowe pytanie wciąż pozostaje takie samo: czy św. Tomasz, wprowadzając różnicę teologiczną, włożył zasadniczy wkład we współczesność, czy też nie? Czy Tomasz wszedł na drogę, która zaskutkowała powstaniem naturalistycznego paradygmatu? Czy Tomaszowe pojmowanie natury wyznacza drogę, którą „poszło” europejskie myślenie o człowieku, świecie, Bogu, czy też nie? Czy Tomaszowa wizja naturalnego świata rządzonego przez konieczne naturalne prawa stała się podstawą panującego powszechnie dziś naturalizmu, czy też wypatrywanie takiego związku jest całkowicie bezpodstawne? W naszej ocenie nie da się tego wpływu zakwestionować. To nie Tomasz jest twórcą rozróżnienia na nadprzyrodzone i przyrodzone. Pojawia się ono po raz pierwszy, jak wskazuje De Lubac, już u Pseudo-Dionizego Areopagity. Jednak w myśli Areopagity zastosowanie tego rozróżnienia nie oznacza powiązania idei racjonalności z myślą po Tomaszowemu naturą i z tego względu nie podważa bliskiego, intymnego związku zachodzącego między boskością a racjonalnością. Dopiero podniesienie różnicy między nadprzyrodzonością a naturą do poziomu różnicy teologicznej, do poziomu podstawowej kategorii organizującej obszar tego, co możliwe do pomyślenia, pozwoliło europejskiemu myśleniu wkroczyć na tę drogę i wciąż niezmiennie po niej podążać. Jak długo? Nie wiadomo. Na zawsze? Dzieje ludzkich kultur wydają się świadczyć, że nie jest na zawsze.

¹ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 330.

² *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 335.

TOMASZ KĄKOL

STAROŻYTNE ŁAMIGŁÓWKI A FORMALNA ONTOLOGIA ARTEFAKTÓW. KILKA UWAG

Paweł Garbacz, *Logika i artefakty*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, s. 297

Książka Pawła Garbacza jest imponującą monografią poświęconą konstrukcji (poprzedzoną dyskusją z czołowymi znawcami problematyki) formalnej ontologii artefaktów. Odnajdziemy w niej zarówno starożytne łamigłówki w rodzaju paradoksu statku Tezeusza, jak i zapis części formalnego komponentu teorii autorskiej w języku OWL, używanym w tzw. inżynierii ontologicznej. Nieobeznanemu z pograniczami filozofii i *computer sciences* miłośnikowi mądrości może wydawać się podejrzany nacisk, jaki autor kładzie na zagadnienie reprezentacji wiedzy (o artefaktach), kluczowe we współczesnym skomputeryzowanym, dążącym do standaryzacji i unifikacji świecie. Wrażenie to jednak mylne: Garbacz z równą powagą traktuje zagadnienia ontologiczne w klasycznym rozumieniu tego słowa – czym jest artefakt? Czy i jakie są kryteria identyczności artefaktów? Jak powinna wyglądać mereologia artefaktów? Jak zmodyfikować Ingardenowską teorię stanów rzeczy, aby była adekwatna?

W niniejszej recenzji nie będę streszczał bogatej zawartości książki; wskażę tylko na te fragmenty, które moim zdaniem mogą budzić wątpliwości.

Pierwszy problem dotyczy mereologii artefaktów. Autor argumentuje, że trzy z czterech aksjomatów klasycznej mereologii należy odrzucić, o ile teoria ta ma być przydatna w opisie artefaktów: po pierwsze, nie jest prawdą, że relacja bycia częścią jest przechodnia; po drugie, nie jest prawdą, że sumy mereologiczne tych samych zbiorów dystrybutywnych są identyczne; po trzecie, nie jest prawdą, że dla każdego niepustego zbioru dystrybutywnego istnieje jego suma mereologiczna¹. Argumenty przeciwko pierwszemu i trzeciemu aksjomatowi są znane i nie mam do nich zastrzeżeń, interesujący jest natomiast dowód przeciwko aksjomatowi jedności sumy (AJS).

¹ Przy okazji, autor używa na oznaczenie relacji *bycia częścią lub bycia identycznym* z nazwy ‘część niewłaściwa’ (s. 60, 142, 253) – ma to tę nieporęczną konsekwencję, że każda część właściwa byłaby wtedy niewłaściwa.

Po pierwsze, kontrprzykładem ma być tu obiekt, który staje się innym obiektem, gdy jego części są inaczej skonfigurowane (s. 62). Garbacz odpiera dwa zarzuty D. Lewisa, obrońcy AJS: 1) AJS jest do pogodzenia z ontologią procesualistyczną, tj. gdy uznamy, że obiekty materialne są całościami czasoprzestrzennymi; 2) jeśli nie chcemy procesualizmu, uznajmy, że rekonfiguracja części nie wpływa na tożsamość obiektu. Pierwsza riposta jest jednak nieporozumieniem: „Stanowisko 6.21 [tj. 1) – T.K.] zobowiązuje nas do uznania doktryny części czasowych. Niezależnie od kontrowersyjności tej doktryny twierdzenie, że dioda DI w chwili t jest innym przedmiotem niż dioda DI w chwili t' [przykład Garbacza dotyczy mostkowego układu prostownika, raz o prawidłowej, raz o nieprawidłowej orientacji diod – T.K.], jest sprzeczne z założeniami teorii obwodów elektrycznych. Według tej teorii dioda prostownicza nie zmienia w trakcie zmiany polaryzacji swych własności elektrycznych (s. 64n)”. Nie chodzi przecież o części czasowe, ale czasoprzestrzenne, a czasoprzestrzenna część, w języku substancjalistycznym (do którego jesteśmy niewiarygodnie przyzwyczajeni²) nazwana ‘**diodą DI w t** ’, nie jest identyczna z czasoprzestrzenną częścią nazwaną ‘**diodą DI w t'** ’. Druga riposta Garbacza brzmi, że własności elektryczne prostownika (będące skutkiem orientacji diod) są istotne, a przeto 2) jest fałszem (s. 65). Nieporozumienie, jakie tu się kryje, polega na tym, że Garbacz, definiując aksjomatycznie identyczność poprzez zwrotność i prawo zastępowania członów identyczności (s. 43)³, odpowiedział już na pytanie dotyczące identyczności – wynika z tej definicji, że dowolna (nie tylko esencjalna) zmiana powoduje, że mamy do czynienia z **innym** obiektem, tj. nieidentycznym (w sensie wyznaczonym przez tę definicję identyczności!) z poprzednim. Pomyłka ta jest powszechna wśród filozofów – w pierw definiuje się skrajnie restrykcyjną identyczność, a potem broni się przed konkluzją, że obiekty jej nie zachowują⁴.

Drugi argument przeciwko AJS podaje Garbacz *implicitie*, tj. argumentuje przeciwko jednej z konsekwencji AJS, mianowicie tezie, że nie istnieją obiekty złożone tylko z jednej części właściwej. Dokładniej, teza ta wynika z AJS i aksjomatu

² Niektórzy wyciągnęliby nawet z tego wniosek, że substancjalizm jest prawdziwy. Argumenty językowe bywają jednak obosieczne.

³ Pomijam definicje identyczności w języku II rzędu (tamże), gdyż prowadzą do podobnego problemu.

⁴ Zwracam na to uwagę także z powodów, można by rzec, osobistych – tj. sam przez kilka lat tak niestety postępowałem.

o przeciwsymetryczności relacji bycia częścią właściwą⁵, to ostatnie jednak autor akceptuje⁶. Przykład autora jest następujący:

Chodzi tu o artefakty, których budowa jest tak dalece niezdeteminowana przez ich twórców, że każdy taki artefakt jest identyczny ze swą jedyną częścią właściwą. Przykładem może być aleatoryczny utwór muzyczny, którego zapis nutowy określa sposób wykonania tylko jednej jego części, pozostawiając swobodę, jeżeli chodzi o istnienie i sposób wykonania pozostałych części. W takiej sytuacji ów aleatoryczny utwór muzyczny ma [...] tylko jedną część właściwą. Podobnie założmy, że prawo cywilne w pewnym kraju nakazuje, aby każdy towar sprzedawany w obrocie masowym był opatrzony etykietą z ceną; przy tym prawo to jest tak lakoniczne, że wymaga tylko, aby etykieta była przymocowana do sprzedawanego produktu i aby jej częścią (właściwą) był napis określający cenę produktu. Jeżeli uznamy, że tak zdefiniowana etykieta jest artefaktem, to [...] jedyną częścią właściwą etykiety będzie napis, tj. cena (s. 62 i n.).

Nie jestem specjalistą w ontologii dzieła muzycznego i nie mam sprecyzowanych intuicji co do pierwszego przykładu poza uwagą, że pierwsze zdanie jest sprzeczne z tezą o przeciwsymetryczności relacji bycia częścią właściwą (jeśli x jest jedyną częścią właściwą y -ka i $x = y$, to y jest jedyną częścią właściwą x -a). Jeśli etykieta i napis są przedmiotami realnymi⁷ (i materialnymi), co uznaje Garbacz i co ja także jestem skłonny poprzeć, to jeśli zgodzimy się, że w przypadku opisanym przez autora napis jest jedyną częścią właściwą etykiety, to mamy koincydencję, tj. dwa obiekty w tym samym obszarze w tym samym czasie (do tego bowiem prowadzi negacja AJS, o ile rozpatrujemy materialny obiekt w chwili t , a nie – jak w przypadku prostownika wspomnianego wyżej – obiekt w różnych chwilach), co jednak nie bardzo zgadza się z opisem autora, chyba że wyobrazimy sobie napis z samoprzylepnych cyfr przyklejonych wprost do produktu (albo po prostu nadruk na produkcie). Jeśli taki artefakt spełnia ów przepis prawny i jeśli Garbacz ma rację co do relacji bycia częścią właściwą w tym modelu, pytanie, czy koincydencja nie jest czymś kontrintuicyjnym (jak sądzi wielu filozofów)? Autor dopuszcza *explicitie* koincydencję (s. 244; rzeźba może nie być identyczna z materiałem stanowiącym

⁵ Dowód: rozważmy x , którego jedyną częścią właściwą jest y . Z definicji sumy mereologicznej mamy $y \text{ Sum } \{y\}$ oraz $x \text{ Sum } \{y\}$, a stąd z AJS mamy $x = y$, ale z przeciwsymetryczności relacji bycia częścią właściwą wynika, że y nie jest częścią x -a, a stąd nie jest z nim identyczny.

⁶ Teza (4.7) (c) (s. 245).

⁷ Realność zdań ustala aksjomat (2.15) (s. 177), a artefaktów aksjomat (3.21) (s. 200).

ją) i ja również nie widzę nic niepokojącego w tej tezie, ale – mam wrażenie – z innego powodu niż Garbacz: jeśli zdefiniowaliśmy znak ‘=’ tak restrykcyjnie, cóż szkodzi negacja tej relacji? Innymi słowy, skoro w przypadku zmieniającego się obiektu musimy szukać słabszej relacji, aby mieć za pomocą czego liczyć, czemu nie w przypadku obiektu(ów?) w chwili t ?⁸

Drugi problem, na który chciałbym zwrócić uwagę, dotyczy kryterium identyczności artefaktów. Weźmy pod uwagę łamigłówkę statku Tezeusza: w czasie od t do t' zachodzi równoległe przebudowa drewnianego statku (wymiana części – deska po desce – na nowe) i (w sąsiednim doku) składanie „na powrót” statku tak, że w t' mamy dwa statki: jeden z wszystkimi nowymi częściami, drugi z oryginalnymi częściami. Pytanie, który statek jest oryginalnym statkiem Tezeusza (Garbacz nazywa go ‘Oryginał’)? Statek przebudowany (Garbacz nazywa go ‘Zastępnik’)? Statek „zrekonstruowany” (Garbacz nazywa go ‘Składak’)? Oba? Żaden? Itd. Autor pisze:

Odrzućmy wpiery dwie najrzadziej spotykane odpowiedzi: jedną głoszącą, że w jednej z faz remontu Oryginał został zniszczony, oraz drugą identyfikującą go jednocześnie z oboma statkami. [...] Druga odpowiedź, dzięki przechodniości relacji identyczności, utożsamia Zastępnik ze Składakiem. Tymczasem są to przecież różne konstrukcje, zbudowane z różnych desek, znajdujących się w różnych miejscach przestrzeni itd. (s. 49).

Innymi słowy, jeśli Oryginał = Zastępnik i Oryginał = Składak, to Zastępnik = Składak, czyli otrzymujemy, że statki mogą być bilokowane!

Na s. 217 mamy jednak następującą definicję (3.47; zapisuję ją w sposób nieformalny): x jest tym samym artefaktem, co y wtedy i tylko wtedy, gdy mają ten sam tzw. projekt minimalny (element najmniejszy w zbiorze projektów x -a [odpowiednio y -ka] uporządkowanym relacją bycia częścią w zbiorze czysto intencjonalnych stanów rzeczy – dla Garbacza projekty są złożonymi, czysto intencjonalnymi stanami rzeczy). I dalej czytamy:

Powyższy opis rozwiązania ogólnego problemu identyczności diachronicznej można dostosować do każdego problemu szczegółowego. Rozważmy problem statku Tezeusza. Jeżeli Oryginał, Zastępnik i Składak mają ten sam projekt minimalny, to wszystkie trzy statki są tym samym artefaktem (będąc innymi przedmiotami materialnymi). Jeżeli minimalny projekt Oryginału określa szczegółowo własności materiału, z którego jest on wykonany, np. to, że jest on wykonany z drewna uzyskanego z takich, a nie innych drzew

⁸ Zob. T. Kąkol, *Przeciw substancjalizmowi*, „Filozofia Nauki” 4 (72), (2010), s. 121–134.

z takiego, a nie innego lasu, to Oryginał jest tym samym artefaktem, co Składak, lecz nie jest tym samym artefaktem, co Zastępnik, o ile tylko podczas remontu stary materiał zastąpiono drewnem, które nie spełnia warunków projektu minimalnego (s. 244).

Pytanie, czy autor tym samym dopuścił możliwość bilokacji? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak: kiedy prokurator pokazuje oskarżonemu zafoliowany nóż, pytając: „czy to ten sam nóż, który miał przy sobie NN?”, chodzi mu o obiekt, którym – powiedzmy – dokonano pewnej określonej zbrodni, a nie o jego możliwie dokładną kopię. Z drugiej strony, język potoczny obfituje w podobne zwroty, które jednak nie tyle presuponują *nieistotność* kwestii „który egzemplarz?”, ale *wykluczają* identyfikację egzemplaryczną: przykładem choćby okrzyk zdumienia w rodzaju „mam ten sam samochód, co ty!”.

Problem w tym, że Garbacz dystansuje się od podziału uniwersum na egzemplarze i typy. D. Wiggins, znany krytyk teorii relatywnej idyntityczności (w uproszczeniu, teorii uznającej nieredukowalność wyrażen typu ‘x jest tym samym P-kciem, co y’), argumentował, że „językowe dowody na relatywną idyntityczność” biorą się z wieloznaczności kategoryjalnej odniesienia pewnych nazw. Przykład, który podaje Garbacz, jest symptomatyczny: „Słowo «idyntityczność» jest tym samym wyrazem, co słowo «idyntityczność», lecz nie jest tym samym egzemplarzem” (s. 53) – wieloznaczne, zdaniem Wigginsa, jest tu wyrażenie ‘słowo «idyntityczność»’, gdyż może odnosić się bądź do egzemplarza, bądź do typu. Autor recenzowanej pracy nie chce iść za radą Wigginsa, gdyż każde „odwieloznacznienie” podobnych zdań prowadzi do tego, że „musimy wprowadzić dwie klasy terminów i dwie kategorie ontologiczne” (s. 55). Rozróżnienie egzemplarz-typ (i jego przebrania) autor jednak, jak się zdaje, jest skłonny stosować:

Jeżeli zgodzilibyśmy się, że projekty wyznaczają swego rodzaju przedmioty ogólne (np. poprzez określenie klas przedmiotów szczegółowych), to moglibyśmy powiedzieć, iż FTA [= formalna teoria artefaktów, tj. teoria Garbacza – T.K.] odpowiada na pytania o tożsamość tego rodzaju uniwersaliów. Unikając odpowiedzi na pytania o idyntityczność poszczególnych przypadków artefaktów, FTA wpisywałaby się w ten sposób w nurt tradycyjnej myśli perypatetyckiej, która głosi, że *non datur scientia de individuo ut individuo* (s. 243)⁹.

⁹ Na marginesie, Garbacz nie ma tu racji, gdyż „tradycja perypatetycka” dość precyzyjnie odpowiedziała na zagadnienie statku Tezeusza. Zob. T. Kąkol, *A jednak Akwinata? Krytyczne uwagi o książce Christophera M. Browna pt. Aquinas and the Ship of Theseus. Solving Puzzles About Material Objects*, London–New York: Continuum 2005, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXXIX (2010), z. 2, s. 167–174.

Jeszcze inaczej mówiąc, kryterium tożsamości artefaktów to „nieodróżnialność z punktu widzenia praktyki inżynierskiej” (s. 214 i 217). Pytanie jednak, czy w ten sposób nie odpowiadamy przypadkiem nie na temat, gdy pytamy o kryterium identyczności statku Tezeusza¹⁰.

¹⁰ Por. uwagę na s. 140: „Wydaje się, że stanowiska nieklasyczne [Garbacz zalicza do nich teorię nieokreślonej identyczności i teorię chwilowej identyczności – T.K.], idąc w ślady zwolenników relatywnej identyczności, porzucają klasyczne pojęcie «identyczności» i unikają w ten sposób podania rozwiązania, zmieniając znaczenie postawionych przed nami problemów”. Rewizji wymaga ponadto moim zdaniem jeszcze jedna rzecz: na s. 116 autor pisze, że teza, iż artefakty częściowo zależą w istnieniu od przekonań i pragnień pewnych ludzi, jest „absurdalna”; dalej jednak okazuje się, że tożsamość artefaktów wyznaczają projekty, a koniec końców – projektanci (s. 205 i 217).

