

STUDIA
PHILOSOPHICA
WRATISLAVIENSIA

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XVI, fasc. 4 (2021)

WROCŁAW 2021
WYDAWNICTWO UNIwersYTETU WROCŁAWSKIEGO

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XVI, fasc. 4 (2021)

Redaktorzy naukowci numeru/ Issue Editors

ARTUR PACEWICZ, URSZULA LISOWSKA, ADAM CHMIELEWSKI

Redaktor naczelny/ Editor-in-Chief

ADAM CHMIELEWSKI

Zastępca redaktora naczelnego/ Deputy Editor-in-Chief

ARTUR PACEWICZ

Zespół redakcyjny/ Editorial Team

ROMAN KONIK

DAMIAN LESZCZYŃSKI

Sekretarzynie redakcji/ Editorial Secretary

URSZULA LISOWSKA

Adres redakcji/ Editorial Office

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO

ul. Koszarowa 3

51-149 Wrocław

e-mail: studiaphilosophica@poczta.fm

www.spwr.wuwr.pl

© Copyright by Studia Philosophica Wratislaviensia 2021

ISSN 1895-8001

Czasopismo „Studia Philosophica Wratislaviensia” ukazuje się przy wsparciu finansowym Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

The journal *Studia Philosophica Wratislaviensia* is financially supported by the Institute of Philosophy of the University of Wrocław

Opracowanie edytorskie, typograficzne oraz rozpowszechnianie/

Editorial and Typographical Preparation, and Distribution

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO SP. Z O.O.

pl. Uniwersytecki 15

50-137 Wrocław

tel. 71 3752885, e-mail: marketing@wuwr.com.pl

www.wuwr.com.pl

Studia Philosophica
Wratislaviensia
vol. XVI, fasc. 4 (2021)

SPIS TREŚCI

DAVIDE ARTICO, <i>The author as gesture in Elia Levita's Bovo-Bukh</i>	7
VICTORIA ROWE HOLBROOK, <i>Plato, fetters round the neck, and the Quran</i>	27
WOJCIECH GAMROT, <i>The type individuation problem</i>	47
ELZBIETA WALERICH, <i>Bergson et la connaissance intellectuelle du monde extérieur</i> .	65
ANNA KOZANECKA-DYMEK, <i>Pewne zastosowania wybranych rozszerzeń logiki tensalnej w niektórych naukach przyrodniczych</i>	81
ANDRZEJ LORCZYK, <i>Inspiracje aksjologii Elzenberga. Monadologia bez Boga</i>	95
SŁAWOMIR BARĆ, <i>Husserla redukcja fenomenologiczna a „pusty umysł” w buddyzmie zen</i>	109

PRZEKŁADY

MARCIN KOMOROWSKI, <i>Proklos — życie i Teologia platońska</i>	125
PROKLOS, <i>O teologii według Platona</i>	133

DAVIDE ARTICO
ORCID: 0000-0002-5644-4861
Uniwersytet Wrocławski

The author as gesture in Elia Levita's *Bovo-Bukh*

Abstract: The paper contains a study case on how ethics influence aesthetics in a literary work. Through a comparison of a Venetian chivalry romance printed in the late 15th century with the Yiddish adaptation of the same Elia Levita originally wrote in Padua in 1507, and then published in Isny, Württemberg in 1541, several differing points are undelined which mirror differences in the relative ethical frameworks of reference. While the characters and the main storyline are substantially the same in both works, the different details in the unfolding of the plot of the Yiddish version show that Levita wrote for a public who shared a different axiology, that is he authored a totally new romance, performing in accordance with the ethical system which his potential readers referred to. This 'gesture' in the classical Latin sense of representing a moral background while issuing a literary work carries along both a syncretistic approach to religion and an attitude more respectful of gender equality than the Venetian original does.

Keywords: Bovo-Bukh, Buovo d'Antona, Yiddish-Taytsh, performative authoring, normative framework

The Matter at Hand

The phrase 'author as gesture' appeared in a late English translation¹ of Giorgio Agamben's collected essays *Profanazioni*, first published in their Italian original in 2005. The English word renders the hypercodified intertextuality of the Italian original but partially, as 'gesture' carries, in the common language, a meaning which can be assessed as close to 'deed,' that is a single action or, better, interaction by

¹ G. Agamben, *Profanations*, transl. J. Fort, New York 2007, p. 61–72.

a subject with their environment. The issue is by no means limited to English only. As an example, the German translation,² *Der Autor als Geste*, can be pointed to, with the word *Geste* to be considered as a synonym for *Tat*, that is, once more, 'deed.' In both cases, the verb 'do' (*tun* in German) is involved.

Meanwhile, the Italian *gesto* is only partially related to 'doing' a given thing. To some extent, the word still retains the original Latin meaning as a participle of *gĕro*, that is 'bear,' implicitly a symbol of power (*gerere regis insigne*, as of Virgil) or belonging (*personam civitatis gerere*, as of Cicero), and therefore refers to 'acting in the capacity of,' or 'represent,' an institution. An example of the relative phraseology can be found in Cicero's sentence: *qui in gestu peccavit non existimatur nescire gestum*, as of *De Oratore* I, 125. "He who made a false move cannot be deemed to ignore the rules [of mimicry]." Therefore, as a substantive, *gĕstus* can point to a single act, but more so — to a set of rules of behaviour. The use of the Italian word *gesto* in Agamben's essay is of consequence with the Latin meaning — when real individuals author a work, they perform according to a set of rules, be it that they abide by them, or they subvert the same. Authoring is, in itself, performative.

Agamben's position is no absolute novelty, which he is well aware of. His references to Michel Foucault's work are many and near between. For the purpose of this paper, the very concept of the author as performer, or representative, of a given set of rules is nevertheless fundamental. In the paper, I intend to prove, though not in an exhaustive fashion, that Elia Levita's *Bovo-Bukh* is much more than an adaptation of the anonymous Venetian incunable it was inspired by. By writing his Yiddish romance, Levita authored a new poem instead. Albeit the characters and, to a huge extent, the story itself appear to be common to both works, the effort Levita put in bringing the narration into a reference system which the Jewish addressees would find acceptable, and possibly appreciate, is evidence of an authoring performance in the sense above. That, in its turn, is mirrored in the narrative techniques Levita adopted, thus raising the question of how ethics influence aesthetics.

Sources and Exegetic Issues

The work of reference is known as *Bovo-Bukh*. It was first published in print in Isny, close to the Bavarian border in the southernmost part of today's Württemberg, in 1541. This early edition was printed in what was called *ksivo ktono*, or 'small font,' a cursive of sorts which was also defined as *kurrent Schrift* in Middle-High-German. The rules concerning *hebræas litteras teutonice legendas*, that is 'the Hebrew letters to be read in German,' or the alphabet in use for transcribing Yiddish-Taytsh,³ would be codified by rev. Paulus Fagius but in 1543, although they had been applied for decades already. Fagius assessed that *scriptura assyr-*

² G. Agamben, *Profanierungen*, transl. M. Schneider, Frankfurt 2005, p. 57–69.

³ Yiddish-Taytsh, or 'Jewish German,' was the vernacular language in use with the German Jews until the early 16th century. The name is meant to underscore its substantial differences from modern Yiddish, in which Slavic influences and a larger number of Hebraisms are present instead.

ica, or the square font used to print Biblical and Talmudic texts, was reserved for *loshn koydesh*, the ‘holy language’ of Rabbinic Hebrew, whereas said ‘small font’ was right and proper for vernacular utterances.⁴

The issue of which font ought to be chosen for printing which text points once more to the performative character of authoring. With no regard whatsoever to the author in the sense of the individual delivering a speech, but considering the author as the unifying principle in a given set of statements,⁵ coherence must be maintained from the beginning to the very end. Since the author function, whether patent as in fiction, or located at the edges of the text as in exegetic commentaries to sacred writs, is always “characteristic of the [...] functioning of certain discourses within a society,” as M. Foucault noticed,⁶ the author’s *gēstus* must be of consequence with such functioning. In spite of M. Foucault’s conceptual opposition between the author as individual and the author function, Levita was also responsible for the editing and the page layout of whatever Fagius’ printing house in Isny issued. Therefore, in Levita’s case, consequence included the physical looks of the printed word.

Bovo-Bukh was to become definitely popular in Yiddish culture for a long time. A number of adaptations appeared throughout Europe well into the 18th century, an abridged version in modern Yiddish was also published in New York in 1950,⁷ and still another adaptation was issued for the series “Musterverk fun der yidisher literatur” as late as in 1962.⁸ The relative changes, both in the language and in the story itself, are worth a separate study addressing the issue of how a given discourse is modified depending on the traits of the society it is meant to function in. For the purpose of the present paper, it suffices to briefly recall which European adaptations have been known to date.

As Claudia Rosenzweig reconstructed in her latest critical edition, after 1541 *Bovo-Bukh* was published in Amsterdam in the first half of 17th century, then in Prague in 1660, once more in Amsterdam in 1661, in Frankfurt in 1691, again in Amsterdam in 1721, in Wilhelmsdorf near Berlin in 1724, and again in Prague in 1740 and 1767.⁹ Besides, another ten editions appeared in Vilnius between 1824 and 1909, as Rita Greve ascertained.¹⁰ So many adaptations in so vast a timespan are proof of the vitality of the plot regardless of the narrative transformations it underwent. That is still more remarkable if we accept the widespread postulate that, among educated Jews until the late 19th century, Yiddish had but the status of *ma-me-loshn*, ‘mother’s idiolect.’ It was allegedly considered to be but a vernacular language, undoubtedly useful in everyday’s interaction in mundane matters, yet hardly suited to refined literary production. Meanwhile, the popularity both *Bovo-Bukh*

⁴ J. Baumgarten, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris 2004, p. 9–10.

⁵ Cf. M. Foucault, *L’ordre du discours*, Paris 1971.

⁶ Quoted in: G. Agamben, *Profanations*, p. 62.

⁷ N.B. Minkoff, *Elye Bokher un zayn Bovo-Bukh*, New York 1950.

⁸ E. Bokher, *Bovo-Bukh*, adapt. from Old Yiddish by M. Knapheys, Sh. Rozhanski (ed.), Buenos Aires 1962.

⁹ *Bovo d’Antona by Elye Bokher: A Yiddish Romance*, C. Rosenzweig (ed.), Leiden 2015, p. 504.

¹⁰ R. Greve, *Studien über den Roman Buovo d’Antona in Rußland*, Berlin 1956.

and a few other Yiddish works of fiction enjoyed contradicts the *mame-loshn* postulate, instead showing its fundamentally ideological nature in spite of hard facts.

The postulate, as Jerold C. Frakes states, derives from “cultural prejudices [which] have so ingrained and integrated themselves into the institutions and thereby the education and thus the mentality of scholars [...] that the initially quite obviously ideological claims have in the course of time been reified, taken on the appearance of fact, datum, and information.”¹¹ What the history of the reception of *Bovo-Bukh* among educated, as they could read poetry, and supposedly affluent, as they could afford to purchase costly editions, European Jews shows is that Yiddish was far from representing a mere ‘mother’s idiolect,’ but it had an undisputed status of literary language and, as such, it also had its own *gēstum*, a set of rules authors were supposed to keep in mind while performing their authoring.

Meanwhile, the 1541 original was lost. It was only a forefather of modern Yiddish linguistics, Max Weinreich, who found a copy at the Central Library of Zurich in 1931. The photographic copy he carefully made remained unused in the harsh period Europe was going through at the time, nevertheless it did survive the Shoah. In 1949, Judah A. Joffe would reprint Levita’s original *Bovo-Bukh* in a critical edition.¹²

J.A. Joffe’s anastatic reprint will be the edition of reference throughout the present paper. One other document is nevertheless fundamental for the sake of philological accuracy. As Levita openly stated in the foreword, his romance was an adaptation of a *velsh bukh* (see below for a tentative explanation of the phrase) which he originally made 34 years earlier, that is in 1507. At that time, he probably lived in Padua.¹³

For a long time, the only manuscript draft preceding the 1541 edition was supposed to be the fragment contained in a codex extant the National Library in Paris.¹⁴ Later research led to recover a still earlier manuscript which had long been deemed lost during World War II.¹⁵ This latter manuscript, which belonged to one Natan bar Yehiel Zinl a.k.a. Kerfil Vintrits, and is now at the National Library of Jerusalem,¹⁶ carries no date. Nevertheless, a few elements allow to postulate that it was written in Italy. Being a bound notebook of sorts, it contains memoranda beside an early draft of the romance. Among them, the beginning of a letter in poor Italian belongs. Moreover, the spelling of the Yiddish text substantially differs from the orthography found in the 1541 print, showing Italkian (Judeo-Italian) influences. Loanwords from Venetian are also present. They can be identified thanks to *nikud*, which is otherwise absent in the Yiddish text. The Vintrits manuscript can

¹¹ J.C. Frakes, *The Politics of Interpretation: Alterity and Ideology in Old Yiddish Studies*, New York 1989, p. VII–VIII.

¹² *Elye Bokher: Poetische shafungen in yiddish. Ershter band: Reproduktsye fun der ershter oysgabe Bovo Dantona, Eyzne 1541*, J.A. Joffe (ed.), New York 1949.

¹³ I. Zinberg, *A History of Jewish Literature*, B. Martin (ed.), vol. IV. *Italian Jewry in the Renaissance Era*, Cincinnati 1974, p. 44.

¹⁴ Bibliothèque Nationale, Hébreu 750, fos. 123–157.

¹⁵ See *Early Yiddish Texts 1100–1750*, J.C. Frakes (ed.), Oxford 2004, p. 121.

¹⁶ National Library of Jerusalem, JER NLI 7565=8.

therefore be considered to be the original draft of *Bovo-Bukh*, for the purposes of the present paper at least.

The adaptation of an ‘Italian book’?

Contemporary scholars have translated the adjective *velsh* in use with Levita as “Italian.” The word has indeed had this meaning since modern times. Such translation can be found both in poet and literary historian Nokhem B. Minkoff’s abridged summary,¹⁷ and in M. Knapheys’s adaptation.¹⁸ Though their statements are doubtlessly authoritative, they might suffer from the ideological nature of the postulate about *mame-loshn*, as seen above. Should we not take for granted that, in 16th century’s western Europe, Yiddish was but a jargon transmitted through generations like a family heirloom, as it was to become later in Poland and Russia, but it was a fully entitled literary language instead, we also ought to acknowledge its permeability to the surrounding Gentile vernaculars. Therefore, the later semantics of words does not necessarily mirror what those words meant in the beginning.

Now, if we take a diachronic approach, we can ascertain that in Middle-High-German the adjective *walhisch*, usually metaphonized into *wälhisch*, with a later contraction as *walsch*, *wälsch*, or *welsch*, meant both “Italian” and “French,” that is, it pointed to some undefined Romance language as opposed to Germanic ones.¹⁹ That is probably the original meaning of Levita’s definition, whence we can by no means infer that the book was Italian in actuality.

The romance of Buovo d’Antona, as it came to be known in Italy, had a French origin. The early manuscripts about Beuve de Hanstone are to be dated back to 12th century. The story then wandered into northern Italy, where it was rewritten in several mixed vernaculars, until it appeared also in Bologna in the late 1490s.

According to J.A. Joffe, the only possible original story Levita was inspired by was contained in an incunable which appeared in Bologna in 1497, authored by one Guido Palladino.²⁰ The hypothesis is far from convincing nowadays, as J.C. Frakes commented too.²¹ A structural analysis of G. Palladino’s work shows his romance to consist of nearly fifteen hundred lines, subdivided into 22 cantos, whereas *Bovo-Bukh* is composed of 650 stanzas only.

More recent research in Italy has proved that a number of inclusions were printed earlier. The oldest one was also printed in Bologna, but in 1480. The publisher was one Bazaliero de’ Bazalieri, brother to Caligula, that is the publisher of

¹⁷ N.B. Minkoff, *Elye Bokher un zayn Bovo-Bukh*, p. 59. The essay contains but one chapter titled *Inhalt fun Bovo-Bukh*, in which only selected fragments of the original are transcribed with alternative, contemporary Yiddish words in brackets.

¹⁸ E. Bokher, *Bovo-Bukh*, p. 220. The translation is to be found in a sort of final glossary in which the original words are defined as *taytshn*, see above for a definition thereof.

¹⁹ *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalised edition in: Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB> (accessed: 24.07.2021).

²⁰ *Elye Bokher: Poetische shafungen in yiddish*, p. 25.

²¹ *Early Yiddish Epic*, transl. J.C. Frakes, Syracuse 2014, p. 445.

the 1497 Palladino edition.²² This early incunable, though, presents a low quality of print, along with many a typo, which makes it unsuitable for philology work. In fact, one of the latest critical editions of *Buovo d'Antona* is based on still another incunable, printed in Venice in 1489 by Bernardino de' Cori, albeit this later version contains thirteen more stanzas than the 1480 one.²³ Still, several other versions were printed before the 1489 de' Cori edition, which are much more similar to the 1480 original. For the purpose of this paper, an incunable published in Venice in 1487 will be held as the version of reference.²⁴

Levita's *velsh bukh*, therefore, was Italian only in the sense it was printed in a place which lies in today's Italy, whether it was Bologna or Venice. The story came from northern France, and the language carries patent Venetian traits, so that Levita felt compelled to attach a glossary at the end of the 1541 print. Thanks to the vowel notation in the foreign, that is not-Yiddish words, the (mostly) Venetian origin of the same is easily confirmed, though a few of them seem to present other traits, probably Tuscan. The assumption behind this observation is that the *nikud* Levita uses is consequent with the vowel notation in his scholarly works, that is, it represents the sounds of Rabbinic Hebrew, and not today's Yiddish.

That said, Levita's performative authoring is to be compared with the ethical reference system the Venetian upper class of the late 15th century borrowed from French patterns through the local adaptation of chivalry romances. Levita's phrase *velsh bukh*, therefore, lies far beyond a definition of the language his inspirational literature was written in, and it encompasses the *gēstum*, or set of rules, which was in force with the Gentiles who had adopted the chivalry culture of the time. Given Levita's personal experience of abode between Venice and Padua in the period *Bovo-Bukh* was originally composed in, this set of rules mostly mirrors the local reality, but it is not limited to it in his endeavours. His own gesture as an author was meant to tame the wild animal of Romance chivalry culture for the *frumen vayber*, or "noble ladies," of Jewish descent whom the adaptation was formally addressed to. In so doing, Levita still had to abide by Jewish ethics. As a result, a wide field opens for comparison of ethical reference systems, and for analysis of the esthetical solutions adopted to mirror the same.

External differences and similarities: Religion

As Judith Butler stated, "those who work within the presumption of a single and adequate framework make all kinds of suppositions about the cultural sufficiency and breadth of their own thought. As a result, they [...] presume that the [...] framework within which they work is, and must be, not just predominant, but the

²² D. Delcorno Branca, 'Un nuovo testimone del «Buovo d'Antona» in ottava rima,' *Italianistica: Rivista di letteratura italiana* 21 [2–3] (1992), p. 705–713.

²³ *Buovo d'Antona: Cantari in ottava rima (1480)*, Rome 2008, p. 36–37.

²⁴ *Buovo d'Antona*, printed by Annibale Fossi, Venice 1487.

necessary way to understand the meaning of events.”²⁵ What J. Butler refers to is a normative framework. In the context the quotation is taken from, it is a juridical framework, and yet the concept can be extended to all normative λόγους, including formalised confessional law.

As J. Butler also underlines, “depending on which normative framework controls the semantic field,” phenomena can turn out to be quite different things. The thought is far from being original, as its Nietzschean roots reach back to *Über Wahrheit und Lüge*, where truth is said to be but “a mobile army of metaphors [and] metonyms” which must be used according to a superimposed convention.²⁶ The concept is old, therefore, but its novelty power is unabated. It is within the control of semantics through enforcement of doctrinal law that lies “the question of whether or not blasphemy is, and ought to be, permitted speech,” as J. Butler notices.²⁷

Here a major difference is to be found between *Bovo-Bukh* and its Venetian inspiration. In the latter, apparently meant for declamation in a restricted circle for the purpose of entertainment, each narrative unit is concluded with some prayer to Catholic objects of devotion. There is also an opening invocation of the same kind, with an anti-Judaic understatement for good measure. Here is the first *ottava* with my own attempt at a translation in prose:

Iesu christo che p lo peccato / Ilqua] fece eua pría nřa madre / Tu fusti í su la croce oficato /
Tu iusto dio e glorioso padre / De corona de spine incoronato / Da quelle gente despietate e ladre /
Frācasti el mūdo chera gia perduto / E nel costato tu fusti feruto

Jesus Christ, for the sin which our foremother Eve committed, thou werest nailed to the cross, thou god of justice and father of glory, crown'd with a crown of thorns by those ruthless and robberish people, thou franked a world which wereth already lost, and in the ribs thou werest hurt.

Needless to say, the “ruthless and robberish people” were the Jews who allegedly committed deicide. Levita rejected the assumption as a matter of course, but not the idea of a religiously flavoured invocation. In fact, *Bovo-Bukh* begins with a foreword in which he speaks in the first person: *Ikh Elye L[e]vi der shrayb[e]r, din[e]r al[e]r frum[e]n vayb[e]r* – “I, Elye Levi the writer, servant to all the noble ladies...” A short history of the book follows, including thanks in advance for those who would possibly tell it better. Such accuracy was typical of the philologist, and it was part of the performance. To render a Gentile story within the borders of Jewish culture was performative, and declaring himself a “servant to the ladies” in the very beginning was utterly consequent with the framework of reference, in which only women could be interested in vernacular, non-religious texts, to be read during “Sabbaths and [other] holidays,” while men had better study Hebrew writs of wisdom. In its actuality, this foreword is a sort of partial summary of the norma-

²⁵ J. Butler, ‘The Sensibility of Critique,’ [in:] T. Asad *et al.*, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley 2009, p. 102.

²⁶ F.W. Nietzsche, *Opere 1870/1881*, transl. S. Givone, Rome 1993, p. 96. In abridging the thought in English, I compared the Italian version with the German original as of the latest critical edition: S. Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«*, Berlin-Boston 2016. The publication also contains reproductions of the known handwritten redactions of Nietzsche’s essay.

²⁷ J. Butler, ‘The Sensibility of Critique’, p. 103.

tive precepts Levita tried and adapted the story to. Observance of such precepts is a mandatory part of the author's gesture.

Immediately thereafter, as hinted above, an invocation follows with religiously inspired tones. No Jew with a minimum of piety would ever address the Godhead by name. It would be blasphemy. Therefore, Levita's invocation is not an invocation in the strict sense of the word, from the Latin *invocō*, "I call." It rather reminds of the formula blessing the Name for making miracles, *nasim*, for our Forefathers "in those days, at this time of the year," as it is usually repeated before holiday celebrations. Incidentally, such liturgical blessings are expressed in the second person, *barukh attah*, whereas in Levita's 'invocation' the indefinite pronoun *men* is used, with the modal verb conjugated in the third person: *Got den zol m[e]jn ebig l[a]jubn / un' zayne vund[e]r zol m[e]jn kundn*, "God, Him one ought to continually praise, and declare his miracles." It is not clear whether *vunder* translates the Hebrew *nisim*, or it is rather a synonym for *nifloes*. Regardless of vocabulary, the fragment, with its *Got* at the very beginning, sounds like an answer to the "Iesu christo" of the Venetian incunable.

Further, a polemical vein is developed: *Er iz geveltig untn un' obn / zayn l[a]ub iz nit tsu grundn / keyn mensh der es kan volendn / wen es hot nokh drum nokh endn*. "He is mighty down here and up there, his praise needs no justification, nobody can exhaust it, as it has no beginning and no end." Going back to J. Butler, the normative framework acts powerfully on semantics. With an axiology focused on sufferance and penance, like in the case of (late) medieval Catholicism, a description of torture and execution is the same as praise. That has no place in Jewish culture, in which the crucifixion of insurgents in 1st century C.E. represents a defeat, nothing to be proud of. What should definitely be praised is the Lord's might and the "wonders" he can perform.

There are two more issues at stake. The first is the presumption of necessity and breadth of the axiology of reference for the purpose of understanding the meaning of events. That is quite patent in the Christian invocation, in which the Passion appears to be self-explaining. It is sufficient to recall the bare facts for the believer to reach a satisfactory understanding of the Godhead. It is not so for the Jews. The number and quality of the Godhead's epiphanies are such that no single event is needed to justify their praise, nor is human intellect broad enough to encompass their immanence.

The second question attains blasphemy, or what a Jew could be considered as blasphemy. It is such to define the Jews themselves as a "ruthless and robberish people," as it denies the very concept of *bris*, the Covenant. Another point is the idea of original sin. Still, Levita does not mean to forbid such utterances. Rather, he delivers a counter-speech. He does not presume his own framework to be necessary nor sufficient. Therefore, he does not postulate that it must be predominant, nor that different utterances should be banned.

That is an author's gesture too. The essence of Judaic theological thought is debate. The very Talmud is a collection of different, sometimes conflicting commentaries, which in turn quote still other scholars of earlier ages. What is expected of a man of letters, like Levita was, is the ability to effectively argumentate with dif-

ferent opinions. By entering an indirect debate with the anonymous author of the Venetian incunable, he showed he knew the rules of the game as played in the community of Jewish intellectuals.

Reduction to the known: Jewish rituality and axiology in *Bovo-Bukh*

“The text abounds in Hebraisms,” maintains J. Baumgarten.²⁸ That is worth noticing indeed, but the Jewish civilisation milestones are to be found beyond the used vocabulary. Taking the first example by J. Baumgarten, in octave 300 we can find: *Er gedukht keyns zoym[e]n iz nit do / tsu brukhim hayoshvim vil ikh glaykh kum[e]n*, “he thought there was [to be] no delay, I will come to the guests immediately.” The phrase *brukhim hayoshvim*, literally “welcomed sitters,” is a necessary μετῴυμιά in Hebrew, as *yoshev* is somebody who sits in general, maybe even a convict doing time. Therefore, an ‘honoured guest’ is somebody who is sitting after being welcomed with the usual salutation *barukh haba*, “blessed be the one who came.” The lexical peculiarity of the expression does not lie in the Hebraism in itself. In Yiddish, there are at least two more words for ‘guest.’ One, *gast*, is of clear Germanic origin, but we can meet yet another Hebraism, *oyrekh*, with a root related to sight like the English ‘visitor,’ from the Latin *visus*. The choice of *barukh hayoshev* has reasons going far beyond semantics. It is dictated by a hypercodified intertext. It is not simply a ‘guest’ come to see his hosts, but a guest at a banquet, possibly a wedding reception, where he is supposed to be sitting for long.

If sharing company during a celebration is a value in itself in Jewish axiology and, as such, does not need further explanation for the addressees, a comparison with the Venetian original shows the key elements of celebration are different. At the wedding banquet, *ui sera de molte belle gente [...]* *Tu ne serai uestito richamente / E ben da bere e da m̄zare hauerai*, quoth the fisherman whom Bovo asked for passage. “There will be many beautiful people,” and [as a jester] “thou shalt be richly dressed, and thou shalt get drink and food galore.” Here, the key values appear to be glamour and a show of affluence made patent through the abundance of refreshments. Different frameworks carry along different authoring performances.

The approach can be inverted. It is worth noticing as typically Catholic semantics related to misfortunes as a consequence of sin are underlined in the Venetian incunable, while Levita’s adaptation recalls just another ethic norm. After hearing the news his beloved Drusiana is to be married to Machabrun, or מקאברון according to the Yiddish spelling, Bovo expresses his despair: *E disse oime lasso mi peccatore*. “O miserable me, sinner me” is a juxtaposition leaving definitely little or no room for interpretation, if read within the Catholic ideology of redemptive suffering.

Levita’s approach is totally different. If the Venetian character sees separation as expiation for his own sins, with a logic tilted backwards, Levita’s hero is much more concerned with what he is going to do to avoid infringement: *Bovo der var in*

²⁸ J. Baumgarten, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, p. 177, n. 30.

zayn[e]m hertsn v[a]re / do er di red h[a]t for num[e]n. He “was true to Drusiana in his heart because he had given her his word.” The typically Jewish moral imperative of keeping one’s word at all costs once given lies at the base of the statement, and it is not elaborated further in the passage. It is self-explaining in the mainframe of Jewish ethics,²⁹ therefore not only no Jewish reader would want a clarification, but also abstaining from providing one is proof that the author knows the ethic norms, and he performs his authoring in accordance with them.

In the previous octave, we can clearly find a reference to the Jewish institution of *ketube*, or marriage promise, between the lines, albeit we meet no Hebraism at all. What did Drusiana do? *Dem zelibign h[a]t zi ir e geshvorn / eyn gants yor hot zie oyf in gevart / ober er iz geblihn for lorn / un’ di vayl er ir yo nit hot kont vern / zo nimt zie M[a]kabrun ober gor un gern.* “To the same [Bovo] she had sworn to be married. A whole year she has waited for him, but he remained lost, and the period he told her, [he] could not keep, so she takes Machabrun, though not eagerly.” The understatement is that she is going to get married to another because the contract she had with Bovo was not fulfilled, and it could supposedly not be, as the groom had disappeared during what the Talmud names a voyage *leme-dinath hayam*, overseas. In such a case, the status of ‘widow from betrothal’ was foreseen, and the bride was even entitled to collect the dower in its entirety.³⁰ The institution was meant to safeguard women from the highly undesirable condition of *agune*, or ‘chained wife,’ one who has no proper husband to provide for her, nor is she free to find another, because her formal engagement has not been dissolved. From this point of view, Levita’s Drusiana behaves in total accordance with Jewish social norms, and the author obliges.

Sexual intercourse within marriage is not only permitted in Judaism, but it is also considered a *mitsvah*, an ethical merit.³¹ The Christian axiology emerging from Venetian *Buovo d’Antona* appears to be inverted. Abstinence is sacred. Here is what we read: *Eglie un āno che lei fu sposata / Da questo nostro altissimo signore / [...] Di star un anno fece sacramento / Chel re di lei non haria godimento.* Drusiana has been married to the King for a year, but she made a chastity vow. No woman can stay in the wake of a man without marriage, nevertheless she is allowed to avoid intercourse in the mainframe of propitiatory sacrifice. Needless to say, that is unthinkable of in Judaism. Therefore, we find no hint at any *mariage blanc* in Levita’s story, but Drusiana just waits the customary twelve-month period before taking Machabrun as a fully entitled husband.

Another Hebraism J. Baumgarten refers to has apparently little to share with Jewish rituality and peoplehood, yet its cultural significance will increase if we perform a parallel reading with the Venetian original. The word is to be found in octave

²⁹ An example can be found in *Sifrei Dvarim* 265:1–3, in which a debate is reported between Rabbi Meir and Rabbi Yehuda about the verse “it is better not to vow at all than to vow and not fulfill,” *Kohelet* 5:4.

³⁰ See for example *Ketuvoth* 54b; the maximum period of twelve months from betrothal to marriage, meant for the bride to prepare her trousseau, is hinted at in *Ketuvoth* 54a.

³¹ According to the Gemara, a man who already had children can be exempted from having more, but not from having a wife, as reported in the Talmud, *Yevamoth* 62a.

637: *ven ikh farkht vu ikh es leng[e]r oyf tsikh / d[o]s nit bilbulim drayn kem[e]n,* “because I am afraid, if I delay it longer, that confusion would come about.” It is J. Baumgarten who proposes “[great] confusion” as a translation.³² In today’s Hebrew the meaning is accurate, but the word *bilbul* usually recurs only in the singular. Levita’s plural *bilbulim* leaves place for semantic doubts. In modern Yiddish, *de facto*, the word translates as “slander,” which would make sense in the context of the passage: A marriage must be soon arranged lest false accusations of extra-marital sex start flying. Nevertheless, in the glossary to the 1541 edition, Levita finds it adequate to propose *eyn geshray un’ bfi/lbul*, “shouting and confusion,” as a translation for רומור, which can be traced back to the Latin *rūmor* in the same sense.

Assuming therefore that “confusion” is what Levita did mean, it is definitely interesting to compare the concept with what carries the traits of negativity in Venetian *Buovo* instead. The character involved is Malgarita,³³ Sultan’s daughter and former saviour of Bovo himself. In the Venetian version, *la riceue dāno e ponte*, “she suffers damage and defiance” by one evil Passamonte, or פאשאמאונט in the Yiddish version, therefore she needs Bovo’s assistance. First, confusion is not enough, actual damages must derive from it. Second, the problem is not confusion in itself, but *ponte*, a plural noun derived from a Latin participial form of *pūngēre* as related to annoying, provoking somebody.

In other words, the lack of order is not enough for a situation to arise. In Jewish culture, instead, strict arrangements are necessary for community life to go on in an orderly fashion. The issue was raised in the past by Mary Douglas, among others. Discussing Leviticus from a cultural anthropologist’s point of view, she suggested the rules of *kashruth* have very little to share with food hygiene. It is rather ambiguity which is considered unclean and abominable. Animals like swine or rabbits can be either domesticated or wild, the pig and the coney versus the wild boar and the hare, therefore they are anomalies.³⁴ In fact, the Hebrew root for “sacred,” *k-d-sh*, is strictly related to separation. What cannot be clearly separated and classified, that is basically unholy. So it comes to *bilbul* to be the danger supreme.

In this case, too, vocabulary is but one of the aspects. Quite revealing is how the plot unfolds in Levita’s version as opposed to the Venetian original. In the Venetian tale, Malgarita contacts Buovo to call in a favour through a “wealthy envoy” and his squire who, in so doing, interrupt a chess game Buovo was playing with one of his knights:

In tanto uenne un richo messagieri / Ingenochiossi subito apresso / E cosi fece un suo scudieri / In tal modo parlo lo nobil messo / Caro signor a uoi son mandato / Signor si fallo habiami perdonato // a uoi mi māda o signor mio soprāo / Quella per laquale haueti la uita / Cioe la

³² J. Baumgarten, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, p. 177, n. 30.

³³ ‘Malgarita’ is the original spelling of the 1487 incunable. There are several Yiddish transliterations. In Hébreu 750, f. 123 *tergo*, we find a final *tsere* which suggests the name to be pronounced *Malgarite*, but in f. 157 *recto*, we also find the spelling *m[a]lg[a]ritah*. In the 1541 edition there is no vowel notation, and we find both *m[a]lg[a]ritah* and *m[a]rg[a]ritah*. The latter spelling seems influenced by the Latin *margarita*, a pearl.

³⁴ M. Douglas, *Purity and Danger*, New York-London 2015.

figlia che fu del soldano / Sei ue ricorda piu de malgarita / Ella ui manda o perfeçto christiano / Ve ricordati sella ua seruita / E che di lei non ue domenticati / E che per dio non labandonati.

Meanwhile, a wealthy envoy came. He kneeled immediately nearby, and so did his squire. So quoth the noble messenger: “Dear Lord, I was sent to you. Lord, if I am at fault, forgive me. To you, o Highest Milord, the one sent me whom you owe your very life, that is the late Sultan’s daughter. Do you remember Malgarita? She sent me, o perfect Christian, [to ask] whether you remember that she is to be obliged, and that you would not forget about her and, for God’s sake, not desert her” [in her hour of need].

A game of chess is present in Levita’s version too, octave 587: *Eyn mol shpilt er mit Sinibald im shokh tsofl*. The name of the game is derived from Middle-High-German *schâchzabel*, with the suffix *-zabel* deriving, in its turn, from the Latin *tâbula*,³⁵ so that, in a literal translation, “once he [Bovo] was playing with Sinibald on the chess board.” Incidentally speaking, chess as the game of wise men has been a literary τόπος for chivalry romance since the 11th-century Song of Roland. At the Council of Cordres, Charlemagne’s knights relax playing one ‘game of tables,’ while “the wisest and the old” play chess: *As tables juent pur els esbaneier / E as eschecs li plus saive e li viell* (VIII:111–112). Structurally meaningful is that, in the Yiddish version, the contender is identified: Sinibald. Instead, in the Venetian original, we read: *Or tornamo a bouo el[qua]l un zorno / Giugaua a scachi lo baron adorno // Giogaua con un di soi caualieri / El caualiero giogaua con esso*. “Let us now get back to Bovo, the handsome baron who, one day, played chess. He played with one of his knights, [and] the knight played with him.” What is the knight’s name, it is utterly unimportant in the Venetian tale. Once more, the supreme value is the glamour of the ruler, who may or may not fancy an anonymous knight the honour of playing with his better. In the Jewish framework, instead, community is paramount. The hero plays with his peer and, being a peer, the latter deserves to be named.

But who interrupts the game in the Yiddish version? *Do brukht im eyn[e]fr eyn brif fun Bavl*, “then one brought him a letter from Babylon.” There is no wealthy messenger with squires in tow and, more important, there is no message transmitted orally with a definitely high degree of formality. The message is contained in a letter, *di h[of]t im di shon M[a]rg[a]rita geshribn*, “which the beautiful Malgarita wrote to him.” In spite of being a princess, Levita’s Malgarita took pen and paper and wrote personally to Bovo, with no court apparel of noble envoys. The contents are also far from formal. A sense of intimacy flows from the words about her father’s death and her surviving but alone: *Un’ vi zi aley n ver oyb[e]fr geblibn*. As a result, Pasmont (the same Passamonte of the Venetian original) was trying to *f[a]r tribn*, “expel” her from her lands, and *zi tsu eyn[e]m vayb yo hebn*. There is an understatement in this verse. While *vayb*, in today’s Yiddish, is a “wife,” the phraseology reveals a somewhat more complicated issue. The verb *hebn*, literally “lift,” suggests kidnapping more than betrothal. That is reinforced with the use of the indefinite article *eyn* instead of a possessive. Malgarita was to become one of the foreign lord’s concubines, probably in his *kharim*. What is interesting is that the place is never directly named in the Yiddish version, whereas the Venetian original tells explicitly of a ‘pavilion:’ *Lui la uol fa andar al pauiglione*. Still, polygamy seems

³⁵ <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB> (accessed: 5.08. 2021).

to be a taboo for the Christian author too, as the octave ends with: *Al suo dispeto hauerla áche p sposa / Et ella nō consente a cotal cosa*. Kidnapping and factual rape are euphemistically turned into unwanted marriage. That said, the fundamental difference between the two versions is the formality of the Venetian original as opposed to the sentimental intimacy of the Yiddish adaptation.

Bovo's reaction is also different. In the original, he almost unwillingly interrupts his game: *Buovo leuosse che staua a giugare*. After a very brief consult with Sinibaldo, he rallies his army and immediately moves to the rescue: *E cosi sacordono di presente / E comandono a tutta sua gente*. A real leader of men, though respectful of his elders. In the Yiddish version instead, octave 590:

az b[a]ld az Bovo den brif on zakh / do begond er zer tsu d[e]r shrekn / er gab in Sinib[a]ld un' tsu im shpr[a]kh / di dozig vil ikh nit losn shtekn / zi hot mir geholfn oyz mayn notn oykh / ikh ver zonst geshtorbn oyf dem flekn / Sinib[a]ld shpr[a]kh iz zi dir gevezn azo toyglekh / d[fo]s du ir zolst helfn d[fo]s iz vol moyglekh.

As soon as Bovo watched [read] the letter, he began to tremble much. He gave it to Sinibald, and he said to him: "That I shan't leave alone. She also helped me in my straits, otherwise I should have died on the scaffold." Sinibald said: "She was so useful to you that you ought to help her as well [much] as possible."

Yiddish Bovo is afraid and preoccupied, and he does not hide it. Still more important, Yiddish Sinibald is much more than a military counsellor. He reminds Bovo of his debt of gratitude, shifting the discourse from a plan of mere war tasks to one of ethics, which we find no trace of in the Venetian original. Incidentally speaking, the previous 'usefulness' of Malgarita lost much in translation. The Yiddish adjective *toyglekh* is derived from Middle-High-German *tüglich* or *teuglich*, with the same root *-touc-* as today's German noun *Tugend*, "virtue."³⁶ In a word, Sinibald reminds Bovo of the moral imperative of repaying virtue with virtue, which goes far beyond the simple damsel-in-distress literary commonplace of the original. Thence we can infer once again how different the Jewish readers' framework of reference was.

Presumption of necessity versus syncretism

After the help came and Passamonte is defeated, Venetian Malgarita only thanks Bovo with a chaste hug in the wake of her dames: *Ma malgarita staua acompagnata / Da molte dāme apie dello pallazo / E gionto buovo lhebbe salutata / [...] Si lo corse abbraciare p suo omasio*.

Levita's scene is much more dynamic and sentimental. When the victorious warriors enter the city among fifes and trumpets, *obn on eyn[e]m turn lag Margarita*, she is upstairs in a tower (octave 607, last line). At the commotion, she climbs down. In octaves 608–609 we can read:

do zi Bovo zakh vi bald zi ob her ging / un' l[a]uf im antgegn mit irn meydn / zie fil im um den halz un' in anpfung / mit shayln un' mit grosn freydn / eyn gute vayl zie do on im hing / un' drukt in mit irn or[e]m[e]n beydn / zi shprakh gros froyendshaft hostu mir ton tsaygn / drum iz mayn layb un' gut alz dayn eygn // du bist eyn degn vol geton / du bist tsu l[a]ubn un' nit tsu sheltn /

³⁶ Ibidem.

di troye di ikh dir hon geton / di hostu mir voln for geltn / un' du host mir gebn eyn gutn lon / vi vol d[o]s m[e]n es fint g[o]r zeltn / gut mit gut pflegt m[e]n nit tsu betsoln / d[e]r nokh furt zi in hinoyf in irn zaln

There she saw Bovo as soon as she climbed down, and she ran to him with her maids. She fell on his neck and embraced him, [asking] questions and [showing] great joy. A long while she hung on him, and she squeezed him with both her arms. She said: "Great friendship you showed me, therefore my life and property are like your own. You have well made a hero [of yourself], you are to be praised, and not criticised. The trust I had in you, you repayed it in full, and you gave me good meeds [for it], as it is seldom found. Good for good, people are not used to reward." Thereafter, she led him up to her chambers.

There is no understatement in the last line. The possessive was added later, probably for metric reasons. In the original manuscript, the verse sounds: *d[e]r nokh furt zi im in eyn grosn zaln*, "she led him into a huge hall," where a banquet was to be held.³⁷ "And there everybody took off their armour," and Malgarita saw to it that all eat their full, as we read in the first three verses of octave 610, so that there is no doubt as to the lack of intimacy with Bovo. Yet a comparison of the two versions shows a totally different approach.

In the Venetian original, there is absolutely nothing sentimental in Malgarita. Like a behaved hostess, she waits for the hero at the door of her palace, and as he arrives, she hugs him "for homage," with "an angel's face," *con la faccia angelicata*, for good measure. That arises the question of what a romance is, and what it was supposed to be in one culture and the other, respectively. As the episode testifies, romance in Levita's performance is strictly linked to adventure, emotions, and love. It is not quite the same in the Venetian original. Here, chivalry is read in the light of Catholic prudence as the necessary framework of morality which, in its exhaustiveness, also controls the semantic field, bringing about a degree of formality unheard of in the Yiddish version. It is the observance of formality before one's betters, as the envoy did in his speech, along with the exhibition of affluence and power, as Malgarita's "many" maids testify, that determines whether a given character belongs in chivalry or not. Feelings like joy and thankfulness, especially if expressed spontaneously during a prolonged physical contact with a man, as Yiddish Malgarita does, are decidedly unbecoming of a dame, and they have no right of abode whatsoever in the version intended for good Catholics. For nothing to say of a woman discussing ethics with a man as his peer, as Yiddish Malgarita does, telling Bovo of trust repayed and good rewarded with good. A woman's place in the Catholic system of reference is with an angel's smile on her face, not with smart words in her mouth. Wisdom is better left to priests.

In both versions, the rescue is to result in marriage between Malgarita and Bovo. Still, the former is a Muslim. The Catholic framework translates into a narrative which results utterly different from the Jewish tale. In the Venetian original, baptism already appears in the same octave in which Malgarita hails the returning Bovo, and it is presented as self-explaining, that is, as if conversion to Christianity were the necessary and unavoidable outcome. More, the Christian reference system is presented as the only possible and viable manner of worshipping the Godhead: *E disse bé uegna lo signor mio / Or mi bateza chio credo al tuo dio*. "Wel-

³⁷ JER NLI 7565=8.

come, Milord. Baptise me, as I believe in your God now,” is what Malgarita says to Bovo, as if the conversion were only a matter of time, given the implicitly absolute superiority of the relative belief system. What we find in the Yiddish version, instead, is a full theological debate, with no hint whatsoever at different gods for Muslims and supposedly, given the context, Jews. The common monotheism lies in the background, and conversion becomes a mere adaptation to different customs, not beliefs. One which can go either way, although it is Malgarita who decides to embrace Judaism in the end.

Structurally important is also the scenery in which the issue is discussed. While the Venetian character chooses a public space to declare her will to be baptised, having her many maids as witnesses, Yiddish Malgarita discusses the issue privately with Bovo, approaching go on the side in the hall of mead, while the remaining knights are busy feasting. In the latter part of octave 610, *do v[o]s zikh Marg[a]rita gegn Bovo kern / zi shprakh gedenkt dikh nit v[o]s ikh dikh bat / un' du volst nit tretn in mayn[e]n glafu]bn / nun vil ikh in den dayn[e]n vil[s]tu mikh h[o]bn*. After supervising the proceedings of the banquet, she gets back to Bovo and says: “Do you not remember what I asked you for, and you did not want to join my faith? Now I want into yours, if you will have me,” implicitly as a wife.

The discourse is here shifted from ontology to rituality. It is no longer a matter of which god is true, as supposedly there is only one for both religions, but of which customs to follow for a future married couple to function in harmony. As Bovo does not mean to convert to Islam, she will convert to Judaism out of her love for him, and only for that reason, as the condition of becoming his wife does not seem negotiable. There is definitely no presumption of necessity: Judaism is as worth a religion as Islam, and conversion is a practical decision, to be made in private moreover, without declarations in the public square. Once more, the Jewish reference system is patently reflected in the narrative unfolding of the plot.

Marriage is planned in the Venetian version as well, but Bovo starts thinking about it only after Malgarita has been unconditionally baptised. The conversion process, in its turn, is much more theatrical, involving public performances and rites of passage, along with a connotative vocabulary which leaves no doubts whatsoever as to the Catholic presumption of exclusivity on the epistemology of immanence. In place of the seven-verse discussion between peers of the Yiddish version, in the Venetian original we find as many as two whole octaves reminding of an *auto da fé*, albeit without stakes and executioners in the end. Here is what we read:

Venuto poi ī su la maestra strada / Bouo chiāo colui chi porta cherica / Disse buouo fa che sia baptizada / Acio che la non uiua cosi heretica / Così lei baptizossi a quella fiada / chiamola nelsuo nōe chera ī pratica / E de sua falsa fe lha discargata / E malgarita fu sempre chiamata // Quella si spoglio suo uestimenti / Et ogni cosa si dede per dio / Et adornossi daltri adornamenti.

Then Bovo went into the main street and called for that who maintains a tonsure, and said: “See to it that she is baptised for her to stop living so heretically.” Thus was she baptised on the spot. He [the priest] gave her the [same] name which was in use, he unburdened her of her false faith, but she was still called Malgarita. She took off her clothing, and everything was donated for God, and she wore other adornments.

The key elements here are the “main street,” that is the public, and therefore declarative, dimension of conversion; the primacy of the clergy, whose representative is needed for the performance to be effective even though, theologically speaking, baptism could have been imparted by lay people too; and the rites of passage, that is the giving of a Christian name and the change of clothing. The underlying axiology is strictly connected to the precise unfolding of a script of ritual confirmation of the primacy of the Catholic church in the public space, with little or no room for the personal dimension of the decision. Meanwhile, the contempt for different beliefs is patently expressed with lexical choices involving heresy and the burden of an allegedly false faith. Only after these politically declarative duties are fulfilled, Bovo decides that he can marry her, and that is his decision, not hers.

Going back to the much more syncretistic approach of the Yiddish adaptation, it appears from the very beginning of the tale. Already in octave 8, the character of Sinibald is introduced, whom Bovo's father entrusts with the education of his son. Sinibald is said to be a *grov*. A possible English translation as ‘earl’ is accurate but partially. The Middle-High-German word *grāve* is a loan from the Byzantine Greek γράφειός, literally a ‘scribe,’ that is a councillor entrusted with the collection of taxes. In time, the title became common among the low nobility and the landed gentry. In the same octave, Sinibald is also defined as *burg grof*, the lord of a fortified castle. In the Venetian original he appears first as *castellano*, but with the annotation that he had previously been *gran suo cortesano*, a member of his court. What is more important for the purpose of this paper, Venetian Guidone gives his subject a precise order: *Fa che lo mio figliolo sia batezato*, “see to it, that my son is baptised.” There is no parallelism in the Yiddish version. There, Sinibald *zolt zayn zayn rekht/e/r gevater*. The lexical choice is willingly ambiguous. In today's Yiddish, *kvater* is a synonym for *sandek*, the person who carries the baby at circumcision. The Hebrew word was surely known to Levita, yet he chose to use a derivative of the Middle-High-German *gevater*, “godfather” also in a Christian sense. The ethical imperative of *hebn den knabn*, raise the ‘knave’ and instruct him in the ways of the world, is further underlined with the adjective *rekht*, “real” with reference to the capacity of ‘godfather.’ Sinibald is ordered to become a ‘real godfather,’ and not only a character in a ritual, be it Christian or Jewish. No trace of this axiology can be found in the Venetian original, in which only baptism is underscored as a declarative sign of belonging in the community of the necessarily true believers.

Indeed, in a later passage of the Yiddish version (octave 498) circumcision appears. The King answers Drusiana's concern for her sons and promises: *eyn hupshe bris milo vil ikh makhn morgn*, “tomorrow I will make a gorgeous circumcision ceremony,” with the typical Hebrew word for the Covenant. Even at this point, though, syncretism of a kind transpires. *Bris milo* are the King's words, but what Drusiana says of her children is *zi zayn nokh nit beshnitn*, “they have not been cut yet.” She refers to circumcision descriptively, with a ‘cut,’ as it is performed not only in Judaism, but also in Islam, and in some Christian denominations too. Once more, syncretism emerges.

Misogyny versus gender equality

A major difference between the two versions is the respective image of women. While the Venetian original leaves room for the Catholic binary opposition of the archetypes of the Holy Mother versus the Temptress, the Yiddish adaptation appears to be really addressed to female readers, with female characters acquiring a psychological depth unheard of in the original. We have already recalled the Venetian invocation with Eve's original sin. It is soon followed by a piece of sound advice for men: *Da le perfide donne ui guardati / Da loro altro nō po che mal uscire*, "Be-ware wicked women, from them nothing but evil can come."

The evil mistress whom Guidone married "in his old age [...] because of his foolishness" (*Ma quādo fu uenuto í grá uechieza / El prese moglie p̄ la sua sciochezza*) is not even named in the beginning. She is not a person, but an avatar of the Temptress, an anonymous succubus luring old men with her glamour talking to their sinful lust.

The tale unfolds in quite another manner in Levita's version. Guidone's bride is carefully and analytically described in octave 6, with plentiful details reminding of a matchmaker's apology in the best tradition of the *shadkhonim*. Here is what we read:

Dis hertsogn tokht[e]r fun Borgoniya / die vor im tsu der e gegeben / ir glaykh vor nit biz ge Babiloniya / zie gefil im vol un' vor im ebn / zie vor geheysn die shon Brandoniya.

This Duke's daughter from Burgundy was given him for marriage. She was unequalled [from there] to Babilon. He liked her much, and she was his peeress. She was named Brandonia the Beautiful.

The male-centred axiology of the Venetian original emerges also in the manner in which Brandonia, still unnamed at this point, regrets her misery: *O christo che pensata maledetta / Fece lo padre mio cosi uilano / O catiuello a chi tu me maritasti / Quādo a un cosi uechio mi donasti*. "O Christ," she cusses, "what a cursed thought came to my unseemly father. O evil one, whom you made me marry, when you gave me to such an old man." Meanwhile, in the Yiddish version (octave 12), cusses are directed at *fater un' mut[e]r*, that is both parents. *Got geb in den hilekh ale beydn*, "God, give them both the walk," with *hilekh*, the 'walk,' meaning the natural movement of the bowels, an euphemism for diarrhoea. Regardless of the definitely colourful expression of dissatisfaction with her parents' decision, Levita's Brandonia yells in accordance with the Jewish axiology of parenting equality, not Catholic paternalism.

What happens to Levita's Bovo and Malgarita instead? After being told that the latter feels miserable because of the return of his early wife, Bovo faces her directly: *Er shpr[a]kh du must p[fe]tsentsiya hobn*. "You must be patient," he said, with a loanword of unclear origin. In octave 635, the first syllable has no vowel. In the glossary attached to the 1541 edition, it is spelled *petsentsiya*, where the first *yud* is supposedly a *mater lectionis* for *-e-*. There is no manner to verify it in the handwritten versions, as even the most complete Vintrits manuscript ends with octave 633. The word seems derived from the Latin *patientia*, but it is not sure from

which vernacular form it is taken. The Venetian word is *pacienza*, without the first affricate and with the root vowel *-a-* of *patior* maintained.³⁸ The metaphony rather points to a Bolognese pronunciation.

Leaving loans aside, in octave 636 Bovo explains whence “patience” has to come: *Es iz eyn zakh di do ligt am t[o]g / es h[o]bn es gebotn unz[e]r altn / drum oyz dayn[e]m zin dir es nort shlog / un' los unzr[e]n her got valtn*. The first verse requires interpretation. As the Grimms' vocabulary openly states, the concrete meaning of the Middle-High-German word *tac* strictly depends on phraseology, and the productive use of the word makes it impossible to define its semantics in a precise fashion.³⁹ Historically, it does not only mean “day” as the time span between dawn and sunset, but also “daylight.” In this sense, Levita's verse, “it is a thing that lies in the day,” can be traced back to the idiom *takhat hashemesh*, “under the sun,” recurring in Kohelet. It is therefore “a thing of the world” that one cannot have the lover he or she wants, and Malgarita, according to what “our elders commanded,” ought to make appeal to her own *zin*, good common sense, and accept it, letting the Lord's will have its course.

Previously, in octave 635, *M[a]lg[a]rita z[o]gt m[e]n d[o]s leydig bitn brot / vie Bovo zayn erst vayb ver kum[e]n / zi d[e]r shrak d[o]s hin fil for tot / un' redt glaykh az vil az di sztum[e]n / Bovo der must zi zelbst labn*. “Malgarita, they say, [had] hardly bitten bread since Bovo's first wife came [back]. She threatens she will fall dead, and she talks as much as the dumb, Bovo himself must refresh her.” We meet here the uncommon Middle-High-German verb *laben*, derived from the Latin *lavāre*, “wash,” in the sense of giving new strength.

There is nothing of this female subjectivity in the Venetian original. Neither is Malgarita's disappointment described, nor Bovo feels compelled to provide an explanation, treating her like a peer and making appeal to her good senses. That is how a dame should behave instead in a Catholic-oriented community:

Or uenne a malgarita la nouella / [...] Onde cotal parole gli fano noglia / Ma uene tosto alor uostrado zolia // Ma certo ella nera molto dolente / De la uenuta de quella duchessa / E disse signor non farai niente / De la nostra cara e dolce promessa / Ma poi chio uegio cosi chiaraméte / Che de uostra psona questa e dessa / Così prego signor che la tignati / E fidelmente ísieme uoi regnati.

Now the news came to Malgarita [of Drusiana's return], and those words annoy her, still she went to them showing joy. Although she was in pain for the arrival of that Duchess, she said: “Milord, you will do nothing of our dear and sweet promise. Yet, as I see so clearly that [woman] belongs to you, pray thee keep her, and you both reign truly together.”

Duplicity is not only forgivable, but even required of a dame whose main assignment is to show *zolia*, a loan from the Old French verb *jolier*, “entertain joyously.” On the other hand, Bovo has to “keep” the returning Duchess, as if she were a belonging.

For an interpretation of the axiological dissonance found between the Venetian original and Levita's adaptation in matters of sexuality and gender relations, J. But-

³⁸ G. Boerio, *Dizionario del dialetto veneziano*, Venice 1829, p. 595.

³⁹ <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB> (accessed: 23.08.2021).

ler's considerations result once more useful. With reference to M. Foucault's *History of Sexuality*, she maintains:

Foucault understands sexuality as saturated with power and offers a critical view of theories that lay claim to a sexuality before or after the law. [...] Foucault engages a reverse-discourse which treats "sex" as an effect rather than an origin. In the place of "sex" as the original and continuous cause and signification of bodily pleasures, he proposes "sexuality" as an open and complex historical system of discourse and power that produces the misnomer of "sex" as part of a strategy to conceal and, hence, to perpetuate power-relations.⁴⁰

From this point of view, discussing openly the normative aspects of marriage, as Levita's Bovo does reminding Malgarita of what "our elders commanded," results in disruption of the hidden mechanism with which power, through concealment, achieves its own productivity. The Jewish normative framework, by presenting itself as such, requires to be shared in full to function properly, thence the "patience" which Bovo invites Malgarita to actively develop. Instead, in the Catholic framework, the arbitrary production of norms is deemed necessary, thus the externally imposed relation between power and sex is concealed.

Conclusions

As seen in the examples above, Levita's adaptation of *Buovo d'Antona* carries the traits of performative authoring. While maintaining the same characters and storyline of the original, the Yiddish version does not only expunge the overtly confessional utterances, substituting them in places with syncretistic comments, but it also unfolds the plot with fresh details that mirror the major axiological differences in the addressees' respective communities. In this manner, aesthetics results deeply influenced by the ethical frameworks of reference, with the Jewish one showing a lesser degree of supposition about the cultural sufficiency and necessity of its own discourse.

References

Manuscripts and Incunables

Bibliothèque Nationale, Hébreu 750, fos. 123–157.

National Library of Jerusalem, JER NLI 7565=8.

Buovo d'Antona, printed by Annibale Fossi, Venice 1487.

Bibliography

Agamben G., *Profanations*, transl. by Jeff Fort, New York 2007.

Baumgarten J., *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris 2004.

⁴⁰ J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990, p. 94–95.

- Butler J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London 1990.
- Butler J., 'The Sensibility of Critique,' [in:] T. Asad *et al.*, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley 2009.
- Delcorno Branca D., 'Un nuovo testimone del «Buovo d'Antona» in ottava rima,' *Italianistica: Rivista di letteratura italiana* 21 [2-3] (1992), pp. 705-713.
- Delcorno Branca D., *Buovo d'Antona: Cantari in ottava rima (1480)*, Rome 2008.
- Douglas M., *Purity and Danger*, New York-London 2015.
- Early Yiddish Epic*, J.C. Frakes (ed.), Syracuse 2014.
- Early Yiddish Texts 1100-1750*, J.C. Frakes (ed.), New York 2004.
- Elye Bokher: Poetische shafungen in yiddish. Ershter band: Reproduktsye fun der ershter oysgabe Bovo Dantona, Eyzne 1541*, J.A. Joffe (ed.), New York 1949.
- Foucault M., *L'ordre du discours*, Paris 1971.
- Frakes J.C., *The Politics of Interpretation: Alterity and Ideology in Old Yiddish Studies*, New York 1989.
- Greve R., *Studien über den Roman Buovo d'Antona in Rußland*, Berlin 1956.
- Levita E., *Bovo-Bukh*, adapt. from Old Yiddish by M. Knapheys, Sh. Rozhanski (ed.), Buenos Aires 1962.
- Minkoff N.B., *Elye Bokher un zayn Bovo-Bukh*, New York 1950.
- Nietzsche F.W., *Opere 1870/1881*, transl. S. Givone, Rome 1993.
- Rosenzweig C. (ed.), *Bovo d'Antona by Elye Bokher: A Yiddish Romance*, Leiden 2015.
- Scheibenberger S., *Kommentar zu Nietzsches »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«*, Berlin-Boston 2016.
- Zinberg I., *A History of Jewish Literature*, B. Martin (ed.), vol. IV. *Italian Jewry in the Renaissance Era*, Cincinnati 1974.

Vocabularies

- Boerio G., *Dizionario del dialetto veneziano*, Venice 1829.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalised edition in: Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>.

VICTORIA ROWE HOLBROOK
ORCID: 0000-0002-3423-8645
Istanbul Bilgi University

Plato, fetters round the neck, and the Quran

Abstract: I analyze figures and themes of Plato’s “Allegory of the Cave” evident in chapter thirty-six of the Quran. I argue that the two texts share (1) a neck fetter fixing the head; (2) a spatial organization of barriers before and behind and covering above; (3) a theme of failure to see the truth and assault upon those who tell the truth, and (4) a theme of transcendent reality as a context of meaning. I argue that the Quran displays an inheritance of some Platonic thought in Arabic at least two centuries prior to any known translation of Plato.

Keywords: Plato, Quran, hadith, allegory of cave, truth, fetters

Introduction

It is known that “from about the middle of the eighth century to the end of the tenth, almost all non-literary and non-historical secular Greek books that were available throughout the Eastern Byzantine Empire and the Near East were translated into Arabic.”¹ This included almost all of Aristotle’s works, yet exactly when and how Plato first entered Islamic culture remains a mystery.² The earliest Islamic texts

¹ D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London: Routledge 1998), p. 1. “2nd–4th centuries” here refers to *hijri* dating, roughly equivalent to 8th–10th centuries CE. The Homeric epics and Greek lyric poetry are examples of “literary” texts not translated; Herodotus an example of “historical” texts.

² While the modern scholarship on Arabic reception of ancient philosophy inaugurated by Franz Rosenthal and Richard Walzer is vast, the reception of Plato was complex and scholarly progress has been slow. The first monograph devoted to it, a 2017 dissertation by Geoffrey James Moseley, contains a review of modern scholarship: “Plato Arabus: On the Arabic Transmission of Plato’s Dialogues. Texts and Studies,” Yale University dissertation 2017, ProQuest Number: 10767268. Moseley assem-

exhibit remarkable familiarity with Plato's characteristic themes. The ninth-century "Arabic Plotinus," three related texts based primarily on Porphyry's edition of the *Enneads*,³ has long been assumed to be an early source. Al-Kindi (c. 800–870), first of "Islamic philosophers," is famed for the work done by himself and his circle during the Translation Movement centered in Baghdad, including what has long been considered the earliest known textual treatment of the *Republic* in the Near East, the lost Galenic epitome of Plato's works, translated into Syriac and Arabic by Hunayn ibn Ishaq, whose translations of the epitome are also lost, known by attestation.⁴ Al-Kindi may not have had at his disposal any complete dialogue of Plato's,⁵ but rather material such as the epitome, yet in al-Kindi's work "God seems to function like a Platonic form."⁶ It is well known that the second most renowned of Muslim philosophers, al-Farabi (c. 872–951), treated Plato's thought at length. The towering figure Ibn Sina (c. 980–1037), who referred to Plato as a prophet,⁷ wrote, in addition to his voluminous philosophical and medical works, brief narratives⁸ having the quality of Plato's "myths," as did Suhrawardi Maqtl (1154–1191).⁹

All of this is well-documented and only the beginning of a many centuries-long Islamic philosophical Platonism¹⁰ surviving until modern times. As late as 1783, uncounted narratives of varied genres in Persian and Turkish may be said to have culminated in Şeyh Galip's philosophical romance *Beauty and Love*,¹¹ in which the skeleton of the "Staircase of Love" of Plato's *Symposium* is visible in the hero's journey.¹² No evidence of Plato being translated into any language prior to the ninth

bled, translated, and annotated "the most comprehensive, reliable collection to date of Arabic Plato fragments" (p. 20). He paid tribute to Rosenthal's pioneering 1940 study, "On the Knowledge of Plato in the Islamic World" (*Islamic Culture* 14 [1940] 387–422 and 15 [1941] 396–398 [addenda]). Rosenthal described "four main types of Platonic reception: (1) the doxographic, (2) the gnomological, (3) the pseudepigraphic, and (4) the authentic" (p. 9). Moseley argued that "(a) late antique Christian antipathy to Plato, (b) an Alexandrian conception of the history of philosophy," and "(c) a related reinterpretation of the agreement or compatibility (συμφωνία) between Plato and Aristotle, jointly account for the sparse transmission of authentic *Platonica* in Arabic" (p. 1).

³ And long mistakenly attributed to Aristotle. P. Adamson, "The Arabic Plotinus: A Study of the 'Theology of Aristotle' and related texts," University of Notre Dame doctoral dissertation 2000, UMI Co. Dissertation #9971880.

⁴ Quotations from his Arabic translation in later works are extensive; see Moseley 2017.

⁵ P. Adamson, *al-Kindi* (Oxford: Oxford University Press 2007), p. 25.

⁶ Emphasis added. P. Adamson, "al-Kindi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), E.N. Zalta (ed.), p. 10; <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/al-kind/>.

⁷ Ch. E. Butterworth, "Socrates' Islamic Conversion," *Arab Studies Journal* Spring 1996, pp. 4–11.

⁸ Henry Corbin called these narratives "visionary recitals." *Avicenna and the Visionary Recital* (Princeton: Princeton University Press 1960).

⁹ W.M. Thackston, *Shihabuddin Yahya Suhrawardi: The Philosophical Allegories and Mystical Treatises* (Costa Mesa: Mazda Publishers 1999).

¹⁰ Continued by among many others the Persian philosopher Mulla Sadra (1571–1636), who wrote of "Platonic Forms" (*al-muthul al-aflatuniyya*); E.S. al-Kutubi, *Mulla Sadra and Eschatology: Evolution of Being* (Oxford: Routledge 2015), p. 63.

¹¹ Şeyh Galip, *Beauty and Love/Hüsn-ü Aşk*, transl. V.R. Holbrook (ed.), (New York: Modern Language Association Texts and Translations Series 2005, 2 vols.).

¹² V.R. Holbrook, "Hüsn ü Aşk'ın Arkeolojisi I," *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1:1 (2017), pp. 49–58.

century has been attested, but I will argue that Platonic material is evident in the Gracious Quran revealed to Muhammed at Mecca and Medina from 610 to 632.

Here I will focus on the issue of a neck fetter that figures in the “Allegory of the Cave” in Plato’s *Republic* (514a5–b1) and in Quran (36:8). I want to be clear from the start that I am not saying the Late Antique Arabic Quran, revealed to Muhammed when he was an illiterate caravan leader, was “influenced” by Plato. What I do say is that the Quran shows us that the Arabic language had already absorbed certain Platonic themes, concepts, tropes, and images by Muhammed’s lifetime, more than two hundred years before the earliest translations of Greek philosophy into Arabic. The “incomparability” of the Quran is a foundational Islamic doctrine; but if the Quran be the eternal word of God, inimitable and incomparable, the Arabic language in which it was revealed had a worldly history. Arabic had traffic with other languages as all languages do, adopting words, phrases, images, and metaphors that acquire new connotations and associations in the new contexts, as they inevitably must. “Influence” is a very widely-used but undertheorized concept, and I will return to that problem. I will also explain why I refer to “Platonic” and not “Neoplatonic” material.

The late Antique Arab peninsula was long treated in modern scholarly literature as a location culturally beyond the Hellenized Near East, backwater to the main action of conflict between the Byzantine and Persian empires. Newer work, notably Georges Tamer’s pioneering study of Greek notions of time in pre-Islamic Arabic poetry and the Quran, has begun to reconstruct Antique Arabian Hellenism.¹³ Here I have space to analyze in detail only one example, but I observe that there is a great deal more Platonic and other Greek philosophical material in the Arabic language of the Quran, and suggest that rather than assume “Islamic philosophy” was an attempt to reconcile Greek philosophy with Islam, as non-specialists widely assume it was, we may learn how such material in the Quran prepared the way for distinctively Islamic understandings of it.

A significant issue in comparing the two texts is the radical difference of literary genre; the Greek prose in which Plato wrote had no counterpart in the Arabic

¹³ G. Tamer, “Hellenistic Ideas of Time in the Koran,” [in:] *Judaism, Christianity and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts* L. Gall and D. Willoweit (eds.), (München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2011) is a brief summary of Tamer’s *Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*. Studien Zur Geschichte und Kulture des islamischen Orients N.F. 20 (Berlin: 2008). Tamer pointed out in his review of scholarship that Peter Brown considered Late Antiquity to include the first two centuries of Islam, that Glen Bowersock went on to assume that at least some of the roots of Islam were embedded in the local Hellenism of Arabia, and Barbara Finster and Garth Fowden concurred in viewing Islam as rooted in and consummating Antiquity; Tamer mentioned Aziz al-Azmeh in particular among Islamic Studies scholars for his confirmation of Carl Heinrich Becker’s famous statement, “Without Alexander the Great, no Islamic civilization” (pp. 21–23). Al-Azmeh took his own work further with *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and his People* (Cambridge: Cambridge University Press 2014), and Fowden with *Before and After Muhammed: The First Millennium Refocused* (Princeton: Princeton University Press 2014). More recently Saer El-Jaichi has investigated Neoplatonic concepts in the work of al-Hallaj (858–922): *Early Philosophical Šūfism: The Neoplatonic Thought of Ḥusayn Ibn Manṣūr al-Ḥallāğ* (Piscataway: Gorgias Press 2018).

of Muhammed's time. Indeed, the Quran is the first Arabic book. The main vehicle of Arabic composition was oral poetry in a sophisticated system of rhymed meters called *'arûd*. The Arabic of the Quran is famously entrancing, and its verses are rhythmic, often poetic statements, but not poetry in the *'arûd* sense. What we call in English its "verses" are termed "signs" (*'ayât*). There is a vast literature analyzing the genre of Quranic statement, but the point I wish to make is that compared with Greek prose, Quranic statement is, like poetry, highly condensed. In this way it more resembles the mode of Buddhist *suttas* than expository prose, and we should not expect the more extensive, explicit statement characteristic of prose.

To return to the very widely used but undertheorized concept of "influence," the most precise analysis of literary influence is still Harold Bloom's series of studies begun in 1973. He did not define it but rather analyzed its effects, quoting Oscar Wilde, who referred to it as "transference of personality."¹⁴ Relying upon an established tradition of secular hermeneutics, Bloom applied Freudian theory to the study of Romantic poetry within the context of a "Western canon" of texts from Homer and the Bible to postmodernist North American fiction. If we may quote Bloom (and Wilde) in this context, we may also quote Julia Kristeva, who coined the term "transposition" to mean "a passage from one sign system to another." Although Kristeva made clear she avoided the term "intertextuality" because it is taken in the "banal sense of 'study of sources,'"¹⁵ it is precisely this sense that has spawned so many studies of intertextuality written after she abandoned the term. This is as near as modern literary criticism has come to defining "influence."

I would like to suggest that the relationship between the fetter in Plato's *Republic* and the fetter in the Quran is one of family resemblance rather than influence. Let me give an everyday example of what I mean. If I, born in the United States of America in the twentieth century, remark that I feel like I am in seventh heaven, you will not conclude that I have been influenced by Ptolemy (c.100–c.170 CE) to believe in his geocentric model of the cosmos. The proximate cause in my case is likely the song made famous by Al Jolson,¹⁶ and certainly not Ptolemy's *Almagest*,

¹⁴ Wilde: "Influence is simply a transference of personality, a mode of giving away what is most precious to one's self, and its exercise produces a sense, and, it may be, a reality of loss." H. Bloom, *The Anxiety of Influence* (New York: Oxford University Press 1997; 1st ed. 1973), p. 6.

¹⁵ Kristeva coined the term "transposition" to name a third of fundamental processes in the work of the unconscious, after "displacement" and "condensation," designated by Freud and introduced into structural linguistics by Kruszewski and Jakobson through the concepts of metonymy and metaphor. The passage from one sign system to another "comes about by way of condensation and displacement, but this does not account for its total operation. It also involves an altering of the thetic *position*—the destruction of the old position and the formation of a new one. [...] The term *inter-textuality* denotes this transposition of one (or several) sign system(s) into another; but since this term has often been understood in the banal sense of 'study of sources,' we prefer the term *transposition* because it specifies that the passage from one sign system to another demands a new articulation of the thetic—of enunciative and denotative positionality." J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, transl. M. Waller (New York: Columbia University Press 1984; original French pub. 1974), pp. 59–60.

¹⁶ "I'm in Seventh Heaven" was a popular song recorded by Al Jolson in 1929.

translated from Greek to Arabic (9th century) to Latin (12th), then from newly found Greek exemplar into Latin (15th), discussed on the basis of Arabic debate literature on the work brought from the Ottoman Empire to Europe (16th), and from Latin to English in 1952, twenty-three years after Jolson recorded the song. Influence implies a choice to be influenced, even if the choice be an unconscious one—as Wilde put it, a “giving away what is most precious to oneself”—but I have *inherited* some of the contents of my mind from Ptolemy by way of transpositions of all kinds, linguistic, visual, musical, imaginative, that, taken together, form a cultural family whose genealogy is so long and circuitous that it cannot be precisely traced.

Family resemblance is not a choice. We do not call the eye color we inherit from our parents “influence.” We “come by it honestly” because we had no choice in the matter. Metaphors and figures of speech that have moved from language to language to become part of our own also become our property without our choosing them. I believe that this is the case with the Arabic fether. As Tamer has shown, the newer Arabic language inherited concepts and images from the older Greek, with which it was geographically and culturally contiguous.

Now I will briefly summarize my argument, then address questions of context, including why I say “Platonic” rather than “Neoplatonic,” and finally develop my argument in detail. Let us recall the Allegory of the Cave that opens the seventh book of Plato’s *Republic*. Socrates likens the condition of uneducated humankind to that of captives who have been fettered at the legs and neck in a cave since childhood; the fetters fix their heads so that they cannot turn around to look behind them. All they have ever seen are shadows cast on the cave wall in front of them by the light of a fire, located higher up behind them and beyond a low, built wall like the screen used in a puppet show. Behind the built wall there are people who hold objects above it, and the captives think the shadows of these objects thrown onto the cave wall in front of them are the only reality (514a–b). If one were taken out of the cave to see the truth of reality outside, and then return to tell the others, they would respond with incredulity, ridicule, and likely kill him (517a).

In the opening verses of Ya-Sin, thirty-sixth chapter of the Quran, God reassures Muhammed that although people do not believe him, he truly is God’s messenger, and the Quran is a revelation from God. Most of those to whom he brings God’s message are heedless. God has put fetters on their necks that fix their heads in place and put barriers before and behind them and covered them; they do not see (36: 3–9). The narrative goes on to relate the parable of a people who rejected two of God’s messengers and threatened to stone a third (13–15, 18).

In both texts what the captives fail to see is the truth. They are prevented from doing so by fetters that fix their heads in place, and by a spatial arrangement that keeps them positioned between barriers before and behind and covered—in the Allegory, the cave wall in front, the built wall behind, and the ceiling of the cave above; in Ya-Sin, the barriers before and behind and the covering over them. In both cases the captives will mock and assault anyone who tries to guide them. In both texts “seeing” is a trope for “knowing.” The captives can see, but they do not *see*. Both

are representations of how people fail to know reality—which in the Allegory is the form of the good/beautiful,¹⁷ and in Ya-Sin, God as the truth.¹⁸ Both narratives demonstrate that humankind requires guidance to know what is real.

True, there is no cave in the Quranic passage. In fact, there is a cave in the Quran, in chapter eighteen, titled “The Cave.” It contains the famous tale of the Seven Sleepers (18:9–26), also known as the Companions of the Cave,¹⁹ but there the direction of the action is reversed. The Sleepers know the truth and are persecuted for it, so they flee to take refuge in a cave; Plato’s captives have been confined in a cave since childhood. That they will likely kill anyone who tells them the truth was demonstrated to Plato by the execution of his teacher Socrates.

The association of Plato’s Allegory with the context of the cave is so long-established in scholarship and popular culture that it may be difficult to agree that its essential situation occurs in Ya-Sin without need for a cave. But it is inevitable that in the transfer of an image from one language to another, elements alien to the new context may be dropped, and new associations acquired. In the open desert in Muhammed’s Arabia, caves were places of refuge and meditation; there are reports of Christian renunciants known to Muhammed having retired to live in caves, and a prominent feature of his traditional biography is that it was his habit to meditate in a cave outside Mecca, where he received his first revelation of the Quran.²⁰ These associations would have made the cave element unsuitable as a site of ignorance.

In what follows I will focus on four aspects that Plato’s Allegory and Ya-Sin share: (1) the neck fetter fixing the head; (2) the spatial organization of barriers before and behind and covering above; (3) the theme of failure to see the truth and assault upon those who tell the truth, and (4) the theme of transcendent reality as a context of meaning. It is *the combination of all four aspects together* that constitutes the essential situation in both texts and makes them alike.

Now to matters of context. Firstly, much of my argument rests on the peculiarity of the neck fetter worn by the captives in both Plato’s Allegory and those in Ya-Sin. A neck fetter that prevents turning the head to see was Plato’s invention and does not appear in Greek again through Late Antiquity.²¹ My Diogenes application

¹⁷ A famous hadith states that “God is beautiful, and He loves beauty.” The meanings of the terms *agathon* and *kalon* have been much discussed, and various translations have been used to distinguish between them, but their interchangeability in *Republic* is generally agreed. English translation has established a tradition of naming *to kalon* in *Symposium* “beauty in itself,” and in *Republic*, identifying it with *agathon* as “the good,” but I am allowing for both meanings here as Plato’s ultimate form. For our purposes what is significant is that as is the case with *kalon* and its cognates in Plato’s works, in Quran and hadith Arabic *husn* and its cognates, as well as *jamāl* and *jamīl* in the above hadith, mean both moral and physical beauty/beautiful and goodness/good, and their antonyms denote both moral and physical repulsiveness. See K. Murata, *Beauty in Sufism: The Teachings of Ruzbihan Baqli* (Albany: State University of New York Press 2017), pp. 29, 33–34.

¹⁸ Arabic *al-ḥaqq*, “the Truth” or “the Real,” is often used interchangeably with the name “Allah.” See W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press 1989), p. 132.

¹⁹ G.S. Reynolds, *The Emergence of Islam* (Minneapolis: Fortress Press 2012), pp. 154–156.

²⁰ *Ibidem*, pp. 28, 60, 62, 150, 11–13, 18.

²¹ I thank Anthony Kaldellis for suggesting this to me, and for critiquing an early draft of this article.

searches turned up no reference to such a fetter in Ancient to Late Antique Greek texts other than *Republic*. The corpora Diogenes searches include the Neoplatonic texts; given that no such fetter is mentioned in them, such texts could not have served as a vehicle for the fetter's journey into the Quran. That is why I say the material is Platonic rather than Neoplatonic. This absence also tells us that Plato's Allegory was not a focus for Ancient to Late Antique Greek texts; if it had been, they would surely have mentioned the fetter. It is crucial to the Allegory; without it, there is nothing preventing the captives from turning to see that they are in a cave watching shadows on a wall. This also tells us that our modern interest in Plato's Allegory of the Cave must be a later phenomenon.

There is nothing like it in the Bible, which is easily searched. In the swiftly growing field of Quranic Studies, the closest thing I have found to an allusion to Platonic material in the Quran, by way of St. Augustine, is by Angelika Neuwirth: "There is a vivid imagination in the Qur'an of the ideal city, the City of God, long before al-Farabi's famous reworking of Plato's *Politeia*."²² No reference to captives fettered by the neck so that they cannot see is found in the Altarabische Dichtung digital corpus of pre-Islamic Arabic poetry, nor in the Glossarium Graeco-Arabicum, which covers texts of the Translation Movement. In sum, as far as I have been able to determine, a neck fetter that prevents one from seeing the truth is a trope that in the seventh century existed only in Plato's *Republic* and the Quran.

This unique reoccurrence also makes derivation from an unknown common source unlikely. It could be argued that *Republic* may have preserved elements of a source or sources that came separately into Arabic oral culture and found their way into the Quran. But the postulated existence of a shared source predating Plato—Egyptian, Near Eastern—does not prove that the route such material travelled to the Quran was not by way of Plato. If such a source existed, it would have to be one upon which only Plato and the millennium-later Arabic of the Quran drew, which is very unlikely.

There is also the related question of Jewish or Christian antecedents that could have been transmitted orally. While the Arabic literary culture of Western Arabia was highly developed, it was oral.²³ The literary culture of the polytheistic Meccan Arabs Muhammed addressed was sophisticated, but not literate.²⁴ The Quran ("recital"), unlike the tablets of Moses, arrived in oral form, and announced itself as a "book" (2:1). There was no written Arabic book culture at the time, and very little Antique writing in Arabic survives, but the lack of writing in Arabic does not

²² A. Neuwirth, "Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity," [in:] *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, S.H. Griffith and S. Grebenstein (ed.) (Harrassowitz Verlag 2015), p. 76.

²³ P. Stein, "Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence," [in:] *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (eds.), (Leiden: Brill 2010), pp. 255–280.

²⁴ "Though some form of Arabic is likely to have been in existence as early as the mid-first millennium BCE, Arabic (or rather Old Arabic, the name scholars give to pre-Islamic Arabic) seems to have been seldom written down until a century or so before the advent of Islam." R. Hoyland, "Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'an," [in:] *The Qur'an in Its Historical Context*, G.S. Reynolds (ed.), (New York: Routledge 2008), p. 53.

mean that no Arab-speakers were writing, or that they had no experience of books. Rather, it means that Arabic was not a language of written literature, and if Arabs were writing, they were writing in other languages. Ethnicity in the Near East in the sixth and seventh century is difficult to determine; Arabic may or may not have been among the languages spoken by Jews or Christians of whatever ethnicity who wrote in Syriac, which from the fourth century to the sixth took over from Greek to become “the preferred language of literacy among the Christians” of Northern Syria and Mesopotamia.²⁵ Muhammed was famously illiterate, but if he had been able to read, he could not have read any Greek philosophy because there is no evidence of a text of Plato or any Greek author translated into Arabic or Syriac by the seventh century.²⁶ Even had he been able to read Greek, there is no evidence that Greek exemplars of any of Plato’s works existed in Mecca or Medina then.

Muhammed’s interactions with Jews and Christians are frequently mentioned in Quran and hadith,²⁷ and have long been well-established in scholarship. We know that Abu Nawfal, cousin of Muhammed’s first wife, was a Christian, and that there were Christian communities in Mecca and Medina as well as in Persia, North Syria and Mesopotamia (Edessa). Could Platonic material in the Quran have reached Muhammed orally through contacts with Christians who read Greek and were familiar with *Republic*? Possibly. But although we are accustomed to find items of Jewish, Christian, and Near Eastern tradition shared in the Quran,²⁸ our institutional organization of knowledge, assigning “religious” and “secular” literature to separate tracks of scholarship, has not encouraged investigation of Greek philosophy on the part of Quranic Studies scholars, and no such connection has been pointed out. We do know that there were Arabic legends about Socrates,²⁹ and that sixth-century Syriac literature contained paraphrase of Middle Platonic interpreters and Plato himself³⁰ (based on earlier paraphrase rather than Plato’s texts³¹), but we have no evidence of oral transmission of the Allegory through a Jewish, Christian and/or Neoplatonic intermediary.

²⁵ Ibidem, p. 52.

²⁶ Syriac became an intermediary language for Greek to Arabic transmission, and translation of Greek to Syriac to Arabic a familiar pattern. See Gutas 1998, pp. 21–22.

²⁷ A hadith is an account of something Muhammad said or did. The accounts are often eyewitness and passed down through a chain of narrators evaluated in the science of hadith.

²⁸ A classic study is F.E. Peters, *The Children of Abraham* (Princeton: Princeton University Press 2018 new ed.). The Quran provides accounts not only of Abraham, Joseph, Mary and Jesus, but also of mythical and legendary figures, and Alexander the Great; see K. van Bladel, “The *Alexander legend* in the Qur’an 18:83–102,” Reynolds 2008, pp. 175–203. A great deal of Quranic material, such as reference to God as “the Truth” (*al-ḥaqq*), is clearly unrelated to Jewish and Christian scripture.

²⁹ I. Alon, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature* (Leiden-Jerusalem: E. J. Brill, The Magnes Press 1991).

³⁰ Y. Arzhanov, “Plato in Syriac Literature,” *Le Muséon* 132 (1–2, 2019), pp. 1–36.

³¹ “No literary or non-literary data permit the assumption that full translations of the genuine works of Plato ever existed in Syriac. [...] The ‘Christianization’ of Plato in the first centuries of Church history created a new image of the philosopher that did not necessarily presuppose any acquaintance with his works. [...] Passages introduced by the gnomic formula ‘Plato said...’ do not necessarily presuppose any direct knowledge of the philosopher’s texts,” Arzhanov 2019, p. 6.

We do know that the Arabic language, as it was spoken by travelers, traders, and diplomatic missions, circulated with them throughout the Near East. Patricia Crone took pains to debunk the longstanding myth of the great antiquity of the Meccan spice trade, but allowed there was regular trade with Syria in Muhammed's lifetime, and "by the sixth century, Greek merchants had long frequented both Arabian and East African ports" and "the Byzantine sphere of influence was felt throughout western Arabia from Syria... to Yemen."³² There were Hellenistic settlements on the African shores of the Red Sea,³³ and Arabs from Mecca travelled to Abyssinia, Egypt and Palestine as well as Yemen, Iraq, and Fars, at the very least. Muhammed would have had contact with such travelers; he journeyed to Syria as a youth,³⁴ and became a caravan leader as an adult. In pre-modern times even rulers with their retinues joined caravans; people did not travel alone. In the inns where they stayed or sites where they camped, they no doubt picked up expressions and narratives they paraphrased, transforming the material according to the special qualities of their own languages and the meaning they sought to express. An Arabic speaker, of whatever faith, who accessed now lost texts or gnomic statement containing the Allegory, could have used the neck fetter as an idiom to answer that exasperated question every person who has lived long enough asks: "Why do people not see the truth?" by saying, "Because they are fettered at the neck!" Such idiom could carry associations of transcendence and the fate of those who tell the truth. Now to develop my argument.

The Fetters and Spatial Organization

The fetter is the most obvious aspect for my purpose, simply because both texts make the same peculiar association between a neck fetter and incapacity to see truth. It is obvious that the primary purpose of a neck fetter is not to prevent seeing. Neck fetters have been used throughout history either to detain or to identify the wearer as a captive or slave. In both *Republic* and Quran, the fetter is clearly a trope. This is a fetter that exists only in language, not in the world. My perusal of the history of instruments of confinement, punishment, and torture did not reveal the existence of any neck fetter in Ancient Greece or Late Antique Arabia that prevented turning the head to see, and it is not the case that the spectacle of captives wearing a neck fetter fixing the head was common in Arabia, so that when a seventh-century Arabic speaker thought of a neck fetter, the image of one that fixes the head sprang to mind because he or she had seen it, and idiom or proverbial expression about it could arise from life experience and make its way into the Quran without help from Plato. There is no evidence in any Arabian milieu of the pillory

³² P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press 1987), pp. 256, 246.

³³ G.M. Cohen, *Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa* (Berkeley: University of California 2006).

³⁴ Al-Tabari, *The History of al-Tabari* vol. VI, *Muhammad at Mecca*, transl. W.M. Watt and M.V. McDonald (New York: State University of New York Press 1988), pp. 9, 16–18, 44–48.

favored in the European Middle Ages, a large wooden board cut with holes for neck and hands, in which offenders were put on public display and could not turn their heads to look behind them because their line of sight was blocked by the board.

Plato needed an instrument that would prevent turning of the head to see because his metaphor of sight for knowledge required that the captives both *see* the shadows on the wall and not *see/know* the reality behind them. No such fetter is needed in the Quran; there are no shadows to watch, yet the fetter is there. This incongruity indicates the survival of a trope; it does not quite make sense, and therefore indicates a habitual expression that does not quite fit the context. The captives in Ya-Sin are being *told* the truth, yet they are prevented from *knowing* the reality of which revelation informs them not by an instrument that stops up their ears, but by a neck fetter, barriers before and behind, and a covering above them. If the object is to block vision, the hood fitted over the head of a falcon hawk, to prevent it from being distracted and flying away, was a common trope in Arabic for lack of understanding and thus a more likely image to be used than a fetter round the neck. Awkward as the image of a neck fetter that prevents sight is, the association between sight and knowledge may have been strong enough to overcome the realistic requirement for an image that depicts a situation in which people cannot *hear* the truth. The survival in the Quran of the unlikely trope *neck fetter as incapacity to know truth* decisively connects the two texts.

Now let us take a closer look at the terms used. Socrates begins, “Next, then, compare the effect of education and that of the lack of it on our nature to an experience like this:”

Imagine human beings living in an underground, cavelike dwelling, with an entrance a long way up that is open to the light and as wide as the cave itself. They have been there since childhood, with their necks and legs fettered, *so that they are fixed in the same place, able to see only in front of them, because their fetter prevents them from turning their heads around.* Light is provided by a fire burning far above and behind them. Between the prisoners and the fire, there is an elevated road stretching. Imagine that along this road *a low wall has been built*—like the screen in front of people that is provided by puppeteers, and above which they show their puppets (514a.1–b.6, italics added).³⁵

The word that the translator Reeve renders as “fetter” is *desmós*, a generic term for “binding” (Liddell & Scott) that did not carry specific associations of use, shape, or material from which it was made, let alone specify prevention of head movement. The impression that the *desmós* is a chain has been established by less scrupulous translations. The term in the Quranic passage is likewise generic, and I use the word “fetter” for both to avoid associations of material, shape and use implied by translations of Ya-Sin that render it as “chain,” “ring,” “collar,” “shackle,” or “yoke.” The Arabic word used in the Quran is the plural *’aghlâl*, for which Badawi & Haleem give “fettters, collars, shackles.”³⁶ There is obviously no etymological connection between *desmós* and *’aghlâl*. We are not dealing with a Greek loan word in Arabic that may have carried associations from Plato’s Allegory along with it. Now, from Ya-Sin:

³⁵ Plato, *Republic*, C.D.C. Reeve, transl. (Indianapolis: Hackett 2004), p. 208.

³⁶ El-Said M. Badawi and M.A. Abdel Haleem, *Arabic-English dictionary of Qur’anic Usage* (Leiden: Brill 2008), p. 674.

2. By the wise Koran. 3. You are indeed among the messengers. 4. On a straight path. 5. It is a revelation sent down by the Exalted, the Compassionate. 6. That you may warn a people whose fathers were not warned, so they are heedless. 7. Indeed the word is proven true on most of them, for they do not believe. 8. We put *fetters on their necks that are up to their chins, so that their heads remain raised in a gesture of refusal*. 9. And We put a barrier in front of them and a barrier behind them and We covered them; they do not see.³⁷

The Quranic account is relatively stark, but one remembers that its mode of statement is highly condensed and much of its effect comes from the quality of the Arabic. Yet how is it not inscrutably cruel that God would constrain disbelievers so that they cannot see the truth? The Arabic perfect tense used here can function as a “past tense of futurity,” indicating actions that are finished *from the point of view of the speaker*.³⁸ Although the actions have yet to occur, in the speaker’s experience they have already happened. Given that God is the speaker in the Quran, it may be that from God’s point of view everything that will happen has already happened—God refers to the Day of Judgment, for example, in the perfect tense. That would seem to imply predestination, given that what will happen on that day is already known to God, but we shall see shortly that commentators on the Quran viewed the fetters as the result of personal choices.

There is no significant disagreement among translators of *Republic* from Shorey to Griffith over the literal meaning of “they are fixed in the same place, able to see only in front of them, because their fetter prevents them from turning their heads around.” It is clear, however, that translators of Ya-Sin verses 8-9 struggled both with the term *’aghlâl* (fetters) and the phrase *fahum muqmahûn* (so that their heads remain raised in a gesture of refusal).³⁹ Here are four other English translations:

Sale (1734): “We have put *yokes* on their necks, which come up to their chins; and they are forced to hold up their heads.” Pickthall (1930): “Lo! We have put on their necks *carcans*⁴⁰ reaching unto the chins, so that they are made stiff-necked.⁴¹ Yusuf Ali (1934–1938; rev. 1939–1940): “We have put *yokes* round their necks right up to their chins, so that their heads are forced up (and they cannot see). Shabbir Ahmed (2003): “Behold, around their necks We (Our Laws) have put *shackles*, reaching their chins. *Their heads are forced up in arrogance (like the agitated camel who keeps his head high refusing to drink the life-giving water)*.” (Italics added).

³⁷ Translations of the Arabic are mine; italics added.

³⁸ Z. Abdelaziz Zakaria Mahmoud, “Past Tense Verbs of Futurity in the Holy Quran: A New Text-World Theory Approach,” *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, 7 [7], pp. 110–116.

³⁹ Literally: ...so that they (*fahum*) are those whose heads remain raised in a gesture of refusal (*muqmahûn*).

⁴⁰ “Carcans” are stocks, but as I mentioned before, I found no evidence of stocks used on the neck in the region in that era. Stocks are mentioned eight times in the Bible, but in the three cases where use is specified, applied to the feet (Job 13:27, 33:11, Acts 16:24).

⁴¹ “Stiff-necked” is a translation choice apparently taken from the Torah, where it occurs several times. For Deuteronomy 9:6 *The King James Study Bible* notes: “Stiffnecked people: Literally the word is ‘hard of neck’; the figure may be taken from a stubborn ox that refuses to submit to the yoke” (Liberty University 2013), p. 308.

So, we have yokes, carcans, and shackles for *'aghlâl*, and *fahum muqmaḥûn* as their being made to hold up their heads, or made to be stiff-necked, or their heads are forced up so they cannot see, or their heads are forced up in arrogance like a camel that refuses to drink. However, all agree that *muqmaḥûn* (which occurs only once in the Quran, so there can be no comparison within the text) indicates a fixed position of the head, or a stiffened neck resulting in a fixed position of the head. Shabbir Ahmed seems to have had in mind the camel-like gesture of raising the chin with eyelids lowered to express, “No,” still ubiquitous in the Near East today. It is not stated explicitly that the fetter prevents turning of the head, but anyone who tries it will see that if a fetter is pressed against a person’s chin so that it is kept painfully raised, it requires the flexibility of a contortionist to twist the torso fully around to see behind. Badawi & Haleem, whose 2008 Quran dictionary relies upon a broad range of traditional lexicography and commentary, give among their *muqmaḥûn* definitions *not being able to see*: “those who raise the head in refusal of what is being offered, shun assistance, shun guidance; ones who cannot see.”⁴² Thus it is also possible to translate: “We put fetters on their necks up to their chins so that they cannot see.” Perhaps the gesture of raising the chin was so habitually associated with refusal to know that it acquired the connotation of not being able to (literally) see.

The question of whether the fetter is metaphorical was taken up by Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878–1942), the scholar, judge, and Member of Parliament who wrote the fetwa terminating the rule of the last Ottoman Sultan and authored a widely used 1935 Quran paraphrase-translation (*meal*) and commentary. In the traditional manner, he provided several interpretations, briefly citing al-Raghib al-Isfahani (d. 1108) and al-Firuzabadi (d. 1415).⁴³ He also quoted Abu Hayyan al-Gharnati (1256–1344), who asserted that the fetter is literal.⁴⁴ Elmalılı then

⁴² Badawi and Haleem 2008, p. 674.

⁴³ Al-Isfahani wrote a lexicon of Quranic terms, and al-Firuzabadi, a renowned Arabic dictionary.

⁴⁴ Elmalılı cited Abu Hayyan for the strand of commentary also cited by the recent *The Study Quran*, which translates the verse, “Truly We have put *shackles* upon their necks, and they are up to their chins, *so that they are forced up*,” and references the commentaries of al-Tabrisi (d. 1153–54) and al-Qurtubi (d. 1272) for an interpretation of *'aghlâl* based on usage elsewhere in the Quran: “The disbelievers’ hands are bound to their necks with *shackles*, which translates *'aghlâl*, specifically indicating iron shackles that bind the hands in cuffs that are attached to an iron ring around the neck. *They* is thus taken by most to indicate the hands that are bound to their necks and is seen as related to 17:29, *And let not thine hand be shackled to thy neck*, which is a warning against miserliness”; S.H. Nasr et al., *The Study Quran* (San Francisco: Harper One 2015), p. 1071. In this view, it is the captives’ hands, not their fetters, that are up their chins; we know this because there is an instance elsewhere in the Quran of captives whose hands are fettered to their necks. The pronoun “they” in verse 8 is thus taken to refer to “hands,” although “hands” are not mentioned in verse 8. “They” occurs twice in verse 8, and these commentators refer to the first, the feminine pronoun *hiya*, a singular understood as plural when it refers to a plural feminine noun. Although the feminine plural *'aghlâl*/shackles is explicit in the verse, and “hands” are not mentioned, these commentators found the feminine plural “hands” (*'ayd*) to be implied. The second “they” in the verse is the masculine plural *hum*. *Hum* can refer only to a masculine plural. The masculine plurals in verse 8 are “necks” (*'anâq*) and “chins” (*adhqân*); the masculine plural “heads” (*ru'ûs*) is implied in *muqmaḥûn*, which all agree refers to a position of the head, or a condition of the neck that affects the position of the head. In verse 9 “hands” occurs in the expression

summarized at length the figurative interpretation offered by “most of the learned,” with which he clearly agreed, stressing that the fetter represents an acquired, not a pre-determined state:

Most of the learned have said it is metaphorical, describing nature as a punishment earned by not abandoning social habits and conditions that prevent them from being guided... [...] For fetters, as instruments of punishment and torture, represent not created natures that are necessary, but punitive coercion required by deservingness that is earned. The fetters represent the condition of souls brought into a state that will not change by empty doctrines, ugly habits, bad tempers, imitation, fanaticism and desires of the soul which cause them to refuse faith. Yes, according to the verse, “God has sealed their hearts” (2:7), those shackles are placed on their necks in such a way that they will not come off.⁴⁵

This strand of commentary reasons that because fetters are “instruments of punishment and torture,” they must represent “punitive coercion required by deservingness that is earned.” Those detained in this way must deserve it. Gökhan Duman has argued that the “puppet show” in Plato’s Allegory represents the reigning ideology, which keeps the captives transfixed and must be transcended if truth is to be known.⁴⁶ This is what Elmalılı Hamdi tells us the fetters represent: “spiritual and social habits and conditions that prevent them from being guided”;⁴⁷ the captives are held responsible for not abandoning these habits and conditions.

In any case, the varied interpretations of verse 8 demonstrate that there are no self-evident literal equivalents for the items *’aghlâl* and *fahum muqmaḥûn*. This may in itself demonstrate foreign provenance of trope—if the arrangement were familiar, interpretation would not have been required.

Coming now to spatial organization, the barriers described in verse 9 (“And We put a barrier in front of them and a barrier behind them and We covered them; they do not see”), might be taken to evoke an image of animals corralled in open country, which would be in line with habits of the Arabic language at the time, many of whose speakers engaged in animal husbandry. Brief as the Quranic description is, it does provide for a barrier in front corresponding to Plato’s cave wall, a barrier behind for the low “built wall,” and a covering corresponding to the ceiling of the

bayni ’aydihim, literally “between their hands,” meaning “in front.” The great nineteenth-century British lexicographer Edward Lane, who drew upon these and other commentators, showed just how tricky it is to describe in words a neck fetter that hinders movement of the head. With regard to verse 8 he referenced the idiom *’uqmaḥuhu al-ghullu*: “the ring, or collar, of iron, for the neck, or the shackle for the neck and hands, consisting of two rings, one for the neck and the other for the hands, connected by a bar of iron, caused his head to be raised,” meaning that the bar of the fetter, which [by projecting above the ring around the neck] pricked his chin, did not let him lower his head.” Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librarie du Liban 1968; 1st ed. 1863), book 1, p. 2561.

⁴⁵ Both E. Hamdi’s Quran paraphrase and commentary are available online: translation: <http://www.kuranikerim.com/melmalili/yasin.htm> (accessed: 15.07.2018); commentary: <http://www.kuranikerim.com/telmalili/yasin.htm> (accessed: 15.07.2018). I have condensed as well as translated his verbose commentary.

⁴⁶ G. Duman, “The Concept of *Eudaimonia* in Plato’s *Republic*,” manuscript 2019.

⁴⁷ In recent transpositions of the Allegory, Alain Badiou did not bother with a fetter but had people in a movie theater entranced by the screen, and Ella Barton, in a cartoon, had them transfixed by the screens of computers and cell phones as they sit in a cave. A. Badiou, *Plato’s Republic*, S. Spitzer, transl. (Cambridge: Polity Press 2012). E. Barton, *The Times Literary Supplement* 25.05.2028, <https://www.the-tls.co.uk/articles/platos-cave-cartoon>.

cave. One may object that the vertical, *anabasis-catabasis* aspect is indispensable to the Allegory and lost here. Plato's captives must go "up" to see the truth. But in the context of the Quran, the truth is "up," where God is. As we shall see, the commentator al-Kashani emphasized that the fetters prevent the captives from looking up to see God's face. Revelation is a "sending down" (*tanzil*). *Anabasis-catabasis* is the primary aspect of Muhammed's *mi'râj* ("ladder") ascension to meet God, referred to in the Quran (17: 1, 53:6–11), elaborated in hadith, and thematically repeated countless times in later Islamic literature. What we find in Ya-Sin is a transposition of pieces of the Allegory, not a reiteration of the whole; a survival of an ancient motif organized in a new context. In the open landscape of the desert, the human world is under the "dome of the heavens."⁴⁸ The Quran's captives are trapped below and cannot look "up."

Plato's Allegory has three metaphorical locations, related to preceding discussions in *Republic* of the tripartite soul and Divided Line, and reminiscent of the steps in *Symposium*'s "Staircase of Love": (1) the level of shadows on the cave wall, (2) the level of people carrying objects throwing shadows on the wall, and (3) the transcendent level of the intelligible beyond the cave. Three degrees of knowing which may correspond to these levels are mentioned elsewhere in the Quran: *'ilm al-yaqîn* (102:5), "knowledge of certainty" (knowledge learned from someone else) *'ayn al-yaqîn* (102:7), "eye of certainty" (seen for oneself) and *haqq al-yaqîn* (56:95, 69:51), "reality of certainty" (experience of the truth of what one sees). These are steps demonstrating the transformative power of knowledge, described as a progress from hearing about fire, to seeing fire, to being consumed by fire.⁴⁹

Transcendent reality and assault upon truth-tellers

In both *Republic* and Ya-Sin captives are prevented from seeing the truth, but they also *do not want* to see it. They are accustomed to their ignorant condition and refuse to consider the possibility that a reality not visible to them exists. Theme and context in both texts make clear that it is not a material reality they fail to see, and that there is nothing wrong with their eyes; the problem is that they are not "looking" in the right direction, and must turn their whole bodies around. *Seeing* and *looking* are loaded with allegorical depth, furnishing the meanings of desiring to know, understanding, and willingness to change in light of new knowledge.

Plato's text goes on to have Socrates describe what would happen if one man were dragged out of the cave and finally be able to know reality as it is in itself. If he then returned to free his fellow captives, they would make him an object of ridicule, and if he persisted, they would kill him. "As for anyone who tried to free the

⁴⁸ A trope of pre-Islamic oral poetry; <https://corpuscoranicum.de/aap/search.html> (accessed: 21.02.2020).

⁴⁹ W.C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press 1998), p. 404 n. 5.

prisoners and lead them upward, if they could somehow get their hands on him, wouldn't they kill him?" (517a.4–6)⁵⁰

In the Quran, it is those who reject God's messengers who are killed. The fetter episode in Ya-Sin ends with the parable of the people of the city to which the messengers came and the destruction of that people:

13. Set forth to them the parable of the people of the city to which the messengers came. 14. We sent them two messengers, but they rejected them. We exalted them with a third. They said, "Indeed we have been sent to you as messengers." 15. They said, "You are nothing but mortal creatures like ourselves and the Merciful sent no such revelation; you do nothing but lie."

18. "Indeed, we find in you an evil omen, and if you do not desist, we will certainly stone you, and we will surely inflict grievous harm upon you."

20. Then there came running from the farthest part of the city a man saying, "O my People, obey the messengers. 21. Obey those who ask no reward of you, indeed they have been guided."

28. We did not send down upon his people after him any army from the skies, nor were We going to. 29. It was but a single blast, and they were extinguished.

While the immediate context of the Allegory is the need for education, that of Ya-Sin is the drama of revelation. Those who abuse God's messengers do not get away with it. He punishes them with death in this life and Hellfire in the Hereafter, while those who live a life of truth will be rewarded with Paradise. No act is wasted, each has its recompense. The final judgment is described many times in the Quran, and briefly in later verses of Ya-Sin:

The trumpet will be blown and then, behold, they will rush from the graves to their Lord (51). On that day no soul will be wronged in the least, and you will suffer only the recompense for what you have done (54). Those rewarded with Paradise will rejoice, reclining on couches in the shade, having whatever they ask for (55–57). As for those who disbelieve:

O you sinners, depart today! (59). This is the Hell that you were promised. Burn there today, since you disbelieved. (63–64)

Sinners are deprived of the sight of God: "Depart today!" The beauty of God, of His names, and of the "form" of the human being, are reiterated throughout Quran and hadith.⁵¹ Transcendent reality, beautiful for those who live in accord with it, is a horrifying shock for those who have not.

In his Quranic commentary *Ta'wilat al-Qurān*, Abd al-Razzaq Kemal al-Din al-Kashani (d. 1329) interprets the fetters as instruments that deprive people of the sight of God. The work was much read by Ottomans, and although Elmalılı Hamdi did not mention it in connection with Ya-Sin, he was certainly familiar with *Ta'wilat* and knew that "most of the learned" who judged the neck fetter to be metaphorical included al-Kashani, who wrote on verses 8 and 9:

On their necks We have put the fetters of bodily nature and chains of love for servile work. [...] And before them We have set a barrier [...] produced from the covering of the soul's manifestation and

⁵⁰ Reeve, p. 210.

⁵¹ Murata, *passim*.

attributes that occupy and capture the heart. That barrier forbids them to look up at the time when the bright and illuminated beauty of God is visible, so that they may long for God the Truth's face.⁵²

The fetters and barriers are metaphors for corporeality ("bodily nature" and "the soul's manifestation" in the body), and mundane concerns and qualities, which enthrall people's hearts, preventing them from looking up at the right moment to have the vision of the beauty of God the Truth. Al-Kashani encapsulates an entire ascent journey in a mere gesture of the head, or rather, the lack of it, reinterpreting the Platonic equation of truth with beauty/goodness and justice in monotheistic form.

The captives in *Republic*, too, deprive themselves of the great felicity of knowing truth. While a last judgment is not mentioned in the Allegory itself, it is certainly described in detail in the "Myth of Er" that ends *Republic* (10.614b.1-end). There we are told that judges will order good souls to follow a path to the sky, while those who have committed injustice are sent underground. Eventually all but the worst offenders are lined up in rows, and each is directed to choose a new life in accord with the life already lived. In *Crito* Plato portrays Socrates accepting the death sentence rather than fleeing, as he could have done, because to flee would be to break the commitments and agreements he made with "the Laws," and thereby commit injustice (54c.1–7). Plato has Socrates recognize the reality of transcendent justice, and the immortality of the soul, argued most famously in *Phaedo*.

In the earlier passages of *Republic* that we have been considering, after saying that the captives would likely kill anyone who tried to set them free, Socrates interprets the Allegory:

This image, my dear Glaucon, must be fitted together as a whole with what we said before. The realm revealed through sight should be likened to the prison dwelling, and the light of the fire inside it to the sun's power. And if you think of the upward journey and the seeing of things above as the upward journey of the soul to the intelligible realm, you won't mistake my intention—since it is what you wanted to hear about. Only the god knows whether it is true. But this is how these phenomena seem to me: in the knowable realm, the last thing to be seen is the form of the good, and it is seen only with toil and trouble. Once one has seen it, however, one must infer that it is the cause of all that is correct and beautiful in anything, that in the visible realm it produces both light and its source, and that in the intelligible realm it controls and provides truth and understanding; and that anyone who is to act sensibly in private or public must see it (517a.8–c.5).⁵³

The captives are prisoners of the sense of sight, which under normal circumstances is illuminated by the light of the (literal) sun. The metaphorical sun that gives light outside the cave, in the transcendent realm of the intelligible, is the form of the good/beautiful. Socrates goes on to say that those he has educated must go down again into the cave to be "leaders and kings in the hive, so to speak." They "will see infinitely better than the people there and know precisely what each image is," because they "have seen the truth" of beautiful, "just, and good things" (520b.5, c.4–5).⁵⁴

⁵² Kemâlîddin Abdürrezzak Kâşâniyyüs Semerkandî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, trans. Ali Rıza Doksanyedi, M. Vehbi Güloğlu (ed.), (Ankara Kadioğlu Matbaası 1988), vol. 3, p. 11, quoted in Sargut 2007, p. 86. My translation from the Turkish.

⁵³ Reeve, p. 211.

⁵⁴ Ibidem, p. 214.

There is no such explicit allegoresis in Ya-Sin, but just as those who have seen the truth of what is beautiful, just, and good must go back into the cave to guide and rule, God sends His messengers. I have mentioned Muhammed's *mi'râj*, ascension; after his ascent to meet God, he came back down to guide and rule. The *mi'râj* has also been understood as the enactment of a paradigm illustrating the cycle of life, the *anabasis-catabasis* that must be completed in every human life. All experience their own *mi'râj* according to their capacity and descend back down to take the place in society that capacity affords them.

Conclusion

I have argued that the Quran's monotheistic restatement of four aspects of Plato's Allegory is evidence of an inheritance of Greek thought in Arabic more than two centuries prior to the 750-1000 CE Translation Movement. I have alluded to a few of the other instances of Platonic material in Quran (and hadith): the equation of truth with beauty, goodness, and justice; the *anabasis-catabasis* of the *mi'raj*, and the last judgment. Other possibilities are the treatment of poets and poetry, and the themes of *methexis*, microcosm-macrocosm, and *daimon* as primordial share.⁵⁵ I suggest that such elements served as a kind of anchor for the later, easily recognizable Platonist elaborations in philosophical and imaginative texts written by Muslims. My intention here is to open a field of research, not to wrap it up. Further inquiry may help to solve the mystery of how Platonic thought entered Islamic history—why very early Islamic texts exhibit such remarkable familiarity with Plato's characteristic themes; how it is, as Adamson remarked, that al-Kindi's "God seems to function like a Platonic form." The broader implication is that we might think of the West as a culture of *three* monotheisms interacting with Ancient Greek philosophy. One might argue that all of this is spontaneous re-invention, or universal. But there is that fetter. And one may consider the East Asian religions, in which most of humankind has believed. When we reflect that in the dharma, not only is there no one God, there is *no self*, the familial relations between Platonic and Islamic thought emerge more clearly.

References

- Abdelaziz, Zakaria and Zakaria Mahmoud. "Past Tense Verbs of Futurity in the Holy Quran: A New Text-World Theory Approach," *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, 7 [7].
- Adamson, Peter. "The Arabic Plotinus: A Study of the 'Theology of Aristotle' and related texts," University of Notre Dame doctoral dissertation 2000, UMI Co. Dissertation #9971880.
- — — — —. *Al-Kindi*. Oxford: Oxford University Press 2007.

⁵⁵ The last suggested to me by Gökhan Duman.

- — — — —. “al-Kindi”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/al-kind/>.
- Alon, Ilai. *Socrates in Mediaeval Arabic Literature*. Leiden-Jerusalem: E. J. Brill, The Magnes Press 1991.
- Arzhanov, Yuri. “Plato in Syriac Literature,” *Le Muséon* 132 (1–2, 2019), pp. 1–36.
- al-Azmeh, Aziz. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and his People*. Cambridge: Cambridge University Press 2014.
- Badawi, El-Said and M. A. Abdel Haleem. *Arabic-English dictionary of Qur’anic Usage*. Leiden: Brill 2008.
- Badiou, Alain. *Plato’s Republic*, Suzan Spitzer, trans. Cambridge: Polity Press 2012.
- Barton, Ella. *The Times Literary Supplement* 25.05.2028, <https://www.the-tls.co.uk/articles/platos-cave-cartoon>.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence*. New York: Oxford University Press 1997 (1st ed. 1973).
- Butterworth, Charles E. “Socrates’ Islamic Conversion,” *Arab Studies Journal* Spring 1996, pp. 4–11.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press 1989.
- — — — —. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi’s Cosmology*. Albany: State University of New York Press 1998.
- Cohen, Getzel. *Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa*. Berkeley: University of California 2006.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton: Princeton University Press 1960.
- Corpus Coranicum. <https://corpuscoranicum.de>.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press 1987.
- Diogenes. <https://d.iogen.es>.
- El-Jaichi, Saer. *Early Philosophical Sūfism: The Neoplatonic Thought of Ḥusayn Ibn Manṣūr al-Ḥallāḡ* (Piscataway: Gorgias Press 2018).
- Fowden, Garth. *Before and After Muhammed: The First Millennium Refocused*. Princeton: Princeton University Press 2014.
- Galip, Şeyh. *Beauty and Love/Hüsn-ü Aşk*, transl. Victoria Rowe Holbrook (ed.). New York: Modern Language Association Texts and Translations Series 2005, 2 vols.
- Glossarium Graeco-Arabicum. <http://telota.bbaw.de/glossga/>.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London: Routledge 1998.
- Holbrook, Victoria Rowe. “Hüsn ü Aşk’ın Arkeolojisi I,” *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1:1 (2017), pp. 49–58.
- Hoyland, Robert. “Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur’an,” [in:] *The Qur’an in Its Historical Context*, Gabriel Said Reynolds (ed.). New York: Routledge 2008.
- Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic Language*, transl. Margaret Waller. New York: Columbia University Press 1984 (original French pub. 1974).

- al-Kutubi, Eiyad. *Mulla Sadra and Eschatology: Evolution of Being*. Oxford: Routledge 2015.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librarie du Liban 1968; 1st ed. 1863, 8 vols.
- Moseley, Geoffrey James. "Plato Arabus: On the Arabic Transmission of Plato's Dialogues. Texts and Studies," Yale University dissertation 2017, ProQuest Number: 10767268.
- Murata, Kazuyo. *Beauty in Sufism: The Teachings of Ruzbihan Baqli*. Albany: State University of New York Press 2017.
- Nasr, Seyyed Hossein et al. *The Study Quran*. San Francisco: Harper One 2015.
- Nelson, Thomas. *The King James Study Bible* (Liberty University 2013).
- Neuwirth, Angelika. "Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity," [in:] *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Sidney H. Griffith and Sven Grebenstein (ed.). Harrassowitz Verlag 2015.
- Peters, F.E. *The Children of Abraham*. Princeton: Princeton University Press 2018 (new ed.).
- Plato. *Republic*, C.D.C. Reeve, trans. Indianapolis: Hackett 2004.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Emergence of Islam*. Minneapolis: Fortress Press 2012.
- Rosenthal, Franz. "On the Knowledge of Plato in the Islamic World," *Islamic Culture* 14 [1940] 387–422 and 15 [1941] 396–398.
- Sargut, Cemalnur. *Ey İnsan*. Istanbul: Nefes 2007.
- Stein, Peter. "Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence," [in:] *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (eds.). Leiden: Brill 2010.
- al-Tabari, *The History of al-Tabari*, vol. VI. *Muhammad at Mecca*, transl. W. Montgomery Watt and M. V. McDonald. New York: State University of New York Press 1988.
- Tamer, Georges. "Hellenistic Ideas of Time in the Koran," [in:] *Judaism, Christianity and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, Lothar Gall and Dietmar Willoweit (eds.). München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2011.
- — — — —. *Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*. Studien Zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients N.F. Berlin: 2008.
- Thackston, Wheeler M. *Shihabuddin Yahya Suhrawardi: The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*. Costa Mesa: Mazda Publishers 1999.
- van Bladel, Kevin. "The Alexander legend in the Qur'an 18:83–102," [in:] *The Qur'an in Its Historical Context*, Gabriel Said Reynolds (ed.). New York: Routledge 2008.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Kuran'ı Kerîm Türkçe Meali*, <http://www.kuranikerim.com/melmalili/yasin.htm> (Turkish translation); *Kuran'ı Kerîm Tefsiri*, <http://www.kuranikerim.com/telmalili/yasin.htm> (commentary).

WOJCIECH GAMROT
ORCID: 0000-0001-5617-2600
Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

The type individuation problem

Abstract: Lockean justifications of intellectual property postulate the appropriation of immaterial entities, in various contexts called types, patterns, designs, or technologies. It is widely believed that the ownership of such entities gives the owner a right to control their physical embodiments and prohibit imitation. For the prohibition to be meaningful, a condition identifying forbidden objects must be formulated. It must cover not only objects which are identical to some original artifact or its exact, ideal description, but also those which are only similar. This requires systematic answers to three questions: (1) which material structures and which of their subsets should be compared? (2) which of their characteristics should be compared? (3) how to combine these characteristics into a decision rule for token identification? There is no underlying empirical reality that could be independently consulted by individuals in order to incontestably answer these questions. Meanwhile constant evolution in technology and arts requires addressing them repeatedly. Consequently, intellectual property regimes must rely on political institutions incessantly dictating the scope of prohibition, and hence they cannot originate or exist in a prelegal state of nature.

Keywords: type, token, boundary, intellectual property, patent, copyright, Locke, natural right

Introduction

The abbreviation: “IP” is commonly recognized in contemporary society. It is usually deciphered as *Intellectual Property*.¹ The meaning of IP may roughly be characterized as the right to prohibit exact or inexact replication of certain objects, patterns or processes, and to prohibit unauthorized sales and use of replicas. However, naming something a “right” and popularizing the usage of such a designation does not automatically constitute a justification. A theory is needed to explain why anyone should think of IP rights as valid. Meanwhile, according to Abraham Bell and Gideon Parchomovsky,² any coherent and comprehensive theory of property must specify what things are protected. This usually leads to debates on what *kinds* of objects may be owned.³ However, it is not sufficient to point out to the general class of entities that could be eventually appropriated. A theory has to explain the *rules* of appropriation. It has to specify which objects may be taken into ownership, and in what circumstances. In this paper, three dimensions of this problem are identified. They are universal and pose a challenge to any IP theory, consequentialist and non-consequentialist. It is further argued, that the difficulty is particularly acute in the context of Lockean (or natural rights) IP theories whose starting point is the prelegal, pre-institutional state of nature. The lack of objectively grounded answer to the stated challenge derails these theories.

The Type and its Scope

There are various activities which refer to inventions or works of art, but are not considered illegal or harmful. The memorizing of an innovation, song or poem that another individual came up with earlier, is generally not considered a trespass.

¹ There are also those who maintain that the word “property” is unjustified and that “privilege” or “monopoly” are more appropriate terms, for example: B. Tucker, *Individual Liberty*, New York 1924, p. 252–256; W. Leggett, *Democratick Editorials: Essays in Jacksonian Political Economy*, L.H. White (ed.), Indianapolis 1984; T. Sandefur, ‘A Critique of Ayn Rand’s Theory of Intellectual Property Rights,’ *The Journal of Ayn Rand Studies* 9 (2007), p. 139–161; T.W. Bell, ‘Copyright as Intellectual Property Privilege,’ *Syracuse Law Review* 58 (2007), p. 523–546; T.W. Bell, *Intellectual Privilege*, Arlington 2014; N.S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, Auburn 2008; M. Boldrin, D.K. Levine, *Against Intellectual Monopoly*, Cambridge 2008; Ł. Dominiak, ‘Anarcho-Capitalism, Aggression and Copyright,’ *Political Dialogues* 16 (2014), p. 37–47.

² A. Bell, G. Parchomovsky, ‘A Theory of Property,’ *Cornell Law Review* 90 (2005), pp. 531–615.

³ Debates on this subject are reflected in various works including: W. Fisher, ‘Theories of Intellectual Property,’ [in:] *New Essays in the Legal and Political Theory of Property*, Munzer S. (ed.), Cambridge 2001, pp. 168–199; K.E. Himma, ‘The justification for intellectual property: Contemporary philosophical disputes,’ *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 59 (2008), pp. 1143–1161; T.G. Palmer, ‘Are Patents and Copyright Morally Justified? The Philosophy of Property Rights and Ideal Objects,’ *Harvard Journal of Law and Public Policy* 13 (1990), pp. 817–865; T. Papaioannou, ‘Towards a critique of moral foundations of intellectual property rights,’ *Journal of Global Ethics* 2 (2006), pp. 67–90; R. Uszkai, ‘Intellectual Property Has No Personality,’ *Annals of the University of Bucharest Philosophy Series* 66 (2017), pp. 181–205. M. Lambrecht, ‘On water drinkers and magical springs: Challenging the Lockean proviso as a justification for copyright,’ *Ratio Iuris* 28 (2015), pp. 1–29. C. Błaszczuk, ‘Lockean intellectual property refuted,’ *Scientia Politica* 32 (2020), pp. 161–186.

Similarly, those who merely contemplate such entities or express an opinion on them are not prosecuted. IP rights are about the control of matter.⁴ They necessarily refer to material structures, that is gatherings of matter arranged in a specific way.⁵ Infringements on these rights are declared when someone organizes material objects in a forbidden manner, offers the resulting material structure or its services for sale, or otherwise profits from it. The prohibition of such activities is enforced regardless of the legitimate prior ownership of cameras, computers, plotters, guitars, chisels and marble by copyists, imitators and authors of derivative works. It is enforced despite the fact that such individuals did not sign any voluntary contract that would oblige them not to perform these specific actions. Therefore, in order to justify the prohibition a conceptual link between the alleged victim of IP violation and material objects in question must be found. Such an abstract representation of morally protected interest is construed as an immaterial *type*, which is distinguished from material structures that embody it, called *tokens*.⁶ The identity of a type is determined by the condition that a given object must meet in order to be a token.⁷ The condition can be a conjunction of relations (one-place or many-place), specifying necessary attributes of structure's components and the way of joining them. It may define a particular spatial ordering of components (like transistors in a micro-processor, paper and ink in a book) or a spatiotemporal pattern⁸ (moves of a robot in a productive process, transitions of atoms in a chemical synthesis, sequences of electrical impulses that amount to a program execution in a computer, motion of the body in a ballet and the like). When the type has been declared someone's property, certain kinds of actions with respect to its tokens are widely believed to constitute IP violations, if not authorized by the type owner. Various branches of IP may be characterized under this general conceptual framework. In particular, copyright governs "expressions of ideas" corresponding to types instantiated in books, photos, paintings, and songs. Similarly, patents govern "practical applications of ideas" corresponding to types instantiated in mousetraps, dishwashers, and lasers. Other kinds of IP regulations covering trade marks, industrial designs, databases,

⁴ J. Hughes, 'The Philosophy of Intellectual Property,' *Georgetown Law Journal* 77 (1988), pp. 330–350. See also: H. Breakey, 'Natural intellectual property rights and the public domain,' *The Modern Law Review* 73 (2010), pp. 208–239; R. Uszkai, 'Are Copyrights Compatible with Human Rights?,' *The Romanian Journal of Analytic Philosophy* 8 (2014), pp. 5–20.

⁵ The terminology and reasoning presented in this section closely follow the argument of W. Gamrot, 'The Type-Token Distinction and Four Problems with Propertarian IP Justifications,' *Axiomathes* (2021), <https://doi.org/10.1007/s10516-021-09564-5>.

⁶ Such terminology is adopted by numerous scholars including authors of the following works: A. Moore, 'Lockean Theory of Intellectual Property,' *Hamline Law Review* 21(1997), pp. 65–108; J. Dodd, 'Musical Works as Eternal Types,' *British Journal of Aesthetics* 40 (2000), pp. 424–440; J. Dodd, *Works of Music: An Essay in Ontology*, Oxford 2007; L. Biron, 'Two Challenges to the Idea of Intellectual Property,' *Monist* 93 (2010), pp. 382–394; J. Wilson, 'Ontology and the Regulation of Intellectual Property,' *Monist* 93 (2010), pp. 450–463; R. Uszkai, 'The Use of Torrents in Society,' *Libertarian Papers* 10 (2018), pp. 181–210; S. Luper, 'Natural resources, gadgets and artificial life,' *Environmental Values* 8 (1999), pp. 27–55.

⁷ J. Dodd, 'Musical Works: Ontology and meta-ontology,' *Philosophy Compass* 3 (2008), pp. 1113–1134.

⁸ W. Gamrot, 'On type creation and ownership,' *Political Dialogues* 30 (2021), pp. 187–200.

animal breeds and plant varieties also refer to various types. Hence the type-token distinction enables a description of IP as a generic category⁹ that may be recognized in diverse contexts including currently existing legal regimes as well as other postulated or hypothesized theoretical possibilities. This forms a convenient foundation for universal, widely applicable deductions.

Theoretically, one may define types at any level of generality. In particular, this includes types that specify complete layouts of material structures with perfect accuracy. They may be called *exact*, *exhaustive*, or *elementary*. Tokens of such a type differ only with respect to their spatial location – as distinct material objects cannot occupy the same place in space – but otherwise they are indistinguishable. Any modification of a token would entail the loss of token status: the structure would no longer comply with type's exact condition. An opposite logical extreme corresponds to a type whose condition is the most general. Such a trivial catch-all super-type is embodied in any material structure. There is no physical modification that could deprive the structure of the token status. Between these two extremities there are many other possibilities to choose from. Let us start with observing, that it makes very little practical sense to consider ownership of individual exact types. Precise specification of such a type, production of tokens that satisfy its condition and verification of compliance are either prohibitively costly, or not technically possible. Moreover, there are no grounds for declaring IP violation, when even the results of deliberate copying fail to meet type's exact condition. Minor distortions not affecting structure's benefits can always be arranged purposefully to bypass proscription. This defeats any economic motivation for IP, even for types which are not exact, but determine exactly certain characteristics of material structure, as shown in the example 1.

EXAMPLE 1: If the type involves a beneficial combination of two substances (say M and N) mixed in the prescribed proportion $f = 0.6$, so that exactly 6 parts of M are combined with 4 parts of N, then a mix of these ingredients in the proportion $f' = 0.5999$ does not conform to the type's condition and is not prohibited, but most likely retains similar usefulness. The type is not even exact, as it does not determine completely the spatial distribution of the mix. But it is still pointless to own it.¹⁰

The example demonstrates, that in order to ensure practicality and enforceability of an IP regime one must necessarily appropriate types in a way which permits prohibiting whole classes of similar material structures. Therefore, type conditions cannot be exact. They must define – in not too strict terms – only certain aspects of the structure, leaving others unspecified. Therefore, a natural question is: what should be the scope of such an type? Daniel Attas¹¹ refers to this issue as the *in-*

⁹ This approach was earlier pursued in many works including: A.D. Moore *Intellectual Property and Information Control*, London 2004; and J. Wilson, 'Could There Be a Right to Own Intellectual Property?,' *Law and Philosophy* 28 (2009), pp. 393–427.

¹⁰ Examples 1–2 are adapted from: W. Gamrot, *The Type-Token Distinction and Four Problems with Propertarian IP Justifications*.

¹¹ D. Attas, 'Lockean Justifications of Intellectual Property,' [in:] *Intellectual Property and Theories of Justice*, A. Gosseries, A. Ströwel, A. Marciano (eds.), New York 2008, pp. 29–56. The problem is also recognized in the paper: S. Stercx, 'The Moral Justifiability of Patents,' *Ethical Perspectives* 13 (2006), pp. 249–265.

dividuation problem. He argues that it is a major obstacle in justifying IP regimes on Lockean grounds. In what follows, this issue is explored further.

The Dissimilarity Threshold

As the ownership of exact types is unpractical, and the ownership of the all-embracing super-type would entail a right of complete control over the whole universe, it might reasonably be expected that IP advocates will call for some middle-ground solution between these two extremes. An intuitive approach would be to prohibit all material structures which are similar enough to the one embodied in an “original” first token, a material prototype of invention, or a precise description of an innovation. Those which are not sufficiently similar would not be prohibited. Hence it must be determined, which differences between structures are sufficiently small for them to be treated as tokens of the same single type. This is illustrated by the example 2.

EXAMPLE 2. An inventor comes up with a beneficial mix of substances M and N in the proportion $f = 0.6$ and wants to appropriate a type covering all mixes where the proportion f' of the two ingredients is similar to f . Should the difference threshold be 0.01, resulting in a range of prohibited values corresponding to the interval $[0.59, 0.61]$? Or should it perhaps equal 0.03, with an associated range of $[0.57, 0.63]$?

An increase of the threshold will expand the set of prohibited structures and hence benefit the innovator or artist. Its decrease will benefit others. However there is an uncountable continuum of positive threshold values to choose from and there is no intrinsic reason to prefer any one of them.

Measuring Dissimilarity

Difficulties in establishing type boundaries are not limited to the location of a threshold. Material structures are characterized by numerous features. Even if these features are of the same nature and may be conveniently described by simple vectors of numbers (say $X=[x_1, \dots, x_k]$, $Y=[y_1, \dots, y_k]$) one still needs to decide how to measure the dissimilarity between such structures. The mathematical theory of vector spaces and vector norms provides only a very limited guidance: the formula for a distance between two vectors only needs to satisfy certain regularity conditions, known as triangle inequality, absolute homogeneity and point separation. This still allows for a huge number of valid distance formulas including, but not limited to, the Manhattan distance:

$$L_1(X, Y) = \sum_{i=1}^k |x_i - y_i|$$

the Euclidean distance:

$$L_2(X, Y) = \sqrt{\sum_{i=1}^k |x_i - y_i|^2}$$

and the Minkowski distance:

$$L_\alpha(X, Y) = \left(\sum_{i=1}^k |x_i - y_i|^\alpha \right)^{1/\alpha}$$

which is a generalization of the first two (for $\alpha = 1, 2$) but also allows for any value of α in $[1, +\infty)$ resulting in an infinite number of acceptable distance formulas. Distances calculated through them may be different and differently ordered. This is illustrated by the example 3.

EXAMPLE 3. Let a beneficial mix P consist of three substances (say L, M and N) such that two parts of L are mixed with three parts of M and five parts of N. The mix is exhaustively characterized by a vector $\mathbf{f}_P = [f_1, f_2] = [0.2, 0.3]$ describing shares f_1, f_2 of L and M, with N constituting the rest. Three other mixes A, B, and C are described by vectors $\mathbf{f}_A = [0.34, 0.40]$, $\mathbf{f}_B = [0.35, 0.15]$, and $\mathbf{f}_C = [0.20, 0.50]$. Figure 1(a) presents all four mixes. Figures 1(b)–1(d) show equal distance contour lines for Manhattan (L_1), Euclidean (L_2) and Minkowski (L_3) distance functions. For each formula, the distances of the three mixes from P are different, and their proximity orderings are respectively: (C,A,B), (A,C,B) and (A,B,C), as shown in the table 1. Depending on the distance formula, a mix may either be considered closer to the “original” or farther from it than others.

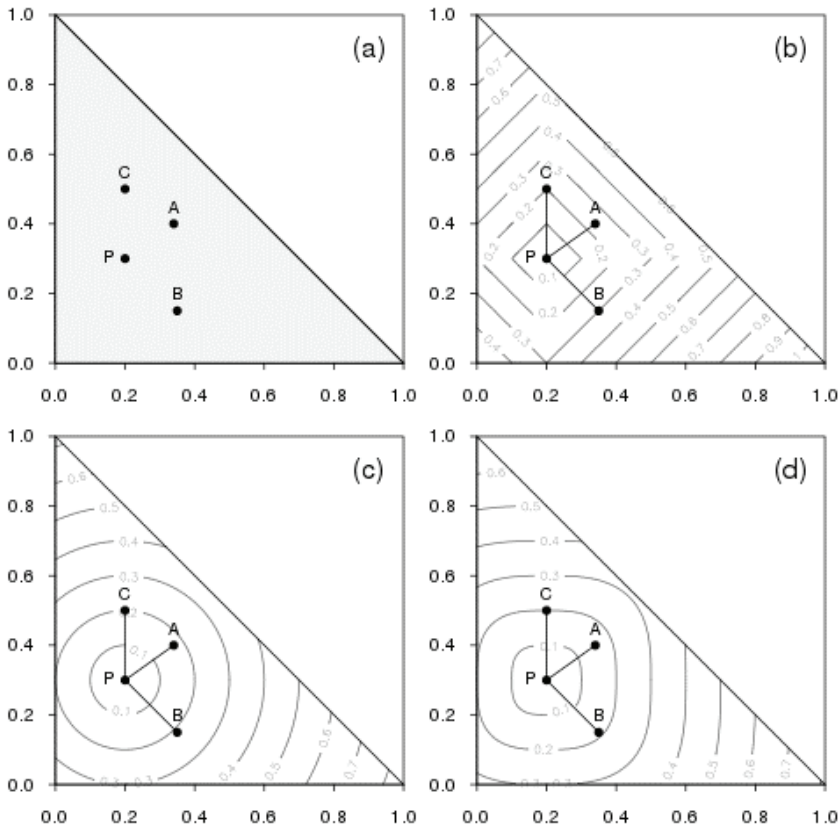


Figure 1. Graphical representation of mixes P, A, B, C and equal distance lines from P for three distance formulas

Table 1. Distances between mixes for various distance formulas

α	$L_\alpha(A,P)$	$L_\alpha(B,P)$	$L_\alpha(C,P)$	Proximity order
1	0.240	0.300	0.200	(C,A,B)
2	0.172	0.212	0.200	(A,C,B)
3	0.155	0.189	0.200	(A,B,C)

Varying proximity orderings exacerbate the individuation problem. There is no intrinsic reason to prefer any distance formula to others. By arbitrarily choosing among them one decides at whose expense the type will be appropriated and whose property rights in material objects will be restricted to make space for IP. This is a particularly disturbing circumstance if the decision is taken after competitors have already started the work on their material structures. The choice of a distance function may amount to selecting which one of them will be forced to abandon the investment and all associated sunk costs.

Equivalent Characterizations

Even if a universal agreement is somehow reached on using a particular distance formula and dissimilarity threshold, the “original” exact type or corresponding material structure may be exhaustively described in numerous equivalent ways, still resulting in varying proximity orderings. This is illustrated by example 4.

EXAMPLE 4. Consider the mixes A, B, C, and P from the previous example. Let the Euclidean formula be somehow universally agreed upon as a distance measure. All mixes may be characterized by shares f_1 and f_2 of ingredients L and M. However one may equally precisely characterize the mix by specifying shares f_2 and f_3 of M and N, or by specifying shares f_1 and f_3 of L and N. Each of these three characterizations defines proportions of all three ingredients and is sufficient to reproduce the mix. Resulting Euclidean distances between P and other mixes are shown in the table 2. For the three descriptions $[f_1, f_2]$, $[f_1, f_3]$ and $[f_2, f_3]$ the order of proximity is respectively (A,C,B), (B,C,A) and (B,A,C).

Table 2. Euclidean distances for various characterizations of mixes

Variables	$L_2(A,P)$	$L_2(B,P)$	$L_2(C,P)$	Proximity order
$[f_1, f_2]$	0.17	0.21	0.20	(A,C,B)
$[f_1, f_3]$	0.28	0.15	0.20	(B,C,A)
$[f_2, f_3]$	0.26	0.15	0.28	(B,A,C)

The example shows that even if everyone is somehow convinced that a particular distance function and threshold are the right ones, the problem of varying proximity orderings is not alleviated. The type may be characterized in numerous ways of which every one is sufficient to reproduce tokens and hence equally valid. The choice of a particular characterization of the “original” structure, from among numerous equivalents, does not follow from any intrinsic properties of types and cannot

be explained by anything in their nature.¹² By arbitrarily choosing among them one still decides which structures embody the type and at whose expense it will be appropriated. This is illustrated by the example 5.

EXAMPLE 5. Let the threshold of 0.18 be somehow universally agreed upon in the example 4. Describing the mix P by variables $[f_1, f_2]$ would eliminate from the market the competitor who started working on the mix A. The other two options: $[f_1, f_3]$ and $[f_2, f_3]$ leave him undisturbed, but eliminate from competition those already experimenting with the mix B.

The problem of choosing among possible characterizations is not alleviated by postulating that *all* possible characteristics should be considered, guided by a simple intuition that a triple of f_1, f_2 and f_3 perhaps exhausts the possibilities. It does not. Even the trivial mix in our example may be described in many more ways, for example by specifying various combinations of ratios: $f_1/f_2, f_2/f_3, f_1/f_3, f_2/f_1, f_3/f_2, f_3/f_1$, differences: $f_1-f_2, f_1-f_3, f_2-f_3$ and other kinds of arithmetic relations. The number of all possible descriptions is usually too large to process or simply infinite, preventing a formal disapproval of imitation.

The Base of Comparison

The problems described in the previous section are accompanied by another critical circumstance. So far, it was tacitly assumed that material structures in question are already identified, and their borders clearly delineated. However, for the IP to remain enforceable in practice, one also has to account for cases of partial reproduction. It may happen that the material structure is not copied in its entirety, but only some parts of it are. An imitator may choose to incorporate in his own work only a subset of the prohibited structure. Omitted parts may be replaced with other objects. Additional items may be attached reducing the share of repeated content. To detect such cases, one would have to compare subsets of both structures in question. This brings at least two challenges.

Firstly, if the two structures consist of numerous components, then the number of subsets to be compared may be astronomically large, preventing exhaustive enumeration and comparisons. This is illustrated by the example 6:

EXAMPLE 6. If the original material structure consists of a mere 50 identifiable items, then a total of $2^{50}-50-2$ proper subsets of two or more elements may be identified. If the suspected partial imitation also consists of 50 elements, then the number of same-size subset pairs to be compared exceeds 10^{29} .

Large structures contain great numbers of components. Due to the combinatorial explosion, enumeration of all their subsets, that is needed to disprove imitation may be impossible even if all relevant data are fed into a computer.

A second problem also arises. When the search for similarities proceeds to smaller and smaller subsets of the structure, at some point it will reach very simple ones.

¹² Interestingly, the existence of numerous candidate conventions, of which none is obviously better than the others and the fact that their choice is undetermined by the nature of things happens to coincide with some basic tenets of a more general conventionalist viewpoint. See e.g. M. Rescorla, 'Convention,' *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 19 Edition), E.N.Zalta (ed.).

The simpler the subset, the more likely it is to be found embodied somewhere. Subsets which are very basic will be identified everywhere. The consequences of declaring that the repetition of any subsets amounts to unauthorized imitation may be summarized by the words of Jakub Bożydar Wiśniewski:

Taken to its ultimate conclusion, such an approach would paralyze all human action, destroying humankind almost on the spot by making everyone unsure of whether engaging in perfectly mundane activities violates someone else's intellectual property rights.¹³

To solve both problems, the range of compared subsets must inevitably be restricted, so that some of them — in particular the simplest ones — are eliminated from comparisons. A theory must be proposed that would explain why some subsets should be compared while others should not. The problem is illustrated by the example 7.

EXAMPLE 7. Let Tom come up with a beneficial mix P of five substances (say J,K,L,M,N) in equal proportions 1:1:1:1:1. Then let Alice come up with another mix of these substances in the proportions 7:7:2:2:2. Is her use of the sub-mix of L,M,N in the proportion 2:2:2, (equivalent to 1:1:1 in Tom's mix) an infringement? Is the use of the sub-mix of J and K in the proportion 7:7 (again equivalent to 1:1) an infringement? Is Tom right when he claims that Alice violated his rights to the original mix of J,K,L,M,N in proportions 1:1:1:1:1 by using it as an ingredient amounting to 50% of her mix, supplemented by extra quantities of J and K?

Anyone might come up with an ad-hoc rule, perhaps stating that the sub-mix of four ingredients is a repetition significant enough for a valid accusation of IP violation while the submix of three is not sufficient. Someone else might propose an alternative rule stating that the violation occurs when more than 20%, 40% or perhaps 60% of the mix is the same. However there is again nothing in the nature of types that would justify the choice of any such rule over others. There is no underlying empirical reality that could be consulted to verify whether two material structures which are perhaps similar but not identical, indeed embody the same type.

The Three Dimensions of Type Individuation

Examples presented so far focused on a very simple model case of substance mixing. However, when more complex structures are considered, the same difficulties appear. The problems identified in preceding sections need to be addressed. This requires systematic answers to three questions:

- (1) which material structures and which of their subsets should be compared?
- (2) which of their characteristics should be accounted for?
- (3) how to combine these characteristics into a decision rule for token identification?

These may be posed with respect to types in any branch of IP. In this section a few particular situations are briefly mentioned.

¹³ J.B., Wiśniewski, 'On the Impossibility of Intellectual Property,' *Quarterly Journal of Austrian Economics* 23 (2020), pp. 33–45.

Mechanical devices, engineering and architectural designs typically consist of numerous items, which leads to astronomically large numbers of subsets. It is not obvious how large or how complex such a subset should be in order to be compared. Moreover, even if the structures are by some miracle uniquely defined, then their description usually includes complex systems of geometric forms. It is often not obvious how they should be compared. Even the simplest shapes may be described in numerous ways. The triangle, which appears in most engineering designs, may be described by specifying (a) three side lengths (b) one angle and two adjacent side lengths (c) two angles and the side length between them (d) two angles and the triangle area (e) two angles and the triangle perimeter (f) the base, altitude and foot (g) coordinates of vertices in various coordinate systems. The list is certainly incomplete even for such a simple shape. Combined with a large number of components and their relations to be described, this results in huge numbers of possible equivalent characterizations. It is not obvious, which characterization should be chosen, how to compare the structures and how to draw a conclusion.

The field of integrated circuit technologies presents similar challenges. It is not obvious why any part of such a system should be considered large enough, or complex enough to be compared while others are not. There does not even seem to be an universally accepted measure of complexity that would fit all the various structures. To make matters worse, complexity does not seem to be a simple function of component quantity. It is not obvious at all that an RCA1802 microprocessor containing mere 5000 transistors, which controls several spacecraft, satellites and the Hubble telescope is less complex than a modern RAM chip which stores information in millions of them. It is not obvious how to choose characteristics of such a system to be compared, how to aggregate them and form a decision rule.

Difficulties posed by computer programs are no less demanding. The meaning and content of statements is different for hundreds of diverse programming languages and hardware environments. Not only it is not obvious how long the sequence of programming statements should be, in order to be subject to comparisons, but also it is not obvious which statements should be included. The code may be reordered, interleaved with other code or replaced with functional equivalents. It may also be subject to automatic optimization and modularization, that make it similar to existing programs even without programmer's knowledge. It is not obvious which fragments of the code — continuous or not — are long, complex, or "original" enough to be compared. It is not obvious what measure of similarity should be employed for comparisons. Should it be based on the number of repeated statements? Or the number of repeated statement pairs? Maybe the longest repeated sequence? What kind of threshold should be applied to each such situation and why not higher or lower? Similar problems reappear in other IT-related contexts, such as measuring similarity between algorithms or database structures.

One is confronted with the same three questions when it comes to artistic works. A typical example is a written text such as a book, a poem or song lyrics. It is not obvious how large the fragment of text should be in order to be compared, whether it might be discontinuous or not, and how many discontinuities could eventually be allowed. It is equally unclear whether the dissimilarity measure should be based on

the number of repeated letters or words, whether the calculation should account for synonyms and what could eventually be considered a synonym in any given context. The same problems appear if plots of artistic works are compared. Is naming the character “Aragorn” sufficient to declare that the book trespasses on Tolkien’s famous classic? Perhaps “Aragorn” and “Gandalf” will suffice? What about “Eregorn” and “Eandalf”? Does it matter if Gandalf is a goblin? By the same token, it is not obvious which parts of melodies, photos, and films are large or complex enough to be subject to comparison. It is not obvious how to choose their relevant characteristics, and how to translate their values into token recognition decisions.

Some objects are especially difficult to formally compare. Sculptures, boat hull shapes and car coachworks are often too irregular to be described exhaustively by a short list of variables. The number of various measurements that could be recorded and compared for them may be practically unlimited. If one decides to choose only a subset of variables, then there is no natural guidance on their relative importance that could facilitate the selection. Such decisions cannot be easily generalized from one individual case to others. Moreover, there is no obvious way of decomposing sculptures, boat hull shapes, paintings and dances into parts that could be compared in a hunt for partial imitation. The number of ways in which monolithic structures could be conceptually split into pieces is practically unlimited. Possible cuts form a multidimensional continuum. Exhaustive examination is not feasible which rules out a formal disapproval of partial copying. Even with the complete knowledge of an “original” token, no one can be certain of not violating others’ IP rights.

Auxiliary Information

The discussion above concentrated on the problem of type definition under the assumption that only the “original” material structure, or its detailed description are known. This foundation may be extended by including auxiliary information about a wider context and circumstances where that structure might be deployed. Token usefulness may be accounted for when setting up type boundaries. It may be postulated that they be defined in such a way that all exact material structures corresponding to boundary points are in some sense significantly worse than the “original.”¹⁴ The type might correspond to a continuous area in the space of logical possibilities that includes the exact configuration of an instantiated “original” material object and all other configurations for which some utility measure exceeds some minimal threshold.¹⁵ This might seem to be a promising way of reducing subjectiveness and alleviating the problem (3) stated in the previous section. But a closer inspection reveals serious flaws in the proposal.

Firstly, it is usually not obvious how to construct the utility measure that would reflect the usefulness, attractiveness, desirability or benefits of material items. Even

¹⁴ I am grateful to an anonymous Reviewer for drawing my attention to this possibility .

¹⁵ The threshold might be set at zero, reflecting total uselessness, or at some fraction of the “original” quality.

if a given material structure is only used to attain a single objective, its advantages may be expressed in many ways. This is illustrated by the example 8.

EXAMPLE 8. Let the mix of substances considered in examples 1–7 be a disinfectant. Its role is simple: to eradicate unwanted microorganisms. The more of them are killed, the better. However results of applying the mix will vary due to uncontrollable environmental factors and unavoidable micro-scale variation of biological processes. The number of eliminated germs may be considered a random variable that obeys some probability distribution. The tendency to take higher or lower values may be characterized by various quantities known as location parameters. These include the expectation, the mode, moments, quantiles of various orders and many others. It is not obvious, which parameter should be chosen. The selection will certainly affect type boundaries and there is no obvious best choice. Moreover, the mix may be delivered by various methods and in various circumstances on which its efficiency depends in complex ways. One has to choose the method of application (spraying, aerosolizing, painting, dissolving, etc), time of exposure, lighting conditions, temperature, humidity and several other factors. Obviously all of these choices affect parameter estimates, indirectly influencing type boundaries, and there is no intrinsic reason to choose any of them, as disinfectants are applied in a wide range of conditions.

The translation of utility into numbers runs into other problems as well. Benefits of various kinds of objects are difficult to express numerically. Perceptions of these benefits may only take form of preference relations of the form “A is better than B”. For artistic works, an object that is deemed inferior to the one in question may always be found, so measurement scale for a variable that reflects attractiveness would have no zero point. Besides, aesthetic preferences vary among individuals and aggregating them is purely subjective. These problems are not limited to artistic works and plague various other types describing painkillers, garments, jazz designs, or car seats.

A second problem for the proposed approach also arises. Apart from the simplest cases where the utility is expressed by known mathematical formulas enabling formal manipulation, evaluation of hypothetical material structures may be challenging. This happens when the data comes from observation of, or experimenting with complex systems featuring intricate dependencies. It is not possible to experimentally assess all the possible configurations defined by many real-valued parameters. Only a finite number may be examined. Observations may also be distorted by stochastic disturbances and measurement errors. To assess properties of hypothetical configurations some kind of extrapolation modelling must be applied. Further nonobvious decisions are hence required, as there is no universal mathematical model that would fit any system, and the number of candidate models is infinite. This obviously affects extrapolation results thereby influencing type boundaries¹⁶ as sketched in the example 9.

EXAMPLE 9. Let us generously assume that problems with constructing the utility measure in the example 8 are somehow overcome and that it is generally agreed that disinfectant efficiency should simply be characterized by an *expected percentage* (EP) of eliminated microorganisms. However, for

¹⁶ Employing goodness-of-fit criteria to model selection mitigates this problem only partially, because various fit criteria, risk functions, regularity conditions, bandwidth selection methods, outlier elimination algorithms and the like may lead to selection of different models. Mitigation possibilities depend on sample size. For a single data point they vanish. The choice is unavoidable, whether it refers to models or to underlying tacit assumptions.

technical reasons – say limited availability of isolated live germs to experiment on – the EP is calculated only for one mix of substances characterized by an ingredient proportion vector $\mathbf{f}_1 = [0.3, 0.3]$ and it equals 0.9. In order to decide if the mix described by vector $\mathbf{f}_2 = [0.28, 0.34]$, belongs to the same type as \mathbf{f}_1 , the EP value for \mathbf{f}_2 should be assessed. There are multiple ways of carrying out an educated guess, but no intrinsic reason to prefer any single one of them. The problem will not vanish when greater, but unavoidably finite number of mixes is experimented on.

There is also a third difficulty. Even if everyone somehow agrees on the way of expressing numerically desired features of tokens and extrapolating them to hypothetical structures, there are usually many characteristics of interest, so it must be decided which ones should be chosen and how they should be aggregated into a single measure of utility. This is illustrated by the example 10.

EXAMPLE 10. Continuing examples 8 and 9, let us note that human environment is infested with thousands of bacteria and viruses species capable to a varying extent of infecting and causing harm. Therefore if the mix is to be considered useful, it should eliminate a wide range of microorganisms. In order to assess its benefits one would have to account for its EP characteristics against various species. Several problems immediately arise. Firstly, it is not technically feasible to assess EP for all germs: there are too many species and new ones are routinely reported. A subset must be chosen and it is not obvious how many and which species should be included. Secondly, when EP values are assessed, there are infinitely many possible ways of aggregating these individual indicators into a single measure of disinfection effectiveness. Again, there is no natural guidance which formula should be chosen from an infinite set of possible candidates. All these nonobvious decisions affect type boundaries.¹⁷ And on another level, the situation is repeated. Even if it is somehow agreed on how to calculate an objective measure of disinfectant effectiveness, there are numerous other features of the mix that are of interest. It matters how long the mix remains effective, how deep it penetrates various surfaces, how safe it is for humans, animals or plants. It has to be decided if and how all these factors are to be accounted for in the general measure of utility.¹⁸ Finally, one has to choose the threshold level that would separate useful enough and not-useful enough mixes, and thereby define type boundary.

The reasoning presented in this section may be summarized as follows. Attempts at avoiding one difficulty associated with the arbitrary selection of distance formula, by accounting for utility, lead to even more serious problems. One has to take several nonobvious decisions including: choosing those aspects of the structure that are of interest, choosing how to quantify them, choosing, if needed, how to extrapolate these assessments to hypothetical structures, choosing how to aggregate resulting indicators into a single utility measure, and choosing the minimum quality threshold. Therefore, accounting for token desirability, attractiveness, or benefits increases the subjectivity of type definition instead of reducing it. Questions (1), (2) and (3) have no objective answer.

Conclusions

The analysis presented above does not exhaust the list of IP-related quandaries which are not resolved by appealing to the nature of types. More of them may be

¹⁷ In addition, there is no unassailable way of identifying species. This is another nested type individuation problem: how many elements of genome have to be different (and which) for the two organisms to be considered distinct species. The individuation problem becomes recursive.

¹⁸ In particular, one has to decide, how much weight should be assigned to each variable.

identified. These include the duration of IP rights,¹⁹ the scope of allowances associated with fair use or scientific experiments as well as criteria for eventual recognition of an independent invention.²⁰ Legal regulations may be reasonably expected to involve more arbitrary choices. However the three discussed dilemmas seem to be unavoidable in any branch and any formulation of IP. They constitute a formidable challenge for any IP justification theory, and in particular for non-consequentialist ones.

Most importantly, simplistic approaches to type individuation that rely on quantifying the value of innovators' or artists' contribution, such as the proposal of Alfred Yen,²¹ are hopelessly inadequate. This is because the individuation problem, considered in all its three dimensions, is not only quantitative but also qualitative. Even if it is somehow established and agreed upon, how valuable that contribution is, and how large the area, volume or measure of the prohibited region should be, the boundaries of such a region may still be drawn in an infinite number of ways, and there is no intrinsic reason to prefer any one of them. The arbitrariness cannot be avoided.

It is widely believed, that for any legal system to be just, several basic requirements should be satisfied. One of these is the *nullum crimen sine lege* principle. It forbids punishing individuals for actions which are not explicitly prohibited by law. Another closely related and widely respected principle is the *lex retro non agit* postulate which forbids retroactive changes to the law. A legal system which does not respect them effectively turns any action into a gambling exercise. For the IP regulation to satisfy these requirements, type boundaries must be defined at the time of its appropriation, and their definition must be precise enough to decide whether any given material structure embodies the type or not. Otherwise, competitors of type's owner who assemble their material structures and invest in productive capacity might rightfully claim that an eventual later enactment of prohibition would violate both principles and hence it is unjust.

The investigation presented in this paper clearly shows that even the access to the token of a type that is already owned by someone else is insufficient for entrepreneurs or artists to identify boundaries of that type. A multitude of diverse subjective views on their location cannot be reconciled by consulting any objective empirical reality. Mere references to general clauses like "significant similarity" or "similitude"²² cannot be considered boundary definitions because there is no universal consensus on what exactly these terms mean. If written into the law without precise explanation, they only mask the indeterminacy of boundaries. In difficult

¹⁹ J. Boyle, *The public domain: Enclosing the commons of the mind*, New Heaven-London 2008, p. 29. See also: J. Varelius, 'Is the Expiration of intellectual Property Rights a Problem for Non-consequentialist Theories of Intellectual Property?,' *Res Publica* 20 (2014), pp. 345–357.

²⁰ H. Breakey, 'Liberalism and Intellectual Property Rights,' *Politics, Philosophy and Economics* 3 (2009), pp. 329–349.

²¹ A.C. Yen, 'Restoring the Natural Law: Copyright as Labor and Possession,' *Ohio State Law Journal* 51 (1990), pp. 517–559.

²² W.J. Gordon, 'Intellectual Property Law,' [in:] *Oxford Handbook of Legal Studies*, P. Cane, M. Tushnet (eds.), Oxford 2003, pp. 617–646.

cases such as the comparison of sculptures it is not obvious if such a precise definition is feasible at all. But even if it is, then IP regulation necessarily requires institutions that would define boundaries of owned types, keep records of these boundaries, dictate them to the general population and enforce the prohibition. Hence IP could not originate or exist in a prelegal state of nature.

Moreover, even if the IP regulation is deliberately intended at maintaining stability (e.g. by respecting earlier precedents) it will never be stable. This is because constant development of new technologies and new ways of expression requires repeated redefinition of IP boundaries with respect to all the three dilemmas discussed in preceding paragraphs. It is inconceivable that anyone could predict now, which subsets of material structures embodying future inventions or works of art will be chosen for comparisons, which of their characteristics will be considered important, how they will be aggregated and how these aggregates will be interpreted. This is because these technologies and works of art are not known yet and it is not known what they will consist of. By the same token, also contemporary regulations and restrictions were not known a few centuries earlier, when no one predicted that at some point the humanity will get access to antibiotics, transistors, computers and films. The progression of technology and arts requires constant extensions of IP regulations.²³

The lack of natural foundations for type boundaries undermines some prominent justifications of IP. Several authors maintain that IP rights are natural rights and that they have always been recognized as such. Such claims may be found in the works of numerous scholars.²⁴ However, to be considered natural, the right in question must be universal.²⁵ It must be binding independently of space and time, while remaining obvious to anyone and easily recognized without intervention of political institutions. This is clearly contradicted by the indeterminacy of type boundaries and the necessity to draw them anew when previously unknown innovative technologies or pieces of art appear. The view of IP as a timeless natural right is therefore untenable. The proper designation for IP regulations, whose extent is defined

²³ This effect is especially pronounced if type definitions rely on token usefulness. Context information is never stable. Apart from gradual expansion of technical knowledge, other circumstances affecting the decision, such as current needs and available resources, vary in time as well, forcing incessant recalculation of type boundaries.

²⁴ Works that refer to Lockean (or natural rights) IP justification include among others J.W. Child, 'The moral foundations of intangible property,' [in:] *Intellectual property: moral, legal, and international dilemmas*, A. Moore (ed.), Lanham 1997, pp. 57–80; A. Mossoff, 'Locke's Labor Lost,' *The University of Chicago Law School Roundtable* 9 (2002), pp. 155–164. A. Mossoff, 'Is Copyright Property?,' *San Diego Law Review* 29 (2005), pp. 29–44. R.A. Epstein, 'Liberty versus Property? Cracks in the Foundations of Copyright Law,' *San Diego Law Review* 42 (2005), pp. 1–40. L. Zemer, 'The Making of a New Copyright Lockean,' *Harvard Journal of Law & Public Policy* 29 (2006), pp. 891–947. A. Mossoff, 'Saving Locke from Marx: the Labor Theory of Value in Intellectual Property Theory,' *Social Philosophy and Policy* 29 (2012), pp. 283–317; J.V. DeLong, 'Defending Intellectual Property,' [in:] *Copy Fights, The Future of Intellectual Property in the Information Age*, A. Thierier, C.W. Crews (eds.), Washington 2002, pp. 17–36.

²⁵ J.B. Wiśniewski, *Libertarian Quandaries*, Published by Jakub Bożydar Wiśniewski 2016.

on an ongoing basis by arbitrary decisions of political authorities, is not *property*, but a *monopolistic privilege*.

References

- Attas D., 'Lockean Justifications of Intellectual Property,' [in:] *Intellectual Property and Theories of Justice*, A. Gosseries, A. Strowel, A. Marciano (eds.), New York 2008, pp. 29–56.
- Bell A., Parchomovsky G., 'A Theory of Property,' *Cornell Law Review* 90 (2005), pp. 531–615.
- Bell T., 'Copyright as Intellectual Property Privilege,' *Syracuse Law Review* 58 (2007), pp. 523–546.
- Bell T., *Intellectual Privilege*, Arlington 2014.
- Biron L., 'Two Challenges to the Idea of Intellectual Property,' *Monist* 93 (2010), pp. 382–394.
- Błaszczak C., 'Lockean intellectual property refuted,' *Scientia Politica* 32 (2020), pp. 161–186.
- Boldrin M., Levine D.K., *Against Intellectual Monopoly*, Cambridge 2008.
- Boyle J., *The Public Domain: Enclosing the commons of the mind*, New Heaven-London 2008.
- Breakey H., 'Liberalism and Intellectual Property Rights,' *Politics, Philosophy and Economics* 3 (2009), pp. 329–349.
- Breakey H., 'Natural intellectual property rights and the public domain,' *The Modern Law Review* 73 (2010), pp. 208–239.
- Child J.W., 'The moral foundations of intangible property,' [in:] *Intellectual Property: Moral, legal, and international dilemmas*, A. Moore (ed.), Lanham 1997, pp. 57–80.
- DeLong J.V., 'Defending Intellectual Property,' [in:] *Copy Fights, The Future of Intellectual Property in the Information Age*, A. Thierer, C.W. Crews (eds.), Washington 2002, pp. 17–36.
- Dodd J., 'Musical Works: Ontology and meta-ontology,' *Philosophy Compass* 3 (2008), pp. 1113–1134.
- Dodd J., 'Musical Works as Eternal Types,' *British Journal of Aesthetics* 40 (2000), pp. 424–440.
- Dodd J., *Works of Music: An Essay in Ontology*, Oxford 2007.
- Dominiak Ł., 'Anarcho-Capitalism, Aggression and Copyright,' *Political Dialogues* 16 (2014), pp. 37–47.
- Drahoš P., *A Philosophy of Intellectual Property*, Ashgate 1996.
- Epstein R.A., 'Liberty versus Property? Cracks in the Foundations of Copyright Law,' *San Diego Law Review* 42 (2005), pp. 1–40.
- Fisher W., 'Theories of Intellectual Property,' [in:] *New Essays in the Legal and Political Theory of Property*, S. Munzer (ed.), Cambridge 2001, pp. 168–199.
- Gamrot W., 'On type creation and ownership,' *Political Dialogues* 30 (2021), pp. 187–200.

- Gamrot W., 'The Type-Token Distinction and Four Problems with Propertarian IP Justification,' *Axiomathes* (2021); <https://doi.org/10.1007/s10516-021-09564-5>.
- Gordon W.J., 'Intellectual Property Law,' [in:] *Oxford Handbook of Legal Studies*, P. Cane, M. Tushnet (eds.), Oxford 2003, pp. 617–646.
- Himma K.E., 'The justification for intellectual property: Contemporary philosophical disputes,' *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 59 (2008), pp. 1143–1161.
- Hughes J., 'The Philosophy of Intellectual Property,' *Georgetown Law Journal* 77 (1988), pp. 330–350.
- Kinsella N.S., *Against Intellectual Property*, Auburn 2008.
- Lambrecht M., 'On water drinkers and magical springs: Challenging the Lockean proviso as a justification for copyright,' *Ratio Iuris* 28 (2015), pp. 1–29.
- Leggett W., *Democratick Editorials: Essays in Jacksonian Political Economy*, L.H. White (ed.), Indianapolis 1984.
- Luper S., 'Natural resources, gadgets and artificial life,' *Environmental Values* 8 (1999), pp. 27–55.
- Moore A.D., *Intellectual Property and Information Control*, London 2004.
- Moore A.D., 'Lockean Theory of Intellectual Property,' *Hamline Law Review* 21 (1997), pp. 65–108.
- Mossoff A., 'Is Copyright Property?,' *San Diego Law Review* 29 (2005), pp. 29–44.
- Mossoff A., 'Locke's Labor Lost,' *The University of Chicago Law School Roundtable* 9 (2002), pp. 155–164.
- Mossoff A., 'Saving Locke from Marx: the Labor Theory of Value in Intellectual Property Theory,' *Social Philosophy and Policy* 29 (2012), pp. 283–317.
- Palmer T.G., 'Are Patents and Copyright Morally Justified? The Philosophy of Property Rights and Ideal Objects,' *Harvard Journal of Law and Public Policy* 13 (1990), pp. 817–865.
- Papaioannou T., 'Towards a critique of moral foundations of intellectual property rights,' *Journal of Global Ethics* 2 (2006), pp. 67–90.
- Rescorla M., 'Convention,' *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 19 Edition), E.N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/convention/>.
- Sandefur T., 'A Critique of Ayn Rand's Theory of Intellectual Property Rights,' *The Journal of Ayn Rand Studies* 9 (2007), pp. 139–161.
- Stercx S., 'The Moral Justifiability of Patents,' *Ethical Perspectives* 13 (2006), pp. 249–265.
- Tucker B., *Individual Liberty*, New York 1924.
- Uszkai R., 'Are Copyrights Compatible with Human Rights?,' *The Romanian Journal of Analytic Philosophy* 8 (2014), pp. 5–20.
- Uszkai R., 'Intellectual Property Has No Personality,' *Annals of the University of Bucharest Philosophy Series* 66 (2017), pp. 181–205.
- Uszkai R., 'The Use of Torrents in Society,' *Libertarian Papers* 10 (2018), pp. 181–210.
- Varelius J., 'Is the Expiration of intellectual Property Rights a Problem for Non-sequentialist Theories of Intellectual Property?,' *Res Publica* 20 (2014), pp. 345–357.

- Wilson J., 'Could There Be a Right to Own Intellectual Property?,' *Law and Philosophy* 28 (2009), pp. 393–427.
- Wilson J., 'Ontology and the Regulation of Intellectual Property,' *Monist* 93 (2010), pp. 450–463.
- Wiśniewski J.B., *Libertarian Quandaries*, Published by Jakub Bożydar Wiśniewski, 2016.
- Wiśniewski J.B., 'On the Impossibility of Intellectual Property,' *Quarterly Journal of Austrian Economics* 23 (2020), pp. 33–45.
- Yen A.C., 'Restoring the Natural Law: Copyright as Labor and Possession,' *Ohio State Law Journal* 51 (1990), pp. 517–559.
- Zemer L., 'The Making of a New Copyright Lockean,' *Harvard Journal of Law & Public Policy* 29 (2006), pp. 891–947.

ELŻBIETA WALERICH
ORCID: 0000-0002-4275-1932
Uniwersytet Wrocławski

Bergson et la connaissance intellectuelle du monde extérieur*

Resumé: Bergson offre une étude profonde et originale du savoir intellectuel qui englobe les actes de perception effectués par le sens commun et la connaissance scientifique. Il constate qu'aussi bien notre perception ordinaire que les théories scientifiques concernant le monde matériel, sont déformées par le schéma spatial. Quel est donc le degré d'adéquation de la connaissance intellectuelle par rapport à la réalité extérieure? Nous tentons d'examiner son caractère afin de préciser à quel point nous pouvons en obtenir le savoir fiable. Dans notre étude, nous nous référons à certaines idées de Roman Ingarden, le disciple de Husserl, qui dans son oeuvre peu connue *Intuition et intelligence chez Bergson* a réalisé une analyse pénétrante de la conception bergsonienne. D'autre part, nous essayons de déterminer quel est exactement l'apport de la mémoire dans la connaissance intellectuelle. Il semble que son rôle n'est pas assez reconnu par les interprètes de la pensée du philosophe.

Mots clés: connaissance intellectuelle, espace, image, matière, monde extérieur, schémas d'action

Bergson and intellectual cognition of the external world

Abstract: Bergson offers a profound and original study of intellectual cognition which includes the acts of perception effectuated by common sense as well as the scientific knowledge. He claims that our ordinary perception and scientific theories

* Dans cette étude, j'utilise certains fragments de mes articles précédents: « The character of Cognition in Henri Bergson's Theory », *Studia Philosophica Wratislaviensia* 3 (2014), p. 23–35; « Status przestrzeni w koncepcji Henriego Bergsona », *Lectiones & Acroases Philosophicae* 8 [2] (2015), p. 85–101. Dans cette étude, je reprends et je développe le sujet que j'ai déjà examiné en partie dans ces articles.

concerning the material world are distorted by a spatial scheme. We shall thus ask what the degree of adequacy of intellectual cognition in regards to external reality is. We attempt to examine the character of this kind of cognition in order to determine to what extent one is able to obtain reliable knowledge about the material world. In this article, we refer to some ideas of Roman Ingarden, a disciple of Husserl, who in his little known work *Intuition and Intellect according to Bergson*, carried out a systematic and penetrating analysis of Bergson's theory. Furthermore, we try to clarify what is the contribution of memory in cognition operated by intellect. It seems that its role is not acknowledged enough by the interpreters of Bergson's thought.

Keywords: external world, image, intellectual knowledge, matter, schemes of action, space

Introduction

Bergson offre une étude profonde et originale du savoir intellectuel qui englobe les actes de perception effectués par le sens commun et la connaissance scientifique. Plus précisément, il constate qu'aussi bien la perception humaine ordinaire que les théories scientifiques concernant le monde matériel sont déformées par le schéma spatial. Il faudrait en outre ajouter que la mémoire remplit aussi un rôle actif dans la création des représentations. Bergson oppose à ce genre de savoir une autre manière de connaissance, l'intuition, qui permettrait un contact immédiat et non falsifié avec la réalité. Quel est donc le degré d'adéquation de la connaissance intellectuelle par rapport au monde extérieur? Nous tentons d'examiner son caractère afin de préciser à quel point nous pouvons en obtenir un savoir fiable. Dans notre étude, nous nous référons à certaines idées de Roman Ingarden, le disciple de Husserl, qui dans son oeuvre peu connue en dehors de la Pologne *Intuition et intelligence chez Bergson* a effectué une analyse systématique et pénétrante de la théorie bergsonienne de la connaissance¹. Nous faisons surtout appel à son développement original de la conception des schémas d'action. D'autre part, nous essayons de déterminer quel est exactement l'apport de la mémoire dans le processus cognitif. Il semblerait qu'on ne l'a pas pris suffisamment en compte dans les interprétations de la pensée bergsonienne.

Dans cet article, nous nous concentrons surtout sur les deux oeuvres canoniques du philosophe dans lesquelles il expose d'une manière minutieuse ses analyses concernant la connaissance du monde extérieur. Il s'agit bien entendu de la

¹ Roman Ingarden, « Intuicja i intelekt u Henryka Bergsona », [dans :] *Z badań nad filozofią współczesną*, trad. M. Turowicz, Warszawa 1963 (désormais abrégé en *II*). Voir aussi une version plus ancienne : R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson, Darstellung und Versuch einer Kritik*, Halle 1921. Cet ouvrage a été initialement rédigé en allemand comme thèse de doctorat sous la direction d'Edmund Husserl. Le but d'Ingarden était de présenter les idées de Bergson au fondateur de la phénoménologie. La version polonaise a été corrigée et autorisée par R. Ingarden lui-même (qui pour les besoins de cette édition a rédigé les commentaires et la postface). Elle a été publiée en 1963, à l'époque où le disciple de Husserl a développé déjà sa propre philosophie et est devenu un penseur renommé.

Matière et mémoire et de l'*Evolution créatrice*. Il importe de signaler en outre que nous considérons également certains traits du savoir intuitif. Cependant nous nous référons à l'intuition seulement dans la mesure où son analyse permet de bien comprendre le caractère de la compréhension intellectuelle. L'examen plus approfondi de l'intuition dépasse le sujet de cette étude.

La notion de l'image

Pour mieux comprendre le caractère de notre perception du monde extérieur, il importe d'analyser en premier lieu la signification du terme « image ». Dans la théorie de Bergson le corps de l'individu percevant ainsi que les corps perçus par cet individu constituent un ensemble d'images placées sur le même plan et agissant mutuellement les uns envers les autres en accord avec des lois fixes. Le philosophe caractérise la matière en tant que *l'ensemble des images*, et la perception de la matière en tant que « ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps »². Qu'est-ce donc qu'une image? Bergson donne au début de *La matière et la mémoire* sa définition. Par ce terme il comprend une existence qui est quelque chose de « plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation », mais, en même temps, quelque chose de « moins que ce que le réaliste appelle une chose »³.

Il se réfère ainsi à la théorie de Berkeley dans laquelle *esse est percipi* et le terme *image* signifie une chose perçue. De fait, elle ne constitue pas le vrai objet extérieur qui se compose de la lumière et des couleurs, mais seulement ce qui est projeté sur la rétine de l'œil et pourrait être imaginé également par une personne aveugle. Par conséquent, dans la perception nous avons affaire à nos propres sensations, à nos expériences psychiques. C'est pourquoi Berkeley attribue le même statut au phénomène de la perception et au phénomène de l'existence. On peut caractériser sa théorie comme idéaliste par excellence⁴.

Or dans la théorie de Bergson l'image est une notion intermédiaire entre une chose des réalistes et une représentation des idéalistes, elle est placée entre l'objet et sa représentation. Ce qui rapproche sa conception de la pensée de Berkeley, c'est qu'entre l'existence et le fait d'être perçu il y a seulement une différence de degré et non pas de nature: « Il y a pour les images une simple différence de degré et non pas de nature, entre être et être consciemment perçus »⁵. Cependant, par opposi-

² Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris 2008 (désormais abrégé en *MM*), p. 17.

³ Bergson donne des informations essentielles sur le statut des images dans son *Avant-propos de la septième édition*. Voir *MM*, p. 1. Concernant le rôle et le statut de la notion de l'image et sa similitude avec la réduction phénoménologique, voir Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 125–129.

⁴ Voir Adam Grzeliński, *Człowiek i duch nieskończony*, Toruń 2010, p. 132–141. Dans ce livre l'auteur effectue une étude originale et novatrice de la théorie de la connaissance de George Berkeley. Cf. George Berkeley, *The theory of vision vindicated and explained*, article 51, p. 47, <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/berkeley1709.pdf> (accès: 19.08.2017).

⁵ *MM*, p. 35 ; Cf. *II*, p. 37. Cf. F. Azouvi, *La gloire de Bergson*, Paris 2007, s. 55. F. Azouvi constate que via le terme « image » Bergson veut réduire les choses aux données psychologiques immédiates.

tion à la théorie berkeleyenne, le terme *sensation* implique dans ce cas une liaison entre la perception et l'objet extérieur⁶. Les objets impriment des vibrations sur les nerfs, qui sont ensuite transmises aux centres de la perception. La connaissance humaine dépend de ces mouvements. En d'autres termes, l'esprit ne construit pas les perceptions, il voit vraiment le monde extérieur, avec lequel il entre dans une relation immédiate. Bergson place les images hors de l'esprit, dans la réalité extérieure, il admet qu'elles sont extérieures par rapport à la conscience. Dans ce contexte, on peut se demander si les images existent-elles constamment ou seulement quand elles sont perçues. Eh bien, elles cocréent le monde matériel et existent indépendamment de notre perception: « Il est vrai qu'une image peut être sans être perçue, elle peut être présente sans être représentée [...] »⁷. L'objet serait dans ce cas une image qui existe en soi. De plus, il serait tel que nous le percevons. Les objets chez Bergson sont, en effet, désignés comme images pour souligner qu'ils appartiennent au monde matériel, ensemble avec leurs qualités sensibles comme la couleur ou la résistance. Ce qui importe pour Bergson, c'est qu'on a admis une telle compréhension de la matière également dans la conception réaliste du sens commun.

Dans cette optique, on comprend pourquoi la perception pure et les expériences de la matérialité constituent le premier objet de l'analyse bergsonienne. De fait, elles sont plus sûres, plus évidentes pour le sens commun que les phénomènes psychiques. Pour cette raison c'est le corps, et plus particulièrement la perception pure — immanente à l'égard de la matière — qui constitue le point de départ pour une étude plus approfondie de la nature de la réalité. L'ordre du raisonnement est inverse par rapport à celui de Descartes qui part dans sa recherche de la sphère *cogito* pour se demander ensuite si on pourrait en déduire l'existence du monde matériel⁸. Dans la version cartésienne ou bien huserlienne de la méthode transcendantale, on examine les contenus mentaux, c'est-à-dire les données de la conscience pure. De cette façon on reformule les questions concernant la réalité transcendante par rapport à l'esprit en problèmes qui se réfèrent à la sphère immanente de la conscience. Bien évidemment Bergson tente de surmonter une telle version de l'idéalisme. Il semble donc que sa théorie de la connaissance est bien enracinée dans le monde matériel et possède un caractère réaliste.

Les schémas subjectifs de la connaissance

Cependant, du point de vue épistémologique, le plus important paraît être la référence constante de Bergson au système de Kant qui représente une position de

⁶ Voir *MM*, p. 2-3. Bergson constate que le déplacement de la matière dans l'esprit — comme l'a fait Berkeley — est erroné.

⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁸ Cf. Annie Petit, « La relation du corps à l'esprit selon Henri Bergson », [dans:] *Entre le corps et l'esprit. Approche interdisciplinaire du « Mind-Body problem »*, Collection Psychologie et Sciences humaines, Pierre Mardaga, 1995, p. 57. Dans ce contexte on comprend mieux le constat de Maurice Merleau-Ponty : « Bergson ne voit pas, ne pose pas le problème du *cogito* : il pose l'être total et y découpe ma perspective » qui se trouve dans *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Mi-ran et Bergson*, Paris 2014, p. 85.

l'idéalisme transcendantal. Il apparaît que l'un de ses buts primordiaux est de surmonter les difficultés érigées par le philosophe allemand. Dans sa conception la matière apparaît comme un phénomène extérieur mais à vrai dire nous ignorons ce qu'elle est en soi. En d'autres termes, les phénomènes extérieurs constituent la cause de la perception, mais, à partir d'eux, on ne peut pas conclure qu'il existe des choses matérielles. Malgré cette difficulté Kant admet que le monde des noumènes existe, quoique son assertion n'a pas de vrai fondement, étant donné que l'être humain n'accède pas à cette réalité⁹.

En construisant sa théorie, Bergson essaie de surmonter ces difficultés qui réduisent d'une manière drastique les capacités cognitives de l'esprit humain. Au premier abord, il semblerait qu'il représente une position naïvement réaliste s'il s'agit de la connaissance de la matière. La perception posséderait à son origine un caractère impersonnel, elle aurait la même nature que les objets, elle rendrait possible la pénétration dans le monde extérieur:

[...] nous partons de l'action [...]. Nous nous plaçons donc d'emblée dans l'ensemble des images étendues [...]. Notre perception, à l'état pur, ferait donc véritablement partie des choses¹⁰.

Il faudrait cependant examiner s'il s'agissait dans ce cas vraiment de la connaissance objective. Cette dernière signifierait que la perception de la réalité ne contient pas d'élément constructiviste, elle ne consisterait qu'à la réception des images qui composent le monde matériel. On doit donc se demander si au niveau de la perception concrète nous avons vraiment affaire à une image non falsifiée de la réalité. En d'autres mots, il faut analyser quel est le degré d'adéquation de la connaissance des choses en soi via les images. Ce qui entraîne un autre problème: est-ce que dans la conception bergsonienne l'image peut être comprise en tant qu'objet en accord avec les principes du réalisme? Dans la partie suivante de l'article, nous allons étudier quel est exactement le caractère de la perception du monde extérieur dans la conception de Bergson.

En premier lieu, il faut souligner qu'en opposition à la conception de Kant — dans laquelle les sensations ne sont pas reçues par les sens directement, mais saisies dans les formes *a priori* de l'intuition — Bergson reconnaît que la perception pure appréhende la réalité en soi. Pour cette raison on peut la définir comme une sorte de connaissance intuitive. Roman Ingarden expose explicitement pourquoi on peut lui attribuer ce statut: « S'il est vrai que la perception (pure) reste en relation à la matière comme une partie de la totalité, dans ce cas la partie saisie dans la perception est identique avec une partie (correspondante) de la matière. Dans ce sens, on peut désigner la perception (pure) en tant qu'intuition [traduit par E. W.] »¹¹. De plus, selon Ingarden la connaissance intuitive peut recevoir plusieurs formes, elle n'a pas toujours le même caractère, elle rend possible une quantité illimitée d'actes différents. Il soutient qu'en principe il existe chez Bergson deux types fondamentaux d'intuition:

⁹ Cf. Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, t. II, trad. J. Barni, Paris 1944, p. 350.

¹⁰ Voir *MM*, p. 65–67.

¹¹ *II*, p. 41. C'est Ingarden qui ajoute les parenthèses.

— L'intuition comprise au sens large du terme concerne chaque connaissance immédiate, dans ce cas on peut parler aussi bien de l'intuition de la conscience ou de la vie, comme de l'intuition de la matière ou des perceptions pures;

— Tandis que dans un sens plus étroit l'intuition signifie la connaissance de la vie par opposition au savoir intellectuel.

En même temps, il semble indispensable d'ajouter que selon Bergson la vraie connaissance intuitive consisterait dans la pénétration de la réalité dans son écoulement, alors que la perception pure n'est qu'un point distingué à la surface, elle ne saisit pas sa continuité, ce n'est qu'une composante de la perception concrète. Elle est subjective dans la mesure où l'être humain reçoit des portions discontinues des sensations. Nous subissons l'illusion quand les faisceaux de perceptions nous apparaissent en tant que données immédiates venant de la réalité extérieure. L'un des buts de cet article consiste, en effet, à examiner de quelle façon les sensations singulières se lient entre elles dans l'esprit et sont unifiées dans la perception concrète qu'on pourrait identifier avec l'image bergsonienne.

Le philosophe souligne que cette dernière renvoie au monde matériel. Pourtant l'homme ne s'arrête qu'à ces traits des choses matérielles qui sont importants pour lui, ainsi elle n'est pas enrichie, mais au contraire, elle est appauvrie par rapport à l'objet. La perception du monde extérieur est limitée par les capacités humaines de connaissance. Autrement dit, les images — dont se compose la réalité matérielle — sont indépendantes de nous et dépassent les aptitudes de la perception humaine même si on unifiait ensemble les états passés, présents et possibles de la conscience¹². Par l'intermédiaire des perceptions sensibles l'être humain n'embrasse pas la matière entière mais il n'en distingue que les aspects qui ont de l'importance pour lui, c'est-à-dire qu'il perçoit cette partie du monde qui le concerne, en fonction de ses besoins vitaux. Autrement dit, le choix des perceptions possède un caractère sélectif, conforme aux exigences de l'action. Il s'avère donc que l'image constitue une chose isolée artificiellement du reste de la matière et des rapports dans lesquels les objets coexistent. Elle permet de voir le monde extérieur via des coupes momentanées, toujours à partir d'une perspective particulière. Pourtant, quand les exigences de la situation disparaissent, cette entité de connaissance revient à l'existence virtuelle, elle se fond avec d'autres images¹³.

La création des images aurait dans ce cas une dimension intersubjective, imposée par l'intelligence humaine. Le cerveau « filtrerait » les sensations en fonction de la situation. Ce qui paraît crucial dans ce contexte, c'est que dans la perception concrète se montreraient des structures formelles adaptées aux exigences de la vie et de l'action¹⁴. Il importe de signaler en même temps que ces structures doivent être quelque chose d'autre que la mémoire bergsonienne parce que dans sa conception chaque mémoire possède un rythme individuel de durée et est responsable du caractère unique de la personnalité. Elle est sans doute spécifique pour le genre humain

¹² Cf. Victor Delbos, « Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit », *Revue de métaphysique et de morale*, 5 [3] (1897), p. 385.

¹³ Cf. *MM*, p. 33.

¹⁴ Voir *II*, p. 49.

et dès lors semblable pour tous les humains. Mais, en même temps, elle contribue à l'individualisation des impressions sensibles et donc ne peut pas être pour autant la cause de leur dimension intersubjective. Il s'avère, de fait, que la source de cette intersubjectivité est fondée dans les règles responsables de la transformation des perceptions pures en perceptions concrètes. Ces règles sont actives aussi bien pendant la constitution du savoir intellectuel que lors de la formation de la connaissance effectuée par le sens commun. Bergson les désigne dans la *Matière et mémoire* comme les schémas d'action sur la matière¹⁵. Ce sont:

— le temps et l'espace homogènes qui ressemblent à des formes d'intuitions kantienne. Dans l'acte de la perception l'esprit substitue l'espace homogène à la continuité hétérogène des qualités sensibles. Ils permettent des prises isolées et statiques de la matière se trouvant en mouvement continu. Ils sont présents dans deux types de savoir, le savoir intellectuel et celui du sens commun, et ont comme but l'adaptation au monde aux besoins biologiques. En d'autres termes, ils possèdent un caractère pragmatique (la signification du terme *pragmatisme* n'ayant pas la même valeur que dans la théorie de William James)¹⁶.

Cependant dans son oeuvre *Intuition et intellect chez Henri Bergson* Roman Ingarden signale encore d'autres schémas d'action qu'on peut distinguer dans la conception de la connaissance de Bergson:

— typicalité (désignation d'Ingarden) — les objets ne sont pas vus dans leur spécificité mais dans des types. L'homme saisit seulement ces traits des choses qui ont une signification pratique. Ainsi les objets ne sont jamais vus dans toute leur individualité et dans le filet des dépendances mutuelles. En choisissant des images dans le processus de la perception, nous nous concentrons sur les similitudes entre elles et non pas sur les différences. En d'autres mots, nous créons des images typiques. Ce qui oblitère encore plus le caractère original et unique des événements particuliers, c'est le fait que le corps utilise les mêmes mécanismes moteurs en réaction aux stimuli et aux situations diversifiés. Il s'avère donc que les sens simplifient et uniformisent la perception de la réalité, ils soulignent des similitudes utiles et effacent les différences. Ainsi s'échappe le caractère unique des choses, des personnes et des événements;

— division ou morcellement de la continuité des qualités sensibles, en choses distinctes, nettement séparées, indépendantes. Il apparaît que ce schéma ressemble plus à la catégorie de la substance qu'aux formes *a priori* de l'intuition dans le sens kantien. Le schéma d'action mène à la division de la matière inorganique qui en réalité possède un caractère continu, il ne permet que la saisie des éléments distincts à partir de la totalité de données. L'intelligence humaine crée des objets isolés fondés sur la notion de multiplicité spatiale. Elle tend à imposer à la matière des formes figées.

¹⁵ *MM*, p. 237.

¹⁶ A comparer avec les théories de la connaissance de Platon et d'Aristote critiquées par Bergson dans *l'Évolution créatrice*. Cf. H. Bergson, *Évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Quadrige », 2013, p. 313–328. Il soutient contre la tradition philosophique la plus ancienne que le savoir acquis par l'intelligence possède un caractère pragmatique et que la connaissance désintéressée ne peut être acquise que via l'intuition. Bergson compare par ailleurs l'idée de Platon à une « vue stable prise sur l'instabilité des choses », *ibidem*, p. 314.

Pourtant ces dernières sont créées en fonction de l'action, elles ne constituent pas la vraie structure de la matière et ne sont même pas nécessaires pour la connaître¹⁷.

Dans le III-ième chapitre de l'*Evolution créatrice* Bergson constate: « Il est douteux que les animaux construits sur un autre plan que nous, un mollusque ou un insecte par exemple, découpent la matière selon les mêmes articulations. Il n'est même pas nécessaire qu'ils la morcellent en corps »¹⁸. Le morcellement en faisceaux précis de qualités et la distinction des corps dans l'écoulement de la matière possèdent une dimension relative. En réalité la matière est une continuité qui subit des transformations incessantes: « La forme n'est qu'un instantané pris sur une transition »¹⁹. L'esprit commet une erreur en admettant que ces formes figées évoquent le vrai caractère de la réalité. Elles immobilisent le monde et constituent des prises statiques à l'instar des images dans le cinématographe. Il s'avère donc que l'étendue ne se compose pas d'objets stables. Cette division en choses n'est toutefois pas complètement artificielle, elle reflète en effet les tendances intrinsèques de l'étendue, elle possède des fondements dans sa structure²⁰.

A ce stade de notre analyse, nous savons déjà que dans la conception de Bergson la matière existe et que nous la percevons d'une certaine manière, nous entrons en contact direct avec elle grâce à la perception pure. De cette façon les limites déterminées par Kant sont dépassées. Mais à quel point notre image de la réalité n'est pas déformée par les structures subjectives? Bergson soutient qu'à l'étape de la perception pure elle n'est pas du tout falsifiée, mais déjà au niveau de la sélection des stimuli du monde extérieur et de la création des images (c'est-à-dire de l'organisation des sensations en faisceaux spécifiques) a lieu l'action active du sujet. Or l'image ne représente pas exactement l'état de la réalité extérieure mais cette partie qui est essentielle pour les fonctions vitales, toujours d'une certaine perspective. De fait, le terme *image* suggère que nous ne saisissons pas la réalité matérielle d'une façon objective mais que notre vision dépend de capacités perceptives. De plus, le sujet ordonne des impressions reçues dans le processus de connaissance par l'intermédiaire des formes spatiales. Dans la théorie de la connaissance de Bergson le monde spatial perd sa réalité au profit des perceptions pures qui pourtant rendent possible le contact avec les objets extérieurs. L'homme est capable de percevoir seulement les instantanés, les flashes particuliers que l'intelligence transforme via des opérations de l'abstraction en formes stables, en substances. Il s'avère, en effet, que les sens nous

¹⁷ Cf. II, p. 48–53. Bergson lui-même n'utilise pas le mot «typicalité», ce terme a été inventé par Ingarden. Bergson explique ce phénomène le plus explicitement dans *le Rire*, voir *le Rire. Essai sur la signification du comique*, collection « Les classiques des sciences sociales », éd. B. Gibier, version électronique, p. 66. Il se réfère à cette opération mentale aussi dans l'*Evolution créatrice*, p. 29–30.

¹⁸ Bergson, *Evolution créatrice*, p. 190.

¹⁹ *Ibidem*, p. 302. Cf. II, p. 92.

²⁰ Il importe de signaler l'évolution de la pensée bergsonienne concernant le statut de l'espace et la nature de la matière entre la *Matière et la mémoire* et l'*Evolution créatrice*. Dans cette première oeuvre la matière ne possède pas du tout de caractère spatial tandis que dans l'*Evolution créatrice* Bergson affirme que l'espace est dans une large mesure inscrit dans la matière. Malgré ce changement la conception des schémas d'action garde sa validité puisque Bergson ne sera jamais d'accord pour identifier la matière et l'espace.

trompent quand ils nous montrent que la réalité est immobile. Le changement et le mouvement constituent les lois fondamentales du monde.

En récapitulant ce qui précède, on peut constater que dans le domaine du sens commun la connaissance est relative à l'action, car l'esprit choisit les images à partir de la totalité de la matière d'une manière arbitraire — Ingarden caractérise une telle connaissance comme *matériellement subjective*. De plus, l'habitude entraîne le choix de types d'images semblables, elle fait percevoir les choses de la même perspective. Plus nos habitudes sont développées, plus les perceptions concrètes sont saisies dans des schémas d'actions figées jusqu'à ce qu'elles reçoivent la forme de la multiplicité spatiale — dans ce sens selon Ingarden nous avons affaire à une connaissance *formellement subjective*²¹. Dans les sciences où on essaie d'atteindre le savoir objectif, l'homme est capable à un certain degré d'éliminer le subjectivisme et le pragmatisme. Bergson constate néanmoins que les sciences appartiennent au domaine de l'intelligence, elles se servent de ses structures et ainsi excluent la dimension individuelle des objets. De plus, les résultats des recherches sont formulés en lois mathématiques qui constituent des schémas clos et artificiellement isolés²².

La fonction de la mémoire humaine

Bergson critique l'attribution à la conscience et à la mémoire²³ aux mêmes propriétés que possède le corps, l'idée que l'automatisme caractérise aussi la sphère de *cogito* humain. Pour ce motif on pourrait se demander si dans sa théorie le processus cognitif effectué par l'intellect consisterait tout simplement en filtrage automatique des stimuli par les structures mentales comme dans la conception kantienne. Eh bien, il existe encore une autre raison pour laquelle la connaissance de la réalité matérielle dans la conception bergsonienne ne peut pas posséder de caractère objectif, un phénomène qui lui procure cette fois une dimension non automatisée et individuelle.

Le corps doit faire une sélection entre plusieurs comportements, en choisissant un comportement qui lui apportera les plus grands profits de la part des images qui l'entourent. Pourtant le choix de la réaction concrète exige une référence aux expériences passées, ce en quoi l'aide de la mémoire est indispensable. Or les images du passé se mêlent sans cesse avec les perceptions et enrichissent l'expérience actuelle

²¹ Voir *II*, p. 98.

²² Concernant l'évolution de l'attitude de Bergson à l'égard de la véracité de la connaissance dans les sciences, voir François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion de l'espace*, Paris 2011.

²³ Il faut distinguer entre la mémoire pure à une dimension subjective qui participe dans la vie mentale et constitue « récréation suivant une durée arbitraire des images passées » et la mémoire-habitude au caractère corporel et objectif. Voir Nicolas Cornibert, *Image et matière*, Paris 2012, pp. 148–150. On doit signaler en outre que la *Matière et la mémoire* est une seule oeuvre dans laquelle Bergson étudie minutieusement la nature et la fonction de la mémoire. Ingarden aussi distingue dans la conception de Bergson seulement ces deux types de mémoire, cf. *II*, p. 41. Cependant F. Worms et G. Deleuze discernent encore le troisième genre de la mémoire chez Bergson. Worms parle de la mémoire immédiate, cf. Frédéric Worms, *le Vocabulaire de Bergson*, Paris 2000, p. 43. Cependant Deleuze distingue à côté de la mémoire-habitude, la mémoire-souvenir et la mémoire-contraction. Cf. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris 2014, p. 46.

avec les expériences passées²⁴. La mémoire, une sorte de *cogito* bergsonien, est constamment présente dans l'esprit et permet la connaissance des états des choses sous des perspectives différentes. Elle influence la perception actuelle d'une manière plus forte ou plus faible en fonction des exigences de la situation. Elle lie une plus grande ou plus petite quantité de souvenirs avec la perception en prenant en compte le caractère de cette dernière: « La mémoire n'est donc à aucun degré une émanation de la matière; bien au contraire, la matière, telle que nous la saisissons dans une perception concrète qui occupe toujours une certaine durée, dérive en grande partie de la mémoire »²⁵. Il s'avère qu'elle ne constitue pas tout simplement une aptitude qui permet d'évoquer les souvenirs correspondants, une recreation passive du passé ou bien une répétition des schémas du comportement, mais elle possède un caractère créateur²⁶. La conscience influencée par les souvenirs est, en effet, une durée créatrice. La mémoire dans la conception de Bergson acquiert ainsi une signification tout à fait nouvelle. Dans son adaptation aux situations vitales elle offre un savoir, cela veut dire qu'elle attribue un sens aux perceptions²⁷.

La perception n'est pas donc un simple effet du contact de l'esprit avec l'objet. Elle est toujours remplie de souvenirs-images qui la complètent et aident à interpréter des stimuli reçus du monde extérieur, c'est-à-dire des événements actuels²⁸. C'est le système de mouvements accomplis ou seulement préparés qui rend possible la sélection de souvenirs convenables. Cependant leurs choix ne dépendent pas entièrement du corps. Les souvenirs différents peuvent répondre adéquatement aux exigences de la situation. Dans certains cas le système nerveux se borne à déterminer le champ contenant tout l'ensemble des images appropriées, en laissant de cette manière une certaine liberté dans leurs apparitions. C'est la durée individuelle qui choisit alors des souvenirs et contracte la mémoire afin qu'elle participe dans les perceptions, qu'elle influence la conscience et ses actions. Les souvenirs peuvent constituer une couche sombre plus ou moins large autour de la perception de l'objet extérieur. Chez Bergson leur choix est dicté surtout par le moment présent mais en fonction de la situation ils peuvent être choisis à un certain point d'une manière arbitraire. Il reste donc une marge pour l'action de la fantaisie²⁹ qui est quelque chose d'exceptionnel et de spécifique pour l'esprit humain.

²⁴ Voir *MM*, p. 68.

²⁵ *Ibidem*, p. 202–203. Voir aussi *MM*, p. 278. Il ne faut pas oublier en même temps que Bergson représente une attitude biologiste et empiriste. Il pense que si on coupait les fils du cerveau, la mémoire ne pourrait plus influencer notre comportement, cf. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 162.

²⁶ Sur la subjectivité de la mémoire bergsonienne, cf. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 155–158.

²⁷ Cf. J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue Internationale de Philosophie* 3 [10] (1949), pp. 373–374. C'est pourquoi V. Jankélévitch affirme que : « L'illusion est le pain quotidien de l'expérience ; elle supplée aux lacunes du donné [...] », voir Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris 2008, p. 108.

²⁸ Cf. *MM*, p. 199.

²⁹ Cf. *MM*, p. 200.

Il semblerait que le rôle de la mémoire dans le processus cognitif n'est pas assez reconnu par les interpréteurs du système bergsonien³⁰. Pourtant lors de l'analyse de sa conception, il s'avère que la perception du monde extérieur constitue une petite partie en comparaison à ce qui est ajouté par la mémoire: « [...] des images passées se mêleront constamment à notre perception du présent et pourront même s'y substituer. [...] à tout instant elles complètent l'expérience présente en l'enrichissant de l'expérience acquise; et comme celle-ci va sans cesse en grossissant, elle finira par recouvrir et par submerger l'autre »³¹. De fait, les souvenirs des expériences passées analogues peuvent être plus utiles à la prise de décision que la connaissance approfondie de la situation actuelle. La conscience peut être, en effet, plus efficace si on réduit les intuitions immédiates provenant du monde extérieur aux simples signes³². Il s'avère finalement que dans la plupart des cas les souvenirs l'emportent sur les perceptions réelles dont l'esprit ne garde que quelques indices. Bergson n'hésite même pas à les appeler des simples « signes » qui servent à évoquer les images convenables de la mémoire. D'après le philosophe, c'est le prix à payer pour que la création de perceptions soit plus rapide et plus puissante. Il faut pourtant constater que ce phénomène doit provoquer une déformation de la perception. Même Bergson ne semble pas se rendre compte des conséquences d'une telle conception de la mémoire pour sa théorie de la connaissance³³.

Par conséquent, une question s'impose: dans quelle mesure une vraie intuition du monde a lieu dans la perception? Afin de comprendre le caractère de la connaissance humaine, l'analyse de la relation entre la mémoire et la perception pure semble cruciale. Bergson remarque: « La mémoire en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception; le côté subjectif de notre connaissance des choses »³⁴. Les vibrations cérébrales appartiennent au monde matériel. Pourtant les images qu'elles engendrent ne représentent qu'une partie de ce qui est représenté dans l'esprit. Un seul regard contient plus que la perception de l'objet. La subjectivité de la perception consiste dans une grande partie dans la participation de la mémoire, c'est-à-dire des souvenirs qui procurent l'interprétation des faits et appartiennent au domaine de l'esprit. Ainsi, on peut constater que la perception pure constitue une *occasion* pour l'activité de la mémoire³⁵. La conscience chez Bergson ne reçoit pas les impressions passivement, elle possède un caractère actif, elle peut tendre vers le passé ou se diriger vers le futur, juger la situation à l'égard des actions potentielles, choisir au sein de la continuité de la matière des perceptions particulières et les condenser en *noyaux*, en créant ainsi des objets d'une manière arbitraire. Semblablement chez Berkeley

³⁰ Il semble qu'aussi Ingarden a sous-estimé le rôle de la mémoire dans le processus cognitif dans la théorie bergsonienne.

³¹ *MM*, p. 68.

³² *MM*, p. 30.

³³ On doit signaler que Bergson développe sa conception de la mémoire et décrit son rôle dans le processus cognitif seulement dans son oeuvre *Matière et mémoire*.

³⁴ *MM*, p. 31.

³⁵ Voir *ibidem*, p. 68–69, aussi pp. 169–170.

les capacités cognitives humaines, aussi bien que les circonstances de la perception, influencent la création des images.

Etant donné qu'on constate l'influence de la mémoire et des structures mentales sur la perception concrète, il faut « descendre » jusqu'à la perception pure à la recherche de la connaissance objective. Cette dernière existe pourtant d'une manière plutôt théorique, elle ne dure qu'un clin d'oeil avant de se lier avec d'autres perceptions pures et des souvenirs. Il ne faut pas oublier non plus que la perception pure constitue déjà le choix d'une image parmi les autres en fonction de l'action. Ensuite, sur la deuxième étape, des constituants différents s'ajoutent, qui ne sont pas du tout inclus dans ce qui est donné immédiatement, c'est-à-dire dans la perception extérieure. De fait, dans la théorie de la connaissance bergsonienne l'élément subjectif se présente dans plusieurs moments:

— à l'étape de la sélection des perceptions pures à partir du monde matériel;

— au moment où une pause se montre entre la vibration reçue par le système cérébral et une réaction. On peut y distinguer deux processus différents qui se complètent: d'une part, la complexité exceptionnelle du cerveau humain lui permet de suspendre le mouvement, de l'éloigner dans le temps, de choisir le comportement le plus approprié ou même de ne pas réagir du tout. D'autre part, l'esprit procède au choix individuel de souvenirs qui remplissent l'écart se présentant dans le cerveau;

— dans le cas où la mémoire accomplit un mouvement de contraction pour influencer la conscience³⁶.

La connaissance intellectuelle vs la connaissance intuitive

Les formes *a priori* de l'intuition dans la conception de Kant se présentent aussi bien quand on pense en accord avec les règles du sens commun que dans les sciences. Elles permettent de construire les relations entre les choses particulières et de placer les objets dans l'espace. Kant soutient que la vision de la réalité est spatiale par nécessité. Il désigne la connaissance humaine en tant que relative car elle est fermée dans le monde des phénomènes. Bergson — comme Kant — trouve que l'illusion a ses fondements dans l'intelligence. Il avoue, de plus, que notre connaissance via les formes *a priori* est spontanée. Les schèmes d'action imposent à l'homme une façon de connaître comme dans la conception de l'intuition sensible. Pourtant il faut remarquer que cette forme reste nécessaire seulement dans le type du savoir particulier (scientifique et pratique).

Or Bergson dans sa pensée dépasse les limites kantienne de la connaissance. D'un côté, il admet que l'expérience de l'étendue constitue la base sur laquelle l'être humain construit la notion de l'espace abstrait. L'expérience des événements, des idées particulières, permet à son tour de créer la notion abstraite du temps. Mais

³⁶ G. Deleuze fait une distinction semblable en ce qui concerne les aspects de la subjectivité, il énumère : *la subjectivité-besoin, la subjectivité-cerveau, la subjectivité-affection, la subjectivité-souvenir et la subjectivité-contraction*. Voir G. Deleuze, *Le bergsonisme*, pp. 46–47.

l'esprit ne bâtit les notions du temps et de l'espace qu'en recevant des données sensibles, en évaluant le présent par rapport au passé et au futur, en fonction de l'action efficace dans le monde matériel. Dans la *Matière et la mémoire* le philosophe constate:

L'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée, n'est peut-être, au fond, que l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins. Notre connaissance des choses ne serait plus alors relative à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs³⁷.

On peut en déduire que les structures responsables des opérations de l'esprit, possèdent un caractère seulement fonctionnel, elles ne sont pas inaliénables. Cette thèse semble avoir une portée cruciale parce que si les catégories subjectives existaient *a priori* — c'est-à-dire qu'elles ne seraient pas construites seulement lors de l'expérience de la réalité extérieure — serait-il possible des les enlever dans la connaissance intuitive?

De plus, elles ne constituent pas les conditions de la connaissance en général puisque'elles ne forment qu'une structure nécessaire à un seul genre de savoir. Ingarden semble partager cette opinion. Il remarque qu'étant donné qu'il y a une autre, plus adéquate, manière de comprendre, le savoir intellectuel acquiert un statut différent, il perd son caractère absolu³⁸. Nous saurions déjà quelle est l'origine du schème spatial et dès lors nous pourrions l'éliminer méthodiquement dans l'intuition métaphysique.

Bergson pense, en effet — par opposition à Kant — que cette dernière permettrait de parvenir jusqu'à la réalité non déformée parce qu'elle aurait le caractère désintéressé. On doit souligner en même temps que la connaissance via l'intelligence ne concerne pas seulement le monde des apparences, des phénomènes kantien. Le philosophe admet dans *L'évolution créatrice* qu'elle serait symbolique dans certains domaines, mais il soutient d'autre part que le savoir intellectuel et intuitif se complètent^{39 40}. Il faudrait en conclure que la pensée par l'intermédiaire des formes spatiales — contrairement à ce qu'admet Kant — permettrait de parvenir jusqu'à la réalité, elle aurait un caractère réaliste, quoiqu'elle subisse une certaine déformation. On ne devrait pas oublier non plus que dans le cas de la connaissance effectuée par le sens commun la mémoire enrichit d'une manière significative les perceptions humaines.

Conclusion

Sur la base de ce qu'on vient d'établir, on peut tirer quelques conclusions plus générales concernant la nature du monde extérieur et la possibilité de sa connaissance

³⁷ *MM*, p. 205.

³⁸ Cf. *II*, s. 26

³⁹ Voir H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 197.

⁴⁰ Cf. Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de la réalité*, Paris 1964, p. 61.

inaltérée selon Bergson. Premièrement, on ne devrait pas comprendre littéralement l'expression selon laquelle une chose se trouve dans l'espace. La réalité matérielle ne possède pas, de fait, de caractère spatial à un tel degré et donc ne peut pas être identifiée avec l'espace homogène, même si ce dernier constitue une forme de la perception humaine. Aussi la notion géométrique du temps est une idéalisation mathématique⁴¹. Seulement la durée, dans laquelle les états de la conscience ou bien les moments de l'univers s'entrepénètrent, possède un caractère réaliste.

Deuxièmement, cette conception diffère de la théorie de Kant en ce qui concerne la genèse et le caractère de la structure cognitive du sujet. L'esprit est capable d'enlever les schémas dans les sphères d'expériences particulières. Selon Bergson il y aurait des situations où nous entrons spontanément en contact immédiat avec notre conscience, sans l'intermédiaire des formes subjectives. Il existe dans la vie des expériences dans lesquelles aucun schéma cognitif ne s'active, par exemple quand on écoute une mélodie (l'inscription des notes ne peut pas exprimer les sons ni la façon dont ils se combinent) ou bien lorsque nous éprouvons des sentiments forts — dans ce cas les émotions et les pensées s'entremêlent non spatialement et ne peuvent jamais se répéter. De même, les images, les odeurs ou les goûts ne se confondent pas dans la conscience à l'instar des éléments d'un composé, ils forment un tout unique et qualitatif⁴². Dans la conception de la connaissance bergsonienne, il serait possible à l'être humain d'accéder à la liberté créatrice et dès lors briser le cercle imposé par sa propre intelligence. Ainsi on éviterait la déformation par les schémas d'action. On peut en conclure que le retour au moi profond, inaltéré par aucune influence extérieure, est un bon début pour développer la connaissance intuitive de son propre ego. Ensuite il faudrait garder la même attitude et s'orienter vers le monde extérieur.

Troisièmement, on ne doit pas cependant oublier que, en tout premier l'esprit a des capacités de connaissance limitées, il n'est pas capable de saisir tous les rapports existants entre les différentes parties de la réalité. Lorsqu'on choisit certaines images du tout dans son étendue, on saisit seulement des perceptions singulières de la matière qui sont ensuite condensées en noyaux bien séparés⁴³. Dans la connaissance intuitive le noyau ainsi construit devrait être 'brisé' et à nouveau réintégré dans la totalité du monde matériel.

Quatrièmement, en saisissant les perceptions singulières l'esprit les combine avec les images de la mémoire. La perception concrète ne reflète pas la réalité extérieure d'une manière objective non seulement parce qu'elle est modifiée par les formes de l'intelligence, mais aussi parce que les perceptions pures sont influencées par la mémoire, par l'individualité de chaque personne qu'on pourrait appeler son rythme unique de la durée. On ne peut pas négliger cette influence prépondérante dans l'analyse du processus cognitif. On devrait donc se demander également comment éliminer l'apport de la mémoire dans la création des représentations.

⁴¹ Voir *MM*, p. 235–245. Cf. *II*, p. 19, 26.

⁴² Bergson développe la question de la connaissance intellectuelle et intuitive de notre propre conscience dans son première oeuvre. Voir Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Quadrige », 2013, p. 77–78.

⁴³ Cf. *II*, p. 104.

Bibliographie

- Azouvi F., *La gloire de Bergson*, Paris 2007.
- Deleuze G., *Le bergsonisme*, Paris, 2014
- Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris 2013.
- Bergson H., *Matière et mémoire*, Paris 2008.
- Bergson H., *Le rire. Essai sur la signification du comique*, collection « Les classiques des sciences sociales », B. Gibier (éd.), version électronique.
- Cornibert N., *Image et matière*, Paris 2012.
- Delbos V., « Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit », *Revue de métaphysique et de morale* 5 [3] (1897), pp. 353–389.
- Grzeliński A., *Człowiek i duch nieskończony*, Toruń 2010.
- Heidsieck F., *Henri Bergson et la notion de l'espace*, Paris 2011.
- Hyppolite J., « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue Internationale de Philosophie* 3 [10] (1949), pp. 373–391.
- Ingarden R., « Intuicja i intelekt u Henryka Bergsona », [dans:] *Z badań nad filozofią współczesną*, trad. M. Turowicz, Warszawa 1963.
- Jankélévitch V., *Henri Bergson*, Paris 2008.
- Kant I., *Critique de la raison pure*, t. II, trad. J. Barni, Paris 1944.
- Merleau-Ponty M., *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Miran et Bergson*, Paris 2014.
- Mourélos G., *Bergson et les niveaux de la réalité*, Paris 1964.
- Petit A., « La relation du corps à l'esprit selon Henri Bergson », [dans:] *Entre le corps et l'esprit. Approche interdisciplinaire du « Mind-Body problem »*, Collection Psychologie et Sciences humaines, Pierre Mardaga 1995, pp. 53–78.
- Walerich E., « The character of Cognition in Henri Bergson's Theory », *Studia Philosophica Wratislaviensia*, English Edition, 3 (2014), pp. 23–35.
- Walerich E., « Status przestrzeni w koncepcji Henriego Bergsona », *Lectiones & Acroases Philosophicae* 8 [2] (2015), pp. 85–101.
- Worms F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris 2004.
- Worms F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris 2000.

ANNA KOZANECKA-DYMEK
ORCID: 0000-0003-3361-073X
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Pewne zastosowania wybranych rozszerzeń logiki tensalnej w niektórych naukach przyrodniczych

Some applications of selected extensions of tense logic in natural sciences

Abstract: In the article an issue of applicability of tense logic in natural sciences is addressed. I argue that if one reaches the limits of applications of tense logic, then, in some cases, it is possible to apply some extensions of tense logic. Among examples of such systems is the metric tense logic which enables one to express how many units of time have passed since the occurrence of an event, or how many units of time will pass until the event will take place. Another example is the logic with operators Since and Until, which allows to express time dependences of occurring one event upon the occurrence of another event.

Keywords: tense logic, extensions of tense logic, applications, physics, cosmology

W artykułach *Systemy tense logic oraz ich stosowalność w naukach przyrodniczych* oraz *Stosowalność języka niektórych systemów logiki temporalnej w naukach przyrodniczych*¹ przedstawione zostały możliwe zastosowania logiki tensalnej (*tense logic*)² przede wszystkim w fizyce i w kosmologii fizycznej. Wykazałam w nich, że na gruncie tych nauk można stosować (głównie do precyzyjnego wyraża-

¹ A. Kozanecka-Dymek, *Systemy tense logic oraz ich stosowalność w naukach przyrodniczych*, „Edukacja Filozoficzna” 48 (2009), s. 193–217; A. Kozanecka-Dymek, *Stosowalność języka niektórych systemów logiki temporalnej w naukach przyrodniczych*, „Analiza i Egzystencja” 14 (2011), s. 43–56.

² Skonstruowana przez Priora logika tensalna (inaczej logika czasów gramatycznych) jest jednym z rodzajów logiki temporalnej. Jej krótka charakterystyka znajduje się w drugiej części artykułu.

nia niektórych ich twierdzeń dotyczących własności czasu a także do konstruowania i sprawdzania poprawności formalnych schematów wnioskowań zawierających zdania w różnych czasach gramatycznych) odpowiednie systemy tensalne, to jest: system K_t , CR i CL. W artykułach tych nie została natomiast poruszona kwestia tego rodzaju zastosowań w odniesieniu do niektórych systemów będących rozszerzeniami logiki tensalnej, na przykład do metrycznej logiki tensalnej (*metric tense logic*) i logiki z funktorami *Since* i *Until*. Zagadnienie to zostanie w związku z tym podjęte w niniejszej pracy, która może być zatem traktowana jako uzupełnienie wspomnianych artykułów.

Żeby nie powtarzać treści znajdujących się w wymienionych wyżej publikacjach, w pierwszej części zacznę od przypomnienia jedynie najważniejszych zawartych w nich ustaleń, do których będę się poniżej odwoływać. Następnie, w drugiej części, scharakteryzuję wspomniane rozszerzenia logiki tensalnej³, w części zaś trzeciej pokażę, do czego mogłyby się one przydać niektórym naukom przyrodniczym.

Kwestia stosowalności logiki tensalnej w naukach przyrodniczych

Nauki przyrodnicze, zwłaszcza fizyka i kosmologia fizyczna, posługują się dwoma językami: matematycznym i wyobrażeniowym⁴. Język matematyki służy do zapisywania praw teorii fizykalnych, natomiast do ich opisywania w sposób bardziej zrozumiały służy tzw. język wyobrażeniowy: jest to język naturalny wzbogacony specjalistyczną terminologią, jak na przykład: „foton”, „kwark”, „bozon”, „kwant”, „entropia” czy „termalizacja”; zaliczamy do niej również takie pojęcia jak „czas” i „przestrzeń”, które na gruncie fizyki i kosmologii rozumiane są w specyficzny sposób. Logiką języka matematyki jest klasyczny rachunek logiczny, natomiast języka wyobrażeniowego — niektóre logiki nieklasyczne będące rozszerzeniem tego rachunku (między innymi logika temporalna), gdyż, jak wiadomo, klasyczna logika nie dostarcza odpowiednich narzędzi do formalizowania pewnych zwrotów języka wyobrażeniowego, między innymi zwrotów czasowych.

Odpowiednie systemy tensalne mogłyby służyć do analizy formalnej poprawności schematów rozumowań złożonych ze zdań w różnych czasach gramatycznych sformułowanych w języku wyobrażeniowym. Dostarczałyby także poprawnych schematów wnioskowań, które mogłyby być wykorzystywane przy (pośrednim) uzasadnianiu niektórych twierdzeń formułowanych w naukach przyrodniczych. Przy czym odpowiednie systemy to systemy spełniające dwa główne warunki: dostarczające naukom przyrodniczym właściwego języka, czyli takiego, który umożliwiłoby for-

³ Charakteryzując je, pomiję semantykę formalną, ponieważ nie jest ona konieczna do przeprowadzanych tu rozważań; informacje na jej temat można znaleźć w wielu publikacjach dotyczących rozszerzeń *tense logic*.

⁴ Zob. W. Heisenberg, *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979; W. Heisenberg, *Część i całość*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987.

malizację określonych zwrotów temporalnych⁵ występujących na gruncie tych nauk i jednocześnie wartościowe poznawczo, czyli takie, których tezy są zdaniem prawdziwymi w fizykalnym modelu czasu.

Wartościowy poznawczo system logiki tensalnej powinien liczyć się z ustaleniami dotyczącymi własności czasu przyjmowanymi na gruncie fizyki i kosmologii, a więc wyrażać za pomocą tez tylko te jego własności, które są akceptowane w większości teorii formułowanych w tychże naukach⁶. Przypomnijmy zatem uznawany przez nie model czasu.

Czas w naukach przyrodniczych, zwłaszcza w fizyce i w kosmologii, może być ujmowany jako teoriomnogościowy zbiór momentów uporządkowany przez relację czasowego następstwa: CZAS: $C = (M, <)$, gdzie M to (niepusty) zbiór momentów t , zaś $<$ to relacja czasowego następstwa (inaczej relacja wcześniej/później) określona na poszczególnych momentach należących do M ⁷. Najczęściej przyjmuje się, że relacja ta jest:

przeciwzrotna: $\forall t \in M \sim (t < t)$

asymetryczna: $\forall t_1, t_2 \in M [(t_1 < t_2) \rightarrow \sim (t_2 < t_1)]$

przechodnia: $\forall t_1, t_2, t_3 \in M [(t_1 < t_2) \wedge (t_2 < t_3) \rightarrow (t_1 < t_3)]$

spójna: $\forall t_1, t_2 \in M [(t_1 < t_2) \vee (t_1 = t_2) \vee (t_2 < t_1)]$ ⁸.

Taki model czasu linearnego przyjmowany jest w większości teorii fizykalnych. W związku z tym tezy adekwatnego systemu powinny wyrażać co najwyżej powyższe własności relacji $<$ ⁹. Nie powinny natomiast wyrażać własności czasu rozbieżnych z tym modelem, ani takich jego własności, co do których nie ma zgodności pomiędzy badaczami, między innymi: skończoności bądź nieskończoności czasu (w sensie posiadania lub nieposiadania przez niego momentu początkowego lub momentu końcowego) oraz jego ciągłości, gęstości i dyskretności. Istnieją naturalnie systemy, w których semantykach zakładane są takie własności czasu; nie można ich jednak uznać za systemy poznawczo wartościowe, w przyjętym tu rozumieniu oczywiście, dla fizyki i kosmologii.

Krótką charakterystyka wybranych rozszerzeń logiki tensalnej

Logika tensalna zawiera, oprócz klasycznych, następujące funktory, za pomocą których można oddać występujące w języku naturalnym czasy gramatyczne:

H — było zawsze tak, że...,

P — było kiedyś tak, że...,

⁵ W wypadku logiki tensalnej chodzi o zwroty (okazjonalne) odnoszące się do umiejscowienia aktu stwierdzenia zdania w czasie (związane z pojęciem prawdziwości zdania w czasie), a więc o gramatyczną, a nie o fizykalną koncepcję zdania czasowego (związaną z pojęciem zachodzenia zdarzenia w czasie).

⁶ Czas, tak jak przestrzeń, jest wyróżnionym wymiarem czasoprzestrzeni i ma odrębne od nich własności. Zob. np. Z. Augustynek, *Własności czasu*, Warszawa 1970.

⁷ Por. *ibidem*, s. 29.

⁸ Wyrażenie „ $t_1 < t_2$ ” czyta się: „moment t_1 jest wcześniejszy od momentu t_2 ” lub „moment t_2 jest późniejszy od momentu t_1 ”, a „ $t_1 = t_2$ ”: „moment t_1 jest jednoczesny z momentem t_2 ”.

⁹ Adekwatnym systemem byłyby więc także systemy minimalny.

G — będzie zawsze tak, że...,

F — będzie kiedyś tak, że...¹⁰.

Dzięki tym funktorom można (o wiele lepiej niż za pomocą samych tylko funktorów rachunku zdań) formalizować zdania sformułowane w różnych czasach gramatycznych¹¹ i zawierające je wnioski — również te przeprowadzane w naukach przyrodniczych — w celu sprawdzenia / udowodnienia formalnej poprawności tych wniosków.

Dodatkowo, specyficzne tezy logiki tensalnej wyrażają różne własności czasu i relacji porządkującej zbiór momentów, co może pomóc w lepszym zrozumieniu tychże własności.

Minimalnym systemem *tense logic* jest system K_t , którego twórcą jest E.J. Lemmon. Rozszerzeniami systemu K_t są systemy tensalne zawierające aksjomaty wyrażające różne własności czasu. Należą do nich między innymi dwa systemy skonstruowane przez N.B. Cocchiarelle: system CR i system CL.

W naukach przyrodniczych stosowane mogłyby być właśnie te trzy systemy, to jest system CL, którego aksjomaty wyrażają własności czasu akceptowane obecnie w większości teorii formułowanych w tychże naukach, czyli:

— przechodniość relacji wcześniej/później: $FF\varphi \rightarrow F\varphi$,

— linearność czasu w przyszłości: $(F\varphi \wedge F\psi) \rightarrow [F(\varphi \wedge \psi) \vee F(\varphi \wedge F\psi) \vee F(F\varphi \wedge \psi)]$,

— linearność czasu w przeszłości: $(P\varphi \wedge P\psi) \rightarrow [P(\varphi \wedge \psi) \vee P(\varphi \wedge P\psi) \vee P(P\varphi \wedge \psi)]$,

system CR zawierający aksjomat wyrażający przechodniość relacji $<$ oraz system minimalny K_t , w którym nie nakłada się na nią żadnych warunków. Dokładniejsza charakterystyka tych systemów i przykłady ich możliwych zastosowań w naukach przyrodniczych przedstawione zostały w przywołanych we wstępie pracach¹².

Inne istniejące systemy *tense logic*, na przykład SL, PL, PCr i K_b , nie mogą być uznane za poznawczo wartościowe w przyjętym tu sensie, ponieważ własności czasu wyrażane przez aksjomaty tych systemów (odpowiednio: SL i PL — między innymi nieskończoność, PCr — kolistość, a K_b — rozgałęzioność) są nieprzyjmowane w większości teorii fizykalnych¹³.

Rozszerzenia¹⁴ logiki tensalnej można by natomiast stosować tam, gdzie mieliśmy do czynienia z takimi zdaniami wyrażonymi w różnych czasach gramatycz-

¹⁰ Zob. np. A.N. Prior, *Time and Modality*, Oxford 1957.

¹¹ Funktory logiki tensalnej pozwalają wyrazić większość wyróżnianych w tradycyjnych gramatykach czasów (w języku polskim są to czasy: przeszły, teraźniejszy i przyszły) oraz aspekt dokonany i niedokonany.

¹² Zob. A. Kozanecka-Dymek, *Systemy tense logic oraz ich stosowalność w naukach przyrodniczych; Stosowalność języka niektórych systemów logiki temporalnej w naukach przyrodniczych*. Charakterystykę tych systemów znaleźć można w wielu publikacjach, m.in. R.P. McArthur, *Tense Logic*, „Synthese Library” 111 (1976); oraz K. Świrydowicz, *Podstawy logiki modalnej*, Poznań 2014.

¹³ Systemy te mogłyby być stosowane w teoriach, w których przyjmowany jest inny model czasu niż tu podany.

¹⁴ Systemy te są rozszerzeniami logiki tensalnej w tym sensie, że oprócz jej symboli i reguł rządzących ich użyciem, zawierają jeszcze dodatkowe symbole i reguły (oraz specyficzne aksjomaty i reguły dowodzenia).

nych, które zawierałyby jeszcze dodatkowe informacje (do formalizacji których same tylko symbole *tense logic* byłyby niewystarczające), na przykład: przed iloma jednostkami czasu zaszło lub za ile jednostek czasu zajdzie jakaś sytuacja / zdarzenie opisywane przez te zdania albo w jaki sposób zachodzenie jednego zdarzenia jest zależne czasowo od zachodzenia drugiego. Mianowicie: metryczna logika tensalna pozwala wyrazić, oprócz tego, że opisywane zdarzenie miało miejsce w przeszłości lub będzie miało miejsce w przyszłości, także to, kiedy dokładnie, to jest przed upływem lub po upływie ilu jednostek czasu, natomiast logika zawierająca funkctory „Since” i „Until”, pozwala wyrażać pewne zależności czasowe występujące pomiędzy zachodzącymi zdarzeniami, to jest formalizować zdania zawierające wyrażenia typu: odkąd, od i dotąd, do. W związku z tym, że nie dałoby się tego oddać za pomocą samych tylko symboli logiki tensalnej, do analizy pewnych wnioskowań mogą być przydatne niektóre systemy będące jej rozszerzeniami. Dlatego sądzę, że kwestii tej warto przyjrzeć się bliżej.

Metryczna logika tensalna

Metryczna logika tensalna (*metric tense logic*), nazywana także metryczną logiką czasów gramatycznych¹⁵, zawiera, oprócz symboli klasycznej logiki, następujące symbole tensalne:

P — było kiedyś tak, że...

F — będzie kiedyś tak, że... oraz:

m, n — symbole zmiennych reprezentujących nazwy długości interwałów czasowych (a więc *de facto* pewne liczby określonych jednostek czasu)¹⁶.

Wartościami zmiennych m i n mogą być liczby dodatnie, ujemne lub zero. Od tego, jakie liczby przyjmie się jako wartości tych zmiennych, zależy sposób odczytywania formuł typu: $F^n \varphi$ i $P^n \varphi$ oraz aksjomatyka tejże logiki. Jeśli n będzie liczbą dodatnią, formułę $F^n \varphi$ odczyta się: „po upływie interwału czasu o długości n będzie tak, że φ ”. Jeżeli n będzie mogło mieć także wartość zero, to formułę $F^n \varphi$ będzie można odczytać również: „jest tak, że φ ”. Natomiast w przypadku, gdy n będzie mogło być także liczbą ujemną, formuła $F^n \varphi$ będzie mogła być odczytywana też tak samo jak formuła $P^n \varphi$, tj. „przed upływem interwału czasu o długości n było tak, że φ ”. Prior podał trzy aksjomatyki tejże logiki. W pierwszej zmienne m i n przebiegają liczby dodatnie, ujemne i zero, w drugiej liczby dodatnie i zero, a w trzeciej wartościami zmiennych m, n są tylko liczby dodatnie¹⁷. Nie będę charakteryzować tych systemów, gdyż zawierają one między innymi aksjomaty wyrażające nieskończoność czasu, a zatem, w świetle przyjętych tu warunków, nie są wartościowe poznawczo (w fizyce raczej nie przyjmuje się, że czas jest nieskończony). Inaczej jest natomiast w przypadku tzw. *stratified metric tense logic*, czyli warstwowej metrycznej logiki tensalnej (także skonstruowanej przez Priora), która

¹⁵ Zob. np. A.N. Prior, *Past, Present and Future*, Oxford 1967, s. 95–112.

¹⁶ *Ibidem*, s. 96–97. Mogą być to liczby całkowite (jeśli przyjmie się, że czas jest dyskretny), wymierne (jeśli przyjmie się, że jest gęsty) lub rzeczywiste (jeśli przyjmie się, że jest ciągły).

¹⁷ Zob. A.N. Prior, *Past, Present and Future*, s. 97–100.

może być uznana za wartościową poznawczo i, co za tym idzie, stosowana między innymi w naukach przyrodniczych.

Minimalny system tejże logiki zawiera następujące specyficzne aksjomaty:

$$A1. \neg F^n \neg (\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (F^n \varphi \rightarrow F^n \psi)$$

$$A2. F^n \neg P^n \neg \varphi \rightarrow \varphi$$

$$A3. F^m \exists n F^n \varphi \rightarrow \exists n F^m F^n \varphi$$

$$A4. F^m \exists n P^n \varphi \rightarrow \exists n F^m P^n \varphi$$

$$A5. F^{m+n} \varphi \rightarrow F^m F^n \varphi^{18}$$

Zakres zmiennych m, n reprezentujących określenia długości interwałów czasowych obejmuje tu liczby dodatnie.

Oprócz standardowych reguł, obowiązują tu także następujące reguły:

$$R1. \vdash \varphi \rightarrow \vdash \neg F^n \neg \varphi$$

$$R2. \vdash \varphi \rightarrow \vdash \neg P^n \neg \varphi \text{ (gdzie } \varphi \text{ jest poprawnie zbudowaną formułą).}$$

Przedstawiony system minimalny, podobnie jak system K_t *tense logic*, może być rozszerzany przez dołączanie do niego aksjomatów wyrażających różne własności czasu i relacji $<$. Na przykład:

$$A6. F^m F^n \varphi \rightarrow F^{m+n} \varphi \text{ (wyraża przechodniość relacji } < \text{)}$$

$$A7.1. \neg F^n \varphi \rightarrow F^n \neg \varphi \text{ (wyraża nieskończoność czasu w przyszłości)}$$

$$A7.2. \neg P^n \varphi \rightarrow P^n \neg \varphi \text{ (wyraża nieskończoność czasu w przeszłości)}$$

$$A8.1. F^n \neg \varphi \rightarrow \neg F^n \varphi \text{ (wyraża linearność czasu w przyszłości)}$$

$$A8.2. P^n \neg \varphi \rightarrow \neg P^n \varphi \text{ (wyraża linearność czasu w przeszłości)}^{19}$$

System, który miałyby być stosowany między innymi w naukach przyrodniczych, nie zawierałby aksjomatów A7.1 i A7.2.

Logika z operatorami „Since” i „Until”

Kolejnym rodzajem *tense logic*, o którym warto wspomnieć, jest logika zawierająca, oprócz klasycznych, następujące funktory tensalne:

H — było zawsze tak, że...,

G — będzie zawsze tak, że... oraz:

S (*Since*) — odkąd, od,

U (*Until*) — dopóki, dotąd, do²⁰.

Za pomocą S i U można wyrażać pewne zależności zachodzące między dwoma zdarzeniami.

Wyrażenie S (φ, ψ) odczytuje się: „zachodzi(ło) ψ odkąd zaszło φ ”.

¹⁸ Aksjomatami tego systemu są także wyrażenia będące lustrzanymi odbiciami (*mirror image*) A1 – A5 (w miejscu F występuje w nich P i odwrotnie).

¹⁹ Zob. A.N. Prior, *Stratified Metric Tense Logic*, [w:] A.N. Prior, *Papers on Time and Tense*, Oxford 1968, s. 88–97.

²⁰ Funktory S i U zostały wprowadzone przez H. Kampa w jego dysertacji *Tense Logic and the Theory of Linear Order* (Ucla, 1968).

Wyrażenie $U(\varphi, \psi)$ czyta się: „(będzie) zachodzi(ło) ψ dopóki (dotąd aż) zajdzie φ ”²¹.

Aksjomatykę logiki tensalnej zawierającą funktory *Since* i *Until* dla klasy struktur czasu punktowego, w których relacja $<$ tworzy porządek liniowy, przedstawił J. P. Burgess, a uprościł M. Xu²². System ten, poza klasycznymi, zawiera następującą specyficzną aksjomaty:

- A1. $G(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (U(\varphi, \chi) \rightarrow U(\psi, \chi))$
- A2. $G(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (U(\chi, \varphi) \rightarrow U(\chi, \psi))$
- A3. $(\varphi \wedge U(\psi, \chi)) \rightarrow U(\psi \wedge S(\varphi, \chi), \chi)$
- A4. $U(\varphi, \psi) \rightarrow U(\varphi, \psi \wedge U(\varphi, \psi))$
- A5. $U(\psi \wedge U(\varphi, \psi), \psi) \rightarrow U(\varphi, \psi)$
- A6. $(U(\varphi, \psi) \wedge U(\chi, \theta)) \rightarrow (U(\varphi \wedge \chi, \psi \wedge \theta) \vee U(\varphi \wedge \theta, \psi \wedge \theta) \vee U(\psi \wedge \chi, \psi \wedge \theta))$ ²³

Oprócz standardowych reguł, obowiązują tu także tak zwane Reguły Czasowej Generalizacji (*Temporal Generalization*):

RG: $\vdash \varphi \rightarrow \vdash G\varphi$

RH: $\vdash \varphi \rightarrow \vdash H\varphi$ (gdzie φ jest poprawnie zbudowaną formułą).

Logika ta związana jest ze strukturą czasu punktowego (obowiązującą w fizyce). Ponadto aksjomaty A4 i A5 wyrażają przechodniość relacji $<$, a aksjomat A6 wyraża linearność czasu²⁴. Jest to zatem, zgodnie z przyjętymi ustaleniami, logika poznawczo wartościowa, którą można by w związku z tym stosować między innymi w naukach przyrodniczych.

Przykłady zastosowań wybranych rozszerzeń logiki tensalnej w naukach przyrodniczych

Odpowiednie systemy tensalne, tj. spełniające wspomniane powyżej warunki, mogą dostarczać naukom przyrodniczym, głównie fizyce i kosmologii, narzędzi do precyzyjnego wyrażania niektórych ich twierdzeń (hipotez, definicji) dotyczących własności czasu i relacji czasowego następstwa, narzędzi do budowy i analizy formalnej poprawności schematów wnioskowań wyrażonych w języku wyobraźniowym (i składających się ze zdań w różnych czasach gramatycznych) oraz schematów wnioskowań poprawnych, które można by wykorzystywać do uzasadniania twierdzeń.

²¹ Funktory tensalne F, P, G, H są definiowalne za pomocą funktorów S i U:

$F\varphi = U(\varphi, T)$, $P\varphi = S(\varphi, T)$, $G\varphi = \neg(U(\neg\varphi, T))$, $H\varphi = \neg(S(\neg\varphi, T))$, gdzie T to stała *verum* (*constant true*). Zob. J.P. Burgess, *Axioms for Tense Logic I. „Since” and „Until”*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” 23 [4] (1982), s. 367.

²² Zob. J.P. Burgess, *Axioms for Tense Logic I. „Since” and „Until”*, s. 367–374; M. Xu, *On some U,S-Tense Logics*, „Journal of Philosophical Logic” 17 (1988), s. 181–202.

²³ Aksjomatami tego systemu są także wyrażenia będące lustrzanymi odbiciami (*mirror image*) A1 – A6 (w miejscu G występuje w nich H, a U zastąpione jest S i odwrotnie).

²⁴ System ten można rozszerzać przez dołączanie do niego aksjomatów wyrażających również inne własności czasu. Zob. np. J.P. Burgess, *Axioms for Tense Logic I. „Since” and „Until”*, s. 369; Y. Venema, *Completeness via Completeness: Since and Until*, [w:] *Diamonds and Defaults*, M. de Rijke (ed.), Dordrecht 1993, s. 279–286.

Metryczna logika tensalna

Jeśli chodzi o twierdzenia dotyczące własności czasu, to są one wyrażane także przez aksjomaty omawianych tu systemów. Przypomnijmy, że w metrycznej logice tensalnej przechodniość relacji czasowego następstwa wyraża formuła:

$$F^m F^n \varphi \rightarrow F^{m+n} \varphi,$$

zaś linearność czasu (odpowiednio: w przeszłości i w przyszłości) formuły:

$$P^n \neg\varphi \rightarrow \neg P^n \varphi \text{ oraz}$$

$$F^n \neg\varphi \rightarrow \neg F^n \varphi.$$

Formułę $F^m F^n \varphi \rightarrow F^{m+n} \varphi$ można interpretować następująco: jeżeli będzie tak za m jednostek czasu, że (od tego momentu) za n jednostek czasu będzie tak, że φ , to będzie tak, że φ za $m + n$ jednostek czasu (od teraz) — w ten sposób wyrażana jest przechodniość relacji porządkującej zbiór momentów.

Z kolei formuła $P^n \neg\varphi \rightarrow \neg P^n \varphi$ stwierdza, że jeżeli n jednostek czasu temu było tak, że nie- φ , to nie jest tak, że w tym samym czasie (to znaczy też n jednostek czasu temu) było tak, że φ (czyli że czas jest linearny). Analogicznie dla formuły wyrażającej linearność czasu w przyszłości $F^n \neg\varphi \rightarrow \neg F^n \varphi$: jeśli za n jednostek czasu będzie tak, że nie- φ , to nie jest tak, że w tym samym czasie (to znaczy też za n jednostek tego czasu) będzie tak, że φ .

Aksjomaty omawianej logiki wyrażają również inne własności czasu, na przykład jego nieskończoność: $\neg P^n \varphi \rightarrow P^n \neg\varphi$ (w przeszłości) oraz $\neg F^n \varphi \rightarrow F^n \neg\varphi$ (w przyszłości) interpretowaną tak: jeśli nie było tak n jednostek czasu temu, że φ , to było tak n jednostek czasu temu, że nie- φ ; oraz: jeśli nie będzie tak za n jednostek czasu, że φ , to będzie tak za n jednostek czasu, że nie- φ .

Jak wspomniano, formalne ujęcie własności czasu może być pomocne między innymi w lepszym zrozumieniu tychże własności.

Za pomocą aparatury omawianych systemów tensalnych można także modelować wnioski wyrażone w języku wyobraźniowym (zawierające zdania z określonymi, okazjonalnymi, zwrotami czasowymi) i sprawdzać / udowadniać ich formalną poprawność.

Przypomnę, że używając symboli logiki tensalnej, można formalizować zdania języka wyobraźniowego wyrażone w różnych czasach gramatycznych. Jednak, jak już wspomniano, symbole tejże logiki są niewystarczające między innymi do odpowiedniej formalizacji tych zdań, które zawierają w swej treści jeszcze informację, przed iloma jednostkami czasu zaszło jakieś zdarzenie lub za ile jednostek czasu zajdzie. Odpowiednia formalizacja tego rodzaju zdań jest jednak możliwa przy użyciu metrycznej logiki tensalnej, która pozwala formalizować nie tylko zdania stwierdzające, że opisywane zdarzenie zaszło w przeszłości lub zajdzie w przyszłości, ale (dzięki specyficznym, dodatkowym, symbolom) także te informujące o tym przed upływem lub po upływie ilu jednostek czasu to nastąpiło / nastąpi.

1a

Przykładowe zdanie proste *Wielki Wybuch miał miejsce 13.5 miliarda lat temu* możemy zapisać dokładniej niż p i dokładniej niż Pp przez dodanie jeszcze

symbolu m , to jest za pomocą formuły: $P^m p$ (gdzie m reprezentuje określenie długości interwału (czyli liczbę) 13.5, a przyjętą jednostką czasową jest miliard lat)²⁵.

1b

Przykładowe zdanie złożone *Wielki Wybuch miał miejsce 13.5 miliarda lat temu, a Ziemia powstała 4.5 miliarda lat temu* zapiszemy za pomocą formuły: $P^m p \wedge P^n q$ (gdzie m reprezentuje określenie długości interwału (liczbę) 13.5, n reprezentuje określenie 4.5, zaś przyjętą jednostką czasową jest miliard lat)²⁶. Wyrażenie: $Pp \wedge Pq$ (nie mówiąc już o $p \wedge q$) nie oddałoby występującej tu ważnej informacji: kiedy, to jest ile jednostek czasu temu, zaszły te zdarzenia, ani tego, że nie miały one miejsca w tym samym czasie (co jest możliwe do oddania za pomocą zmiennych m i n). Symbole omawianej logiki pozwalają wyrazić nie tylko to, że zdarzenia nie (będą) miały miejsca w tym samym czasie, ale także to, że jakieś zdarzenie (będzie) miało miejsce wcześniej (lub później) niż inne i o ile wcześniej (lub później). Na przykład:

2a

Obiekt wyrusza z punktu A i za 40 minut dotrze do punktu B. Zdanie to zapiszemy: $p \wedge F^m q$ ²⁷ (gdzie m reprezentuje liczbę 40, a przyjętą jednostką czasu jest minuta).

2b

Jeżeli obiekt wyruszy z punktu A za 10 minut, to (od momentu wyruszenia) za 40 minut dotrze do punktu B (a więc za 50 minut od teraz). Zależność tę można wyrazić formułą: $F^m p \rightarrow F^{m+n} q$ ²⁸ (gdzie m reprezentuje liczbę 10, n liczbę 40, $m + n$ w związku z tym liczbę 50, przyjętą zaś jednostką czasu jest minuta).

Formuły: $p \wedge Fq$ oraz $Fp \rightarrow Fq$ nie oddałyby odpowiednio tego, co te zdania wyrażają.

Co zaś się tyczy wnioskowań zawierających tego rodzaju zdania i następnie sformalizowanych za pomocą symboli tejże logiki, to proste mogłyby przebiegać na przykład tak:

3a

Wielki Wybuch miał miejsce 13.5 miliarda lat temu, zaś 9 miliardów lat później (tj. od tego czasu, w którym miał miejsce Wielki Wybuch) powstała Ziemia.

²⁵ Litera p reprezentuje zdanie *Ma miejsce Wielki Wybuch.*

²⁶ Litera p reprezentuje zdanie *Ma miejsce Wielki Wybuch*, a q zdanie *Powstaje Ziemia.*

²⁷ Litera p reprezentuje zdanie *Obiekt wyrusza z punktu A*, a q zdanie *Obiekt dociera do punktu B.*

²⁸ Litera p reprezentuje zdanie *Obiekt wyrusza z punktu A*, a q zdanie *Obiekt dociera do punktu B.*

Ziemia powstała 4.5 miliarda lat temu.

$$\frac{P^m p \wedge P^m F^n q}{P^{m-n} q}^{29}$$

Poprawność wnioskowania można dowieść w oparciu o tezę: $P^m F^n \varphi \rightarrow P^{m-n} \varphi$ dla $m > n$.

3b

Będzie tak za m jednostek czasu³⁰, że (od tego momentu) za n jednostek czasu satelita X dotrze na orbitę okołoziemską.

Satelita X dotrze na orbitę okołoziemską za m + n jednostek czasu (od teraz).

$$\frac{F^m F^n p}{F^{m+n} p}^{31}$$

Poprawność wnioskowania można dowieść w oparciu o aksjomat wyrażający przechodniość relacji $<$.

Sądzę, że już te proste przykłady są wystarczające, by świadczyć o tym, że również metryczna logika tensalna mogłaby być stosowana w naukach przyrodniczych, głównie w fizyce i w kosmologii, przede wszystkim do analizy logicznej niektórych wnioskowań wyrażonych w języku wyobrażeniowym (i składających się ze zdań zawierających zwroty mówiące o tym, ile czasu upłynęło / upłynie od / do momentu zajścia jakiegoś zdarzenia).

Logika z operatorami „Since” i „Until”

W systemie Burgessa przechodniość relacji $<$ wyrażana jest za pomocą aksjomatów:

$$U(\varphi, \psi) \rightarrow U(\varphi, \psi \wedge U(\varphi, \psi)) \text{ oraz } U(\psi \wedge U(\varphi, \psi), \psi) \rightarrow U(\varphi, \psi),$$

linearność zaś czasu wyrażana jest formułą:

$$U(\varphi, \psi) \wedge U(\chi, \theta) \rightarrow U(\varphi \wedge \chi, \psi \wedge \theta) \vee U(\varphi \wedge \theta, \psi \wedge \theta) \vee U(\psi \wedge \chi, \psi \wedge \theta).$$

²⁹ Litera p reprezentuje zdanie *Ma miejsce Wielki Wybuch*, a q zdanie *Powstaje Ziemia*, m reprezentuje określenie długości interwału 13.5, n reprezentuje określenie długości interwału 9, $m - n$ w związku z tym 4.5, zaś przyjętą jednostką czasową jest miliard lat.

³⁰ Przy założeniu, że za m jednostek czasu odbędzie się wystrzelenie satelity.

³¹ Litera p reprezentuje zdanie *Satelita X dociera na orbitę okołoziemską*.

Formuły wyrażające przechodniość można interpretować następująco: jeśli zachodzi ψ , dotąd aż zajdzie φ , to zachodzi ψ i (to, że) zachodzi ψ , dotąd aż zajdzie φ , dotąd aż zajdzie φ oraz: jeśli zachodzi ψ , dotąd aż zajdzie ψ , i (to, że) zachodzi ψ , dotąd aż zajdzie φ , to zachodzi ψ , dotąd aż zajdzie φ .

Formuła wyrażająca linearność stwierdza, że jeśli zachodzi ψ , dotąd aż zajdzie φ , i zachodzi θ , dotąd aż zajdzie χ , to: zachodzi $\psi \wedge \theta$, dotąd aż zajdzie $\varphi \wedge \chi$, lub zachodzi $\psi \wedge \theta$, dotąd aż zajdzie $\varphi \wedge \theta$, lub zachodzi $\psi \wedge \theta$, dotąd aż zajdzie $\psi \wedge \chi$. Analogicznie odnośnie do linearności w przeszłości. W ten sposób wyklucza się rozgałęzianie czasu.

Jak nie raz zauważono, precyzyjne ujęcie własności czasu może pomóc lepiej je zobrazować i zrozumieć.

Logika tensalna zawierająca funktory *Since* i *Until* pozwala również wyrażać określone zależności czasowe występujące między zdarzeniami, to jest formalizować zdania w różnych czasach gramatycznych zawierające wyrażenia: *od kąd*, *od i do* *tąd*, *do* (czego nie dałoby się odpowiednio zrobić ani za pomocą samych symboli rachunku zdań, ani za pomocą logiki tensalnej bez funktorów S i U).

4a

Przy użyciu symboli S i U można przykładowo zapisać adekwatnie następujące zdania:

Wszechświat rozszerza(t) się od zajścia Wielkiego Wybuchu: S (p, q)³² oraz *Wszechświat (będzie) się rozszerza(t) dotąd, aż galaktyki przestaną oddalać się od Ziemi*: U (r, q)³³.

4b

Gęstość Wszechświata maleje do czasu, gdy galaktyki przestaną oddalać się od Ziemi i Wszechświat przestanie się rozszerzać: U (q \wedge r, p)³⁴.

Z kolei przykładowe wnioskowania zawierające tego rodzaju zdania mogłyby przebiegać następująco:

5a

Zawsze będzie tak, że jeżeli galaktyki przestaną oddalać się od Ziemi, to Wszechświat przestanie się rozszerzać.

Do momentu aż galaktyki przestaną oddalać się od Ziemi, będzie maleć gęstość Wszechświata.

³² Litera p reprezentuje zdanie *Zachodzi Wielki Wybuch*, a q zdanie *Wszechświat się rozszerza*.

³³ Litera q reprezentuje zdanie *Wszechświat się rozszerza*, a r zdanie *Galaktyki przestają oddalać się od Ziemi*.

³⁴ Litera p reprezentuje zdanie *Maleje gęstość Wszechświata*, q zdanie *Galaktyki przestają oddalać się od Ziemi*, a r zdanie *Wszechświat przestaje się rozszerzać*.

Do momentu aż Wszechświat przestanie się rozszerzać, będzie maleć jego gęstość.

$$G (p \rightarrow q)$$

$$U (p, r)$$

$$U (q, r)^{35}$$

Wnioskowanie to przebiega na podstawie aksjomatu A1: $G (\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (U (\varphi, \chi) \rightarrow U (\psi, \chi))$.

5b

Na podstawie zaś prawa Archimedesesa można by, przykładowo, wnioskować w następujący sposób:

Zawsze było tak, że jeśli na ciało oddziaływała siła wyporu, to traciło ono na wadze (pozornie)³⁶.

Od momentu zanurzenia ciała w płynie oddziałuje na nie siła wyporu.

Od momentu zanurzenia ciała w płynie traci ono pozornie na wadze.

$$H (p \rightarrow q)$$

$$S (r, p)$$

$$S (r, q)^{37}$$

Wnioskowanie to przebiega na podstawie tezy: $H (\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (S (\chi, \varphi) \rightarrow S (\chi, \psi))$.

Podane przykłady wskazują na to, że również ten system mógłby dostarczać odpowiednich narzędzi do analizy logicznej niektórych rozumowań przeprowadzanych na gruncie nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki i kosmologii (do których analizy nie wystarczają narzędzia *tense logic* bez operatorów S i U), a także schematy wnioskowań poprawnych, które można by wykorzystać do uzasadniania twierdzeń tychże nauk.

³⁵ Litera p reprezentuje zdanie *Galaktyki przestają oddalać się od Ziemi*, q zdanie *Wszechświat przestaje się rozszerzać*, r zaś zdanie *Maleje gęstość Wszechświata*.

³⁶ Tyle, ile waży płyn wyparty przez to ciało.

³⁷ Litera p reprezentuje zdanie *Na ciało oddziałuje siła wyporu*, q zdanie *Ciało traci na wadze (pozornie)*, a r zdanie *Ciało zostaje zanurzone w płynie*.

Konkluzja

W artykule przedstawiono, w jaki sposób, za pomocą narzędzi dostarczanych przez omawiane rozszerzenia logiki tensalnej, formalizowane są niektóre twierdzenia dotyczące własności czasu oraz proste wnioski zawierające określone zdania czasowe sformułowane w języku wyobraźniowym. Oczywiście za pomocą symboli omawianych systemów można by sformalizować wiele innych (także bardziej złożonych) wnioskowań, zawierających tego rodzaju zdania co w podanych przykładach (i używając odpowiednich reguł, sprawdzać ich formalną poprawność lub jej dowodzić), oraz formalizować inne twierdzenia dotyczące czasu. Przedstawione w pracy przykłady wystarczają już jednak do uzasadnienia tezy, iż nie tylko odpowiednie systemy logiki tensalnej mogłyby znaleźć określone zastosowania w naukach przyrodniczych, ale również niektóre z jej rozszerzeń.

W artykule nie bez przyczyny jest mowa jedynie o tego rodzaju zastosowaniach, gdyż co do innych można by mieć zastrzeżenia³⁸. Omawiane logiki opierają się bowiem na gramatycznej koncepcji zdania czasowego (związanej z pojęciem prawdziwości zdania w czasie), a nie na jego koncepcji fizycznej (odnoszącej się do zachodzenia zdarzenia w czasie)³⁹.

Bibliografia

- Augustynek Z., *Własności czasu*, Warszawa 1970.
- Burgess J.P., *Axioms for Tense Logic I. "Since" and "Until"*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” 23 (1982), s. 367–374.
- Heisenberg W., *Część i całość*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987.
- Heisenberg W., *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979.
- Kozanecka-Dymek A., *Stosowalność języka niektórych systemów logiki temporalnej w naukach przyrodniczych*, „Analiza i Egzystencja” 14 (2011), s. 43–56.
- Kozanecka-Dymek A., *Systemy »tense logic« oraz ich stosowalność w naukach przyrodniczych*, „Edukacja Filozoficzna” 48 (2009), s. 193–217.
- McArthur R.P., *Tense Logic*, „Synthese Library” 111 (1976).
- Prior A.N., *Past, Present and Future*, Oxford 1967.
- Prior A.N., *Time and Modality*, Oxford 1957.
- Prior A.N., *Stratified metric tense logic*, [w:] A.N. Prior, *Papers on Time and Tense*, Oxford 1968.

³⁸ M. Tkaczyk w odniesieniu do logiki tensalnej podkreśla np. niezgodności zachodzące między nią a szczególną teorią względności (dotyczące między innymi problemu względności równoczesności i problemu odróżnienia tego, co dzieje się w czasie, od tego, co dzieje się poza czasem — logika tensalna nie dostarcza niezbędnych do tego narzędzi). Zob. M. Tkaczyk, *Logika czasu empirycznego*, Lublin 2009, s. 100, 196.

³⁹ Na fizycznej koncepcji zdania czasowego opiera się logika czasu empirycznego (w której sformalizowany jest zwrot „w czasie”). Zob. *ibidem*.

Świrydowicz K., *Podstawy logiki modalnej*, Poznań 2014.

Tkaczyk M., *Logika czasu empirycznego*, Lublin 2009.

Venema Y., *Completeness via Completeness: Since and Until*, [w:] *Diamonds and Defaults*, de Rijke M. (ed.), Dordrecht 1993, s. 279–286.

Xu M., *On some U, S-Tense Logics*, „Journal of Philosophical Logic” 17 (1988), s. 181–202.

ANDRZEJ LORCZYK
ORCID: 0000-0002-8880-6521
Uniwersytet Wrocławski

Inspiracje aksjologii Elzenberga. Monadologia bez Boga

...żyjemy w czasie ku śmierci i bolejemy nad tym, w większości, wbrew pociechom, jakie dają religia lub filozofia...

S. Cichowicz, *Moje ucho a księżyc*

Inspirations of Elzenberg's axiology. A Godless monadology

Abstract: The absence of references to Leibniz in almost all of Henryk Elzenberg's writings is surprising, since his first strictly philosophical book was a treatise on Leibniz's metaphysics. Referring to Elzenberg's remarks on the sources of his own thinking and its dependence on others, I will aim at finding Leibnizian traces in Elzenberg's philosophy. By signalling various clues related to Elzenberg's and Leibniz's way of philosophizing and community of beliefs, I will try to show that, although at first not obvious, the deepest trace of Leibniz and the work on his metaphysics can be found within Elzenberg's axiology. I will try to show that Elzenberg's understanding of perfect value (resp. hypervalue) has its structural roots in Leibniz's understanding of the monad (resp. requisite).

Keywords: Elzenberg, Leibniz, God, axiology

Nieobecność odwołań do Leibniza w niemal całej twórczości Henryka Elzenberga musi dziwić, pierwszą bowiem jego *stricte* filozoficzną książką była rozprawa o metafizyce Leibniza. Odwołując się do uwag Elzenberga na temat źródeł własnego myślenia i jego zależności od innych, będę zmierzał do odnalezienia w filozofowaniu

Elzenberga Leibnizjańskich śladów. Sygnalizując różne tropy związane ze sposobem filozofowania i wspólnotą przekonań Elzenberga i Leibniza, będę starał się też wykazać, że choć zrazu nieoczywisty, najgłębszy ślad Leibniza i pracy nad jego metafizyką daje się uchwycić w obrębie aksjologii Elzenberga. Będę usiłował wykazać, że rozumienie przez Elzenberga wartości perfekcyjnej (*resp.* hiperwartości) ma swoje źródła strukturalne w rozumieniu przez Leibniza monady (*resp.* rekwizytu).

Trzy lata po opublikowaniu w Lipsku *Arte combinatoria* Gottfried W. Leibniz wydał w Królewcu w 1669 roku znaczącą dla polskiej kultury książkę. Dotyczyła ona wyboru Króla Polskiego i ukazała się pod pseudonimem Georgio Vlikovio Lithvano, datowana błędnie na rok 1659 z Wilnem jako rzekomym miejscem wydania¹. W tym samym, 1669 roku w odpowiedzi na traktat A. Wiszowatego Leibniz wydaje broszurkę pt. *Obrona Trójcy za pomocą nowych odkryć logicznych*. W roku 1917 w Krakowie została wydana pierwsza polska książka Henryka Elzenberga². Dotyczyła ona metafizyki Leibniza i nie licząc francuskiego doktoratu z Sorbony była pierwszą rozprawą naukową Elzenberga. Poprzedzały ją długoletnie studia nad Leibnizem rozpoczęte bodaj w czerwcu 1912 roku, którym towarzyszyła praca translatorska³. Związki Leibniza z Polską, a w szczególności z braćmi polskimi, trwały aż do jego śmierci i znajdowały wielokrotnie wyraz w korespondencji i w publikacjach⁴. Po opublikowaniu rozprawy o metafizyce Leibniza zainteresowanie nim Elzenberga zdaje się słabnąć. Spróbujmy rzecz prześledzić.

„Któryż jest nowoczesny filozof, z którym warto by pomówić w godzinę śmierci?”, pytał latem bądź jesienią roku od Narodzenia Pańskiego 1919, a trzydziestym trzecim swego życia Henryk Elzenberg i odpowiadał: „Był w XVII wieku Spinoza i na tym się bodaj skończyło”⁵. Był i Leibniz! Czyż z nim nie godziłoby się „pomówić w godzinę śmierci?” W tym samym roku, wiosną, odnosząc się do zapiski sporządzonej 11 lat wcześniej, notował: „Na lęk śmierci próbowałem już wtedy, a zwłaszcza potem, dwóch jeszcze innych środków. Pierwszym była spekulacja metafizyczna, mająca zachwiać przekonaniem o śmiertelności: całe moje zajmowanie się metafizyką nie ma innego źródła”. A dalej kierując słowa do siebie?, do mnie?, do Ciebie? dodawał: „Pomyśl: stąd płynie i *Monadologia*, i rzecz o Leibnizu, i odczyt o Kartezjuszu, i to, że dziś jestem kandydatem na katedrę filozofii, i moje u ludzi dziś imię „filozofa”: z lęku przed śmiercią dawno już przewyciężonego! A drugim — zapytajmy — środkiem? Drugim było pójście na wojnę”⁶.

¹ *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo Rege Polonorum Novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum Auctore Georgio Vlicovio Lithvano Wilnae MDCLIX.*

² H. Elzenberg, *Podstawy metafizyki Leibniza*, Kraków 1917.

³ G.W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. i komentarz H. Elzenberg, przygotował do druku M. Woroniecki, Toruń 1991, s. III–VIII.

⁴ Na ciekawe aspekty wspomnianych relacji wskazuje Ł. Kowalik, *Historia braci polskich*, „Przełęcz Filozoficzny — Nowa Seria” R. 26: 2017, Nr 3(103), s. 254–266.

⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, (lato-jesień 1919), s. 135 (dalej cytuję: H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, data zapisku i strona)

⁶ H. Elzenberg, *Personalalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, [w:] *idem, Pisma etyczne*, L. Hostyński (oprac.), Lublin 2001, s. 116.

Wspomniana *Monadologia* to wydany po raz pierwszy w roku 1991, a przygotowany przed 1916 rokiem przez Elzenberga przekład dzieła Leibniza, a „rzecz o Leibnizu” to opublikowane w 1917 roku *Podstawy metafizyki Leibniza*. Kończy je Elzenberg słowami:

‘The logical argument is short, clear, and on its own premises valid’: słowa te Russella (Mind. 198) o niemożliwości interakcji dadzą się zastosować do całości argumentacji logicznej. Zwięzłe i lapidarne, oddają świetnie to wrażenie estetycznego niemal zadowolenia, jakiego każdy umysł łaknący racjonalności doznawać musi na widok wielkiego systemu tak prosto i naturalnie rozwijającego się z jednego założenia⁷.

Konstatując ukazaną w rozprawie przewagę logicznej interpretacji leibnizjańskiej metafizyki nad dynamiczną, pisze: „Ze spinozowską iście konsekwencją wynikają jedno z drugiego twierdzenia, których wzajemna zależność inaczej pozostawała wieczną zagadką”⁸. Spinoza powołany na świadka właściwego odczytania Leibniza? A przecież Hanowerczyk sam z powodzeniem uprawiał filozofię *ordine geometrico*. Pisał:

Jeśli teraz określi się przestrzeń, wytyczy drogi i pójdzie za nią znaczącą śladami węzłami sorytów, wtedy nawet ślepy nie zabłądzi, mimo, że błąka się w labiryncie. Taką nicią jest dla mnie sposób dowodzenia złożony z nieprzerwanego łańcucha rozważań i spleciony z zazębiających się ogniw założeń. Ośmielam się twierdzić, że to ja pierwszy tak piszę⁹.

Dlaczego zatem potrzebny był Spinoza?

Wiosną 1923 roku rozważając stopnie i rodzaje wpływów, przy trzecim stopniu, „przy którym mistrz jednocześnie jest wzorem czy wręcz ideałem, wcieleniem doskonałości”, Elzenberg przywołał tytułem przykładu Flauberta i Descartes’a i dodał: „faktycznie jednak (może tu właśnie coś bardziej nieświadomego?) jako wzór surowego myślenia przyświecał mi raczej Spinoza. (To chyba był mój punkt odniesienia gdy kruszyłem kopie o racjonalizm)”¹⁰. Dlaczego nie Leibniz i dlaczego o nim głucho?

Latem 1961 roku, wspominając podjętą dwa lata wcześniej pracę nad recenzją książki Russella, Elzenberg zanotował: „Coś się we mnie obudziło z tych czasów, kiedy w Leibnizu uznawałem siebie za ‘umysł łaknący racjonalności’ i w konsekwentnej budowie podstaw tej metafizyki znajdowałem tak głębokie zadowolenie”. Słowa te poprzedzone są dłuższym akapitem, dla którego stanowią ilustrację:

Wiele rzeczy, którymi żyłem, zasnulo mi się mgłą, zblękitniało; zbyt długo przeżywana, przemysłiwana, niejedna koncepcja straciła swą dawną siłę bodźcową. Cokolwiek jednak w ten sposób przestało być pobudzające, to nie dlatego, bym to odrzucił, ale że, *spełniło swą rolę* albo raczej: że mi weszło w krew, w styl myślenia, że mnie ukształtowało na tyle, na ile przy oporach ‘natury’ w ogóle ukształtować mnie mogło. *O ile* jestem czymś więcej niż samą tylko ‘naturą’, to jestem dziełem tych wielkich, u których terminowałem, tego, czego mnie nauczyli, — no i swoich osobistych wysiłków, by

⁷ H. Elzenberg, *Podstawy metafizyki Leibniza*, s. 70.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo Rege Polonorum Novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum Auctore Georgio Vlicovio Lithvano Wilnae MDCLIX*; cyt. za: G.W. Leibniz, *Wzorzec dowodów politycznych*, tłum. T. Bieńkowski, Bydgoszcz 1998, s. 24,

¹⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem* (17 IV 1923) s. 146–147.

to wszystko sobie przyswoić i jakoś w sobie ułożyć. Nie ma więc przełomu; jest proces życia. I nie ma odwrócenia się od żadnego mistrza ani ideału: jest wdzięczność¹¹.

Wobec Leibniza także? Milcząca?

Wczesną wiosną 1942 roku w Wilnie zapisał Elzenberg w dzienniku: „Mistrzem jest ten, kto pewnej ilości swych bliźnich pomógł wyjść z honorem z opresji życia na ziemi”¹². Latem 1944 roku usiłując uchwycić przyczyny, które odwiodły go od racjonalizmu, zanotował:

starałem się zrekonstruować ten proces i jego etapy, od wyraźnej pasji racjonalności jeszcze przy pisaniu *Leibniza*, stawania po stronie Russella przeciw Bergsonowi, jeszcze po wojnie, poprzez różne fale religijności czy quasi-religijności, zgoła nie niezyczliwą lekturę świętej Teresy¹³ we wrześniu 1924, aż gdzieś po rok 31, kiedy już stałem na pozycjach biegunowo odmiennych¹⁴.

Te dwa, trzy fragmenty zawierające imię „*Leibniz*” niech będą obecne w naszej pamięci. Tym bardziej, że na czterech z górą setkach stron *Kłopotu z istnieniem* i niespełna trzech *Pism etycznych* poza wskazanymi miejscami nazwisko Leibniza nie pada, a i tu przywoływane jest przeciw tytułem tytułu dzieła Elzenberga. Nie znajdujemy go także w innych publikowanych a także pozostałych w rękopisach i znanych mi dziełach. W *Pismach estetycznych* występuje jako ten, o którym Bergson miał się wyrazić: „il n’y a gré des vues..., chacune donnée en un block invisible et représentant à se manière le tout de la réalité... — vues intégrales chacune donnée en bloc, chacune indivisible, chacune différente des autres et pourtant représentative de la même chose”¹⁵. Te trzy, cztery fragmenty, w których Leibniz przywoływany jest nie w tym charakterze, w jakim występował w *Monadologii* czy w *Podstawach metafizyki*, czyli w charakterze autora, a nawet autorytetu, muszą wystarczyć za całą obecność w pozaleibnizjańskiej twórczości Elzenberga.

Nie mało już powiedziano o aksjologii Henryka Elzenberga zarówno w tonie apologetycznym, jak i krytycznym. Nie budzą zastrzeżeń związki Elzenberga z całą plejadą Europejskich aksjologów¹⁶, nawet jeśli są one przez Elzenberga kwestionowane jako wpływy, pozostają z całą pewnością kwestią kongenialności czy ducha epoki. Podobieństwa i różnice były już niejednokrotnie w kręgu uczniów i wnuków Elzenberga przedmiotem uwag i badań. Pozostawiając wszystko to na boku, mając zarazem na względzie wszystko, co uprzednio przywołane i powiedziane, chciałbym tutaj poddać pod rozagę pewną myśl, która towarzyszy mi od lat wielu i tu, i ów-

¹¹ *Ibidem* (9 VII 1961) s. 448.

¹² *Ibidem* (28 III 1942) s. 282.

¹³ Być może jest to zasługą Leibniza, wspominającego w *Rozprawie metafizycznej* św. Teresę, świętobliwą i wzniosłego ducha, mającą „zwyczaj mawiać, że dusza powinna często myśleć tak, jakby jedynie Bóg i ona byli na świecie”, G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, [w:] *idem*, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 139.

¹⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem* (14 VI 1944) s. 332.

¹⁵ H. Elzenberg, *Ogólność i oryginalność w sztuce. Głębokość. Sztuka jako objawienie*, [w:] *idem*, *Pisma estetyczne*, L. Hostyński (oprac.), Lublin 1999, s. 171.

¹⁶ Byli w tym kręgu wskazywani także przez Elzenberga: Tadeusz Czeżowski, Nicolai Hartmann, John Laird, Georg George Edward Moore, William David Ross, Max Scheler, Władysław Tatarkiewicz, Wilbur Marshall Urban, by wymienić najznamienitszych, a ograniczając się jedynie do Elzenbergowi współczesnych.

dzie była wypowiedziana — myśl to jednak nie doprowadzona do stanu, który by zadowalał autora, i nie ogłoszona drukiem nawet w anonsie. Był Elzenberg pod dyskretnym urokiem Leibniza tak dyskretnym, że prawie niedostrzegalnym i nie tylko a nawet nie przede wszystkim jako „umysł łaknący racjonalności”. „Pasja racjonalności” podobnie jak „lęk śmierci” odeszły i przebrzmiały zostały przewyciężone, zwłaszcza ten drugi, i czasami tylko — zwłaszcza ta pierwsza — jak fala nawracają¹⁷, nie w nich jednak dyskretny urok Leibniza, pod jakim pozostawał Elzenberg, znajduje swój wyraz. Znajduje on swój wyraz w aksjologii Elzenberga, która w swych zasadniczych zrębach jest leibnizjańskiej proveniencji. Wydawać by się mogło, że w świetle rzucanym na dorobek Elzenberga przez przywoływane słowa obstawać przy tej myśli niepodobna, zważywszy zwłaszcza na jej dla Elzenberga nieuchwytność.

Wbrew jednak pierwszemu wrażeniu pozostawia Leibniz, a ściślej jego filozofia i Elzenbergowska jej lektura, dyskretnie ślady, które będziemy usiłowali odczytać. Daje się uchwycić, choć poza wykładem *Podstaw metafizyki Leibniza* i przekładem *Monadologii* wydaje się nieobecna i nie ujawniana atencja Elzenberga dla Leibniza nie tylko jako autora wykładanego i przekładanego dzieła, lecz także Mistra, Filozofa, Żywiciela. I nie przeczą temu słowa:

Z żadną duszą nie mam świata wspólnego; z żadną duszą nie jest mi wspólne to co rozjaśnia mi drogę, to z czego biorę polot i życie. I daremnie jest dusz takich szukać: na pięknie, na urokach przeżycia, na grze zwiewnych, wieloznacznych symboli nie oprzemy nigdy żadnej wspólnoty. W żadnej bratniej mi świadomości nic z tego, co ukochałem, nie będzie się odbijało jak w mojej, nie dostąpi życia nowego w miejsce tego, które straci wraz ze mną. Nie tylko ja jestem samotny, ale i mój świat jest samotny wśród niezmiernych ilości światów rozdzielonych nieprzekraczalnym absolutem *inności* wzajemnej. To jest ta melancholia ogromna, ten ocean smutku rozlany nad oceanem piękności, to co sprawia, że nie można umrzeć radośnie. Jakże więc należy umierać? — z *miłością*, miłością tego — że przypomnę i na własny użytek przetworzę znane słowo poety — „czego nigdy nie zobaczą dwie dusze”¹⁸.

Akapit ten przywołuje na myśl zdanie Leibniza, możliwe do uznania za streszczenie powyższego wywodu wyrażone zresztą słowami Elzenberga: „Monady nie mają okien, przez które by cokolwiek mogło się do nich dostać lub z nich wydostać”¹⁹. I chociaż jest to ślad Leibniza pogłębiony przez Elzenberga, nie w tym jeszcze upatrujemy inspiracji, choć przecież po części płynie ona z *Monadologii*. Nie upatrujemy jej także w dzielonej przez Elzenberga z Leibnizem otwartości myślenia, gotowości do zmiany własnego stanowiska, poddania się zniewalającej sile argumentów²⁰.

Bogusław Paż, podsumowując swój krytyczny wobec rozprawy Elzenberga *Podstawy metafizyki Leibniza* artykuł, napisał: „W podanej przez Elzenberga interpretacji systemowych pryncypiów metafizyki Leibniza widać pewnego rodzaju — jak to nazwie Witkacy — zanik uczuć metafizycznych, którego rezultatem będzie

¹⁷ Paweł Okołowski, dostrzegając w twórczości Elzenberga rys stoicki, konstatuje zarazem: „w jego twórczości wyraźny jest rys leibnizjański — chłodnej racjonalności...”, zob. P. Okołowski *Między Elzenbergiem a Bierdziejewem. Studium aksjologiczno-antropologiczne*, Warszawa 2012, s. 176.

¹⁸ H. Elzenberg *Kłopot z istnieniem* (22 VIII 1942), s. 298

¹⁹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, § 7, s. 48.

²⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem* (29 I 1951), s. 355: „W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny; raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne sposoby rozumienia świata pozostawić otwarte”.

ucieczka Elzenberga w aksjologię. Bowiem: »Wartość nie pożąda istnienia« — zanotuje on pięć lat później w swoich notatkach²¹. Zgodziwszy się, że jest to *exodus*, wypada jednak zauważyć, że było to świadome ograniczenie przedmiotu dociekań motywowane trafnym rozpoznaniem własnych uzdolnień i kompetencji. Trafność naszego rozpoznania natury ograniczenia dociekań do obszaru aksjologii poświadczają zanotowane w czasie przygotowywania *Podstaw metafizyki Leibniza* słowa Elzenberga: „jestem człowiekiem szukającym absolutu w dziedzinie wartości, tak jak metafizycy w dziedzinie bytu”²². Paweł Okołoński w recenzji tomu *Z historii filozofii* pism Elzenberga wskazuje na zawartą w *Podstawach metafizyki Leibniza* kompetentną rekonstrukcję leibnizjańskiej ontologii, opartą na znajomości także „klasycznych kwestii metafizycznych” jako zapowiedź Elzenbergowskich dokonań konstrukcyjnych i na tym poprzestaje²³. Także i w tym, choć jesteśmy już blisko sedna, nie upatrujemy zasadniczej leibnizjańskiej inspiracji.

Idzie nam bowiem o aksjologię Elzenberga, zwłaszcza formalną jako pozostającą pod dyskretnym wpływem Leibniza. Bliższy perspektywie, którą tu proponujemy, był Bogusław Wolniewicz. Odsyłając do 33 strony *Podstaw metafizyki Leibniza*, pisał: „Sam Elzenberg przedstawiając tu i komentując poglądy stojącego w tejsze tradycji Leibniza, ujął to jako zasadę, że »istoty rozumne wybierają zawsze to co najlepsze«”²⁴, przekonany, że zasada ta jest w leibnizjańskiej wersji przyjmowana przez Elzenberga. Ważny to ślad Leibniza, nie stanowi on jednak decydującego argumentu za Leibnizjańską proveniencją aksjologicznych badań Elzenberga. Jak zauważa bowiem Wolniewicz, tradycja, według której rozumnie chcieć można tylko tego, co jawi się chcącemu jako dobro, sięga swymi początkami Sokratesa i Platona²⁵. Także wskazywana przez Wolniewicza zbieżność, czy może tożsamość labiryntu wolności Leibniza i labiryntu wartości Elzenberga wyrażona formułą: „wartości są tym, co kieruje działaniami istot wolnych”²⁶, nie stanowi racji wystarczającej dla uznania leibnizjańskich inspiracji Elzenbergowskiej aksjologii, dotyczy bowiem w równej mierze aksjologii Kanta.

Jak powszechnie wiadomo²⁷, podstawą aksjologii uprawianej przez Elzenberga jest z jednej strony radykalne odróżnienie wartości perfekcyjnej jako wartości w sensie ścisłym, od wartości utylitarnej zwanej wartością jedynie z racji podobieństwa do perfekcyjnej, z drugiej strony związanie wartości w sensie ścisłym z powinnością. Wartości perfekcyjne tym różnią się od wartości utylitarnych, że „domagają się, aby im służyć”, podczas gdy utylitarne pozostają na służbie. Wartość nie jest więc ani

²¹ B. Paź, *Rudymenty filozofii G. W. Leibniza w ujęciu H. Elzenberga. Wokół logicznej interpretacji metafizyki Leibniza*, [w:] *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, A. Lorczyk (red.), Warszawa 1998, s. 67. Przywołane zdanie Elzenberga pochodzi z *Kłopotu z istnieniem* i nosi datę 23 VII 1923.

²² H. Elzenberg, *Tragedia i tragizm*, [w:] *Księga szkiców*, Rkps, MHE-181 w oryginalnym układzie Elzenberga teczka nr 19, karta 80 verso (notatka z 4 VIII 1916).

²³ P. Okołoński, *Między Elzenbergiem a Bierdiajewem*, s. 24.

²⁴ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993, s. 94.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ B. Wolniewicz, *Z aksjologii Elzenberga*, [w:] *idem, Filozofia i wartości*, s. 146

²⁷ Pisali o tym wielokrotnie Hostyński, Schrade, Tyburski, Wiśniewski, Wolniewicz, Woroniecki, Zubelewicz i piszący te słowa.

przedmiotem, ani cechą, lecz zgodnie z określeniem Elzenberga to fakt, że przedmiot jest taki, jaki powinien być, czyli posiada cechy, jakie powinien posiadać. Wartością jest więc zachodzenie relacji „takożsamości” między stanem rzeczy faktycznym a powinnym. Zgodnie z powyższym określeniem wartościowe mogą być przedmioty, czyli rzeczy i osoby, a ich wartość polega na tym, że są takie, jakie być powinny. Nie są natomiast wartościowe ani stany rzeczy, te mogą być jedynie „powinny”, ani cechy, które z kolei mogą być nie wartościowe, lecz wartościotwórcze. Analiza cechy wartościotwórczej prowadzi do wniosku, że w całej strukturze wartości ona właśnie jest elementem pierwotnym. Cecha ta jest różna od wartości, a jej posiadanie przez przedmiot powoduje, że jest on w „powinnym stanie rzeczy”, czyli jest wartościowy.

O cesze tej czytamy w *Konstrukcji pojęcia wartości*:

Możemy tę cechę nazwać ‘wartościodajną’ (-wertgebend), — albo może ‘wartościotwórczą’. [Rzeczy są ‘wertwoł’ cechy są wertgebend] [Można by również mówić o cesze powinnej — (gesollt?) — jest to cecha, której realizowanie jest celem ostatecznym. Nie jest ona wartością, ani nie posiada wartości, ale jest czymś najwyższym, z czego sama wartość pochodzi²⁸.

Cechy te, same nie będąc wartościowe, stanowią warunki bycia wartością, są więc — jak określa je Elzenberg — nadwartościowe, czy też hiperwartościowe. Cecha przysługująca przedmiotowi w sposobie faktycznym i powinnym czyni przedmiot wartościowym. Relacja „takożsamości” zachodząca między faktycznym a powinnym przysługiwaniem cechy przedmiotowi jest wobec niego relacją wewnętrzną. „My bowiem rozumieliśmy wartość — czytamy w *Nauce i barbarzyństwie* — jako coś niezależnego i od nas, i od takiego czy innego między nami a przedmiotem stosunku, coś co tkwiłoby w przedmiocie i wtedy, gdyby istniał on na świecie sam jeden²⁹, a więc gdyby nie było możliwe zachodzenie jakiegokolwiek stosunku przedmiotu z czymkolwiek poza nim. Byłaby więc wartość jego wyznaczeniem wewnętrznym³⁰. Wartość perfekcyjna nigdy nie mogłaby opierać się na wyznaczeniu zewnętrznym.

Cecha wartościotwórcza jest więc tym, bez czego nie może przedmiotowi przysługiwać wartość. Coś jest wartościowe, o ile faktycznie posiada właściwą sobie cechę powinną. Może ich także posiadać wiele. Jeśli faktycznie przedmiot posiada jedną czy wiele cech, jest wartościowy perfekcyjnie, a zatem dobry czy piękny. Można byłoby wyrazić to inaczej. Cecha wartościotwórcza, a właściwie jej faktyczne przysługiwanie przedmiotowi, jest racją dostateczną wartości (dobra względnie piękna) przedmiotu. Takim przedmiotem może być zarówno osoba, jak i jej działanie.

Zestawmy powyższe z następującymi fragmentami Leibniza:

Kiedy więc nie brak racji dostatecznej, by działać tak właśnie, nie brak jej również, by działać tą właśnie drogą, a więc drogi nie są bynajmniej niezróżnicowane. Ilekroć nie brak racji dostatecznych poszczególnego działania, tylekroć nie brak ich dla wszystkich jego rekwizytów. [...] Jakoż sama natura

²⁸ H. Elzenberg *Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] *idem, Pisma aksjologiczne*, L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogał (oprac.), Lublin 2002, s. 92, cytat skorygowano, opierając się na rkps. Elzenberga: III-181 w oryginalnym układzie Elzenberga teczka nr 16., s. 89

²⁹ H. Elzenberg. *Wartość i człowiek*, Toruń 1966, s. 151.

³⁰ Por. H. Elzenberg, *Podstawy metafizyki Leibniza*, s. 39–41. Cytat z *Primae veritates* Leibniza: „Nulla autem datur denominatio pure extrinseca” (s. 41); sformułowanie Elzenberga: „Czyli że nie ma wyznaczeń czysto zewnętrznych” w oryginale łacińskim: „nullas dari denominationes pure extrinsecas” (s. 39)

rzeczy pokazuje, że każde wydarzenie ma przede wszystkim swoje uwarunkowania, rekwizyty, odpowiadające mu możliwości, których istnienie stanowi wobec niego rację dostateczną³¹.

Elzenberg odsyła w *Podstawach metafizyki Leibniza* do tych miejsc polemiki z Clarke'em, znał je zatem³². Ślady tej znajomości znajdujemy w Elzenberga koncepcji wartości perfekcyjnej. Podobnie jak rekwizyty stanowią rację dostateczną istnienia, tak cechy wartościotwórcze stanowią rację dostateczną bycia wartościowym względnie dobrym.

Przywołuje także Elzenberg w *Podstawach metafizyki Leibniza* następujący fragment z rozprawki *Prawdy pierwotne metafizyki*: „*corpora ab aliis corporibus recedunt vi propriae elastri, non vi aliena, esti corpus aliud requisitum fuerit ut elastrum (quod ab aliquo ipsi corpori intrinseco oritur) agere posset*”³³. *Prawdy pierwotne metafizyki* — sześciostronnicowy tekst Leibniza, z którego pochodzi przytoczony powyżej fragment, cytuje Elzenberg na kilku stronach swej rozprawy o metafizyce Leibniza kilkanaście razy. O jego znaczeniu czytamy: „Najważniejsza jest rozprawka *Primae Veritates*; [...] Ze wszystkich pism Leibniza to w najwyższym stopniu ma charakter systematycznego wykładu jego metafizyki”³⁴. Niepodobna więc, by zarówno rozprawka Leibniza jak i powyższy jej fragment nie pozostawiły w myśleniu Elzenberga śladu. Przywołajmy jeszcze jeden fragment z doskonale znanej Elzenbergowi rozprawki Leibniza:

Albowiem, żeby pominąć milczeniem to, iż nie da się wytłumaczyć, jak z jednej rzeczy przedostaje się coś do substancji innej rzeczy, wykazane już zostało, że z pojęcia każdej rzeczy wynikają od razu wszystkie jej przyszłe stany i że wedle wymogów ścisłości metafizycznej to, co nazywamy przyczynami, to są tylko współtowarzyszące rekwizyty³⁵.

By zdać sobie sprawę ze znaczenia i miejsca rekwizytów w filozofii Leibniza posłużymy się znamienitą rozprawą Jerzego Perzanowskiego *Teofilozofia Leibniza*. Czynimy tak z uwagi na zawartą w niej systematyczną prezentację teorii rekwizytów i ich miejsca w namyśle Leibniza, mając także na względzie wielokrotnie wyrażaną przez J. Perzanowskiego uwagę dla Henryka Elzenberga i jego aksjologicznych dokonań.

A oto zebrane najistotniejsze odnoszące się do rekwizytów definicje i twierdzenia:

Rekwizytem obiektu jest to, bez czego nie może on istnieć.

Rekwizyty są jakościami.

Racją istnienia obiektu jest zespół jego rekwizytów.

³¹ G.W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke'iem. Piąte pismo Leibniza do Clarke'a (powstałe w połowie sierpnia 1716) punkt 17–18*, [w:] *idem, Wyznanie wiary filozofa*, s. 375 (Leibniz odsyła tu do punktu 66 swego pisma.)

³² H. Elzenberg, *Podstawy metafizyki Leibniza*, s. 40, przyp. 4.

³³ *Ibidem*, s. 26, przyp. 2. Juliusz Domański przełożył przywołany fragment następująco: „ciała oddalają się od innych ciał mocą własnego pędu (*elastrum*), a nie mocą cudzą, chociaż potrzebne im było inne ciało, aby ten pęd (który powstaje pod wpływem czegoś zewnętrznego w stosunku do samego ciała) mógł działać”; G.W. Leibniz, *Prawdy pierwotne metafizyki (powstałe między 1679 a 1716 rokiem)*, [w:] *idem, Wyznanie wiary filozofa*, s. 92 (w wydaniu Couturata s. 518–523). Znał więc Elzenberg termin *requisitum* i jego znaczenie w metafizyce Leibniza. Wydaje się, że w tłumaczenie Domańskiego wkraśl się błąd, zamiast zewnętrzny winno być wewnętrzny (*intrinseco*).

³⁴ H. Elzenberg, *Podstawy metafizyki Leibniza*, s. 7, przyp. 1.

³⁵ G.W. Leibniz, *Prawdy pierwotne metafizyki*, s. 91–92.

Bytem (ontycznie) koniecznym jest byt, z którego istoty wynika istnienie: *causa sui*.

Niektóre z monad są bytami koniecznymi.

Jedyną monadą konieczną jest Bóg.

Jest on monadą najdoskonalszą, centralną.

Monadę stworzone stworzył Bóg.

[Monad:] W porządku ontologicznym są złożone (są splotami jakości) i stworzone (monada centralna – przez owo splatanie jakości doskonałych, perfekcji, monady pochodne — przez ich psucie)³⁶.

Na przełomie 1941 i 1942 roku w warunkach³⁷ przywołujących skojarzenie z okolicznościami powstania *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza Elzenberg zanotował:

Bóg osobisty. — Przede wszystkim tego przed sobą nie ukrywajmy: w mojej ‘koncepcji’ zbawienia tego nie uwzględniam, ale w moich aspiracjach jest wyraźnie obecne marzenie o Bogu osobowym, o *wyjściu z samotności* i opuszczenia przez obcowanie z takim Bogiem (‘dobrym’ i ‘rozumiejącym’). Nie ma na to miejsca w mojej wizji świata, ale trzeba stwierdzić fakt marzenia, pragnienia. I w tym świetle dążenie do zbawienia [...] w znacznej mierze jest dążeniem *od samotności ku obcowaniu* (nie bolesnemu jak obcowanie z drugim człowiekiem)³⁸.

Może więc nie był to zanik uczuć metafizycznych, ale świadomość niemożności obstawania przy optymistycznej Leibnizjańskiej wizji świata. W obliczu doświadczeń XX wieku i Elzenberga własnych. Może jedyne co pozostawało to wizja doskonałości bez Monadę centralnej, bez Boga Gwaranta ładu wszechświata, harmonii całości. Nie dostrzegając zniewalającej racji w przeprowadzonym przez Leibniza w listach do Clarke’a dowodzie niemożliwości istnienia dwóch substancji posiadających te same rekwiizyty, opartym na braku racji, dla której Bóg miałby różnie traktować nierozróżnialne, przywołując jednocześnie w słowach: „Nie widać jednak dlaczego Bóg nie miał wybrać obydwóch, albo obydwu potraktować jednakowo, pomijając już niewłaściwość powoływania się na Boga u samego początku systemu” — pod-

³⁶ J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, [w:] G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, Kraków 1994, s. 278–279. Dla wskazania kontekstu przywołajmy parę fragmentów dotyczących rekwiizytów z dzieł Leibniza:

„Rekwiizytem jest to, bez czego rzecz nie może istnieć.

Rekwiizyt jest czymś wcześniejszym z natury, co zawiesza skutek, zwykle nieodzowną przyczyną.

Aby poznać daną rzecz, należy uwzględnić wszystkie rekwiizyty tej rzeczy, to znaczy to wszystko, co wystarcza do odróżnienia jej od jakiegokolwiek innej rzeczy; i to właśnie zwie się definicją, naturą, własnością równoważną”; zob. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, s. 453 przyp. 9. Jak się wydaje, w tłumaczenie wkraśl się błąd, rekwiizyt może raczej zawierać skutek a nie go zawieszać. W *Wyznaniu wiary filozofa* czytamy natomiast: [...] sędzę, iż można udowodnić, że nigdy nie ma czegoś takiego, czemu by ktoś (przynajmniej wszechwiedzący) nie mógł wyznaczyć racji dostatecznej, dlaczego to raczej jest, niż nie jest, i dlaczego jest w sposób raczej taki niż inny. Kto temu przeczy, niszczy różnicę między samym bytem a niebytem. Cokolwiek istnieje, z pewnością mieć będzie wszystkie rekwiizyty istnienia, a wszystkie rekwiizyty istnienia razem wzięte stanowią *dostateczną rację istnienia*; cokolwiek tedy istnieje, posiada dostateczną rację istnienia”, *ibidem*, s. 7 (powstało w Paryżu w 1673 r.)

³⁷ „Piszę w warunkach fantastycznych: mróz w pokoju, ja w łóżku opatulony, mimo to marznąca, z rękawiczkami na rękach, światło lampy źle pada na papier; nie mam odpowiedniej podkładki, piszę w pozycji wykręconej”, notatka z 30 XII 1941, [w:] H. Elzenberg, *Zbawienie i ideał w moim ujęciu*, Rkps, III-181 w oryginalnym układzie Elzenberga teczka nr 46, karta 1 *recto*. W 2017 roku cytowany tekst został opublikowany przez B. Wolniewicza i J. Zubelewicza [w:] „Przegląd Filozoficzny — Seria Nowa” R. 26: 2017, Nr. 4(104). Cytuję z rękopisu ze względu na potrzebę odwołania się do jego cech nieujawnionych w druku.

³⁸ *Ibidem*, karta 5 *verso* (notatka z 1 I 1942).

stawę własnego sprzeciwu, nie przyjmuje Elzenberg zarazem do wiadomości, że bez Boga nie byłoby stworzone nic. Doskonałość pojmowana przez Elzenberga lokalnie ma charakter leibnizjański. Miarą doskonałości istniejącej w ujęciu Leibniza było posiadanie maksymalnej dostępnej ilości rekwizytów i to najlepiej w stopniu doskonałym, czyli perfekcji. Na gruncie Elzenbergowskiej aksjologii miarą wartości przedmiotu jest posiadanie maksymalnej liczby cech wartościotwórczych i to najlepiej w stopniu doskonałym. W obu przypadkach podstawą uporządkowania pod względem doskonałości, czyli uporządkowania hierarchicznego, jest ilość i intensywność odpowiednio rekwizytów i nadwartości. W odniesieniu do wartości poświadczają to słowa Elzenberga: „Wartość’, o której tu mowa, to zatem jakby zajmowanie pewnego szczebla w hierarchii; hierarchii nie ustanowionej według jakiegoś swoistego punktu widzenia i ze względu na jakąś swoistą cechę, ale hierarchii jak gdyby *par excellence*, niezależnej od względów i punktów widzenia, nie stanowionej”³⁹.

W 1676 w grudniu napisał Leibniz następujący wywód:

Do istnienia jest niezbędna obecność zbioru wszystkich rekwizytów. Rekwizytem jest to, bez czego rzecz nie może istnieć. Zbiór wszystkich rekwizytów stanowi pełną przyczynę rzeczy. Nic nie jest bez racji. Albowiem nie ma niczego bez zbioru wszystkich rekwizytów. W ciałach brak jest racji istnienia. Dowieść można łatwo, że choćbyś się cofał w nieskończoność, będziesz tylko mnożyć ciała, a nie pojmiesz racji, dla jakiej są one raczej na taki a nie na inny sposób. Zbiór wszystkich rekwizytów dowolnego ciała jest poza ciałem. Zbiór rekwizytów jednego ciała i zbiór wszystkich rekwizytów ciała innego tkwi w jednym i tym samym. Czymkolwiek by ono było, owo jedyne coś stanowi ostateczną rację rzeczy. Albowiem to co jest prawdziwe dla ciał, jest prawdziwe dla wszystkiego innego, co nie istnieje z koniecznością, czyli co samo w sobie nie zawiera racji istnienia. Byt konieczny jest jeden jedyń tylko. Byt konieczny zawiera w sobie rekwizyty wszystkich rzeczy⁴⁰.

Istnienie Boga, a także znaczenie rekwizytów zostało objaśnione w przytoczonym fragmencie na podstawie zasady: Nic nie jest bez racji. Jeśli byt konieczny monada centralna, zawiera w sobie wszystkie rekwizyty, jest więc racją istnienia wszystkiego, bez Boga nic istnieć nie będzie. A jeśli nie ma Boga, jeśli — jak chciał Elzenberg — nie ma dla Niego miejsca w wizji świata, wizji zbawienia, to czy wszystko wolno? A może trzeba, uznając ten brak, szukać doskonałości i harmonii w porządku już nie bytu będącego zarazem dobrem, lecz dobra nie domagającego się bytu. Dobra, którego nie gwarantuje Bóg? Na podobieństwo aksjologii z teorią transcendentaliów, a więc i rozumienie powinności jako *modi entis* wskazywał Czeżowski⁴¹. I choć sam Elzenberg odrzucał taką interpretację, wskazywał zarazem na

³⁹ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłostawski*, [w:] *idem, Pisma aksjologiczne*, s. 129. Cytat skorygowano na podstawie rkps. III-181 w oryginalnym układzie Elzenberga tezcza nr 16, karta 10.

⁴⁰ G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, s. 454–455, przyp. 14

⁴¹ „Uważam, że wartości są transcendentiami, ale cóż to są transcendentalia? To są takie sposoby orzekania, które leżą poza zakresem kategorii, tzn. które nie determinują kategorii; z innego punktu widzenia — nie są one cechami przedmiotów, lecz charakteryzują strukturę przedmiotu indywidualnego nie wchodząc w skład tej struktury. Są to *modi entis*, które w jakiś sposób dotyczą sposobu wiązania się własności w obrębie indywidualium, ale które same własnościami nie są. To w dostateczny sposób charakteryzuje stosunek bytu do wartości, jeżeli przez byt będę rozumiał przedmiot indywidualny”, wypowiedź Czeżowskiego w dyskusji na łamach „Znaku” 130 (1965), s. 438.

logikę systemu jako domagającą się takiego właśnie rozumienia. Przez powinność jako *modi entis* porządek bytu sprzężony jest z porządkiem wartości.

Brak Monady Centralnej w myśleniu Elzenberga zmusza go do poszukiwania innego fundamentu porządku wartości i samej wartościowości. Znamienne, że badając wartość perfekcyjną w jej aspekcie wpływania na człowieka i jego działanie, odnosi się Elzenberg do hiperwartości, a następnie odsyła do *Nieokreślonego* jako ich źródła. W rozważaniach zatytułowanych *Motywacja etyczna* czytamy:

Do tego dochodzi pewien ton religijny (może właśnie przy motywacji niezbędny, a to dzięki temu, że przedmiotem kontemplacji jest nie tylko wartość, ale i ‘nadwartość’ cechy: coś co jest dla nas pojęciowo mniej więcej już niezrozumiałe. (A wyższe niż wartość! Jesteśmy tu już bliscy sfery Nieokreślonego??)⁴².

Nawet jeśli uznać, że Nieokreślone pozostaje w aksjologii Elzenberga w takim samym odniesieniu do hiperwartości, wartości, a dalej przedmiotu wartościowego, jak Bóg do rekwizytów, monad, a dalej substancji, w monadologii Leibniza, nie oznacza to tożsamości tych odniesień a jedynie ich — używając zwrotu Elzenberga — *takożsamość*. Odmienność porządku ontycznego (*resp.* ontologicznego) od aksjotycznego (*resp.* aksjologicznego) nie pozwala uznać aksjologii za wersję monadologii. Dopuszcza jedynie wskazanie na ten sam rys myślenia i jego strukturalne podobieństwo. By uwydatnić różnicę przywołajmy jeszcze jeden fragment z *Teofilozofii Leibniza*:

Do istnienia, czyli do ustanowienia współmożliwości z Bogiem i z innymi obiektami istniejącymi, konieczne jest bowiem, by nastąpiło „połączenie wszystkich rekwizytów”, to jest by zadziałały razem te wszystkie czynniki, bez których obiekt nie mógłby zaistnieć.

Jakości są uporządkowane z uwagi na porządek ontologiczny, w którym byty mniej doskonałe poprzedzają byty doskonalsze. Porządek ten jest więc porządkiem doskonałości.

Doskonałości bądź perfekcje to jakości w pełni respektujące porządek doskonałości. Są one jakościami pozytywnymi, absolutnymi i prostymi.

Pozostałe jakości otrzymane są z jakości doskonałych przez ich psucie, pomniejszanie. Niedoskonałość polega na ograniczeniu.

Byt najdoskonalszy, Bóg, jest podmiotem wszystkich perfekcji.

Jest on bytem koniecznym, bo rekwizytami jego istnienia są jego własne doskonałości.

Istnienie jest doskonałością. Byt najdoskonalszy więc istnieje.

Każda rzecz czyni stosownie do rozmiarów swej doskonałości starania, by zaistnieć⁴³.

W perspektywie aksjologii Elzenberga ostatnie zdanie mogłoby odnosić się do powinności rozumianej jako domaganie się bycia doskonałym, powinności bycia takim a takim, doprowadzenie do „takożsamości” faktycznego i powinnego stanu. Spróbujmy tytułem podsumowania sformułować na wzór leibnizjański parę definicji i twierdzeń aksjologicznych. Uczynimy to, używając terminologii Leibniza i Elzenberga:

Rekwizytem aksjologicznym jest to bez czego rzecz lub osoba nie może być wartościowa, czyli dobra bądź piękna.

Rekwizytem aksjologicznym jest cecha wartościotwórcza, hiperwartość.

⁴² H. Elzenberg, *Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze) (przełom 1943 i 44 roku)*, „Studia Filozoficzne” 12 (1986), s. 13. Por. moje uwagi w *O nadwartości, powinności i sensie. Prolegomena rekonstrukcji późnej aksjologii Elzenberga*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, s. 93–130.

⁴³ J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, s. 323–324.

Rekwizyt aksjologiczny doskonały to perfekcja, hiperwartość w stopniu maksymalnym.

Cecha wartościotwórcza może być w większym lub mniejszym stopniu a zatem przysługiwać czemuś w mniejszym lub większym natężeniu przyczyniając się do tego, że coś jest mniej czy bardziej wartościowe.

Rzecz lub osoba może posiadać mniej czy więcej rekwizytów aksjologicznych i każdy w mniejszym bądź większym stopniu, w skrajnym przypadku jako doskonałość, czyli perfekcję (hiperwartość). Stanowi to o doskonałości rzeczy czy osoby (monady).

Monadą posiadającą wszystkie rekwizyty w stopniu doskonałym, czyli wszystkie perfekcje to monada centralna, Bóg. Ponieważ sfera wartości jest sferą niepełnej rzeczywistości, naznaczona jest niedoskonałością. Nie może więc być właściwa dla Boga.

Według Leibniza wszystkie inne monady powstają przez psucie. Powstają w sposób nagły, czyli są stwarzane.

Jako że Elzenberg nie dopuszcza możliwości istnienia Boga i aktu stworzenia, można rzec, że aksjologia Elzenberga to w pewnym sensie monadologia bez Monady Centralnej bez istnienia i bez stworzenia monad. Aksjologia jest więc zamiast ontologii i niejako obok niej. Jest próbą budowania fundamentu dla dobra, gdy ten fundament — zwłaszcza jako istniejący — uległ erozji. Jest więc jego rekonstrukcją, ale czy udaną?

Ostatnim śladem Leibniza w aksjologii Elzenberga zdaje się terminologia. Wartość perfekcyjna nasuwa skojarzenie z perfekcjami, czyli rekwizytami w stopniu maksymalnym. Wartość perfekcyjna to nie jest więc wartość doskonała, raczej doskonałościowa — wartość w materii doskonałości. Jeśli — jak chciał Leibniz — wszystkie perfekcje są tylko w Bogu, w pozostałych monadach tylko niektóre i to nie we wszystkich, wartości perfekcyjne, których rekwizytami są perfekcje, stanowią w świecie rzadkość. Wysilek osiągnięcia doskonałości jest niełatwy, choć niebeznadziejny.

Nie chcemy twierdzić, że Elzenberg był leibnizjanistą ani że jego aksjologia jest monadologią. Chcemy jedynie obstawać przy przekonaniu, miejmy nadzieję na podstawie uprzedniego, trafnym, że mające miejsce podczas pisania *Podstaw metafizyki Leibniza* obcowanie Elzenberga z myślą Hanowerczyka sprawiło, że jego filozofowanie weszło Elzenbergowi w krew, w styl myślenia, że go ukształtowało o tyle, o ile przy oporach 'natury' w ogóle ukształtować go mogło. I że Elzenberg mógłby o Leibnizu powiedzieć, że należy do „tych wielkich, u których terminując stał się ich dziełem i tego, czego go nauczyle. I nie ma odwrócenia się od” Leibniza: „jest wdzięczność”⁴⁴.

Bibliografia

- Czeżowski T., *Głos w dyskusji nad referatem M. A. Krąpca*, „Znak” 130 (1965), s. 437–438.
 Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963.

⁴⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem* (9 VII 1961), s. 448.

- Elzenberg H., *Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogał (oprac.), Lublin 2002, s. 71–95.
- Elzenberg H., *Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze)*, „Studia Filozoficzne” 12 (1986), s. 13–18.
- Elzenberg H., *Ogólność i oryginalność w sztuce. Głębokość. Sztuka jako objawienie*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, L. Hostyński (oprac.), Lublin 1999, s. 163–179.
- Elzenberg H., *Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, L. Hostyński (oprac.), Lublin 2001, s. 115–155.
- Elzenberg H., *Podstawy metafizyki Leibniza*, Kraków 1917.
- Elzenberg H., *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłostawski*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogał (oprac.), Lublin 2002, s. 123–168.
- Elzenberg H., *Tragedia i tragizm*, [w:] *Księga szkiców*, Rkps, Archiwum PAN, MHE III-181, w oryginalnym układzie Elzenberga teczka 19.
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek*, Toruń 1966.
- Elzenberg H., *Zbawienie i ideał w moim ujęciu*, Rkps, Archiwum PAN, MHE III-181, w oryginalnym układzie Elzenberga teczka nr 46.
- Kowalik Ł., *Historia braci polskich*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” R. 26: 2017, Nr 3(103), s. 245–266.
- Leibniz G.W., *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, przygotował do druku M. Woroniecki, Toruń 1991.
- Leibniz G.W., *Polemika z S. Clarke’iem*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, [w:] Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 321–448, 510–518.
- Leibniz G.W., *Prawdy pierwotne metafizyki*, tłum. J. Domański, [w:] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 89–94, 472–474.
- Leibniz G.W., *Rozprawa metafizyczna*, tłum. S. Cichowicz, [w:] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 97–146, 474–486.
- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. J. Domański, [w:] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 3–56, 451–465.
- Leibniz G.W., *Wzorzec dowodów politycznych*, tłum. T. Bieńkowski, Bydgoszcz 1992.
- Lorczyk A., *O nadwartości, powinności i sensie. Prolegomena rekonstrukcji późnej aksjologii Elzenberga*, [w:] *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, A. Lorczyk (red.), Warszawa 1998, s. 93–130.
- Okołowski P., *Między Elzenbergiem a Bierdiajewem. Studium aksjologiczno-antropologiczne*, Warszawa 2012.
- Paź B., *Rudymenty filozofii G. W. Leibniza w ujęciu H. Elzenberga. Wokół logicznej interpretacji metafizyki Leibniza*, [w:] *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, A. Lorczyk (red.), Warszawa 1998, s. 47–67.
- Perzanowski J., *Teofilozofia Leibniza*, [w:] G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, Kraków 1994, s. 243–351.
- Wolniewicz B., *Mysł Elzenberga*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993, s. 69–94.
- Wolniewicz B., *Z aksjologii Elzenberga*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993, s. 142–152.

SŁAWOMIR BARĆ
ORCID: 0000-0002-4118-7882
Uniwersytet Wrocławski

Husserla redukcja fenomenologiczna a „pusty umysł” w buddyzmie zen

Husserl’s phenomenological reduction and „empty mind” in Zen Buddhism

Abstract: The text compares two themes: Edmund Husserl’s phenomenological reduction, and the category of „empty mind” in Zen Buddhism. The similarities and the difference between the two epistemological strategies are shown and the common ground for metaphysical and partly ethical solutions are outlined. The basic thesis is that different cognitive strategies can lead to very similar effects. In other words, meditation does not exclude discursive knowledge which does not necessarily oppose meditation. Husserl and the great Zen masters see the principle of all principles in consciousness (mind). An empty mind is like the mind of a philosopher who has made a phenomenological reduction.

Keywords: empty mind, phenomenological reduction, meditation, consciousness, enlightenment.

Tytułowe zestawienie dwu tradycji filozoficznych — na pierwszy rzut oka bardzo odległych od siebie — może budzić spore wątpliwości natury metodologicznej jak i merytorycznej. Moim zamiarem nie jest jednak wchodzenie w metodologiczny spór dotyczący zasadności czy bezzasadności takich komparatystycznych zestawień. Zależy mi na uchwyceniu pewnych — dość luźno i spontanicznie narzucających się analogii, czy też momentów, które sprawiają, iż fenomenologia Husserla zdaje się w kilku punktach zastanawiająco bliska tego, co w buddyzmie nazywamy pustym umysłem, ewentualnie oświeceniem. Coraz częściej spotyka się prace podejmujące

zestawienie tak odległych na pierwszy rzut oka tradycji jak buddyzm zen i fenomenologia. Pojawiają się opracowania takich badaczy jak Krystyna Świącicka czy Algis Mickunas, omawiające głębokie korelacje między nauką Buddy a fenomenologią Edmunda Husserla. Jingjing Li zwraca uwagę na analogie między Husserlem a doktryną „tylko umysł” w obrębie Jogaczary. Na podobne związki wskazuje amerykański pisarz i buddolog Dan Lusthaus. Emmanuel Levinas określił redukcję Husserla terminem „przebudzenie”. Ego transcendentalne odkrywszy własną autarkiczność jest właśnie ego czuwającym, skoncentrowanym, przebudzonym.

Moim zdaniem redukcja fenomenologiczna może być potraktowana jako analogon oświecenia, tak jak jest ono rozumiane w buddyzmie. Budda dokonuje dekompozycji samsary, pokazując jej niesamodzielność bytową względem umysłu. Sam akt przebudzenia jako przejście od snu do jawy pokazuje, iż to, co brane było za rzeczywistość realną, autonomiczną, jest wytworem śniącej świadomości. Za pomocą redukcji fenomenologicznej Husserl czyni podobnie i w efekcie odsłania jedyny byt absolutny jakim jest świadomość, czyste ego transcendentalne. Podobnie czyni Budda, czyniąc ze świadomości (lub umysłu) podstawę wszystkich innych bytów.

Fenomenologia Husserla to bodaj ostatnia zakrojona na tak wielką skalę próba powrotu do filozofii rozumianej jako sprawa najwyższej wagi, filozofii rozumianej nie tylko jako wysiłek czysto intelektualny, ale nade wszystko jako pewien sposób życia i odsłaniania wartości. Dla Husserla filozofia zadaje pytania fundamentalne, takich też — korelatywnie — oczekuje odpowiedzi. Co i jak jest doświadczane? Przez kogo jest doświadczane? Czy mimo wszelkich ułomności jakimi jesteśmy naznaczeni, możemy wznieść się tak wysoko ponad naszą kondycję, aby dostąpić poznania absolutnego, samoprezentacji w czystym świetle oczywistości? To nie jest zwykły powrót do Kartezjusza, który był dla Husserla najważniejszym filozofem w historii i do którego często nawiązywał, nawet jeśli te nawiązanie były krytyczne. To z całą powagą czyniony wysiłek odbudowania metafizycznych korzeni filozofii, uczynienie z niej na powrót najgłębszego, dostępnego nam ludziom samopoznania. *Medytacje kartezjańskie* Husserl kończy zmiennym akapitem:

Delfickie słowa *gnothi seauton* uzyskały nowe znaczenie. Nauka pozytywna jest nauką zatracającą się w świecie (*in Weltverlorenheit*). Trzeba najpierw stracić (*verlieren*) świat poprzez dokonanie *epoche*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać. *Noli foras ire*, mówi Augustyn, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*¹.

Na gruncie buddyzmu zen pojawia się następująca idea:

Pewien boski duch, zwany Rohitassą zapytał Buddę Śakjamuniego, czy można osiągnąć kres świata, Budda zaś odpowiedział mu tak: „Oznajmiam więc, przyjacielu, że w tym na sążeń długim, lichym ciele wyposażonym w postrzeżenia i myślenie zawarty jest świat i powstanie świata, i zniesienie świata, i droga wiodąca do zniesienia świata”².

Praca medytacyjna młodego Siddarthy Gautamy, zwieńczona po blisko siedmiu latach oświeceniem, była w istocie dotarciem do siebie samego, samopozna-

¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 236.

² I. Kania, *Muttavali*, Warszawa 2007, s. 165.

niem. W sobie i tylko w sobie trzeba poszukiwać dróg wiodących nas od mroku do światła, od niewiedzy do wiedzy. To zresztą było i jest czymś wspólnym dla wszystkich duchowo rozwiniętych ludzi, w obrębie cywilizacji zarówno zachodniej, jak i wschodniej.

Podstawowym metodologicznie punktem fenomenologii jest oczywiście redukcja fenomenologiczna. Jak się wkrótce okazało, jej zastosowanie pociągnęło za sobą rozstrzygnięcie natury metafizycznej. Czym jest redukcja i dlaczego jest dla Husserla tak ważna? Jest tak głównie dlatego, iż Husserl był przekonany, że trzeba zaczynać filozofowanie od tego, co prezentuje się w sposób absolutny, źródłowy. A warunek ten spełnia jedynie świadomość. Podobnie Budda, dla którego właśnie przebudzenie wyznacza ontyczny status tak zwanego świata realnego. Jest on zatem (świat) tworem pograżonego we śnie umysłu

Po raz pierwszy używa Husserl tego terminu kilkakrotnie w *Badaniach logicznych* z 1901 roku. Ale, pomijając marginalne jeszcze znaczenie tego terminu, warto zauważyć, iż nie używa Husserl pełnego zwrotu „redukcja fenomenologiczna” czy „redukcja transcendentna”. Mówi o redukcji empirycznego Ja do dającej się fenomenologicznie uchwycić zawartości (później będzie to nazywał ego transcendentnym, lub czystym spełniaczem aktów poznawczych), albo do tak zwanej redukcji do obszaru fenomenologicznego.

Pierwsze, wyraźnie już ukonstytuowane użycie terminu redukcja fenomenologiczna pojawia się w *Idei fenomenologii* z 1907 roku. Książka ta zawiera pięć wykładów (i trzy dodatki, włączone do rękopisu), jakie wygłosił Husserl między 26 kwietnia a 2 maja 1907 roku w Getyndze. Czytamy tam:

Niezbędna jest tedy [...] redukcja fenomenologiczna. Znaczy ona: wszystko, co transcendentne (co nie jest mi dane immanentnie), należy opatrzyć wskaźnikiem zerowości, tzn. jego istnienia, jako obowiązywania nie można uznawać jako takiego, lecz co najwyżej jako fenomen obowiązywania³.

W tym najwcześniejszym użyciu terminu „redukcja fenomenologiczna” akcentowany jest podział na to, co transcendentne i to, co immanentne. O tym, czy coś jest transcendentne, czy immanentne, decyduje sposób, w jaki owo coś się prezentuje. Innymi słowy, w jaki sposób cokolwiek jest dane świadomości. Redukcja fenomenologiczna będzie uzupełniana krok po kroku przez kolejne sensory i funkcje do spełnienia. W *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl operuje już pojęciem redukcji dużo szerzej, nadając jej też swoiste odcienie (mówi, na przykład o redukcji eidetycznej). Redukcja staje się nie tylko zawieszeniem (*epoche*) wydawania sądów egzystencjalnych, ale też odsłania ostateczny grunt, byt absolutny, residuum — czystą świadomość. Wszystko, co dane jest w aspektowo, w tzw. wyglądach, może być inne niż jest dane, a nawet może w ogóle nie istnieć. Nie dotyczy to jedynie samej świadomości. Redukcja, z jednej strony, neutralizuje wszelkie przeświadczenia dotyczące jakichkolwiek transcendentnych względem świadomości obiektów, czyniąc z nich fenomeny jawiące się w polu oglądu, w strumieniu przeżyć kognatywnych; z drugiej zaś wydobywa to, co dane absolutnie, samą świadomość i przynależne do niej akty. Konstytuuje się zatem sfera noematów i noez. Husserl pisał:

³ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 14.

A więc żaden realny byt, żaden taki byt, który się świadomościowo przedstawia i wykazuje przez przejawy, nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości (w najszerszym sensie strumienia świadomości). Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla „re” indiget ad existendum⁴.

Już tutaj widać, że początkowy, metodologiczny solipsyzm przeradza się w stanowisko metafizyczne. Ten prymat immanencji, świadomości, widoczny u Husserla co najmniej od *Idei I* zyskuje swoje wypełnienie w *Medytacjach kartezjańskich*. I ma to w moim przekonaniu swój odpowiednik w buddyjskim rozumieniu umysłu. Istnieje na przykład tak zwana czittamara, czyli nauka „tylko umysł”, podkreślająca niedualność wszelkich zjawisk i ich ostateczną osnowę upatrująca w umyśle.

Tacy wielcy mistrzowie zen jak Bodhidharma czy Dogen podkreślają, że piszą i mówią właściwie tylko o jednym — o umyśle. Wreszcie sam Budda, gdy mówi o osiągnięciu nirwany, o wygaszeniu pragnień, opisuje przecież stan umysłu. Świadomość jest czymś pierwszym i ostatecznym. Słowa przypisywane Buddzie brzmią:

Albowiem prawda jest jedna, nie ma drugiej, o którą [bystry] człowiek mógłby się spierać z innym [byстрыm] człowiekiem. Oni jednak sami głoszą rozmaite prawdy, toteż samanowie nie mówią tego samego. Nie ma na świecie wielu *różnych prawd, nie ma [prawd] wiecznych oprócz świadomości. Oni wszelako, rozprawiający o doktrynach [filozoficznych], głoszą Dharmaę dwojaką — prawdę i fałsz*⁵.

Medytacja stanowi swoiste ćwiczenie umysłu. Ma ona sprawić, że umysł opróżni się ze wszystkich przeświadczeń, wyobrażeń, pragnień itp. Czyni się to po to, aby był jak najbardziej uważny, aby nastąpił wreszcie moment jego otwarcia, czyli doświadczenia oświecenia. Ale aby to mogło nastąpić, umysł powinien stać się pusty. Pusty znaczy tu niezwiązany żadnymi teoriami, niezajmujący się kwestiami metafizycznymi i jakimikolwiek innymi. Budda w rozmowie z ascetą o imieniu Vaccha powiedział:

Tathagata, o Vaccho, wolny jest od wszelkich teorii. To jednak, Vaccho, Tathagata wie; jaka jest natura form, i jak forma powstaje, i jak ginie⁶.

Przebudzenie, jakiego doznał Budda, jest przejściem od świadomości potocznej do wyższej, od niewiedzy, do wiedzy. Budda widzi, iż wszystkie przedmioty, jakie brał za tak zwany świat realny są projekcjami wzburzonego, a zatem kreatywnego umysłu. To sen śniony przez nieprzebudzonego. Podobnie jak redukcja fenomenologiczna, oświecenie przenosi nas w sferę tego, co świadomościowe, lokujemy się wówczas w strumieniu świadomości i korelatywnie jej intencjonalnych tworów.

Medytacja jest podstawową ścieżką prowadzącą do oświecenia. Co więcej, z pewnej perspektywy (wyraża ją na przykład Dogen) sama medytacja jest już realizacją oświecenia. Zastanawiająca jest zbieżność między zaleceniami dotyczącymi medytacji, a tym, jakie znaczenie nadaje redukcji fenomenologicznej Husserla.

Przypomnijmy zatem podstawowe funkcje redukcji fenomenologicznej. Są nimi; (1) powstrzymanie się od wydawania sądów egzystencjalnych; (2) danie podmiotowi poznającemu przestrzeni do źródłowej prezentacji fenomenów; (3) realizacja bezzało-

⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 148.

⁵ I. Kania, *Muttavali*, s. 88.

⁶ *Ibidem*, s. 81.

zeniowości w teorii poznania; (4) dostęp do wiedzy przedpredykatywnej; (5) odsłonięcie nieredukowalnego residuum — bytu absolutnego, czystego spełniacza aktów poznawczych. Dla porównania Dogen stwierdza:

Wyrzuć ze swego umysłu wszelkie przywiązania, zatrzymaj dziesięć tysięcy spraw, nie myśl o dobru i złu, nie zajmuj się tym, czy coś jest prawdziwe, czy fałszywe⁷.

Mistrzowie zen wielokrotnie podkreślali, że medytacja zawiesza dyskursywną działalność umysłu. Oczyszczenie umysłu z wszelkich teorii, konceptów, przywiązań, wyobrażeń itp. stanowi bodaj najważniejszy element tej praktyki. Dopiero pusty umysł, w najwyższym stopniu uważny, może otworzyć się na oświecenie. Pusty to również niewiedzący, nic niemający i niczego niechcący. Nie jest przypadkowe nawiązywanie przez Husserla do terminologii mistyków. Chodzi o dotarcie do punktu, w którym mamy już tylko czystą świadomość, bez uprzedzeń i oczekiwań przyglądającą się samej sobie i wszelkim fenomenom pojawiającym się w jej obrębie. Rozgrywa się to w przedpredykatywnej ciszy, w czystej immanencji. O owym czystym ego transcendentnym nic więcej rzecz niepodobna. Jeśli już, to raczej posługując się opisem negatywnym. Husserl powiada jedynie, że ego transcendentne nie jest obiektem, przedmiotem, w najszerszym nawet rozumieniu tego terminu. Jest, by się tak wyrazić, warunkiem wszystkiego innego, w tym tak zwane rzeczy. Husserl pisał: „Subiektywny czas konstytuuje się w absolutnej beczasowej świadomości, która nie jest obiektem”⁸. Opis negatywny wykorzystują też mistrzowie zen, gdy chcą powiedzieć coś o umyśle bądź oświeceniu. Bodhidharma stwierdzał:

Ten umysł poprzez nieskończone, niemające początku kałpy, nigdy się nie zmieniał. Nigdy nie żył ani nie umierał, nie pojawiał się ani nie znikał, nie rozszerzał się ani nie zwężał. Nie jest czysty ani nieczysty, dobry ani zły, przeszły ani przyszły. Nie jest prawdziwy, nie jest fałszywy, nie jest męski, ani żeński. Nie pojawia się jako mnich ani człowiek świecki, ani zaawansowany ani nowicjusz, mędrzec czy głupiec, budda czy śmiertelnik. Nie poszukuje on urzeczywistnienia ani nie doświadcza karmy. Nie posiada mocy ani formy. Jest jak przestrzeń. Nie możesz go posiadać ani stracić. [...] Tylko mędrzec poznaje umysł, ten umysł nazywamy naturą dharmy, nazywamy wyzwoleniem. Życie ani śmierć nie mogą go ograniczyć. Jest on również nazywany Niepowstrzymanym Tathagatą, Niepojętym, Świętą Jaźnią, Nieśmiertelnym, Wielkim Mędrce. Imiona mogą się różnić, lecz esencja jest ta sama. [...] Pojemność umysłu jest nieograniczona a jego manifestacje niewyczerpalne. Oglądając formy za pomocą oczu, słysząc dźwięki uszami, czując aromaty nosem, smakując językiem, w każdym momencie czy stanie doznajemy czynności naszego umysłu. Każda chwila, której język nie jest w stanie opisać, jest naszym umysłem⁹.

Aby dotrzeć do tego umysłu, czyli do siebie samego, trzeba wysiłku medytacyjnego. Jesteśmy tym umysłem od nieprzeliczonych eonów, chodzi jedynie o to, aby to zaktualizować albo jak mawia się w zenie — „urzeczywistnić swoją pierwotną naturę”. Husserl, wprowadzając redukcję fenomenologiczną, z jednej strony opatruje wielkim znakiem zapytania wszystko to, co względem immanentnych przeżyć transcendentne lub domniemane jako takie; z drugiej zaś odkrywa nieusuwalny byt

⁷ Dogen, *Fukan zazengi*, tłum. M. Kanert, Kraków 2003, s. 45.

⁸ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 168.

⁹ Bodhidharma, *Kazania*, tłum. M. Fostowicz-Zahorski, Wrocław 1997, s. 27–28.

świadomościowy, punkt, z którego biją jak ze źródła wszelkie sensory. W *Medytacjach kartezyjskich* tak to ujmował:

Konsekwentna realizacja redukcji fenomenologicznej pozostawia nam więc po stronie noetycznej otwartą nieskończoną dziedzinę czystego życia świadomości, a po stronie jej noematycznego korelatu — domniemany świat jako taki. W ten oto sposób, fenomenologicznie medytujące Ja może stać się nieuprzedzonym obserwatorem siebie samego nie tylko co do szczegółów, ale również co do całości kształtu, i to także w odniesieniu do wszystkich odmian przedmiotów, które dla niego istnieją i tak, jak dla niego istnieją¹⁰.

Budda podkreślał, że dopiero jak spojrzymy na świat niczym na bańkę mydlaną, widząc jego iluzoryczność i niesamoistność, dopiero wówczas będziemy mogli mówić o umyśle przebudzonym. Husserl pokazuje, w jaki sposób ego transcendentalne konstytuuje w sferze własnych przeżyć kognatywnych cały horyzont sensów (to jest świat jako taki). Jak czerpiąc z własnych zasobów, dochodzi do ujawnienia sensów przedmiotowych. Zawsze w tej relacji ego transcendentalne jest ujęte jako absolutne, a to, co noematyczne jest korelatywne względem samej świadomości. Oczywiście metafizycznie ujmując, jest to pewna jedność zawarta w relacji *cogito–cogitatum*. Dla Buddy sprawa wygląda dość podobnie. Umysł kreuje kolejne byty, biorąc je mylnie za realne. Dopiero gdy zorientuje się w całej tej grze, jaką prowadzi sam z sobą, może, wyzwoliwszy się z fałszywego metafizycznie obrazu (snu), przebudzić się, czyli nie tylko uzyskać wiedzę czy samowiedzę, lecz też wyzwolić się z cierpienia. Tego ostatniego elementu nie ma aż tak mocno zaznaczonego w konstrukcji filozoficznej Husserla. Status umysłu, aczkolwiek tak wyróżniony, i u Husserla i w buddyzmie, jest jednak nader dziwny, trudny do eksplikacji, która czyniłaby zadość poprawności językowej i logicznej. Husserl wiele razy o tym wspominał, kiedy docierał do owego czystego spełnienia aktów poznawczych i właściwie nic więcej o nim nie mówił. To samo jest po stronie buddyjskiego ujęcia umysłu, o czym była już mowa.

Istnieje piękna anegdota pokazująca ową trudność. Dwudziesty ósmy patriarcha, spadkobierca Dharmy Buddy — Bodhidharma — jest bohaterem tej historii. Otóż stanął przed nim pewnego dnia młody człowiek i poprosił Bodhidharmę o to, by ten uspokoił jego umysł. Mistrz zen odparł wówczas, iż zrobi to wtedy, gdy proszący go młody człowiek pokaże mu swój umysł. Ten nie był w stanie tego zrobić mimo kilku miesięcy pracy nad tym zadaniem. Wrócił więc do medytującego Bodhidharmy i powiedział, iż nie może mu pokazać własnego umysłu. Wtedy Bodhidharma odparł: „właśnie w tej chwili twój umysł został uspokojony”. W sutrze Lankawatara, traktującej o naturze umysłu, znajdziemy taki oto opis:

Błąd tych powszechnie przyjmowanych przez filozofów nauk tkwi w tym, że nie rozpoznają oni faktu, że obiektywny świat ma swój początek w umyśle i wyrasta z niego. Nie pojmują, nie rozumieją, że cała struktura świadomości ma początek w świadomości. Biorą pod uwagę manifestacje umysłu, uznając je za realne, i zaczynają je różnicować, tak jak to robią głupcy, wyznający dualizm tego i tamtego, bytu i niebytu, nie wiedząc, że naprawdę istnieje jedynie jedna wspólna Istota¹¹.

Koncepcja ta jest zastanawiająco podobna do Husserlowskiej. Tu też wszystko, co przedmiotowo ważne, jest w ostatecznym rozumieniu zakorzenione w świadomości.

¹⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezyjskie*, s. 53.

¹¹ M. Kudelska, *Filozofia wschodu. Wybór tekstów*, Kraków 2002, s. 244.

mości, tylko ona ma moc konstytuowania i utrzymywania wszystkich fenomenów w jedności strumienia przeżyć kognitywnych. Husserl pisze:

Z drugiej strony, cały przestrzenno-czasowy *świat*, do którego jako podporządkowane [mu] poszczególne realności zalicza się człowieka i ludzkie Ja, jest wedle swego sensu bytem jedynie intencjonalnym, więc takim, który ma jedynie wtórny, względny sens bytu dla pewnej świadomości. Jest bytem, który świadomość w swych doświadczeniach ustanawia, który zasadniczo jest naocznie ujmowalny i dostępny określeniom jedynie jako to, co identyczne w umotywowanych mnogościach przejawów — poza tym zaś jest niczym¹².

Dla Husserla ważne jest nade wszystko odsłonięcie sfery bytu nieuwarunkowanego, istniejącego absolutnie, danego w czystej samoprezentacji i samopodtrzymującego się. Redukcja ma jednak swój kres, a jest nim odsłonięcie czystej świadomości, tego ogniska sensu, które samo nie będąc obiektem, dokonuje przeglądu własnej zawartości. To przyjrzenie się fenomenom w ich „co” i „jak”, źródłowe ich uchwycenie i czysty opis możliwe jest tylko po spełnieniu redukcji fenomenologicznej, ona bowiem niejako oczyszcza świadomości (umysł) ze wszystkich przekonań, supozycji, przywiązań i wyobrażeń jakimi nakarmiła go nauka, konwencje, preferencje etyczne i estetyczne itp. Innymi słowy ważna jest nieuprzedzona percepcja, rozgrywająca się w świadomości zneutralizowanej wobec metafizycznych i jakichkolwiek innych rozstrzygnięć. Wbrew większości współczesnych filozofów Husserl uznaje, że taka postawa (czy pozycja poznawcza) jest nie tylko potrzebna, lecz wręcz konieczna (i możliwa do zrealizowania!), abyśmy mogli osiągnąć poznania absolutne, najpełniejsze i najbardziej adekwatne jakie jest nam, ludziom dostępne. Podobne zadanie i funkcje spełnia medytacja w buddyzmie, szczególnie zaś w jego zenistycznej odmianie. Ma ona unieruchomić działanie dyskursywnego umysłu, oczyścić go z wszelkich założeń i przeświadczeń dotyczących struktury świata, sposobu istnienia przedmiotów itp. Uczynienie tego kroku sprawia, iż mamy do czynienia z tak zwanym pustym umysłem, podobnym w istocie do tego umysłu, który osiągany jest po redukcji fenomenologicznej. Dogen tak pisał o realizacji tego poznania:

Poznanie prawdziwej natury zjawisk nie jest ograniczone przez ich zewnętrzną postać. „Poznanie” nie jest poznaniem zmysłowym ani poznaniem poprzez świadomość, które są niewielkie i ograniczone. Nie jest poznaniem dyskursywnym, ponieważ to jest intencjonalne. Dlatego „poznanie” (wiedza, mądrość) „nie jest ograniczone przez zewnętrzną postać zjawisk” (nie powstaje pod ich wpływem), bycie nieograniczonym przez zewnętrzną postać zjawisk jest [prawdziwym] poznaniem. [...] Jest to tajemnicze, jest głębokie. Przekracza [wszelkie] rozróżnienia i nie przekracza [wszelkich] rozróżnień¹³.

W tej przeddyskursywnej przestrzeni pustego umysłu realizuje się cud poznania przekraczającego i nieprzekraczającego wszelkie poznanie. Bodhidharma, stojąc przed chińskim cesarzem Wu, został przez niego zapytany, jaka jest pierwsza zasada świętego nauczania (buddyzmu). Bodhidharma odparł: „pustka, nic świętego”. Cesarz nie zrozumiał i spytał o to, kto zatem stoi przede mną (wskazując na Bodhidharmę). Ten zaś odparł, że tego nie wie, jest niewiedzący. Można to skomentować tak: o pustce, o czystym ego, o umyśle nie da się niczego powiedzieć, niczego, co zadość czyniłoby regułom komunikacji językowej (gramatyce, logice itp.). A jed-

¹² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 150.

¹³ Dogen, *Shobogenzo*, tłum. M. Kanert, Kraków 2005, s. 226–227.

nocześnie jest to wszystko, co może być w najgłębszym rozumieniu poznane, doświadczone. Przy zastrzeżeniu, że nie mamy tu do czynienia z jakimkolwiek znanym nam konkretnym rodzajem poznania (rozumowe, zmysłowe itp.). Podobnie Husserl, docierając do czystego transcendentального ego, dociera do kresu słownej eksplikacji. Ale nawet zanim dojdzie do tego swoistego kresu, podkreśla, że konstytuowanie jednostek sensu, przedmiotów czy czasu obiektywnego, odsyła do pewnej niedającej się słownie ująć absolutnej subiektywności jako warunku koniecznego całego tego kognatywnego identyfikowania, rozróżniania itp. Tak o tym pisał:

Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak według tego, co ukonstytuowane, ale nie jest niczym czasowo „obiektywnym”. Jest absolutną subiektywnością i posiada absolutne własności czegoś, co obrazowo da się określić jako „przepływ”, co wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prądródlę, „teraz”. W przeżyciu aktualności mamy punkt prądróbla i kontinuum momentów pogłosowych. Dla tego wszystkiego brak nam słów¹⁴.

Nie trzeba chyba przypominać, jaką rolę odgrywa w buddyzmie i w zenie teraz-niejszość. Mistrzowie powiadają, że wszystko zawiera się w „tu i teraz”. Najwyższa uważność osadza nas w tym jednym momencie, który okazuje się kluczowy dla poznania i osiągnięcia oświecenia. Przebudzenie jest zatem absolutną przytomnością, otwarciem na owo „tu i teraz”. Wszystkie eony i kalpy (czyli niewyobrażalnie długie okresy, miliardy lat) zawierają się w tej jednej chwili. Ona nimi jest, a one są nią. Rzecz jasna samo słowne tego ujęcie dziwnie brzmi, niemniej pusty umysł może tego doświadczyć.

Husserl dokonuje czegoś analogicznego do czystej uważności realizowanej przez pusty umysł w rozumieniu zenistycznym. Otóż wbrew przeważającej co najmniej od czasów Davida Hume’a i Immanuela Kanta optyce, Husserl podkreśla nie tylko możliwość, ale też konieczność zneutralizowania, wygaszenia wszelkich odpodmiotowych uwarunkowań, jakie wnosi podmiot poznający w relację podmiot–przedmiot. Filozofia nowożytna przekonana, że dokonuje istotnego postępu, coraz bardziej „zagęszczała” sferę podmiotową, czyniąc z podmiotu poznającego siedlisko rozmaitych struktur, funkcji, swoistą sieć uwikłań. Aprioryczne formy oglądu zmysłowego i kategorie, okazały się tylko początkiem coraz bardziej umeblowanego wyposażenia podmiotu. Karol Marks dorzucił uwarunkowania społeczno-ekonomiczne, Karol Darwin — biologiczne, Zygmunt Freud — seksualne, a współczesna filozofia nade wszystko podkreśla nieuchronnie językowy charakter wszelkich naszych poczynań poznawczych. To z pewnością doniosłe odkrycia filozofii i nauk szczegółowych. Niemniej dogmat polegający na wierze (wiedzy? uporze? micie?) w nieuchronność i nieusuwalność tych obecnych w nas i nas budujących jako ludzi składników, wnikających głęboko w procesy percepcyjne i myślowe — może okazać się li tylko dogmatem. Wszystko, co stanowi wyłom w tym paradygmacie, określane jest jako naiwność, utopijność, niedorzeczność wreszcie. Nieliczni, tacy jak Husserl czy Bergson, próbowali w XX wieku polemizować z takim stanem filozofii i obrazem podmiotu. Właśnie dlatego że tak bardzo zależało mu na metafizyce, na powrocie do korzeni filozofii, do specyficznego etosu zawartego w pracy filozofa, Husserl zawieśza rozstrzygnięcia metafizyczne o ile mają one dotyczyć struktury i sposobu ist-

¹⁴ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, s. 111.

nienia tak zwanych przedmiotów transcendentnych wobec strumienia świadomości. Zawieszenie tych rozstrzygnięć nie jest wszakże tożsamy z ich przekreślenie czy porzuceniem. Ta problematyka stoi w centrum jego namysłu, a redukcja fenomenologiczna ma nam dać dostęp do takiego poznania, które właśnie powróci do kwestii fundamentalnych, metafizycznych. Innymi słowy, zdaniem Husserla, cały ten багаż podkreślany przez filozofię współczesną nie jest jakimś ostatecznym, nieuchronnym pancierzem odgradzającym nas od rzeczy takimi, jakimi one są. Możliwe jest zatem dotarcie do eidosu fenomenów, tyle że świadomość prześwietlająca i drażąca coraz głębiej tunel do nich, musi zostać wyciszona, a jej orzekanie zamrożone. Zasada wszelkich zasad wyrażona w paragrafie 24 *Idei* brzmi:

*Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić; w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje*¹⁵.

Podobne przeświadczenia były już uformowane kilka lat wcześniej, w *Idei fenomenologii* odnajdujemy bowiem bardzo podobne wyznaczenie:

Zatem możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja (*intuitio sine comprehensione*); faktycznie nawiązujemy do sposobu wyrażania się mistyków, gdy ci opisują ogląd intelektualny nie będący wiedzą rozumową. Cała zaś sztuka polega na tym, by dopuścić do głosu tylko oglądające oko i wyłączyć przy tym wszelkie splecione z oglądaniem domniemanie transcendujące, rzekome posiadanie [czegoś] jako współdanego, [wyłączyć] to, co współpomysłane i ewentualnie to, co dodatkowo winterpretowane przez dołączającą się refleksję¹⁶.

Siatka pojęciowa, mechanika i gramatyka języka, wszelkie przeświadczenia, preferencje, sądy egzystencjalne, zostają unieruchomione, a do głosu dochodzi „ogładające oko”. Czyste oko czystego ego transcendentalnego w milczeniu przygląda się własnej zawartości, czyli przepływowi fenomenów, które nie mają jeszcze określonego statusu ontycznego; są, jak mawiał Husserl irrealne. Ale właśnie wówczas wiadać wyraźnie, iż cały ten spektakl rozgrywa się w obrębie bytu świadomościowego, konstytuującego wszelkie sensy przedmiotowe. On i tylko on, jak się wkrótce okaże, ma status bytu absolutnego. Wszystko inne jest korelatem, czymś uwarunkowanym i niesamodzielnym. Podobne rozróżnienie występuje w filozofii buddyjskiej, kiedy mowa jest o świecie samsary i nirwanie. Samsara to świat uwarunkowany, w jakimś stopniu iluzoryczny (różne są interpretacje tej iluzoryczności w zależności od konkretnego nurtu i szkoły buddyjskiej). Nirwana wskazuje na byt nieuwarunkowany, wyzwolony z iluzji, to znaczy taki stan umysłu, który rozpoznał wszystkie swoje przedmioty jako intencjonalne twory samego umysłu. Czysta immanencja okazuje się czystą transcendencją, a nirwana staje się tożsama z samsarą. Na tę ostateczną jedność, mimo wszelkich podziałów (czynionych na innych poziomach) zwraca też uwagę Husserl. Tę wtórność i niesamodzielną bytowość wszystkich fenomenów można zatem odnaleźć tak u Husserla, jak i w nauczaniu Buddy. Przejście od naturalnego nastawienia (jak mawiał Husserl) do redukcji fenomenologicznej, ma swój analogon w przejściu od stanu snu do przebudzenia w buddyzmie. W oby przypad-

¹⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 73.

¹⁶ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 76.

kach mamy do czynienia ze wskazaniem świadomości (ego, umysłu) jako konstytuującego świat przedmiotów, które wtórnie zdają się usamodzielniać i jawią się jako obiektywny byt. W ostatecznym sensie takiego statusu nie mają. Aby to rozpoznać, potrzebna jest z punktu widzenia Husserla redukcja fenomenologiczna, a z perspektywy buddyjskiej przebudzenie (oświecenie). Widok jaki rozciąga się wówczas przed uważnym i pustym ego jest ten sam, choć drogi jakie doń wiodą są różne. To tylko pokazuje, iż technik czy sposobów przechodzenia od mroku do światła, od niewiedzy do wiedzy (wychodzenia z platońskiej jaskini) jest wiele. Każdy ma możliwość wybrania właściwej sobie i najlepiej mu odpowiadającej. Może to być operowanie pojęciami, może to być medytacja. Przypisywane Buddzie słowa brzmią:

Bez [analitycznej] wiedzy nie ma medytacji, bez medytacji nie ma [analitycznej] wiedzy. Ten, kto praktykuje zarówno medytację, jak i [analityczne] poznanie jest już blisko nirwany¹⁷.

Ta komplementarność bywa czasem zapoznawana. Tym bardziej warto pamiętać, że myślenie analityczne czy szerzej jakiegokolwiek akty kognitywne nie stoją w sprzeczności do milczącej medytacji unieruchamiającej całą tę maszynię. W historii buddyzmu akcenty rozkładały się różnie, czasem wskazywano bardziej na poznanie pojęciowe (intelektualne, uruchamiane przez świadomość intencjonalną); tak było w przypadku wczesnobuddyjskiej sekty Bahuśrutiya czy Nagardżuny ze szkoły Madhjamaki; czasem dominowała medytacja jako najszybsza droga do oświecenia; tak głosiła spora część tradycji Mahajany, szczególnie zaś zen i tacy mistrzowie jak Bodhidharma czy Dogen. Sam Budda wydawał się dawać pierwszeństwo medytacji, ale zapewne w tym sensie, iż jest ona tym ostatecznym ukoronowaniem innych dróg i sposobów poznawania.

Redukcja fenomenologiczna może się dokonać na gruncie analizy sposobów dania. Jest ściśle skorelowana z tym, w jaki sposób dochodzi do prezentacji przedmiotu. Dla Husserla to, w jaki sposób ujawnia się nam dany przedmiot, właściwie decyduje o sposobie jego istnienia. A zatem to decydujący moment niejako bezpośrednio poprzedzający redukcję. Skoro tylko świadomość prezentuje się samej sobie w sposób źródłowy, bezpośrednio, na sposób przeżycia, zatem ona i tylko ona ma status bytu absolutnego. Idąc tym tropem, wszystko, co ma odmienny sposób prezentacji nie tylko może, ale też musi być objęte redukcją fenomenologiczną. Od tej pory przedmioty stają się fenomenami, a praca świadomości polega na przyglądaniu się ich przepływowi, ich wzajemnym relacjom, ich syntezom i ich dezintegracji. Prawda ujęta jest jako oczywistość i jej świadomościowe przeżywanie, choć Husserl zastrzega, iż każda oczywistość może być przez kolejne fazy strumienia świadomości korygowana i uzupełniana, tak jakby mogła być *ad infinitum* dopełniana. Dlatego Husserl dopuszcza nieskończony horyzont jako nigdy niewyczerpywalny teren badań fenomenologicznych. Zawsze można pójść w poznaniu o krok dalej, o krok głębiej. W *Medytacjach kartezyjskich* Husserl pisał:

Proces doskonalenia dokonuje się wówczas jako syntetyczny ciąg jednoznacznych doświadczeń, w których współdomniemania owe dochodzą do [postaci] rzeczywistego wypełniającego doświadczenia.

¹⁷ I. Kania, *Muttavali*, s. 248.

Odpowiadającą temu ideą doskonałości byłaby tutaj idea oczywistości adekwatnej, przy czym może pozostawać sprawą otwartą, czy idea ta nie realizuje się zasadniczo w nieskończoności¹⁸.

Praca fenomenologiczna nie ma więc końca, ale ma swój początek. Podobnie w buddyzmie powiada się o tym, iż nawet oświecenie nie jest czymś ostatecznym. Idzie się dalej, puszczając oświecenie. Trzeba jedynie zdać sobie sprawę z tego, że można wykorzystać tę nadarżającą się okazję — nasze życie — aby wejść na ścieżkę i intensywnie pracować nad własnym umysłem, aż jego natura nam się odsłoni. Tym początkiem jest skierowanie się ku samemu sobie, ku czystej immanentnej zawartości ego transcendentalnego, które dopiero jako takie może przeprowadzać poznanie w rzetelnym sensie tego słowa. Dopiero po redukcji zaczyna się filozofowanie! Tak widzi tę sprawę Husserl. Sama zaś redukcja uzyskała swój najpełniejszy wyraz w *Medytacjach karmelitańskich*:

To powszechne pozbawienie ważności („zawieszenie”, „wyłączenie z gry”) zastosowane wobec wszelkich aktów zajmowania postawy, zajmowania stanowiska względem zastanego przez nas świata obiektywnego, w pierwszym zaś rzędzie wobec wszelkich pozycji egzystencjalnych (dotyczących istnienia, pozoru, bycia możliwym, przypuszczalnym, prawdopodobnym, itp.) lub, jak również zwykło się mówić, ta fenomenologiczna *epoche*, względnie, to wzięcie w nawias świata obiektywnego, nie konfrontują nas więc z nicością. Przeciwnie, tym, co na tej właśnie drodze staje się naszą *własnością*, albo *wyrażniej, ty, co w ten sposób przypada mi w udziale, co przypada mi jako medytującemu filozofowi, jest moje czyste życie z jego wszystkimi czystymi przeżyciami i wszystkimi jego domniemywanymi przedmiotami* — wzięta w swym całokształcie dziedzina fenomenów w fenomenologicznym znaczeniu słowa. *Epoche* jest, tak również można powiedzieć, radykalną i uniwersalną metodą, która pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie, światem, który istnieje właśnie tak, jak jest do mnie odniesiony. [...] Świat nie jest więc dla mnie w ogóle niczym innym jak światem istniejącym świadomościowo w tym *cogito*, ze względu na mnie posiadającym swą moc obowiązującą. Swoją całą sens, zarówno co do jego ogólnych rysów, jak i co do jego uszczegółowień, i swoją moc obowiązującego istnienia czerpie on wyłącznie z owych *cogitationes*¹⁹.

Mistrzowie zen często podkreślali, że w trakcie medytacji umysł wchodzi w stan *samadhi* (skupienia), by wreszcie osiągnąć *satori* (oświecenie). Jest to tak, jakby umysł przeskoczył z jednego stanu, na inny, wyższy. To radykalna zmiana perspektywy, przejście od nastawienia naturalnego (jak mawiał Husserl) do takiego, w którym przedmioty tzw. obiektywnego świata przestają nimi być. Od snu, do jawy, mówiąc językiem mistrzów zen. Proces ten, analogiczny do redukcji fenomenologicznej, opisywany bywa też w taki oto sposób: zanim zaczyna się medytację góry są górami, rzeki rzekami i chmury chmurami. W czasie medytacji (osiągnąwszy *samadhi*), góry przestają być górami, rzeki przestają być rzekami, a chmury przestają być chmurami. Są one wówczas — jeśli w ogóle tak można powiedzieć — tworamii czysto intencjonalnymi, czy wręcz iluzjami umysłu. Natomiast kiedy pojawia się oświecenie, wszystko — pozornie oczywiście — wraca do punktu wyjścia. Góry znów są górami, rzeki rzekami, a chmury chmurami. Ale nie jest to ten sam poziom, co przed oświeceniem. Dalej są przedmiotem percepcji, ale umysł rozpoznaje je jako własne twory, niejako przegląda się w nich. Rozpoznaje je tak, jakby były przedmiotami marzeń sennych.

¹⁸ E. Husserl, *Medytacje karmelitańskie*, s. 21.

¹⁹ *Ibidem*, s. 29–30.

Dla Husserla, podobnie jak dla mistrzów zen, sam umysł, ego transcendentalne nie tylko nie jest przedmiotem, ale nade wszystko nie ma żadnych określonych i już ukonstytuowanych całości w swoim obrębie. Jest raczej niczym heraklitejska rzeka, przez którą coraz to nowe wody płyną, a przepływ ten ani początku, ani końca wydaje się nie mieć. Husserl tak o tego typu problemach pisał:

W immanentnym „wnętrzu” ego nie ma jednak żadnych przedmiotów z góry i żadnych oczywistości, które tylko ujmują to, co już z góry istnieje²⁰.

Oczywiście, gdybyśmy za psyche Heraklita mogli postawić subiektywność, odnosiłyby się do niej bez wątpienia jego słowa. „Nigdy nie przebadasz granic duszy, choćbyś przeszedł najdalsze drogi. Tak głębokie są jej podstawy (*Grund*). Każda osiągnięta „podstawa” w rzeczywistości odsyła do (innych) podstaw, każdy otwarty horyzont odsłania nowe horyzonty, a jednak ta nieskończona całość, w swej nieskończoności płynącego ruchu, ma na celu osiągnięcie jedności sensu, ale oczywiście nie po to, abyśmy mogli ująć go po prostu w całości i zrozumieć, lecz by wszystkie obszary tego całościowego sensu, w jego nieskończonej totalności, uzyskały wymiary aksjotyczne (pod warunkiem, że opanuje się, do pewnego stopnia uniwersalną formę kształtowania sensu); problemy totalności odsłaniają się wówczas jako problemy uniwersalnego rozumie²¹.

Warto podkreślić, że w tym ostatnim cytacie Husserl (a czynił to stosunkowo rzadko) wskazuje na praktyczny, czyli etyczny aspekt samopoznania. Ego nie tylko dociera krok po kroku do prawdy, ale też ma ona wymiar aksjologiczny. Jest specyficzną wartością, a zatem czymś innym niż prawdą w czysto teoretycznym sensie. Ta prawda zmienia nas, zyskujemy nową perspektywę, w której nasze intencje, działania i konsekwencje tych działań uzyskują swoją realizację. A przecież zarówno dla Buddy, jak i kolejnych pokoleń mistrzów różnych buddyjskich tradycji wiedza (przebudzenie, oświecenie) miała nade wszystko walor pragmatyczny i etyczny. Jej zdobycie przeobrażało samo ego, czyniło je wrażliwym na każdy detal tego świata i sprawiało, iż współodczuwało ono z wszystkimi żyjącymi, a zatem cierpiącymi istotami.

Wszystkie żywe istoty, jakiegokolwiek by były — *slabe bądź silne, smukłe, duże, średnie, krótkie, małe bądź wielkie; widzialne bądź niewidzialne, żyjące daleko bądź blisko, urodzone albo [dopiero] dążące do narodzin* — niechaj będą szczęśliwe. Niech nikt nie oszukuje drugiego, niech nikt nikim nigdzie nie gardzi, niech nikt z gniewu lub złości nie życzy drugiemu złego. Jak matka z narażeniem własnego życia czuwa nad dzieckiem, tak też niechaj każdy pielęgnuje bezgraniczną życzliwość wobec wszystkich istot²².

Ten element etyczny jest oczywiście w buddyjskiej wizji świata dużo bardziej eksponowany niż w fenomenologii Husserla. Niemniej i w tej ostatniej daje się go dostrzec, a co za tym idzie, cenić tym bardziej, zważywszy na bardzo mocne zakorzenienie filozofii Husserla w tradycji filozoficznej Zachodu, gdzie element czysto teoretyczny zwykle dominował nad praktycznym. Sam Husserl kilka dni przed śmiercią doświadczył — jak można sądzić — jakiegoś bardzo wyjątkowego doznania. Bodaj ostatnie jego słowa dotyczyły tej właśnie wizji, kiedy powiedział do żony, że widział coś wyjątkowego, wspaniałego, ale nie może nic o tym powiedzieć. Być może był to coś analogicznego do oświecenia, o którym też zasadniczo nic powiedzieć nie można. Można je natomiast doświadczyć, stąd też ostatnie słowa Buddy

²⁰ K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 2005, s. 254.

²¹ *Ibidem*, s. 266.

²² I. Kania, *Muttavali*, s. 319.

skierowane do uczniów brzmiały — „trudźcie się gorliwie”. Wypowiada je Budda, wiedząc, że każdy ma możliwość osiągnięcia stanu Buddy, czyli poziomu umysłu oświeconego. Każdy zatem może dotrzeć do tego wyjątkowego, a jednocześnie dostępnego nam ludziom doświadczenie, kiedy budzimy własną świadomość i przechodzimy przez bezbramną bramę redukcji fenomenologicznej albo oświecenia. Tylko tyle i aż tyle. Droga jest otwarta, horyzont też, więc jak powiedział na łożu śmierci Kartezjusz — ukochany filozof Husserla — w drogę duszo!

Bibliografia

- Bodhidharma, *Kazania*, tłum. M. Fostowicz-Zahorski, Wrocław 1997.
- Dogen, *Fukan zazengi. Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji*, tłum. M. Kanert, Kraków 2003.
- Dogen, *Shobogenzo (Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa)*, tłum. M. Kanert, Kraków 2005.
- Filozofia Wschodu*, M. Kudelska (red.), Kraków 2002.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Kania I., *Muttavali, wypisy z ksiąg starobuddyjskich*, Warszawa 2007.
- Święcicka K., *Husserl*, Warszawa 2005.

PRZEKŁADY

MARCIN KOMOROWSKI
ORCID: 0000-0003-1209-8810
Badacz niezależny

Proklos — życie i *Teologia platońska*. Wstęp do przekładu rozdziału siódmego księgi drugiej

Abstrakt: This paper contains an introduction to the Polish translation of Proclus' *Theologia Platonica* II 7. The first part consists of a brief description of Proclus' life, the second part briefly characterizes the *Theologia Platonica*, especially chapter 7 of Book II.

Keywords: Proclus, *Theologia Platonica*, Plato, Republic VI, the Good, Neoplatonism, Platonism.

Nie znamy dokładnej daty narodzin Proklosa¹. Jeśli przyjąć za prawdziwą relację Marinosa² dotyczącą długości życia filozofa³, to urodził się on w roku 410/411. Jeśli natomiast za podstawę datowania przyjąć przekazany przez Marinosa horoskop⁴, to dzień jego urodzin przypada na 7 lub 8 lutego 412 roku. Jednakże co do

¹ Na temat trudności z ustaleniem daty narodzin zob. moją rozprawę *Koncepcja Jedna w Teologii platońskiej Proklosa jako podstawa jego teologii*, Łódź 2010 [mpis], s. 60–61, przyp. 243. Por. też L. Siorvanes, *Proclus' life, works, and education of the soul*, [w:] *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, S. Gersh (ed.), Cambridge 2014, s. 34.

² Marinus prawdopodobnie rok po śmierci Proklosa napisał jego biografię zatytułowaną *Proklos albo o szczęściu*. Wydanie tekstu greckiego: Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, H.D. Saffrey, A-P. Segonds (ed.), Paris 2001. Tłumaczenie polskie: Marinus z Samarii, *Żywot neoplatonika Proklosa*, tłum. E. Osek, „Littera Antiqua” 11 (2016), s. 183–298. Cytowane dalej jako: *Vita Procli* (w skrócie: *VP*).

³ Por. Marinus, *VP*, 3 i 26. L. Siorvanes, *Proclus' life, works, and education of the soul*, s. 34.

⁴ Marinus, *VP*, 35.

dokładności samego horoskopu uczeni zgłaszają spore zastrzeżenia⁵. Jedynym pewnością w tej sprawie jest miejsce narodzin, którym był Konstantynopol⁶. Po narodzinach rodzice Proklosa, wysokiego rodu Licyjczycy (Patrikios i Marcella), zabrali go do rodzinnego miasta Ksantos, gdzie — gdy podrośł — odebrał podstawy swojej edukacji⁷. W Ksantos pobierał nauki u miejscowego gramatyka⁸, by następnie wyjechać do Aleksandrii⁹, gdzie uczył się retoryki i prawa oraz pobierał nauki w szkole rzymskiej¹⁰. Początkowo Proklos miał być tak jak jego ojciec prawnikiem¹¹. Sytuacja zmieniła się radykalnie, gdy podczas podróży do Bizancjum, pod wpływem objawienia ze strony bogini Ateny, patronki mądrości i filozofii Proklos doznał konwersji, a bogini „zachęciła go do studiowania filozofii i odwiedzenia szkół filozoficznych w Atenach”¹². Zanim jednak udał się do Aten, wrócił do Aleksandrii, by zgłębiać filozofię. W tym okresie jego nauczycielami są Olimpiodoros¹³ i Heron¹⁴. Pierwszy z nich wprowadził przyszłego filozofa w tajniki systemu filozoficznego Arystotelesa, drugi natomiast kształcił go w matematyce¹⁵. Już w trakcie aleksandryjskich studiów w zakresie filozofii Proklos przejawiał niezwykle zdolności, o czym czytamy w następującym fragmencie jego biografii:

Będąc zaś słuchaczem Olimpiodora, człowieka w przemawianiu utalentowanego, za którym jednak z powodu retorycznej biegłości i łatwości wysławiania się niewielu słuchających mogło nadążyć, Proklos, wychodząc po zajęciach, w obecności kolegów powtórzył słowo w słowo z pamięci cały bardzo długi wykład, jak opowiedział mi Ulpian z Gazy, jeden z jego szkolnych kolegów, człowiek, który odpowiednio długi okres życia poświęcił filozofii. Bez najmniejszego trudu nauczył się też [Proklos —

⁵ Zob. C. Wildberg, *Proclus of Ahtens. A Life, [w:] All from One. A Guide to Proclus*, P. d’Hone, M. Martijn (eds.), Oxford 2017, s. 7–8 oraz przyp. 23 i 24.

⁶ Marinos, *VP*, 6.

⁷ *Ibidem*; zob. też R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge 2012, s. 35.

⁸ Marinos, *VP*, 8. Zob. też M. Dzielska, *Wielki Proklos*, [w:] Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 4.

⁹ Marinos, *VP*, 8; zob. S. Sambursky, *Proklos, Präsident der platonischen Akademie, und sein Nachfolger, der Samaritaner Marinos*, „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse” 2 (1985), s. 37.

¹⁰ Marinos, *VP*, 8.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, 9, tłum. E. Osek. Por. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, [w:] Proclus, *Théologie platonicienne*, H.D. Saffrey, L.G. Westerink (ed.), vol. I, Paris, 1968, s. XI–XII.

¹³ Chodzi tu oczywiście o Olimpiodora starszego, którego działalność przypada na pierwszą połowę wieku piątego n.e. Poza tym, co pisze o nim Marinos (*VP*, 9) jako o nauczycielu Proklosa i posiadaczu niezwyklej zdolności wymowy, który swatał Proklosa ze swoją córką, nic więcej o nim nie wiemy. Brak również jakichkolwiek danych na temat jego pism. Por. *s.v. Olimpiodoros* w *Suidae lexicon*, A. Adler (ed.) [w:] *Lexicographi Graeci*, vol. 1.1–1.4, Leipzig 1928–1935 (repr. Stuttgart 1967–1971). Należy dodać, że informacje, które można odnaleźć w przywołanym leksykonie są zależne od relacji Marinos. Zob. R. Beutler, *Olympiodoros* (12), [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. XVIII 1, Stuttgart 1939, kol. 207; por. też G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 5, Lublin 2002, s. 451.

¹⁴ Poza zacytowaną w następnym przypisie wzmianką u Marinos (*VP*, 9) o postaci tej nic więcej pewnego nie da się ustalić. Zob. K. Tittel, *Heron* (6), [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. VIII, Stuttgart 1913, kol. 1080.

¹⁵ Καὶ φοιτᾷ ἐπὶ μὲν Ἀριστοτελικῶς παρ’ Ὀλυμπιόδωρον τὸν φιλόσοφον [...]. ἐπὶ δὲ μαθημασιν Ἦρωσι ἐπέτρεψεν ἑαυτὸν (*VP*, 9). Zob. L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh 1996, s. 4.

M.K.] na pamięć pism logicznych Arystotelesa, chociaż są one trudne dla czytelników nawet do samego tylko czytania¹⁶.

Nie powinno więc nas dziwić, że w niedługim czasie aleksandryjscy nauczyciele nie mogli już sprostać intelektualnym oczekiwaniom młodzieńca, dlatego też wyrusza on niebawem do Aten¹⁷. Po przybyciu do Aten Proklosa spotkała seria symbolicznych znaków, które — zdaniem Marinosa — były tak oczywiste, że nie potrzebowały dodatkowego objaśnienia¹⁸. Jeden ze znaków biograf Proklosa relacjonuje następująco: „Gdy wchodził na Akropol, spotkał w wejściu odźwiernego, który już wkładał klucz w drzwi i powiedział do niego te słowa, które powtarzam tu za jego towarzyszem: »Zaprawdę zamknąłbym, gdybyś nie przyszedł!«”¹⁹. W mieście bogini, opiekunki mądrości, trafia Proklos do Syriana²⁰ i Plutarcha²¹, syna Nestoriosia²². Swoje ateńskie studia rozpoczyna w wieku około lat dwudziestu²³. Plutarch dzięki rekomendacji ze strony Syriana oraz pod wpływem silnego wrażenia wywołanego przez wielki zapał do filozofii, jaki przejawiał młodzieniec, zdecydował się jednak poświęcić mu swój czas i prawdopodobnie prywatne wykłady. Przestał bowiem oficjalnie nauczać w Akademii z powodu swojego podeszłego już wówczas wieku²⁴. Pod

¹⁶ Marinus, *VP*, 9; tłum. własne.

¹⁷ *Ibidem*, 10.

¹⁸ Por. *ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*; tłum. E. Osek, zmodyfikowane przeze mnie. Por. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, s. 1: „»Fürwahr, ich hätte geschlossen, wenn du nicht gekommen wärest«. Dieser Satz, den der Türhüter der Akropolis zu Proklos spricht, als er nach Athen kommt, kann als symbolische Aussage über den Ort des Proklos innerhalb der Geschichte des Denkens begriffen werden. In Proklos nämlich hat die griechische Philosophie ihre spekulative Vollendung gefunden. Platon, Aristoteles, die Stoa, die philosophische und mythologische Überlieferung des Neuplatonismus und Neupythagoreismus sind durch die systembildende Kraft des proklischen Denkens zu einer fruchtbaren Synthese geworden”.

²⁰ Jeśli chodzi o Syriana, to jedyną pewną datą w jego życiu jest rok 431 lub 432, gdy po śmierci Plutarcha zostaje on oficjalnym diadochem i tym samym kierownikiem Akademii, w której sprawował on już jednak te obowiązki wcześniej, zmuszony do tego przez złą kondycję swojego nauczyciela i poprzednika. Leksykon Sudy wylicza sześć tytułów pism Syriana (*Suidae lexicon*, s. 1662), z których zachowały się *Komentarz do Metafizyki Arystotelesa* (do ksiąg *BGMN*) oraz dwa *Komentarze do pism περί ιδεών i περί στάσεων retora Hermogenesa*. Zob. K. Praechter, *Syrianos* (1), [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. IV A II, Stuttgart 1932, kol. 1728–1733. Ostatnie lata przyniosły zrekonstruowane *Komentarze do Organonu*; zob. L. Cardullo, *Siriano, Esseggeta di Aristotele, I: Frammenti e testimoniazze dei Commentari all' Organon*, Firenze 1995; zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, s. 562.

²¹ Co do Plutarcha z Aten, to przez późniejszych pisarzy uważany był za założyciela szkoły neoplatońskiej w Atenach (A.C. Lloyd, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism*, [w:] *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, A.H. Armstrong (ed.), Cambridge 1970 [reprint w 2004], s. 302), chociaż Saffrey i Westerink (*Introduction*, s. XXXV–XLVIII, w szczególności s. XLVI–XLVII) wskazywali całkiem przekonująco na ogniwa pośrednie między Plutarchem z Aten a Jamblichem w osobach Priscusa oraz Jamblicha II, wnuka Sopatrosa z Apamei — ucznia samego Jamblicha z Chalkis. Zob. też R. Beutler, *Plutarchos von Athen* (3), [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. XXI 1, Stuttgart 1951, kol. 962–975.

²² Marinus, *VP*, 11 i 12.

²³ *Ibidem*, 12; por. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. XII–XIII.

²⁴ Marinus, *VP*, 12; por. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. XIII oraz A.C. Lloyd, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism*, s. 302. C. Wildberg (*Proclus of Ahtens*, s. 10) określa wiek Plutarcha w tym momencie na osiemdziesiąt lat oraz podaje daty życia od ok. 350 do 432.

kierunkiem Plutarcha czytał Proklos *O duszy* Arystotelesa i Platońskiego *Fedona*²⁵. Studia u Plutarcha trwały niestety tylko około dwóch lat i zostały przerwane przez śmierć nauczyciela. Marinus o tym nie wspomina, ale całkiem możliwe, że Plutarch zdążył jeszcze omówić ze swoim uczniem *Parmenidesa* lub chociaż przekazać mu w formie wykładu swoją wykładnię drugiej części dialogu²⁶. Kolejnym następcą platońskim w Akademii zostaje Syrian, u którego Proklos kontynuuje swoje studia i po którym przejmie katedrę filozofii neoplatońskiej w Atenach²⁷. U Syriana studia trwały następne kilka lat. W trakcie pierwszych dwóch Proklos przerobił pod okiem mistrza traktaty Arystotelesa dotyczące logiki, etyki, polityki, fizyki, a na sam koniec nawet te dotyczące wiedzy teologicznej²⁸, która rozumiana jako synonim metafizyki jest zwieńczeniem — nie tylko dla samego Arystotelesa, ale również dla neoplatoników — ludzkich wysiłków poznawczych. Kolejnym etapem były dalsze studia pod kierunkiem Syriana nad filozofią Platona²⁹. Proklos przeczytał najprawdopodobniej wtedy ze swoim mistrzem następujące dialogi: *Alkibiadesa*, *Gorgiasza*, *Fedona*³⁰, *Kratylosa*, *Teajteta*, *Sofistę*, *Polityka*, *Fajdroś*, *Uczta*, *Fileba*, *Timajosa* i *Parmenidesa*, gdyż taki był właśnie porządek lektur i omawiania pism platońskich ustalonych w szkołach neoplatońskich przez Jamblicha³¹. Po Platonie pozostała do przestudiowania teologia orficka i chaldejska, której odebrał jednak Proklos od swojego nauczyciela tylko podstawy, z powodu rychłej jego śmierci³². Po śmierci Syriana Proklos objął po nim sukcesję w Akademii³³, w której nauczał aż do swojej śmierci, z roczną przerwą związaną z wyjazdem z Aten. Jak informuje o tym Marinus, działalność naukowa i dydaktyczna w Atenach przebiegała w sposób nadzwyczaj intensywny. Proklos prowadził dziennie ponad pięć spotkań semi-

²⁵ Marinus, *VP*, 12. Zob. L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, s. 5.

²⁶ Świadczyłyby o tym fakt, że Proklos charakteryzuje dokładnie nie tylko stanowisko Plutarcha (którego określa jako ó ἡμέτερος προπάτωρ; Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, [w:] Proclus, *Opera inedita, pars tertia*, V. Cousin (ed.), Paris 1864 [reprint: Hildesheim 1961], VI 1058, 22.) w kwestii ilości hipotez drugiej części dialogu, lecz również streszcza istotne treści interpretacyjne będące indywidualnym wkładem Plutarcha w historię interpretacji dialogu z zachowaniem podziału na dziewięć wyróżnionych przez poprzedników założeń (zob. Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, VI 1058, 21–1061, 20.). Odróżnia on jednocześnie w sposób wyraźny wykładnię Parmenidesa w wykonaniu Syriana od tej, dokonanej przez Plutarcha (zob. Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, VI 1061, 23–1064, 12). Por. A.C. Lloyd, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism*, s. 302–304; H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. XIV.

²⁷ Marinus, *VP*, 12.

²⁸ *Ibidem*, 13. Por. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. XV.

²⁹ Marinus, *VP*, 13. Por. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. XV.

³⁰ Dialog ten czytał już Proklos pod okiem Plutarcha. Mógł więc go w kursie prowadzonym przez Syriana pominąć jako omówiony.

³¹ Por. L.G. Westerink, *Anonymus Prolegomena*, s. XXXVII–XXXVIII; za: H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. LVI. Zob. też M. Dzielska, *Wielki Proklos*, s. 9.

³² Marinus, *VP*, 26. Por. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. XV–XVI.

³³ W literaturze przedmiotu dyskutowany jest również problem, czy przypadkiem po śmierci Syriana kierownictwa szkoły przed Proklosem nie obejmuje na krótko Dominos (H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. XVII–XIX; por. L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, s. 6; M. Dzielska, *Wielki Proklos*, s. 10).

naryjnych, których przedmiotem było komentowanie tekstów³⁴. Znajdował też oczywiście czas na pisanie i tworzył swoje dzieła w oszałamiającym tempie siedmiuset wersów dziennie³⁵. Oprócz tego spotykał się też na dyskusjach z innymi filozofami, by pod koniec dnia znów poświęcić się nauczaniu, a konkretnie rzecz ujmując — wykładom³⁶. Marinós wspomina, że nasz filozof starał się wykorzystać każdą chwilę i nadarzającą się okazję na ciągle rozwijanie swojej twórczości. Zdarzało się bowiem, że będąc jeszcze w łożu komponował hymny do bogów lub też rozważał nowe teorie, aby niezwłocznie po wyjściu z łoża je zanotować³⁷. Proklos zmarł po długim, pracowitym i owocnym życiu w dniu 17 kwietnia 485 roku³⁸.

Proklos pozostawił po sobie około pięćdziesięciu dzieł³⁹, z których zachowało się do naszych czasów (w całości lub częściowo) osiem traktatów filozoficznych, sześć prac naukowych, jedna praca dotycząca teurgii, dziewięć komentarzy i scholiów, siedem hymnów do różnych bóstw oraz dwa pisma zaliczane do kategorii *miscellanea*⁴⁰. Traktat filozoficzny, zatytułowany *O teologii według Platona* (szerzej znany jako *Teologia platońska*), którego fragment w polskim przekładzie poniżej prezentuję, jest pismem dość obszernym, bo składającym się aż z sześciu ksiąg⁴¹. Proklos zaplanował, że pismo to będzie się składało z trzech części. Pierwsza miała traktować ogólnie o pojęciach bogów zawartych w pismach Platona. Na drugą część miało się składać wyliczenie wszystkich porządków bogów wraz z ich właściwościami oraz odniesieniem do hipotez teologów. Wreszcie trzecią część zaplanował Proklos jako omówienie bogów nadświatowych i wewnątrz światowych, którzy zostali opisani w rozproszeniu w dziełach Platona⁴². Ten ambitny plan nie został jednak najprawdopodobniej nigdy zrealizowany lub, jeśli jego realizacja doszła do skutku, to jej efekty zaginęły. Zachowany tekst stanowi bowiem tylko część pierwszą oraz znaczny fragment części drugiej planowanego przez Proklosa dzieła. Saffrey i Westerink uważają, że pozostała część tekstu (to znaczy reszta części drugiej i część trzecia) najprawdopodobniej nigdy nie powstała lub też zaginęła⁴³.

³⁴ Marinós, *VP*, 22; zob. L. Siorwanés, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, s. 6; por. mój artykuł pt. *Proklos jako komentator Platona*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica” 16 (2004), s. 35 oraz M. Dzielska, *Wielki Proklos*, s. 15.

³⁵ Marinós, *VP*, 22; zob. M. Dzielska, *Wielki Proklos*, s. 15.

³⁶ Marinós, *VP*, 22; zob. L.J. Rozán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, s. 26, przyp. 17; M. Dzielska, *Wielki Proklos*, s. 15.

³⁷ Marinós, *VP*, 24.

³⁸ *Ibidem*, 36. W kwestii pozornej jednoznaczności wzmianek Marinosa dotyczących daty śmierci Proklosa zob. A. Jones, *The Horoscope of Proclus*, „Classical Philology” 94 [1] (1999), s. 81–82. Zob. też L. Siorwanés, *Proclus’ life, works, and education of the soul*, s. 34; C. Wildberg, *Proclus of Ahtens*, s. 5.

³⁹ Siorwanés (*Proclus’ life, works, and education of the soul*, s. 44) mówi o 54 tytułach.

⁴⁰ Zob. M. Komorowski, *Koncepcja Jedna w Teologii platońskiej Proklosa jako podstawa jego teologii*, s. 74–97.

⁴¹ Proclus, *Théologie platonicienne*, H.D. Saffrey, L.G. Westerink (ed.), vol. I–VI, Paris 1968–1997.

⁴² Zob. Proclus, *Théologie platonicienne*, I.2.9, 8–19; H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. LXI; S. Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge 2000, s. 167; por. mój *Wstęp do przekładu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 61 (2016), s. 406. W tomie tym znajduje się mój przekład (który powstał przy współpracy Seweryna Blandziego) początkowej części księgi II tego samego dzieła (rozdział 1).

⁴³ H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Introduction*, s. LXIV–LXV.

Księga druga, z której pochodzi zamieszczony poniżej rozdział siódmy, w całości poświęcona jest dowodom istnienia pierwszej zasady oraz niedoskonałym, z uwagi na ograniczenia języka, próbom przybliżenia Jej czytelnikowi. Pierwsza zasada wszystkiego jest dla Proklosa bogiem samym oraz Jednym, a nawet Jednym samym oraz Dobrem. Jest Ona, według niego, transcendentna, niepartycypowalna oraz niepoznawalna i niewysławialna, znajdując się na czele uniwersum bytów. Wszystko wychodzi z niej, aby — zataczając koło — z powrotem do niej powrócić.

Uniwersum jest ukonstytuowane przez szereg stopni istnienia. Poniżej pierwsze- Jedna rozpościera się domena henad⁴⁴ (bogów panteonu greckiej mitologii), które w neoplatonizmie po Jamblichu stanowią rodzaj pomostu nad przepaścią pomiędzy Jednym a Umysłem. Sama hipostaza Umysłu rozpada się na trzy: umysł noetyczny, umysł noeryczny (to znaczy rozumujący i wykonujący czynność myślenia) oraz pośredniczący pomiędzy wymienionymi powyżej sferami umysł noetyczny i zarazem noeryczny⁴⁵. Przed umysłem znajduje się też byt jako mieszanina kresu i tego, co nieograniczone oraz życie, razem konstytuując triadę: byt — życie — umysł, gdyż wszystko, co istnieje uczestniczy w bycie, wszystko, co się rusza i tym samym żyje — w życiu, a wszystko, co poznaje i myśli — w umyśle⁴⁶. Poniżej umysłu mamy do czynienia ze sferą Duszy świata i dusz jednostkowych oraz Naturą, która stanowi ostatnią z współprzyczyn świata – dodajmy, że jest to przyczyna nieoddzielna od ciała. Dalej zaś po ciałach, pozostaje już tylko materia.

Powróćmy na koniec do księgi drugiej i jej rozdziału siódmego. W rozdziale tym Proklos, posługując się słynną metaforą Platońską Dobra-Słońca z szóstej księgi *Państwa*, stara się przybliżyć czytelnikowi pierwszą przyczynę wszystkiego rozumianą w ten właśnie sposób. Odbywa się to, jego zdaniem, przez analogię, tzn. jedną z dwóch dróg (droga analogii i droga negacji) prowadzących do pierwszego boga. Rozróżnia on w tym rozdziale dwa rodzaje dobra. Jedno Dobro, zwane *tagathon*, jest transcendentną przyczyną całości, przewyższającą wszelkie poznanie przyczyną celową, do której wszystko zmierza i która jest przyczyną wszelkiego dobra i piękna, drugie dobro natomiast jest jedną z idei i jako takie jest przyczyną substancjalną rzeczy dobrych. Rozdział siódmy stanowi znakomity opis proklosowej koncepcji Dobra oraz pełen jest związanych z nią różnych dystynkcji i niuansów pojęciowych.

Bibliografia

- Beierwaltes W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965.
 Beutler R., *Olympiodoros* (12), [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. XVIII 1, Stuttgart 1939.

⁴⁴ Zob. Proclus, *The Elements of Theology*, E.R. Dodds (ed.), Oxford 1963 [Reprinted 1999], prop. 21, cor., s. 24, 30–33.

⁴⁵ Por. Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. V, Paris 1987. Zob. też moje analizy księgi V *O teologii według Platona* poświęconej proklosowej koncepcji umysłu zawarte w artykule pt. *Struktura hipostazy Umysłu (Noûς) w filozofii Proklosa*, *Theologia platonica* V, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 65 (2020), s. 43–54.

⁴⁶ Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 101, s. 90, 17–31.

- Beutler R., *Plutarchos von Athen* (3), [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. XXI 1, Stuttgart 1951.
- Cardullo L., *Siriano, Esegeta di Aristotele, I: Frammenti e testimoniazze dei Commentari all' Organon*, Firenze 1995.
- Chlup R., *Proclus. An Introducton*, Cambridge 2012.
- Dzielska M., *Wielki Proklos*, [w:] Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002.
- Jones A., *The Horoscope of Proclus*, „Classical Philology” 94 [1] (1999).
- Komorowski M., *Koncepcja Jedna w Teologii platońskiej Proklosa jako podstawa jego teologii*, Łódź 2010 [mpis].
- Komorowski M., *Proklos jako komentator Platona*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 16 (2004).
- Komorowski M., *Struktura hipostazy Umysłu (Noῦς) w filozofii Proklosa*, *Theologia platonica* V, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 65 (2020).
- Komorowski M., *Wstęp do przekładu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 61 (2016).
- Lloyd A.C., *Athenian and Alexandrian Neoplatonism*, [w:] *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, A.H. Armstrong (ed.), Cambridge 1970.
- Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, H.D. Saffrey, A-P. Segonds (ed.), Paris 2001.
- Marinus z Samarii, *Żywoť neoplatonika Proklosa*, tłum. E. Osek, „Littera Antiqua” 11 (2016), s. 183–298.
- Praechter K., *Syrianos* (1), [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. IV A II, Stuttgart 1932.
- Proclus, *The Elements of Theology*, E.R. Dodds (ed.), Oxford 1963.
- Rappe S., *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge 2000.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. 5, Lublin 2002.
- Rozán L.J., *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949.
- Saffrey H.D., Westerink L.G., *Introduction*, [w:] Proclus, *Théologie platonicienne*, H.D. Saffrey, L.G. Westerink (ed.), vol. I, Paris 1968.
- Sambursky S., *Proklos, Präsident der platonischen Akademie, und sein Nachfolger, der Samaritaner Marinos*, „Sitzungsberichte der Haidelberger Akademie der Wissenschaften. Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse” 2 (1985).
- Siorvanes L., *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh 1996.
- Siorvanes L., *Proclus' life, works, and education of the soul*, [w:] *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, S. Gersh (ed.), Cambridge 2014.
- Tittel, *Heron* (6), [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. VIII, Stuttgart 1913.
- Wildberg C., *Proclus of Ahtens. A Life*, [w:] *All from One. A Guide to Proclus*, P. d'Hoime, M. Martijn (eds.), Oxford 2017.

PROKLOS

O teologii według Platona Księga II, rozdział 7

[43]¹ Jakie są więc sposoby nauczania o tym, co pierwsze, i jakimi nazwami próbuje Platon to ujawnić, i skąd <bierze>² nie tylko nazwy, lecz także te sposoby ukazywania tego, co niewysłowione i niepoznawalne dla wszystkich, sądzę, że stało się oczywiste na podstawie tego, co zostało powiedziane. Jeśli trzeba zaś też rozważyć każdy z rozproszonych w pismach platońskich poglądów tego dotyczących i sprowadzić [je] z powrotem do jednej wiedzy teologicznej, zbadajmy, jeśli chcesz, przed innymi [sprawami] te [nauki] Sokratesa, które wykazuje on w szóstej [księdze] *Państwa* w zgodzie z wspomnianym wcześniej sposobem, i jak przez analogię naucza nadzwyczajnej przewagi dobra w stosunku do wszystkich bytów i szczytów całości.

[44] Po pierwsze więc, odróżnia byty od siebie wzajemnie, przyjąwszy, że jedne są noetyczne, drugie zaś postrzegalne zmysłowo, wiedzę definiuje poprzez poznanie [bytów] noetycznych, wrażenie zmysłowe natomiast łączy z przedmiotami zmysłów. I podzieliwszy wszystko na dwie części, stawia jedną monadę transcendentną nie tylko na czele wielości noetycznej, lecz także drugą monadę [na czele wielości] postrzegalnej zmysłowo, w zgodzie z podobieństwem do owej. I pokazuje, że każda z tych dwóch monad tworzy: jedna światło noetyczne, druga natomiast [światło] postrzegalne zmysłowo. Pokazuje też, że przez światło noetyczne wszystkie [byty] noetyczne są podobne z postaci do boga i mają postać dobra poprzez uczestnictwo [pochodzące] od pierwszego boga, natomiast przez [światło] postrzegalne zmysłowo poprzez doskonalenie się [pochodzące] od słońca wszystkie [rzeczy] postrzegalne

¹ Umieszczone w tekście liczby w nawiasach kwadratowych odnoszą się do numerów stron oryginału dzieła Proklosa (*Πρόκλον Πλατωνικοῦ Διαδόχου περί τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*). Przekład został dokonany na podstawie wydania: Proclus, *Théologie platonicienne, Livre II, Texte établi et traduit par H. D. Sattrey et L. G. Westerink*, Paris 1974, s. 43–51.

² W oryginale w tym miejscu wydawcy tekstu, Sattrey i Westerink, oznaczają lacunę, którą proponują wypełnić czasownikiem λαμβάνει. Zob. *Notes complémentaires*, [w:] Proclus, *Théologie platonicienne, Livre II*, s. 104, przyp. 5.

zmysłowo są podobne do słońca i i zbliżone [w podobieństwie] do jednej monady. Oprócz tego, co powiedziano, uzależnia drugą monadę od tej, która panuje w [świecie] noetycznym; wszystko zaś odnosi w ten sposób do dobra, zarówno pierwsze, jak i ostatnie z bytów — mam na myśli nie tylko [byty] noetyczne, lecz także [rzeczy] postrzegalne zmysłowo.

I wydaje mi się, że taki sposób wznoszenia się do tego, co pierwsze, jest najlepszy i należy przede wszystkim do teologii: sprowadzać wszystkich bogów w świecie do jednego zjednoczenia i uzależniać od właściwej im monady, nadświatowych zaś prowadzić do rozumnego królestwa, a rozumnych uzależniać od zjednoczenia noetycznego natomiast samych już noetycznych i poprzez nich wszystkie byty odnosić do tego, co pierwsze. Jak bowiem monada [bytów] wewnątrzświatowych jest nadświatowa, jak [monada bytów] nadświatowych jest rozumna a rozumnych noetyczna, tak też konieczne jest, żeby [byty] noetyczne były uzależnione przede wszystkim od monady [znajdującej się] ponad [bytami] noetycznymi i były przez nią doskonałe, i [45] będąc napełnione boskością oświetlały [byty] późniejsze [w porządku istnienia] światłem noetycznym; [byty] rozumne zaś czerpiąc [dobrodziejstwo] bycia od [bytów] noetycznych, a dobra i jednostkowego istnienia od pierwszej przyczyny, żeby utrzymywały razem [byty] nadświatowe światłem rozumnym; same zaś rodzaje bogów, [które znajdują się] przed światem, przyjmując czysty umysł od [bytów] rozumnych a światło noetyczne od [bytów] noetycznych, natomiast jednostkowość od ojca całości, żeby wysyłały do tego oto widzialnego świata blask [znajdującego się] w nich samych światła; i żeby z tego powodu słońce, które jest szczytem [bytów] wewnątrzświatowych i wyszło z eterycznych otchłani, dawało [rzeczom] widzialnym część nadnaturalnej doskonałości i czyniło je według możliwości bardzo podobnymi do nadniebnych światów.

Te rzeczy więc później też rozpatrzmy obszerniej. Natomiast obecny dyskurs uzależnił znowu wszystko w omówiony sposób od dobra i najpierwszej henady. Jeśli bowiem słońce utrzymuje razem wszystko to, co postrzegalne zmysłowo, a dobro stwarza i urzeczywistnia wszystko to, co noetyczne, spośród nich zaś druga monada została nazwana „potomkiem dobra”, i przez to porządkuje też ona, uświetnia i wypełnia dobrami to, co postrzegalne zmysłami, ponieważ naśladuje przyczynę będącą jej własnym przodkiem, to w ten sposób wszystkie rzeczy uczestniczyłyby w dobru i wznosiłyby się do tej jednej zasady — te noetyczne i najbardziej boskie z bytów bezpośrednio, natomiast rzeczy postrzegalne zmysłowo poprzez swoją własną monadę.

Oprócz tego Platon również w inny sposób poucza nas w tych [słowach] o [metodzie] analizy [prowadzącej] do tego, co pierwsze. Wszelką bowiem wielość [występującą] w świecie uzależnia od noetycznych monad, tak jak dla przykładu wszystkie [rzeczy] piękne od piękna samego, a wszystkie [rzeczy] dobre [46] od dobra samego, [rzeczy] równe zaś znowu od równości samej; a przyjąwszy, że jedne [byty] są noetyczne, drugie zaś [rzeczy] postrzegalne zmysłowo (ich szczyty natomiast są osadzone indywidualnie w [bytach] noetycznych), ponownie uważa za słuszne, abyśmy posuwali się [w górę, począwszy] od tych postaci noetycznych, i abyśmy czcąc bardziej dobroć [znajdującą się] ponad [bytami] noetycznymi zrozumieli, że to przez nią wszystkie [byty] noetyczne i monady w nich [zawarte] bytują i osiągają [sobie

właściwą] doskonałość; jak bowiem sprowadzamy postrzegalną zmysłowo wielość do monady, która nie znajduje się na równi z [rzeczami] postrzegalnymi zmysłowo, i jesteśmy zdania, że przez tę [monadę] także ta [wielość] posiada istnienie, w ten sposób konieczne jest odnosić to, co noetyczne do innej przyczyny, nie zaliczanej do [bytów] noetycznych, od której również te [rzeczy] otrzymały zarówno substancję, jak i boskie istnienie.

Niech więc nikt nie sądzi, że Platon zakłada ten sam porządek dobra w postaciach noetycznych i przed noetycznymi. Lecz niech uważa, że dobro, które stoi z pięknem w tym samym szeregu, jest substancjalne i jest jakąś jedną z postaci [obecnych] wśród [bytów] noetycznych; najpierwsze zaś dobro, które tworząc jedną nazwę złożoną mamy też zwyczaj nazywać *tagathon* [to znaczy Dobrem], niech ma za ponadsubstancjalne i przewyższające wszystkie byty „mocą i godnością”³. Ponieważ również Sokrates, określając piękno i dobro, mówi w ten oto sposób: „I samo właśnie piękno i samo dobro, i w ten sposób w odniesieniu do wszystkich [rzeczy], które przedtem słusznie uważaliśmy za liczne, jeszcze raz na nowo, ujmując zgodnie z ideą każdej [rzeczy], która jest jedna, nazywamy każdą [rzecz], czym jest”⁴; i [Sokrates] tymi [słowami] prowadząc nas wzwyż od [rzeczy] pięknych i dobrych postrzegalnych zmysłowo i w ogóle [od] tych, w których się uczestniczy i które są [obecne] w innych i są zwielokrotnione, [47] do samych noetycznych henad bytów i najpierwszych substancji, od nich znowu przechodzi do przyczyny transcendentnej wobec wszystkich [rzeczy] pięknych i dobrych. Wśród idei bowiem piękno samo przewodzi licznym [rzeczom] pięknym a dobro samo licznym [rzeczom] dobrym, i każde z nich powoduje istnienie jedynie [rzeczy] podobnych; najpierwsze zaś dobro jest przyczyną nie tylko [rzeczy] dobrych, lecz także w podobny sposób [rzeczy] pięknych, jak też w innych [słowach] napisał Platon: „i wszystkie [rzeczy] są ze względu na nie i ono jest przyczyną wszystkich [rzeczy] pięknych”⁵.

Bo też znowu, oprócz tego, co zostało powiedziane, dobro, które [znajduje się] wśród idei, jest noetyczne i poznawalne, jak poucza sam Sokrates, to zaś, które [znajduje się] przed ideami, [jest] ponad bytami i przewyższa wszelkie poznanie; i jedno jest zdolne do powodowania substancjalnej doskonałości, drugie zaś dostarcza samym bogom tego, że są dobrzy, o ile są bogami, i wytwarza dobra istniejące przed bytem. Nie przypuszczajmy więc wcale, gdy Sokrates nazwa to, co pierwsze, dobrem od nazwy idei, że od razu mówi on o noetycznej dobroci; lecz skoro przyczyna wszystkich [rzeczy] pięknych i dobrych przewyższa wszelki wywód i nazwę, zgódźmy się z nim [to znaczy Sokratesem], ażeby poprzez rzeczy bezpośrednio przez nią napełnione przenosić na nią [ich] nazwy; sam też bowiem, jak sądzę, wskazując we wszystkich wywodach o dobru, że jest ono poza poznaniem i przedmiotami poznania oraz [poza] substancją i bytem, dowodzi tego przez analogię do słońca. I w pewien [48] właśnie godny podziwu sposób podsumował nam opracowanie [obecnych] w *Parmenidesie* negacji odnoszących się do jedna; to bowiem, że dobro nie jest ani prawdą, ani substancją, ani umysłem, ani wiedzą, czyni je równocześ-

³ Plato, *Resp.* VI, 509 b 9.

⁴ *Ibidem*, 507 b 5–8.

⁵ Plato, *Ep.* II, 312 e 2–3.

nie transcendentnym, z jednej strony wobec ponadbytowych henad i całego rodzaju bogów, z drugiej strony wobec rozumnych i noetycznych porządków, z trzeciej zaś wobec całej duchowej egzystencji; to zaś są te [rzeczy], których pozbawia zasadę całości również poprzez pierwszą hipotezę.

Lecz zaiste, gdy [Sokrates] opiewa to, co kieruje boskimi dobrami jako najjaśniejszą część bytu, to nie nazywa go najjaśniejszym dlatego, że ono samo uczestniczy w świetle (najpierwsze światło wychodzi bowiem od niego w kierunku [bytów] noetycznych i umysłu), lecz ponieważ jest przyczyną wszędzie [obecnego] światła i ponieważ jest źródłem każdej noetycznej albo rozumnej albo światowej boskości. Światło bowiem nie jest niczym innym jak uczestniczeniem w boskim istnieniu; jak bowiem wszystkie [rzeczy] stają się tymi, które mają postać dobra, uczestnicząc w dobru i będąc napełnione blaskiem stamtąd wychodzącym, tak też byty pierwsze i, jak się mówi, boskie — zarówno [byty] noetyczne, jak też [byty] rozumne — stają się podobnymi do boga poprzez uczestnictwo w bogu.

Patrząc na wszystko, co zostało powiedziane, zachowujemy transcendentną wyższość dobra w relacji do wszystkich bytów i boskich porządków; zgódźmy się zaś znowu, że w każdym porządku bytów istnieje monada analogiczna do niego, nie tylko wśród [rzeczy] zmysłowych, jak mówi Platon o słońcu, lecz także wśród [bytów] nadświatowych i wśród rodzajów bogów [znajdujących się] przed nimi, a począwszy od dobra. [49] Jasne jest bowiem, że te [rodzaje], które są bliżej pierwszej przyczyny i bardziej w niej uczestniczą, są do niej w pewien sposób podobniejsze; i jak owa jest przyczyną wszystkich bytów, tak też właśnie one ustanowiły na czele poszczególnych porządków władające [nimi] monady; i podporządkowują [one] wielości monadom, wszystkie zaś znowu monady rozciągają do transcendentnej zasady całości i ustawiają wokół niej każdą z osobna. Trzeba więc też, aby wiedza teologiczna, zgodnie z boskimi szeregami, wyjaśniała pojęcia jej dotyczące [jako] niewiązane się z żadną z pozostałych [rzeczy] i przewyższające [je] i [z nimi] niez mieszane, i aby rozważała wszystkie późniejsze [w porządku istnienia rzeczy] jako istniejące zgodnie z nią i osiagające doskonałość w odniesieniu do niej, ją zaś żeby uważała za przewyższającą wszystkie monady [znajdujące się] w bytach, zgodnie z jedną przewagą prostoty, i za ustanowioną jednostkowo na czele wszystkich porządków; jak bowiem sami bogowie ustanowili porządek wśród siebie, tak też trzeba, żeby prawda o nich odróżniała zarówno przyczyny poprzedzające byty, jak też drugie i trzecie [wytwory] z nich zrodzone.

Jedna więc prawda o pierwszej zasadzie jest ta, która posiada też jedną tezę szczególnie zadowalającą platońskie założenia: że zatem [pierwsza zasada] istnieje przed wszystkimi porządkami wśród bogów i powoduje istnienie posiadającej postać dobra substancji bogów, i że jest źródłem ponadbytowej dobroci, i że wszystkie [rzeczy] po niej [następujące], sięgając do niej, napełniają się dobrami, i w sposób niewysłowiony są z nią zjednoczone i jednostkowo wokół niej istnieją. Jej jednostkowość nie jest bowiem bezpłodna, lecz o tyle bardziej rodzi całość [bytów], o ile ustanowiła wcześniej zjednoczenie transcendentne wobec [rzeczy] istniejących; [50] płodność jej nie odnosi się też do wielości i podziału, lecz pozostaje czysta, będąc ukryta w niedostępnych [miejscach], skoro nawet wśród tych, [które następują] po niej, zauważamy wszędzie, że to, co doskonałe pragnie rodzić, a to, co pełne, spie-

szy się do udzielania innym części napełnienia. O wiele więc bardziej właśnie to, co skupia wszystkie doskonałości w jednym i co nie jest jakimś dobrem, lecz samym dobrem i tym, co przepełnione, jeżeli można [tak] powiedzieć, będzie rodzić całość [bytów] i sprawiać ich istnienie, stwarzając wszystkie [rzeczy] dzięki temu, że jest transcendentne wobec wszystkich [rzeczy] i rodząc jednakowo zarówno pierwsze, jak i ostatecznie z bytów dzięki temu, że jest tym, w czym nie da się uczestniczyć.

Lecz [czytelniku] nie przypuszczaj, że to powstawanie i wychodzenie jest emanowane czy to na skutek tego, że dobro się porusza, czy dlatego, że się ono wielokrotni, czy to na skutek tego, że posiada moc tworzącą czy [wreszcie] dlatego, że działa; wszystko to bowiem jest późniejsze od pojedynczości tego, co pierwsze. Jeżeli bowiem dobro porusza się, nie będzie dobre; bo nawet dobro samo, które [nie] jest niczym innym, jeśli się poruszałoby, straci dobroć; jak więc to, co stwarza byty przez dobroć, z powodu samego stwarzania całości okaże się pozbawione dobra? Jeśli [dobro] się wielokrotni, to wychodzenie całości [bytów] będzie [się odbywało] przez osłabienie lub przez obniżanie, ale nie przez nadmiar dobroci; to bowiem, co traci w [trakcie] rodzenia [swoją] własną wyższość, spieszy porządkować gorsze [rzeczy] nie przez płodną doskonałość, lecz przez obniżanie i niedobór swojej mocy. Jeśli [dobro] stwarza wszystkie [rzeczy] posługując się mocą, [to] będzie [występowało] zmniejszenie dobroci dookoła [51] niego, byłoby [ono] bowiem dwoma, a nie jednym: dobrem i mocą; jeśli nawet potrzebuje mocy, [to] pierwsze dobro cierpiałyby brak, jeśli zaś samo bycie dobrem wystarcza do doskonałości [rzeczy] stworzonych i do napełnienia wszystkich [rzeczy], po co dodatkowo przyjmujemy moc? U bogów bowiem dodawanie jest odbieraniem zjednoczeń przewyższających [pozostałe byty]. Niech więc jedynie dobro będzie przed mocą i przed działaniem; każde działanie bowiem jest potomkiem mocy. Ani więc ono działając nie sprawia poprzez działanie istnienia wszystkich [rzeczy], ani wszystkie [rzeczy] nie [są] pełne mocy dlatego, że potrzebuje mocy, ani wszystkie [rzeczy] nie uczestniczą w dobru dlatego, że jest ono zwielokrotnione, ani wszystkie [rzeczy] nie ciągną korzyści z obecności tego, co pierwsze dlatego, że się [ono] porusza. Dobro poprzedza bowiem wszystkie moce i wszystkie działania i każdą wielość i ruch, ponieważ także każde z nich odnosi się do dobra jako celu. To właśnie, co jest w najwyższym stopniu przyczyną celową wszystkich [rzeczy] doskonałych, i co jest centrum wszystkich przedmiotów pożądania, dostarczając [rzeczom] późniejszym [w porządku istnienia] wszystkich pożądanych celów, samo zaś przedistniejąc jako nieograniczone pod wszystkimi względami, jest pierwszym dobrem.

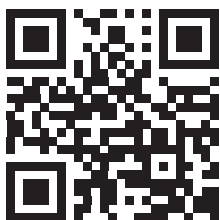
*Z języka greckiego przełożył Marcin Komorowski.
Przekład przejrzała i poprawiła Joanna Sowa*

**Studia Philosophica
Wratislaviensia**
vol. XVI, fasc. 4 (2021)

CONTENTS

DAVIDE ARTICO, <i>The author as gesture in Elia Levita's Bovo-Bukh</i>	7
VICTORIA ROWE HOLBROOK, <i>Plato, fetters round the neck, and the Quran</i>	27
WOJCIECH GAMROT, <i>The type individuation problem</i>	47
ELŻBIETA WALERICH, <i>Bergson and intellectual cognition of the external world</i>	65
ANNA KOZANECKA-DYMEK, <i>Some applications of selected extensions of tense logic in natural sciences</i>	81
ANDRZEJ LORCZYK, <i>Inspirations of Elzenberg's axiology. A godless monadology</i>	95
SŁAWOMIR BARĆ, <i>Husserl's phenomenological reduction and „empty mind” in Zen Buddhism</i>	109
TRANSLATIONS	125

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.
Wrocław University Press
pl. Uniwersytecki 15
50-137 Wrocław
uniwersytecka@uwur.com.pl



Księgarnia internetowa
Online bookshop
sklep.wuwr.com.pl



Strona główna
Website
wuwr.com.pl



Facebook
[@wydawnictwouwr](https://www.facebook.com/wydawnictwouwr)

