

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XVIII, fasc. 1 (2023)

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XVIII, fasc. 1 (2023)

Redaktor naukowy numeru/ Issue Editor
ARTUR PACEWICZ

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.wuwr.pl/spwr

© Copyright by Studia Philosophica Wratislaviensia 2023

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 3752474, e-mail: sekretariat@wuwr.com.pl
www.wuwr.eu

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

JAN HERUFEK, <i>Jewish Sources in Pico's Concept of Dignitas Hominis: An Outline of the Problem</i>	7
KAMIL CEKIERA, <i>Thought Experiments and Conceptual Analysis in Ethics</i>	29
ADAM CHMIELEWSKI, <i>Opresja i sztuka myślenia</i>	45
ARTUR PACEWICZ, <i>Medioplatonizm epoki cesarstwa — Eudoros z Aleksandrii</i>	57

RECENZJE

ADAM CHMIELEWSKI, <i>Widma i cienie</i> [Andrzej Marzec, <i>Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata</i>]	91
MAREK BŁASZCZYK, <i>Człowiek w filozofii Karola Wojtyły i Józefa Tischnera</i> [Amadeusz Pała, <i>Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera</i>]	103

ARTYKUŁY

JAN HERUFEK

ORCID: 0000-0002-1647-8784

University of Ostrava

Jewish Sources in Pico's Concept of *Dignitas Hominis*: An Outline of the Problem

Abstract: The paper deals with Pico's conception of man, especially with regard to his use of Jewish sources. This is mostly apparent in Pico's works *Oratio* (1486), *Conclusiones* (1486) and *Heptaplus* (1488/89). Firstly, we point out his collaboration with Flavius Mithridates, who was Pico's Hebrew teacher and an interpreter of some Jewish mystical texts (Gersonides, Nahmanides, Recanati). Secondly, we emphasize that at the same time Pico was in contact with another Jewish scholar Yohanan Alemanno as well. For this reason, modern interpreters (Idel, Lelli) believe that one of the main sources not only for Pico's *Oratio* but also for his late work *Heptaplus* were some of Alemanno's writings (particularly his *Heshek Shlomo* and *Hay ha-'Olamin*). Therefore, I examine Pico's syncretic model of *dignitas hominis*, which was inspired on one hand by Neoplatonic philosophy and Aristotelianism, and on the other hand by Jewish and Christian mystical tradition.

Keywords: Giovanni Pico, Flavius Mithridates, the dignity of man, natural felicity, supernatural felicity

Introduction

Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), called *Princeps Concordiae*, was not only the leading figure of Florentine Platonism,¹ but also the author of the

¹ G.F. Pico, *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consumatissimi vita per Ioannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta*, G. Bertuzzi (ed.), Modena 1994, p. 74: "Quos inter literario amore duos sibi potissimum devinxit Angelum scilicet Politianum virum graece latineque doctissimum, necnon variarum litterarum florum refertum ac prope vindicem Romanae linguae; alterum Marsilium Ficinum, Florentinum hominem omnifaria litteratura redolentem, sed maxi-

famous *Oratio de dignitate hominis*. According to some modern scholars, it was primarily intended to celebrate the dignity of man. However, it was not until the Strasbourg edition of 1504 that it became known as *Dignitas hominis*.² It must be said that Pico began working on it as early as September 1486, when he was sojourning in Fratta, Perugia, or in Florence.³

But how should this *Oratio* be best understood? One possible way is through the interpretation of Eugenio Garin, a pioneer of Renaissance scholarship, who, in *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina* (1937), identifies the Prince of Concord as the prototype of an Italian humanist. In Garin's other book, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, Pico is already interpreted as a thinker who does not work with outdated theological tools, but boldly uses the powerful weapon of Renaissance intellectuals, philology, of which the new Kabbalah⁴ is a perfect counterpart. The English scholar Frances Yates offers a simi-

num ex his qui nunc vivunt Platonium cuius opera in Academicis sibi vindicandis usus fuerat." G. Pico, *Lettere*, F. Borghesi (ed.), p. 121; M. Ficino, *Opera omnia*, Basilea 1576 [repr. (ed.) P.O. Kristeller, Torino 1959], p. 1537; A. della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902, pp. 750–751; R.P. Blum, "‘Et nuper Plethon’—Ficino's Praise of Georgios Gemistos Plethon and his Rational Religion," [in:] *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees (eds.), Leiden–Boston 2011, pp. 103–104.

² S.A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe 1998, p. 8–19.

³ For a report of Pico's life see G. Pico, *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consummatissimi vita...*, pp. 30–89; F. Borghesi, "A Life in Works," [in:] *Pico della Mirandola: New Essays*, M. Dougherty (ed.), Cambridge 2008, pp. 202–219; G. Busi, *Vera relazione sulla vita e i fatti di Giovanni Pico conte della Mirandola*, Torino 2010, p. 201; G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, [in:] G. Pico, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno; e scritti vari*, E. Garin (ed.), Firenze 1942, pp. 101–165 (for an English translation of Pico's *Oratio* see G. Pico, "Appendix A: Pico's Oration," [in:] B. Copenhaver, *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*, Cambridge–London 2019, pp. 459–482; for an Italian translation of Pico's *Oratio* see G. Pico, *La dignità dell'uomo*, R. Ebgi (ed.), Torino 2021, pp. 2–93. Compare with one of Pico's Letters: "Commentariolum nostrum non est quod admiretis otiosi cum esse volumus et omnino nihil agere id egimus, animum remittentes potiusquam intendentes. Omnia praeludium est commentariorum quae in platonis symposium meditatur. Erit in illis quid tu saltem ames et laudes quum omnia nostra amas et laudas [...] ex Fratta, 10 Novembris 1486..." (G. Pico, *Lettere*, p. 138); E. Cassirer, "Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas," *Journal of the History of Ideas* 3 [2] (1942), pp. 138–143.

⁴ The Kabbalah is Jewish mystical teaching, characterized as the reception of tradition by oral transmission, involving two main parts. The first is speculative and dominated by the doctrine of *Sefirot* (from *safar*—calculate); the other is practical Kabbalah with the doctrine of names (*Semot*) as lower world are founded and united by *En soft* (Infinity). There are ten *Sefirot*, represented by the number 10: *Keter*, *Hokmah*, *Binah*, *Hesed*, *Din*, *Tiferet*, *Nesah*, *Hod*, *Yesod* and *Malkut* (see G. Busi, *La Qabbalah*, Roma–Bari 2006). See one of Pico's Jewish sources: *Corona Nominis Boni* of Abraham Axelrad: "Audiavi tamen quosdam qui addunt super numero decem numerationum ipsam Ensof per unam numerationem quia dicunt postquam omnes numerationes sunt decem in numero suo habent omnino finem numero idem est dicendum quod creavit coronam superiorem tamquam ens id est quoddam occultum ipso ensof et est causa causarum seu adinventio adinventium" (C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge–London 1989, p. 236). Compare with M. Recanati, *Commentary on the Daily Prayers: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, vol. 1, G. Corazzol (ed.), Torino 2008, p. 70: "Et iam sapientes nostri dicunt quod, antequam creasset deus sanctus et benedictus mundum suum, erat ipse deus sanctus et

lar perspective. Her work *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* is worth mentioning. According to Yates, Pico's man can also be described as *homo magus* who is able to control the world of nature (*liber naturae*) by his wit and power.⁵

On the other hand, Farmer and Copenhaver offer a different interpretation. In his book *Syncretism in the West*, Farmer engages in a sharp polemic with Yates' thesis, and he also weakens the relationship between Ficino's and Pico's conception of magic, on which the English scholar based his reading to some extent. This was also done earlier by William G. Craven in *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of His Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*. Farmer, however, takes his interpretation of Pico's man even further by presenting him as a humble servant who uses his power primarily to transform himself/his nature (*natura*) rather than to subjugate the world of nature (*liber naturae*).⁶

Apart from the Platonic and Arabic sources of *dignitas hominis*, modern researchers (Copenhaver, Ebgi)⁷ mostly concentrate on the reception of Jewish sources based on the assumption that Pico prepared the edition of *Oratio* (1486) and was at the same time in contact with the Jewish intellectuals Elia del Medigo, (1458–1493) Flavius Mithridates 1450–1490), his Hebrew teacher and translator,⁸

benedictus et nomen eius solum tantum, ut etiam dicit magnus rabi eliezer in amphorismis suis itaque ascendit in cogitatione sua velle producere et facere esse decem numerationes, quarum vita et nutritio est ab ipso benedicto et excelso vocato ensoph, et in virtute essencie est essencia prime numerationis, a qua procedit virtus omnium numerationum.”

⁵ E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze 1937, pp. 70–73; E. Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, New York 1965, p. 106; F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago–London 1964, p. 127.

⁶ S.A. Farmer, *Syncretism in the West...*, pp. 116–132; B. Copenhaver, “The Secret of Pico's Oration: Cabala and Renaissance Philosophy,” *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2002), pp. 57–58; W. Craven, *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of his Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Geneva 1981, pp. 127–129.

⁷ R. Ebgi, *Giovanni Pico Della Mirandola e teologia poetica: contributi alla filosofia dell'umanesimo italiano*, Milano 2012 [unpublished doctoral thesis, Vita-Salute San Raffaele University]; R. Ebgi, “Introduzione,” [in:] G. Pico, *La dignità dell'uomo*, R. Ebgi (ed.), Torino 2021, pp. XI–XXII.

⁸ G. Pico, G.F. Pico, *Opera omnia (1557–1573)*, Basileae 1557 [reprint Hildesheim 1969], pp. 385–386: “Nam ille docere me Chaldaicam linguam nulla voluit ratione, nisi adiuratum prius, et quidem conceptis verbis, ne illa cuiquam traderem, facere fidem huius rei tibi potest noster Hieronymus Benivennius, quid cum adesset forte dum me ille docebat furens Mithridates hominem eliminavit.” Mithridates' translations include: A. Abulafia, *Sitrei Torah (De Secretis Legis)*, *We-zot li Jehuda (Summa brevis cabale que intitulatur Rabi Jeude)*; Azriel of Gerona, *Quaestiones super decem numerationibus cum responsibus suis; Sepherabaik cum expositione celi enar.*; Abraham ibn Waqar, *Liber de radicibus seu terminis cabalae; Expositio Decem Numerationum; De proportione divinitatis; Liber combinationum in cabala et alia manuscripta in papiro*; A. Axelrad, *Corona nominis boni*; Gersonides, *Cantica Canticorn Salmonis per Fl. Mithrodatem ad Picum traductio*. S. Campanini, “Talmud, Philosophy, Kabbalah: A Passage from Pico della Mirandola's Apologia and its Sources,” [in:] *The Words of A Wise Man's Mouth are Gracious: Festschrift for Günter Stemeberger on the Occasion of his 65th Birthday*, M. Perani (ed.), Berlin–New York 2005, pp. 429–448; F. Lelli, “Umanesimo Laurenziano nell'opera di Alemanno,” [in:] *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico: celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico: Convegno di studi*, Firenze: *Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria*, 29 novembre 1992, D.L. Bemporad, I. Zatelli (eds.), Firenze 1998, pp. 53–54. See also Y. Gikatilla, *The Book of Punctuation: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, A. Martini (ed.), Torino 2010; *The Book of Bahir: Flavius Mithridates' Latin*

and later also with Rabbi Yohanan Alemanno (1434/35–1504).⁹ For this reason, other scholars, Moshe Idel and Fabrizio Lelli, believe that one of the main sources not only for Pico's *Oratio* but also for his late work *Heptaplus* (1488/89) were some of Alemanno's writings (particularly his *Heshek Shlomo* and *Hay ha-'Olamim*), on which he worked continuously since 1469.¹⁰ Therefore, the paper focuses on two main topics. First, we consider how Pico used additional Jewish sources (Alemanno, Gersonides, Nahmanides, Recanati etc.). Second, we analyse how the Prince of Concord incorporated them into his syncretic conception of *dignitas hominis* in both his works.

Oratio: Man as the creative image of God

In the context of Yates' thesis, it suffices to recall Pico's famous dictum which appears right at the beginning of the *Oratio*: "Supporting his opinion is that saying of Mercury: Man is a great miracle, Asclepius," on the basis of which Yates links this anthropological motif with hermetic elements. These were to contribute to the birth of a new form of man (*homo magus*), standing in a total contrast to his medieval predecessor (*homo miser*).¹¹

It cannot be denied that *homo*, in Pico's conception, becomes a self-governing and esteemed sculptor, shaping his nature as he himself wishes. Man (*imago Dei*) is thus no longer considered a miserable creature (*miser*), as it was in the medieval tradition. He is therefore not set in a rigidly hierarchical static framework. On the contrary, in the spirit of Renaissance anthropological traditions, he is placed in the dynamic centre of all events. And he is even allowed to become an active co-creator of God, as the ancient theologians¹² already knew. Moreover, he can determine his

Translation, the Hebrew Text, and an English Version, S. Campanini (ed.), Torino 2005; *The Great Parchment: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, G. Busi, S. Campanini (eds.), Torino 2004.

⁹ B. Kieszkowski, "Averroismo e platonismo in Italia negli ultimi decenni del secolo XV," *Giornale critic della filosofia italiana* 14 [2/1] (1933), pp. 286–301; K.P. Bland, "Elijah Del Medigo's Response to the Kabbalah of Fifteenth-Century Jewry and Pico della Mirandola," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991), pp. 23–53; M. Engel, *Elijah Del Medigo and Paduan Aristotelism*, London et al. 2017, pp. 6–9; F. Secret, *Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964, p. 43; C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter...*, pp. 256–257.

¹⁰ M. Idel, "The Ladder of Ascension—The Reverberations of a Medieval Motif in the Renaissance," *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 2, I. Twersky (ed.), Cambridge 1984, pp. 86–87; F. Lelli, "Umanesimo Laurenziano..." pp. 53–55.

¹¹ G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, p. 102: "Cui sententiae illud Mercurii ad stipulatur: 'Magnum, o Asclepi, miraculum est homo.'" See G. Pico, "Appendix A: Pico's Oration," p. 459. Compare with Pico's *Heptaplus* (G. Pico, *Heptaplus. De Septiformi sex dierum Geneseos enarratione ad Laurentium Medicem*, [in:] G. Pico, *De hominis dignitate; Heptaplus...*, p. 304: "Est harum omnium simul in unum confluentium naturarum vere divina possessio, ut libeat exclamare illud Mercurii: 'Magnum, o Asclepi, miraculum est homo.'" See B. Copenhaver, "The Secret of Pico's Oration..." p. 58.

¹² C.B. Schmitt, "'Prisca theologia e Philosophia Perennis:' due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna," [in:] *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro: atti del 5. Convegno internazionale del Centro di studi umanistici: Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8–13 Agosto 1968*, G. Taragi (ed.) Firenze, 1970, pp. 219–220; C. Vasoli, "Der Mythos der 'Prisci Theologi' als Ideologie der Renova-

own destiny. It is up to him to decide what path he will take, whether he will fall to the level of animals or whether he will rise upwards to the angelic world. In other words: “if the seeds he tends are vegetal, the man will be a plant. If they are sensual, he will grow into a beast. If they are rational, he will turn into a heavenly animal. If they are intellectual, he will be an angel and a son of God.”¹³ On the other hand, it is not necessary to overestimate the novelty of Pico’s conception. In fact, Gregory of Nyssa, Origen, Clement of Alexandria, and Augustine, for example, all thought of man in a similar way. Besides, it is worth realizing that *Oratio* was meant to be, above all, a perfectly formulated introductory speech for the planned debate on the Nine Hundred Theses that the Prince of Concord wanted to defend in Rome before the world’s eminent scholars of that time (January 6, 1487).¹⁴

tio,“ [in:] *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*, M. Mulsow (ed.), Tübingen 2002, pp. 19–60; J. Lauster, “Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of His Platonism,” *Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy, His Legacy*, M.J.B. Allen, V. Rees, (eds.), Leiden–Boston–Köln 2001, pp. 45–69; W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012, pp. 41–53.

¹³ G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, pp. 105–106: “Igitur hominem accepit indiscretæ opus imaginis atque in mundi positum meditullio si est alloquutus: ‘Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quæ munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra præscriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam præfinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo...’ Si vegetalia, planta fiet. Si sensuality, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius...” See B. Copenhaver, “Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico’s Oration,” [in:] *The Italian Renaissance in the Twentieth Century: Acts of an International Conference. Florence, Villa I Tatti, June 9–11, 1999*, A.J. Grieco, M. Rocke, F. Gioffredi (eds.), Firenze 2002, pp. 295–320.

¹⁴ Compare with Pico’s Letter to Girolamo Benivieni (November 12, 1486)—G. Pico, *Lettere*, p. 155: “Disputanda per me publice dogmata ante tuum a me discessum 700is clauderantur. Postquam abisti, ad 900 excreverunt progrediebanturque nisi receptui cecinissem, ad mille. Sed placuit in eo numero, utpote mistico, perdem esistere. Est enim /si vera est nostra de numeris doctrina) symbolum animæ in se ipsam [...] Accessit et oration id quod ad mitto. Cum enim statutum sit mihi ut nulla præterit dies quin aliquid legam ex Evangelica doctrina, incidit in manus postridie quam discesseras illud Christi: ‘pacem meam do vobis, pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis,’ illico subit[am] quoadam animi concitatione de pace quaedam ad philosophiæ laudes facientia tanta celeritate dictavi, ut notarii manum præcurrerem sæpe et inverterem...;” G. Pico, *Conclusiones*, [in:] G. Pico, G.F. Pico, *Opera omnia*, p. 63: “DE ADSCRIPTIS NUMERO NONIGENTIS, DIALECTICIS, MORALIBUS, PHYSICIS, MATHEMATICIS, Metaphysicis, Theologicis, Magicis, Cabalisticis cum suis, tum sapientum Chaldeorum, Arabum, Hebreorum, Graecorum, Aegyptiorum, latinorumque, placitis disputabitur publice Ioannes Pico Mirandulanus, Concordiæ Comes, in quibus recitandis, non Romæ lingue nitorem, sed celebratissimorum Parisiensium disputatorum, dicendi genus est imitates, propterea, quod eo nostri temporis philosophi plerique omnes utuntur;” G.F. Pico, *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consumatissimi vita...*, p. 36: “[...] his novam per numeros philosophandi institutionem annexuit, cunctaque simul publicis locis, quo facilius vulgarentur, affixit, pollicitus se soluturum eis impensas, qui ex remotis oris disceptandi gratia Romam se contulissent.” G. Pico, *Apologia*, [in:] G. Pico, G.F. Pico, *Opera omnia*, pp. 114–115, 170. M. Sudduth, “Pico della Mirandola’s Philosophy of Religion,” [in:] *Pico della Mirandola: New Essays*, M. Dougherty (ed.), Cambridge 2008, pp. 70–72; L. Dorez, L. Thuasne, *Pic de la Mirandola en France (1485–1488)*, Paris 1897, pp. 121–137; A. Sartori, *Giovanni Pico della Mirandola: filosofia, teologia, Concordia*, Padova 2017, pp. 235–264; G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965, pp. 92–93.

The message of *Oratio* itself can also be read in another way—it should lead man to take responsibility for shaping his own nature (*natura*). This means that its main theme is not necessarily the celebration of human dignity. Indeed, the first man (Adam) received from his Creator one of the most glorious gifts, the ability to determine his nature according to his own free will. Yet, or precisely because of this, man: “can sink back into lower forms that are beasts; man can be born again to higher forms that are divine.”¹⁵ Man has thus been entrusted with the extraordinary task of caring for his soul. But how to reach it? Pico is aware that he has to equip man well with argumentation, and therefore prefers philosophical contemplation to rhetorical skill. Such a philosophical weapon, if it is liberated from confusion by dialectics and stripped of all impurity by moral philosophy, will enable the sage to penetrate all the mysteries of nature. However, the knowledge of natural and divine things mediated by natural philosophy will not lead the contemplative scholar to the desired goal.¹⁶

Therefore, Pico goes on to urge that *homo contemplativus* should also improve himself by studying theology so that he can climb Jacob's ladder of knowledge to its top, that is, to a mystical union with God. Nevertheless, if man does not sufficiently perfect himself, he will not reach that goal but will fall into the animal kingdom. Pico here combines Christian motifs (the Dionysian process of purification, enlightenment, and perfection), with elements of Aristotelian-Averroist philosophy (the unification of the passive and active intellect) and themes drawn from Jewish mysticism (the transformation of the Old Testament Enoch into the angelic being *Metatron*).¹⁷

¹⁵ G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, p. 106: “Poteris inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari” (“Appendix A: Pico's Oration,” p. 461).

¹⁶ G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, pp. 116–118.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 150–152; G. Pico, *Commento dello illustrissimo signor conte J. Pico della Mirandola sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino Fiorentino secondo la mente et opinione de'Platonici*, [in:] G. Pico, *De hominis dignitate; Heptaplus...*, p. 479; Pseudo-Dionysius, *Corpus Dionysiacum*, G. Heil, A.M. Ritter (eds.), Berlin 1991, p. 30 [*De caelesti hierarchia*, 209c]. According to the Book of Enoch (3 *Enoch* 3:1; 16, 5) Enoch was transformed into the angel of divinity (*Metatron / Mattatron*). Compare with Pico's *Oration* and *Commento*: “Nam et Hebraeorum theologia secretior nunc Enoch sanctum in angelum divinitatis...” (G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, p. 108); “Questa prima creatura, da Platonici a da antique filosofi Mercurio Trimegisto e Zoroastre è chiamato ora figliuolo da Dio, ora Sapienza, ora mente, ora ragione divina, il che alcuni interpretano ancora Verbo. Ed abbi ciascuno diligente avvertenza di non intendere che questo sia quello che da nostril Teologi è detto figliuolo di Dio, perchè noi intendiamo oer il figliuolo una medesima essenza col padre, a lui in ogni cosa eguale, creatore finalmente e non creatura, ma debbesi comparare quello che è Platonici chiamano figliuolo di Dio al primo e più nobile angelo da Dio creato” (G. Pico, *Commento*, ed. Garin, pp. 466–467). See also G. Pico, *Conclusiones* 10, p. 108: “Illud quod apud Cabalistas dicitur illud est sine dubio, quod ab Orpheo Pallas a Zoroastre paterna mens, a Mercurio Dei filium a Pythagora sapiential, a Parmenide sphere intelligibilis.” The angel of divinity / Son of God is also identified with *Pan* (G. Pico, *Conclusiones* 28, p. 107): “Frustra adit naturam et protheum, qui pana non attraxerit.” Here Pico was inspired by F. Mithridates, *Sermo de passione domini*, C. Wirszubski (ed.), Jerusalem 1963, pp. 125–126: “Tunc iussus est cum ad paludem veniret nunciaret Magnum Pana interiisse. cum ventum est ad locum Thamnus magna voce inclamavit, interijt Pan. statim ululatus et gemitus auditus est. hec etiam relata Tyberio Cesari fidem habuere, cuius iussu perquisitus quisnam esset iste Pan, responsum est eum fuisse qui fuit filius Mercuij ex Penelope. Pan igitur deus qui omnia

Although *Oratio* was not ultimately completed and was only published posthumously by his nephew Gianfrancesco,¹⁸ Pico never abandoned the process of human self-improvement and elevation to angelic dignity. He developed the idea gradually in his other writings, such as *Commento* (1486), where we encounter *homo contemplativus* travelling through the six stages of perfection on Jacob's ladder, with the aim of reaching the very top of knowledge, that is, finding that true source of beauty (or knowledge). His soul, however, must first detach itself from the sensual beauty associated with the body in order to eventually merge with the higher active intellect. Pico seems to draw on several sources here. First, there are the Greek influences: Plato's dialogue *Symposion* and Proclus' *Elementatio theologica*. Secondly are Arabic sources: Ibn al-Sīd al-Baṭālyawī's writing *The Book of Gardens* (*Kitab al-Hada'iq*), which was mediated to Pico by Alemanno.¹⁹

Heptaplus: the path to human self-improvement

It is, however, primarily Pico's work *Heptaplus*, in which, following medieval Christian and Kabbalistic tradition, the Prince of Concord contemplates the six days of creation and the seventh day of rest by allegorical interpretation, i.e. the coming of Christ as the King of the victorious Sabbath. Pico thus distinguishes two types of felicity here. One type is natural felicity (*felicitas naturalis*), whose guide Moses, enables man to know all the secrets of the law hidden in the book of nature. The other is supernatural felicity (alias *felicitas supernaturalis*). Through it, man reaches the summit of knowledge and can become completely united with his beginning. However, only angels and people among creatures can aspire to this type of felicity.²⁰

quae sunt in mundo comprehendit: unde nomen habet..." Plato, *Cra*. 408b–d. Compare with Francesco Zorzi's *Problemata* f. 322v, 5,3, p. 296: "Cur Deus ab Hermete dicitur sphaera intelligibilis cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam? Nonne quia ipse Deus vera sphaera est, in ipsum terminans a quo et principium habet? Nam ipse est principium et finis omnium. Hinc omnia creata quae Dei vestigium gerunt, ad rotunditatem tendunt, ut de coelis, terra caeterisque elementis manifeste patet. Et hoc idem est de aliis. Quamvis id non ita clare appareat. Centrum autem sphaerae huius, quod est tota haec mundana machina, est ubique, quia omnem locum occupat, cum ultra mundum non sit locus. Circumferentia vero, quae est ipse Deus omnia ambiens, nusquam est, quia a loco non capitur, sed ipse omnia capit." M. Ficino, *Opera*, p. 1309; Eusebius, *Praeparatio evangelica*, III 11, 43; G. Boccaccio, *Genealogiae deorum gentilium*, 1, 4. See: S. Campanini, "Saggio introduttivo," [in:] F. Zorzi, *De harmonia mundi*, p. LXIV. Compare with Reuchlin's *De arte cabalistica*, 52v–53r. See: G.A. Gerhard, "Zum Told des grossen Pan," *Wiener Studien* 27 (1915), pp. 323–352; M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London–New York–Jerusalem 2007, pp. 507–509.

¹⁸ M. Dougherty, "Three Precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation," [in:] *Pico della Mirandola: New Essays*, M. Dougherty (ed.), pp. 146–147.

¹⁹ M.J.B. Allen, *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pico*, London–New York 2017, pp. 86–103; Y. Alemanno, "Hay ha-Olamin," Mantua (MS), fol. 103r, [in:] F. Lelli, "Prisca Philosophia and Docta Religio: The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought," *Jewish Quarterly Review* 91 [1–2] (2000), p. 69; A. Ben-Zaken, *Reading Hayy ibn-Yaḡzān: A Cross-Cultural History of Autodidacticism*, Baltimore 2010, pp. 71–76.

²⁰ G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, pp. 324–326: "Est autem felicitas (ut theologī praedicant) alia quam per naturam, alia quam per gratiam consequi possumus. Illam naturalem, hanc supernaturalem. De

But what position does *imago Dei* hold in *Heptaplus*? According to Pico, man does indeed fall, together with animals, into the lowest part (i.e. the sublunary) of the world, which can be metaphorically described as both terrestrial and celestial waters. And together with them he shares the sensual part of his soul (*sensus*), yet he surpasses them with his reason (*ratio*). *Ratio* symbolically corresponds to the heaven (i.e. the firmament). But there is the third and highest part of the human soul, namely the intellect, with which God has also endowed man. This is found “in the waters above the heavens, where all is directed by pure and eternal intelligence.” Pico further compares the intellectual part to celestial waters, where: “the spirit of the Lord is brooding over the waters.” Therefore, the intellect also enables man to “commune with angels, as John says.”²¹ In the second preface to *Heptaplus* it is even stated that man as the image of God (*imago Dei*) should be designated as the fourth world, since all the things that are found in the other worlds are included in it.²² Can we therefore regard him as an active creator—a magician who by his wit and his power reaches the gates of true felicity, as Garin and Yates judged, or should we regard “Adam” rather as a humble servant who will only be raised to the true peace by the supernatural power of God, as Trinkaus and Farmer pointed out?²³

Let us first investigate what the two works have in common. In both *Oratio* and *Heptaplus* there is a demand for human self-improvement. Pico already expresses it in the introduction to the fourth book of *Heptaplus*, but he uses Platonic ideas as well: “how useful and necessary self-knowledge is to man was so demonstrated by Plato in *Alcibiades* I (to pass over the Delphic inscription).”²⁴ On the other

prima, id est de naturali, satis dictum a Mose, quoniam rerum cognita natura, naturalem quoque earum felicitatem cognoscimus... Felicitatem ego sic definitio: reditum uniuscuiusque rei ad suum principium.”

²¹ Ibidem, p. 274 (English translation: D. Carmichael, *The Heptaplus*, [in:] G. Pico, *On The Dignity of Man; On Being and the One; Heptaplus*, Indianapolis–Cambridge 1965, p. 120): [...] “per quam dicere illud Ioannis possumus societas nostra cum angelis est.” Compare with G. Pico, *Commento*, ed. Garin, p. 479: “Tertio, è la parte sensitiva e motiva, per la quale ha convenienza con gli animali irrazionali. Quarto, è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e da’Peripatetici latini è creduto essere l’ultima e la più nobile parte dell’anima nostra, cum mondimento sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l’uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie...” John 1:3.

²² G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 192: “Est praeter tres quos narravimus, quartus alius mundus in quo et ea omnia inveniantur quae sunt in reliquis. Hic ipse est homo qui et propterea, ut catholici dicunt doctores, in Evangelio omnis creaturae appellatione censetur [...] Tritum in scholis verborum est, esse hominem minorem mundum...”

²³ E. Garin, “La Dignitas hominis e la letteratura patristica,” *La Rinascita* 1 [4] (1938), pp. 102–146; F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 116; C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970, pp. 505–526; S.A. Farmer, *Syncretism in the West...*, pp. 129–130.

²⁴ G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 268: “Quam autem utilis enim homini, quam necessaria sit sui cognition (ut praeteream litteram delphicam), ita est a Platone in primo Alcibiade demonstratum” (English translation: D. Carmichael, *The Heptaplus*, p. 117). Plato, *Alcibiades I*, 124a ff. Compare with Pico’s *Oration* (G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, p. 124: “Tum illud γνῶθι σεαυτόν, id est cognosce te ipsum, ad totius naturae nos cognitionem, cuius et interstitium et quasi cynnus natura est hominis excitat et inhortatur. Qui enim se cognoscit, in se omnia cognoscit, ut Zoroaster prius, deinde Plato in Alcibiade scripserunt.”

hand, Pico is also aware that not all people wish to embark on such a journey, and some of them even reject it. In such a case, however, one must reckon that one will always be in the thrall of one's lust and one's instincts. The daily procurement of these will gradually lead him to lose his judgment and ultimately his original dignity (*dignitas hominis*) which Adam inherited from God "in the beginning." Like in *Oratio*, also in *Heptaplus* man is in danger of being reduced to the level of stupid animals: "what is more wretched than this? What is more vile and contemptible than to become lackeys to the animals of which nature made us leaders?"²⁵

It is understandable that Pico would recommend Adam to choose another, more challenging option. But how can such felicity be found? It must be said that in the introduction to the seventh chapter of *Heptaplus*, Pico considered two types of *felicitas* in total. One type he called natural felicity (*felicitas naturalis*). This is of a philosophical nature, and it is characteristic for it that neither plants nor animals have access to it. However, there is felicity which is reserved only for man and angels, as has been said above. Because Adam boasts two excellent gifts, reason and free will. Nevertheless, as a result of the original sin, he is unable, by his own strength and weakened nature, to reach the gates to a higher type of theological felicity (*felicitas supernaturalis*). Man can, however, be raised to it by means of grace.²⁶

Further, it is clear from *Heptaplus* that a different path is chosen by philosophers and another is put forward by theologians. The former limit human felicity to the knowledge of truth (i.e. *felicitas naturalis*), or they regard it as a form of true friendship. Such felicity was favoured, for example, by Al-Farabi, who found it in the study of philosophy itself.²⁷ In *Oratio*, Empedocles considered the form of true friendship and argued, "through the symbols of strife and friendship, or of war and peace, the dual nature that is set in our souls: one of them lifts us upwards to the heavens and the other drags us down into the depths." The Pythagoreans were also his intercessors: "this is the friendship that the Pythagoreans call the end of all philosophy, that peace which God makes in His heavens, which the angels who came down to earth announced to men of good will so that these men would, ascending to heaven, be transformed by it into angels."²⁸

²⁵ G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 268: "quo quid miserius? quid despiciatius et contemptibilis? fieri scilicet pedissequos bestiarum, quarum nos duces natura statuerat." (English translation: D. Carmichael, *The Heptaplus*, p. 118).

²⁶ G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, pp. 326–330.

²⁷ *Ibidem*, p. 330: "De homine autem, etsi diversi diversa senserint, omnes tamen intra humanae facultatis angustias se tenuerunt, vel in ipsa tantum veri investigatione, quod Academici, vel in adeptione potius per studia philosophiae, quod Alfarabius dixit, felicitatem hominis determinantes."

²⁸ G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, p. 116, 118: "interpretetur nobis Iob theologi verba Empedocles philosophus. Hic duplicem naturam in nostris animis sitam, quarum altera sursum tollimur ad caelestia, altera deorsum trudemur ad inferna, per litem et amicitiam, sive bellum et pacem, ut suam testantur carmina, nobis significat [...] Haec est illa amicitia quam totius philosophiae finem esse Pythagorici dicunt, haec illa pax quam facit Deus in excelsis suis, quam angeli in terram descendentes annuntiarunt hominibus bonae voluntatit..." B. Copenhaver, *Magic and the Dignity of Man*, p. 382.

This is what even the “pagan” Socrates wished for, and hoped for when dying: “that the divinity of his soul would be united with the divinity of the higher world” (i.e. with the Neo-Platonic concept of macrocosm).²⁹ These philosophies can indeed “harmonize” all the schisms between the different schools and can even bridge the discord in human nature, as Empedocles had already pointed out.³⁰ But they do not lead us completely to theological peace and true felicity. It was only Job who made a “covenant” with God and thus also offered peace to all people. In other words, he allowed the contemplative scholar to move away from philosophical speculative truth and to achieve its true theological dimension as well. Job, therefore, rightly became the promise of the activation of the higher intellectual part of the human soul.³¹

In *Conclusiones* and in *Heptaplus*, Pico did not hesitate to listen further to the views of some Arab and Jewish scholars (Al-Farabi, Averroes, Maimonides, Ibn Tufyal) who in their works reflected on the union of human possible intellect with the higher and separate active intellect: “Man’s greatest [felicity] is achieved when the active intellect is conjoined to the possible intellect as its form. This conjunction has been perversely and incorrectly understood by the other Latins, whom I have read, and especially by John of Jandun, who not only in this, but in almost all questions in philosophy, totally corrupted and twisted the doctrine of Averroes” (*Conclusiones*); “Avicenna, Averroes, Abu Bakr, Alexander, and the Platonists seem to allow somewhat more, basing our reason, as on its proper and, on the active intellect, or on some greater one which is nevertheless related to us; but they lead man neither to his beginning nor to his end” (*Heptaplus*). Pico here, probably under the influence of his teacher Medigo, accused the French theologian John of Jandun and some other Latin intellectuals (Aquinas, Duns Scotus) of not having sufficiently understood Averroes’ doctrine of the union (*copulatio*) of the human intellect with the separate active intellect.³²

²⁹ M. Ficino, *Opera omnia*, pp. 1389; *De amore* VII, 2, p. 242; Bessarion, *In calumniatorem Platonis*, p. 442–443; M.J.B. Allen, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze 1998, p. 209; G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, p. 126: “Hunc gallum moriens Socrates, cum divinitatem animi sui divinitati maioris mundi copulaturum se speraret.” G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 368. Plato, *Alcibiades I*, 131a–133c; *Phaidros* 118a.

³⁰ G. Pico, *Conclusiones* 71, p. 93: “Empedocles per litem et amicitiam in anima nihil aliud intelligit quam potentiam sursum ductivam et deorsum ductivam in ea, quas ego credo proportionari in scientia sepirot aeternitati et decori.” G. Pico, *Commento*, ed. Garin, p. 496: “Ma più perfettamente parlò Empedocle, ponendo, non la discordia per sè, ma insieme con la discordia la varietà delle nature di che si compongono, e per la Concordia l’unione di quelle; e però disse solo in Dio non essere discordia perchè in lui non è unione di diverse nature anzi è essa unità semplice senza composizione alcuna...”

³¹ G. Pico, *Conclusiones* 24, p. 82: “Cum dixit Iob, qui facit pacem in excelsis suis, aquam intellexit australem et ignem septentrionalem, et praefectos illorum, de quibus non est ultra dicendum.” Compare with *The Book of Bahir*: “Quid est etiam hoc e regione alterius fecit elohim? Creavit formabile et posuit locum eius in pace, quia scribitur faciens pacem in excelsis suis. Docet quod Michael archangelus dextre dei sancti et benedicti Aque et Grandinis, et Gabriel archangelus sinistre eius et ignis, posuit pacem inter eos. Arbiter est. Et hoc est quod scribitur faciens pacem in excelsis suis.” Job 25:2; G. Pico, *Oration on the Dignity of Man. A New Translation and Commentary*, F. Borghesi, M. Papio, M. Riva (eds.), Cambridge 2012, pp. 85–87. C. Wirszubski, “Giovanni Pico’s Book of Job,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 [1] (1969), pp. 171–199.

³² G. Pico, *Conclusiones* 3, pp. 67–68: “Felicitas ultima hominis est cum continuatur intellectus agens possibili ut forma; quam continuationem et Latini alii quos legi et maxime Iohannes de Gandavo perverse et erronee intellexit, qui non solum in hoc sed ferme in omnibus quaesitis philosophiae, doctri-

Behind this apparent conflict there is also Pico's concordant effort to create a bridge between the Platonic and Aristotelian traditions, and consequently between Arabic and Latin interpreters. Pico did not hide such an ambition in his *Oratio*, as the following shows: "the one about reconciling the philosophies of Plato and Aristotle, could have led me—beyond any suspicion of deliberately piling the numbers up—to propose hundreds of theses, not to say more, if I had worked point by point through those issues where others find discord but I find harmony?"³³ It is possible, however, that Pico was further inspired by Alemanno and shared with him a list of Arab and Greek intellectuals (Alexander of Aphrodisias, Averroes, Ibn Tufayl). Indeed, in *Hay ha-'Olamim*, the Rabbi held that although these thinkers pointed out ways or means of attaining adherence to the active intellect, they were unable to achieve the true felicity. Another reason for the failure of the Arab thinkers may also have been that they introduced concepts of a unified intellect that was not entirely consistent with Christian doctrine (as the immortality of the individual human soul would have been threatened). This is obviously related to Pico's acceptance of the views of the Arab scholars in *Heptaplus* provided that they presented their reflections on the unification of the intellect within the framework of philosophical (natural) felicity: "I neither reject nor despise their arguments and opinions, if they are taken as speaking only of natural felicity. But it is certain that through this, neither [people] nor angels can be exalted any more highly than they say."³⁴

According to Pico, it was understandable that the prophet Moses was a guide to philosophical felicity. He was the first in the genealogy of the ancient theologians (*prisci theologii*) to draw on the sources of divine wisdom.³⁵ However, even Moses could not lead man to true (theological) felicity. This role was therefore entrusted to Christ, who became the guarantor of salvation for all people (Jews and Gen-

nam Avenrois corrumpit omnino et depravit." G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 330: "Dare aliquid plus visi Avicenna, Averrois, Abubacher, Alexander et Platonici, nostram rationem in intellectu, qui actu est, aut aliquo superiore, nobis tamen cognato, quasi in suo fine firmantes, sed neque hi hominem ad suum principium nec ad suum finem adducunt." G. Pico, *Conclusiones* 14, p. 84: "In materia de obiecto intellectus non discordat ut creditur, sed concordat Thomas et Scotus." Aristoteles, *Metaph.* XII 3, 1070a; Aristoteles, *DA* I 4, 408b; II 1, 413a. E.P. Mahoney, "G. Pico della Mirandola and E. del Medigo, N. Vernia, and A. Nifo," [in:] *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994)*, G.C. Garfagnini (ed.), Firenze 1997, pp. 127–156; B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XV al secolo XVI*, Firenze 1958, pp. 127–146; O. Akopyan, "One More (Insuccesful) Reconciliation: Giovanni Pico della Mirandola on Averroes and Islamic Philosophy," [in:] *Averroism Between the 15th and 17th Century*, J. Matula (ed.), Nordhausen 2020, pp. 82–98; K.P. Bland, "Elijah del Medigo, Unicity of the Intellect and Immortality," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 61 (1995), pp. 1–22; G. Licata, *Secundum Avenroem. Pico della Mirandola, Elia del Medigo e la "seconda rivelazione" di Averroè*, Palermo 2022, pp. 142–144.

³³ G. Pico, *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, pp. 162–164: "quod scilicet de concilianda Platonis Aristotelisque philosophia [...] locos scilicet omnes in quibus dissidere alii, convenire ego illos existimo particulatim enumerantem?" "Appendix A: Pico's Oration," pp. 481–482.

³⁴ G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 330: "Quas ego eorum disputationes atque sententias nec reprobo nec aspernor, si de naturali se tantum felicitate dicere videantur" (English translation: D. Carmichael, *The Heptaplus*, p. 150). F. Lelli, "Prisca Philosophia....," pp. 53–99; F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain 1991, pp. 321–425.

³⁵ G. Pico, *Apologia*, pp. 175–176; *Oratio (De hominis dignitate)*, ed. Garin, p. 156; *Commento*, ed. Garin, p. 580; *Heptaplus*, ed. Garin, pp. 170–172. F. Mithridates, *Sermo*, p. 101.

tiles) by his coming into the world in the form of the incarnate Word (*verbum*): “The Messiah brought peace for [people], but not for all. The angels did not say simply ‘and on the earth peace to [people],’ but added ‘to [people] of good will’ The same sun which gives light to pure eyes darkens and blinds the weak and feeble, and it is with good reason that He who is Savior to the good is hurtful to the wicked.”³⁶ The attribute of the true Messiah is also the sun, in which he placed his tabernacle (representing the angelic world), as the ancient Platonists already knew: “when Plato in the Republic calls the sun the visible son of God, why may we not understand it as the image of the invisible Son?”³⁷ So Christ is “the invisible sun, who is coeternal and co-equal with the Father.” And by his light he pierces even all the darkness of human sin: “Because for light to come to be is nothing but for light to participate, most fitting is that explanation of the Kabbalists that in the *Let there be light* we understand *light* to be a Mirror That Shines and in the *There was light* a Mirror That Does Not Shine.”³⁸ Such a mirror symbolizes Christ. Pico again takes inspiration from the Dionysian triad and communicates that Christ is the one who purifies, illuminates, and fills angels and people with grace.³⁹ Here, then, there is also a strong Christological and soteriological aspect. If in *Oratio* the man-Adam was the centre of all events, in *Heptaplus* Christ already becomes the centre. The Christological motif is also underlined by the fact that the true Messiah is the giver of true freedom, to which man can be raised precisely by his grace: “Then after the ineffable sacrifice performed on the altar of the cross, when Christ had come down to them, he swept them to freedom like the moving power of a whirlwind and carried them up to the level of highest felicity.”⁴⁰

How can the meditating scholar achieve such a goal? This is the task of sacred theology, for only through it can one see the “invisible mysteries of God” and thus attain perfection (*perfectio*). If *homo* wants to experience it, he must go through

³⁶ G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 358: “Attulit pacem Messias hominibus, sed non omnibus. Neque enim dictum ab angelis simpliciter ‘et in terra pax hominibus,’ sed adiectum ‘hominibus bonae voluntatis.’ Utique idem sol qui puros oculos illuminat, aegros et debiles caecat et obscurat, et recta fit ratione, ut qui bonis est salutaris, idem malis sit noxius” (English translation: D. Carmichael, *The Heptaplus*, pp. 162–163). Luke 2:14.

³⁷ *Ibidem*, p. 360: “cum solem in Republica Plato visibilem filium Dei appellet, cur non intelligamus nos imaginem esse invisibilis filii?” (English translation: D. Carmichael, *The Heptaplus*, p. 163). Plato, *Republica*, VI, 508e.

³⁸ G. Pico, *Conclusiones* 53, p. 112: “Cum fieri lucem nihil aliud quam participare lucem conveniens est valde illa Cabalistarum expositio, ut in ly, fiat lux, per lucem speculum lucens intelligamus, et in ly facta est lux, speculum non lucens” (English translation: “Appendix C: Selections from Pico’s 900 Conclusions,” in B. Copenhaver, *Magic and the Dignity of Man*, p. 500). C. Wirszubski, *Pico della Mirandola’s Encounter...*, pp. 37–38; E.R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines*, Princeton 1994, pp. 147–148.

³⁹ G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 266: “ut homo Christus, qua homo est, si credimus Dionysio, angelos doceat, illumet et perficit, tanto, ut inquit Paulus, melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit, sed et nos omnes, quibus data potests filios Dei fieri per gratiam cuius dator est Christus, supra angelicam dignitatem evehi possumus.”

⁴⁰ *Ibidem*, p. 338: “Cum post peractum in ara crucis ineffabile sacrificium, descendente ad eos Christo, ab eo uti motore circumacti momento turbinis ad libertatem et evecti ad summae felicitates gradum fuerunt.”

a process of purification (*purgatio*), otherwise he will remain in the power of demons (e.g. Azazel): “One who works at Kabbalah and mixes in nothing extraneous, if he stays long at the work, will die from *binsica*, and if he makes a mistake in the work or comes to it unpurified, he will be devoured by Azazel through the Attribute of Judgment.”⁴¹ But who mediates the purifying phase? In the second preface to *Heptaplus* we find the following passage, “the heavens are on that account called by the Hebrew *asciamaim*, as if composed of *es* and *maim*, that is, of the fire and water...”⁴² Such a dictum evidently agrees with the following proposition: “Through a saying of Kabbalists that the heavens are made of Fire and Water, in one a stroke we are shown both a theological truth about the *Sefirot* themselves and the philosophical truth that elements are in the heavens only by their active power.”⁴³ Pico’s source is probably the *Book of Bahir*. “Fire” symbolizes the sefirah *Din* (judgment), while “water” corresponds to the sefirah *Hesed* (grace). In *Liber de radicibus* we further read that “the heavens” may also be a metaphorical designation for the sefirah *Tiferet*, which, as we already know, corresponds to the figure of the righteous Messiah, or Christ as an active force.⁴⁴ That is why Pico

⁴¹ G. Pico, *Conclusiones* 13, p. 109: “Qui operatur in Cabala sine admixtione extranei, si diu erit in opere, proprietur ex binsica, et si errabit in opere auto non purificatus accesserit, devorabitur ab Azazele per proprietatem iudicii.” G. Pico, *Conclusiones* 21, p. 81: “Qui sciet proprietatem quae est secretum tenebrarum. Sciet cur mali demones plus in nocte quam die nocent.” Pico’s source is probably Recanati (fols. 7vb–8ra, Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola’s Encounter...*, p. 38): “And God called the light day: the word *called* here means *drew* and *invited*. Accordingly, the meaning of the verse is: he drew the property of the day to the day and the property of the night to the night. And because the property of strict judgment rules at night, its emissaries roam the world [at that time], this being the reason why the dominance of evil spirits is greater at night than in daytime.” Compare with the Wisdom of Zohar (*The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, I. Tishby, F. Lachower (eds.), transl. D. Goldstein, vol. 2, Oxford 1989 [reprint 1993], p. 652): “They are the *Fallen down*—this is Uzza, whom the Holy One, blessed be He, cast down into the depth of darkness, and who dwells in the depth up to his neck, as we have said, and darkness is scattered before him. So he is called *fallen down*: he fell from heaven, and then he fell again into the depth of darkness. Azazel is the one *with opened eyes*, because darkness was not scattered over him, because he did not protest or rage against Heaven like the one [mentioned] above.” Leviticus 16:8.

⁴² G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 184: “caelum natura media idcirco ab Hebraeis asciamaim, quasi ex es et maim, idest ex igne et aqua quam diximus, compositum nuncupatur” (English translation: D. Carmichael, *The Heptaplus*, p. 75).

⁴³ G. Pico, *Conclusiones* 67, p. 113: “Per dictum Cabalistarum, quod Coeli sunt ex igne et aqua, simul et veritatem theologicam de ipsis Sephirot nobis manifestat, et philosophicam veritatem, quod elementa in coelo sint tantum secundum activam virtutem.”

⁴⁴ *The Book of Bahir* 59/40, pp. 150–151: “Quid est celi? Hoc scilicet quod docet cepisse Deum sanctum et benedictum ignem et aquam et agglutinasse ea simul et fecisse ex eis principium verbis suis ut scribitur principium verbi tui veritatis, et hoc est quod scribitur xamaim idest celi [...] Dixerunt ei usque huc facit pacem in excelsis suis, posuit inter eos pacem et fraternitatem ut daret pacem inter nos et charitatem.” *Liber de radicibus*, fol. 261r (Wirszubski, p. 181): “*אש ואי* sine he idest celi indicat Tiphereth. cum he vero quandoque indicat Intelligentiam, quandoque ipsam Tiphereth. et significat hassamaim ly celi.” See also: G. Pico, *Conclusiones* 27, p. 82: “Sicut congregatio aquarum est iustus, ita mare ad quod tendunt omnia flumina est divinitas.” Pico was probably inspired by Recanati as well (see fol. 9va, Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola’s Encounter...*, p. 42): “this is the house of assembly of waters from above, for it is there that all waters gather together and thence they flow and issue. Rabbi Hiyya said: *the gathering of waters*; this is Saddiq, the Righteous...” Acts 3:13–14.

thought that “the kabbalists inevitably have to concede this: that the true Messiah will purify [people] through water.” But He no longer dies, He conquers death and overcomes even the devil whom He has cast down under our feet.⁴⁵

In *Heptaplus* the thesis is developed and refined. According to Pico, the power of water is most manifested in baptism, for then we receive the proper power of God:

it was the supreme gift of incarnate Word that through the sacrament of baptism, by which the virtue of Christ is transfused into us, we may be reborn as sons of God, born not of blood, but of God... After the gentiles and Jews had been converted to Christ, it remained for them, shaping themselves to the cross of the Lord through the holy bath, to be re-made in the image of God...

This is the reason why we may call ourselves sons of God, who are not born of blood (like the old Adam) but of God (like the second Adam).⁴⁶ The time is finally propitious when, after the six days of creation, the day of the triumphant Sabbath (*yovelot*) arrives: in other words, the age of Jubilee is coming, “Whoever knows in the Kabbalah the mystery of the gates if intelligence will understand the mystery of the great jubilee.”⁴⁷ Pico here connects Pythagorean philosophy with the Kabbalistic method of exegesis (i.e. *gematria*).⁴⁸ “One who knows what the denary is in formal arithmetic and recognizes the nature of the first spherical number will

⁴⁵ G. Pico, *Conclusiones* 40, p. 111: “Hoc habent inevitabiliter concedere Cabalistae, quod verus Messias per aquam homines purgabit.” *Conclusions* 45, p. 111: “Scitur ex Cabala apertissime, cur Dei filius cum aqua baptismi venerit, et spiritus sanctus cum igne,” G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 266: “Adsit Ille nobis et laqueum conterat, qui et contrivit Sathanam sub nostris pedibus, Iesus Christus primogenitus omnis creaturae...” Matthew 3:11–12. C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter...*, pp. 180–181; Compare with Recanati's *Commentary on the Daily Prayers* (4. 1, pp. 207–208): “Purificatio autem hec non fit nisi cum aqua. Tu vero nosti antequam laventur manus inheret eis et habitat cacopneuma quod dicitur raha. Et secretum huius rei est quod indicant sapientes nostri, quod in nocte est inperium proprietatis iudicii, de qua scribitur pones tenebras et facis noctem in qua reputant omnia animalia silve. Proprietates enim iudicii vocatur laïla, idest nox. Quando igitur venit dies, quod est proprietas clemenciarum, faciu[n]t illum transire per aquas ad indicandum proprietatem pietatis ubi sunt aque superiores et benedictio et bonitas venit in mundum per purificationem que fit per aquas...”

⁴⁶ G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 286, 372: “Verum sicut omnes in primo Adam, qui oboedivit Sathanae magis quam Deo cuius filii secundum carnem, deformati ab homine degeneramus ad brutum, ita in Adam novissimo Iesu Christo qui voluntatem Patris implevit et suo sanguine debellavit nequitias spirituales, cuius filii omnes secundum spiritum, reformati per gratiam regeneramus ab homine in adoptione filiorum Dei, si modo ut in illo ita in nobis princeps tenebrarum et mundi huius nihil invenerit [...] Quoniam autem supremum beneficium corporati Verbi id fuit, ut per Baptismi sacramentum, per quod virtus Christi in nos transfunditur, regeneremur in filios Dei non ex sanguinibus sed ex Deo nati [...] Conversis enim ad Christum gentibus et Iudaeis, hoc erat reliquum, ut per sanctissimum lavacrum dominicae cruci se conformantes, reformarentur ad imaginem Dei” (English translation: D. Carmichael, *The Heptaplus*, p. 169).

⁴⁷ G. Pico, *Conclusines*, 13, p. 81: “Qui noverit in Cabala mysterium portarum intelligentiae, cognoscet mysterium magni Iobelei.” Compare with Gikatilla's *Portae iustitiae*, Cod. Chigi, fols. 128–129r (Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter...*, p. 32): “Si vero intellexeris secretum Iobelei et secretum quinquaginta portarum Intelligentiae intelliges hoc misterium intellectu perfecto. Et jam volo tibi declarare. Scias quod [...] Et scias quod hec numeratio vocatur Iobeleus et sic textus [Lev 25:11] dicit Iobeleus est annus quinquagesimi anni erit vobis, equidem quinquaginta quod est secretum quinquaginta portarum Intelligentiae.”

⁴⁸ Gematria—one of the kabbalistic mystical techniques (*notarikon*, *themurah*), where the letters of the Hebrew alphabet are represented as numbers. Compare with Blau's definition of gematria: “the sum of numerical equivalents of the letters of two or more words was the same, the worlds might be

know what I still have not read in any Kabbalist, which is that in Kabbalah this is the foundation of the secret of the Great Jubilee.”⁴⁹

Pico probably proceeds from Gikatilla’s *Portae Iustitiae*, but he also combines it with the trinitarian and eschatological vision of Joachim of Fiore, which is symbolized by the three ages: i.e. God the Father (Old Testament), the Son (New Testament), and the Holy Spirit (Eternal Testament): “From the mystery of the three letters in the word Sabbath, we can interpret Kabbalistically that the world will sabbatize when the Son of God becomes man, and that ultimately the Sabbath will come when [people] are regenerated in the Son of God.”⁵⁰ Here, Pico uses as his source the *Expositio super decem numerationum*, which discusses the mystery of the great Sabbath that will occur in the fiftieth age, the enumeration of which includes the fifty gates, called the fifty gates of intelligence (symbolizing the sefirah *Binah*): “From the principle in the preceding conclusion one can equally know the secret of the fifty gates of intelligence, and of the thousandth generation, and of the kingdom of all ages.”⁵¹ However, it is possible, as Brian Ogren points out, that Pico also combines the *Expositio* with the reasoning of Nahmanides, in whose conception the cycle of the *shmittot* comprises forty-nine years (thus the number seven in the basis, which corresponds also to the seven lower sephiroth), while the number fifty already refers to the age of jubilees (*yovelot*). That’s why the pure soul, which is detached from everything corporeal (material), turns and returns in

considered identical and used interchangeably,” J. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944, pp. 8–9.

⁴⁹ G. Pico, *Conclusiones* 68, p. 113: “Qui sciverit quid sit denarius in Arithmetica formali, et cognoverit naturam primi numeri sphaerici, sciet illud quod ego adhuc aliquem Cabaliam non legi, et est quod sit fundamentum secreti magni Iobelei in Cabala” (English translation: B. Copenhaver, *Magic and the Dignity of Man*, p. 501).

⁵⁰ G. Pico, *Conclusiones* 16, p. 109: “Ex mysterio trium litterarum, quae sunt in dictione Sciabat, id est possumus interpretari Cabalistiche tunc sabbatizare mundum, cum Dei filius fit homo, et ultimo futurum sabbatum cum homines in Dei filium regenerabuntur.” Compare with John 14:2–3. B. McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985, pp. 161–200.

⁵¹ G. Pico, *Conclusiones* 69, p. 113: “Ex fundamento praecedentis conclusionis sciri pariter potest secretum quinquaginta portarum intelligentiae, et millesimae generationis, et regni omnium seculorum. Expositio decem numerationum,” Vat. Ebr. 191, f. 73r (C. Black, *Pico’s Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden–Boston 2006, p. 227): “Sabbatum magnum est magnus Iobeleus et dicitur magnum quia constat ex septem ebdomadibus annorum; et dicitur annus quinquagesimus; et hec numeratio habet quinquaginta portas que dicuntur porte intelligentie quas omnes deus sanctus et benedictus tradidit moysi doctori nostro preter unam et ideo hec numeratio dicitur iobel et est sabatum magnum quia indicat legem de ore natam, que exponit legem scriptam que vocatur mons domini et hoc est secretum textus dicentis cum secuti fuerint Iubeleum tunc ipsi ascendent in monte.” Nahmanides, “Dal commentario alla Torah: introduzione e commento a Genesi 1–3,” transl. S. Campanini, M. Perani, [in:] M. Idel, M. Perani, *Nahmanide esegeta e cabbalista: Studi e testi*, Firenze 2020, pp. 304–305. Compare with Nahmanides, 1853, [in:] B. Ogren, “The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico della Mirandola’s Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah,” *Rinascimento* 49 (2009), p. 39: “The Holy One, blessed is He, blessed the world-to-come, which begins in the seventh millennium, and as I have already said, the matter of these millenia and that which comes with them are hinted at in the decree of the shmittah and the yovel. And the counting of the ‘omer follows seven weeks, and the fiftieth day is holy.”

an act of mystical union. Corazzol, however, believes that Pico may have drawn further from Recanati, in whom both these cycles (*shmittot* and *yovelot*) also appear. His view is apparently supported by the *Liber de secretis*, which discusses the mystery of the great Jubilee, towards which (a.k.a. *teshuva*) everything points. According to Wirszubski, the term *teshuva* (“the quality of repentance”) refers to the formless substance (*tohu*) and, on a symbolic level, to the sefirah *Hokhmah*, or the sefirah *Binah*, as some Jewish kabbalists believe.⁵²

In Pico's conception, however, this is the moment in which people will be restored and will rest perfectly in Christ. True (theological) felicity (*felicitas ultima*) thus consists in a return to its beginning. This is characterized in *Heptaplus* as the union of the small human world with the great God's world, understood with Christ as the wisdom, which can also be expressed as the reunion of the Shekinah (sefirah *Malkhut*, cf. above) and the sefirah *Tiferet*.⁵³ The true Messiah becomes both the guarantor of the new covenant and the fulfillment of the whole divine law, as also follows from this dictum:

because the law of God's wisdom decreed among them a pact of peace and friendship in conformity with the kinship and mutual harmony of their natures. This pact is good, therefore, because it is directed and oriented toward God, who is the good itself [...] Let us also copy the holy pact of the world, so that we may be united together in mutual charity, and that at the same time, through the true love of God, we may all achieve our felicity and become one with Him.⁵⁴

⁵² G. Corazzol, “L'influsso di Mitridate sulla concezione picchiana di cabala,” [in:] M. Perani, G. Corazzol, *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*, Palermo 2012, p. 199 (166). See also M. Recanati, *Commentary...*, p. 248: “Omnis generatio est quinquaginta annorum ex quibus co[n]stat iobeleus, ac si dixisset ad quinquaginta milia annorum, quod est magnus iobeleus. Et hoc est secretum iobelei, de quo scribitur anno iobelei huiusmodi redibit dominus et cetera et omnia redibunt ad tesuvam. Et ideo dicitur thesuva reductio et alio nomine iobel.” C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter...*, p. 176.

⁵³ G. Pico, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 380: “Est enim α et ω (ut scribit Ioannes), et ipse principium se appellavit; et nos demonstravimus finem omnium rerum esse, ut in principio suo restituantur [...] Primum igitur illud advertendum, vocari a Mose mundum hominem magnum. Nam si homo est parvus mundus, utique mundus est magnus homo.” G. Pico, *Conclusiones* 17, p. 35: “Ubicumque in scriptura fit mentio amoris maris et feminae nobis mystice designatur coniuncto Tipheret et Chieneseth Israel, vel Beth et Tipheret.” Recanati, fol. 212ra: “I have already made known to you that the secret of the union of a man with his wife is the union of Tiferet with the Shekinah...” See also M.J.B. Allen, “Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man,” [in:] *Giovanni Pico della Mirandola*, G.C. Garfagnini. (ed.), Firenze 1997, p. 194; R.B. Waddington, “The Sun at the Center: Structure as Meaning in Pico della Mirandola's Heptaplus,” *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 3 (1973), pp. 75–80.

⁵⁴ G. Pico, *Heptaplus*, p. 382: “Quod foedus ideo est bonum, quia ad Deum, qui est ipsum bonum, ita dirigitur et ordinatur [...] Imitetur et nos sanctissimum foedus mundi, ut et mutua caritate invicem simus unum et simul omnes per veram Dei dilectionem cum illo unum feliciter evadamus” (English translation: D. Carmichael, *The Heptaplus*, pp. 173–174); *ibidem*, p. 372: “Qui igitur Spiritu vivunt, ii sunt filii Dei, ii Christi fratres, ii destinati aeternae hereditati, quam mercedem et fidei et bene actae vitae in caelesti Hierusalem, feliciter possidebunt;” G. Pico, *Expositiones in Psalmos*, A. Raspanti (ed.), Firenze 1997, pp. 212–214: “Scimus in civitate terrena montem Syon electum in primis in quo templum erat. Videamus in superiori Hierosolima quod sit Domini templum. Ipse nos docet Ioannes dicens templum ibi esse Deum; quod si ita est, quem Domini dicemus montem? Certe ipsum Christum, quem unum plenitudo divinitatis inhabitat: ipse ille est mone, ita ut impleret universam faciem terrae; et utique si iri supernam Hierusalem id futurum est praecipuum, scilicet contemplatio, quod vel ipsa

Conclusion

We can conclude that Pico's *Oratio* was just a sort of elegant introductory speech of the forthcoming debate on the Nine Hundred Theses, which, due to circumstances, never happened. Nevertheless, in it, Pico already sketched out the anthropological-theological and philosophical themes that he gradually developed in *Commento* and in *Heptaplus*. It can be said that this speech itself was not primarily a celebration of the dignity of man, consisting, among other things, in his ability to control the world, as Garin or Yates thought. It is thus more possible to accept the interpretations of Farmer, Trinkaus, and Copenhaver.

On the other hand, the purified *homo contemplativus* does not merely become a "minister" and an interpreter of divine things (as Farmer believed), but he also penetrates into the essence of divinity, the culmination of which is supernatural felicity (*felicitas supernaturalis*), which is perhaps most clearly manifested in Pico's *Heptaplus*. Apart from the above, it must also be admitted that already in *Oratio* Pico is inspired by the Jewish sources (Nahmanides, Recanati, Gersonides) mediated to him by Mithridates. But he later transformed these motifs into *Heptaplus*, where he was influenced by the kabbalistic conception of Alemanno as well.

Bibliography

- Akopyan O., "One More (Insuccesful) Reconciliation: Giovanni Pico della Mirandola on Averroes and Islamic Philosophy," [in:] *Averroism Between the 15th and 17th Century*, J. Matula (ed.), Nordhausen 2020, pp. 82–98.
- Allen M.J.B., "Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man," [in:] *Giovanni Pico della Mirandola*, G.C. Garfagnini. (ed.), Firenze 1997, pp. 173–196.
- Allen M.J.B., *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pico*, London–New York 2017.
- Allen M.J.B., *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze 1998.
- Ben-Zaken A., *Reading Hayy ibn-Yağzān: A Cross-Cultural History of Autodidacticism*, Baltimore 2010.
- Black C., *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden–Boston 2006.
- Bland K.P., "Elijah del Medigo, Unicity of the Intellect and Immortality," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 61 (1995), pp. 1–22.
- Bland K.P., "Elijah Del Medigo's Response to the Kabbalah of Fiteenth-Century Jewry and Pico della Mirandola," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1992), pp. 23–53.
- Blau J., *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944.

nuncupatio montis Syon indicat, alii ne hoc attribuamus quam illi qui est veritas et sapientia Patris et cuius lumine omnium oculi ad veri contemplationem attollentur."

- Blum R.P., “‘Et nuper Plethon’—Ficino’s Praise of Georgios Gemistos Plethon and his Rational Religion,” [in:] *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees (eds.), Leiden–Boston 2011, pp. 89–104.
- The Book of Bahir: Flavius Mithridates’ Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, S. Campanini (ed.), Torino 2005.
- Borghesi F., “A Life in Works,” [in:] *Pico della Mirandola: New Essays*, M. Dougherty (ed.), Cambridge 2008, pp. 202–219.
- Busi G., *La Qabbalah*, Roma–Bari 2006.
- Busi G., *Vera relazione sulla vita e i fatti di Giovanni Pico conte della Mirandola*, Torino 2010.
- Campanini S., “Talmud, Philosophy, Kabbalah: A Passage from Pico della Mirandola’s Apologia and its Sources,” [in:] *The Words of A Wise Man’s Mouth are Gracious: Festschrift for Günter Stemeberger on the Occasion of his 65th Birthday*, M. Perani (ed.), Berlin–New York 2005, pp. 429–448.
- Cassirer E., “Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas,” *Journal of the History of Ideas* 3 [2] (1942), pp. 138–143.
- Copenhaver B., “Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico’s Oration,” [in:] *The Italian Renaissance in the Twentieth Century: Acts of an International Conference. Florence, Villa I Tatti, June 9–11, 1999*, A.J. Grieco, M. Rocke, F. Gioffredi (eds.), Firenze 2002, pp. 295–320.
- Copenhaver B., “The Secret of Pico’s Oration: Cabala and Renaissance Philosophy,” *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2002), pp. 56–81.
- Corazzol G., “L’influsso di Mitridate sulla concezione pichiana di cabala,” [in:] M. Perani, G. Corazzol, *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell’ebraismo siciliano del XV secolo*, Palermo 2012.
- Craven W., *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of his Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Geneva 1981.
- Di Napoli G., *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.
- Dorez L., Thuasne L., *Pic de la Mirandola en France (1485–1488)*, Paris 1897.
- Dougherty M., “Three Precursors to Pico della Mirandola’s Roman Disputation,” [in:] *Pico della Mirandola: New Essays*, M. Dougherty (ed.), Cambridge 2008, pp. 114–150.
- Ebgi R., *Giovanni Pico Della Mirandola e teologia poetica: contributi alla filosofia dell’umanesimo italiano*, Milano 2012 [unpublished doctoral thesis, Vita-Salute San Raffaele University].
- Engel M., *Elijah Del Medigo and Paduan Aristotelianism*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017.
- Farmer S.A., *Syncretism in the West: Pico’s 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe 1998.
- Ficino M., *Opera omnia*, Basilea 1676 [repr. P.O. Kristeller (ed.), Torino 1959].
- Garin E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze 1937.
- Garin E., *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, New York 1965.

- Garin E., “La Dignitas hominis e la letteratura patristica,” *La Rinascita* 1 [4] (1938), pp. 102–146.
- Gerhard G.A., „Zum Told des grossen Pan,” *Wiener Studien* 27 (1915), pp. 323–352.
- Gikatilla Y., *The Book of Punctuation: Flavius Mithridates’ Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, A. Martini (ed.), Torino 2010.
- The Great Parchment: Flavius Mithridates’ Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, G. Busi, M. Bondoni, S. Campanini (eds.), Torino 2004.
- Hanegraaff W.J., *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.
- Idel M., *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London–New York–Jerusalem 2007.
- Idel M., “The Ladder of Ascension—The Reverberations of a Medieval Motif in the Renaissance,” [in:] *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 2, I. Twersky (ed.), Cambridge 1984, pp. 83–93.
- Idel M., Perani M., *Nahmanide esegeta e cabbalista: Studi e testi*, Firenze 2020.
- Kieszkowski B., “Averroismo e platonismo in Italia negli ultimi decenni del sec. XV,” *Giornale critico della filosofia italiana* 14 [2/1] (1933), pp. 286–301.
- Lauster J., “Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of His Platonism,” [in:] *Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy, His Legacy*, M.J.B. Allen, V. Rees (eds.), Leiden–Boston–Köln 2001, pp. 45–69.
- Lelli F., “Prisca Philosophia and Docta Religio: The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought,” *Jewish Quarterly Review* 91 [1–2] (2000), pp. 53–99.
- Lelli F., “Umanesimo Laurenziano nell’opera di Alemanno,” [in:] *La cultura ebraica all’epoca di Lorenzo il Magnifico: celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico: Convegno di studi*, Firenze: *Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria*, 29 novembre 1992, D.L. Bemporad, I. Zatelli (eds.), Firenze 1998, pp. 49–67.
- Licata G., *Secundum Avenroem: Pico della Mirandola, Elia del Medigo e la “seconda rivelazione” di Averroè*, Palermo 2022.
- Mahoney E.P., “G. Pico della Mirandola and E. del Medigo, N. Vernia, and A. Nifo,” [in:] *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994)*, G.C. Garfagnini (ed.), Firenze 1997, pp. 127–156.
- McGinn B., *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985.
- Mithridates F., *Sermo de passione domini*, C. Wirszubski (ed.), Jerusalem 1963.
- Nardi B., *Saggi sull’aristotelismo padovano dal secolo XV al secolo XVI*, Firenze 1958.
- Ogren B., “The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico della Mirandola’s Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah,” *Rinascimento* 49 (2009), pp. 27–43.
- Pico G., *Apologia*, [in:] G. Pico, G.F. Pico, *Opera omnia (1557–1573)*, Basilae 1557 [reprint: Hildesheim 1969], pp. 114–240.
- Pico G., “Appendix A: Pico’s Oration,” [in:] B. Copenhaver, *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*, Cambridge–London 2019, pp. 459–482.

- Pico G., "Appendix C: Selections from Pico's 900 Conclusions," [in:] B. Copenhaver, *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*, Cambridge–London 2019, pp. 458–501.
- Pico G., *Commento dello illustrissimo signor conte J. Pico della Mirandola sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino Fiorentino secondo la mente et opinione de'Platonici,* [in:] G. Pico, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno; e scritti vari*, E. Garin (ed.), Firenze 1942, pp. 443–581.
- Pico G., *Conclusiones*, [in:] G. Pico, G.F. Pico, *Opera omnia (1557–1573)*, Basiliae 1557 [reprint: Hildesheim 1969], pp. 80–83, 107–113.
- Pico G., *La dignità dell'uomo*, R. Ebggi (ed.), Torino 2021.
- Pico G., *Expositiones in Psalmos*, A. Raspanti (ed.), Firenze 1997.
- Pico G., *Heptaplus. De Septiformi sex dierum Geneseos enarratione ad Laurentium Medicem*, [in:] G. Pico, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno; e scritti vari*, E. Garin (ed.), Firenze 1942, pp. 167–383.
- Pico G., *Lettere*, F. Borghesi (ed.), Firenze 2018.
- Pico G., *Oratio (De hominis dignitate)*, [in:] G. Pico, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno; e scritti vari*, E. Garin (ed.), Firenze 1942, pp. 101–165.
- Pico G., *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary*, F. Borghesi, M. Papio, M. Riva (eds.), Cambridge 2012.
- Pico G.F., *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consummatissimi vita per Ioannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta*, G. Bertuzzi (ed.), Modena 1994.
- Pseudo-Dionysius, *Corpus Dionysiacum*, G. Heil, A.M. Ritter (eds.), Berlin 1991.
- Recanati M., *Commentary on the Daily Prayers: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, vol. 1, G. Corazzol (ed.), Torino 2008.
- Reuchlin J., *De arte cabalistica*, [in:] G. Pico, G.F. Pico, *Opera omnia (1557–1573)*, Basiliae 1557 [reprint: Hildesheim 1969].
- Sartori A., *Giovanni Pico della Mirandola: filosofia, teologia, Concordia*, Padova 2017.
- Schmitt C.B., "Prisca theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna," [in:] *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro: atti del 5. Convegno internazionale del Centro di studi umanistici: Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8–13 Agosto 1968*, G. Taragi (ed.) Firenze 1970, pp. 211–236.
- Secret F., *Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964.
- Steenberghen F. van, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain 1991.
- Sudduth M., "Pico della Mirandola's Philosophy of Religion," [in:] *Pico della Mirandola: New Essays*, M. Dougherty (ed.), Cambridge 2008, pp. 61–80.
- Torre A. della, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902.
- Trinka C., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970.
- Vasoli C., "Der Mythos der 'Prisci Theologi' als Ideologie der Renovatio," [in:] *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*, M. Mulsow (ed.), Tübingen 2002, pp. 19–60.
- Waddington R.B., "The Sun at the Center: Structure as Meaning in Pico della Mirandola's Heptaplus," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 3 (1973), pp. 69–86.

- Wirszubski C., "Giovanni Pico's Book of Job," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 [1] (1969), pp. 171–199.
- Wirszubski C., *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge–London 1989.
- The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, I. Tishby, F. Lachower (eds.), transl. D. Goldstein, vol. 1–3, Oxford 1989 [reprint 1993].
- Wolfson E.R., *Through a Speculum that Shines*, Princeton 1994.
- Yates F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago–London 1964.
- Zorzi F., *De harmonia mundi / L'armonia del mondo*, S. Campanini (ed.), Milano 2010.

KAMIL CEKIERA

ORCID: 0000-0002-9047-2196

Uniwersytet Wrocławski

Thought Experiments and Conceptual Analysis in Ethics*

Abstract: In recent years a lot of metaphilosophical attention has been paid to the role of thought experiments in philosophical inquiry. According to the popular picture, thought experiments are among the most prominent methods for conceptual analysis. However, it is also often claimed that thought experiments in ethics differ from those that are used in other fields of philosophy as being of a different nature—they are not about the concepts, but rather about the things in the world (what those things exactly are depends on the particular metaethical theory one subscribes to). In the paper I argue that this claim is wrong. Conceptual analysis is of a huge value to ethics for it substantially helps to clarify the concepts one uses while making a moral judgment. It is very often the case that the apparent moral disagreement between two subjects turns out to be superficial since it is rooted in the misunderstanding on the conceptual level, for example when one uses some concept equivocally. Moreover, through thought experiments conceptual analysis can help to bring out the tacit assumptions that relate to the concepts involved.

Keywords: thought experiments, conceptual analysis, intuition, disagreement, concepts

* An early version of that paper was presented at the workshop “Conceptual Analysis in Practical Philosophy” at the University of Zurich on 20th December 2018. I would like to thank Constantine Sandis, Hans-Johann Glock, Cyrill Mamin, Friedemann Bieber and other participants for their very helpful comments as well as the anonymous referee of this journal for the critical remarks on the first draft of the article.

Introduction

This paper concerns the role of conceptual analysis and thought experiments altogether in the ethical enterprise. Despite the importance of conceptual analysis in contemporary philosophy, its role in ethics is mostly neglected. I am going to try to fill this gap a bit arguing that conceptual analysis can play a significant role in ethics.

The paper is divided into four sections. The initial three are supposed to set the theoretical ground for understanding what I take conceptual analysis and thought experiments to be. In the first section I briefly consider what concepts and conceptual analysis are. In the second one, I try to present a model of conceptual analysis which makes a huge use of thought experiments serving as a tool for figuring out the concept application. The third section is devoted to a particular version of that model in which the judgements on concept application are understood as expressions of norms. Finally, the fourth section moves those considerations into ethical ground. It is divided into two parts. In the first, I focus on the general use of conceptual analysis in ethics as a tool for clarification of relevant concepts. In the second, I show how (some) ethical thought experiments might be understood as being about concepts.

1. Conceptual analysis and concepts

Conceptual analysis is one of the essential methods of analytic philosophy. A bold statement such as this can easily be supported once we take a look at the history of 20th century analytic philosophy. One of its godfathers, George Edward Moore, in his reminiscent remarks on his early philosophy suggested that the analysis mentioned in the “analytic philosophy” label was primarily aimed at concepts. Thus although he admits that initially he used not to “distinguish clearly between *defining* a word or other verbal expression and *defining* a concept,”¹ it is the latter that is a subject of the sort of analysis he had pursued: “[w]hen I have talked of analysing anything, *what* I have talked of analysing has always been an idea or concept or proposition, and *not* a verbal expression.”²

Even though philosophers generally acknowledge the importance of conceptual analysis as a analytic philosophy’s methodology, there is no single, universal definition of conceptual analysis that every philosopher would subscribe to. Conceptual analysis can be pursued in a variety of ways. One may for instance envision a form of analysis of a concept that breaks it down into its logical components, or look at how people actually apply concepts by observing competent language-speakers performance. However one does come about performing conceptual analysis, its crucial aim is to clarify the meaning of a given concept. There is, however, a significant obstacle here. The meaning of a concept is by and large shaped by the linguistic performance, therefore it calls for a need of a close examination of the empirical

¹ G.E. Moore, “A Reply to My Critics,” [in:] *The Library of Living Philosophers: The Philosophy of G.E. Moore*, P.A. Schilpp (ed.), New York 1942, p. 665.

² *Ibidem*, p. 661.

work on how concept are actually used. On the other hand, the meaning of the concept is very often opaque in the sense that it is indeterminate and ambiguous, therefore it also takes a lot of armchair work to figure out what the norms of the usage of the concepts are. It is thus an interplay between the actual language-speakers performance and the norms of the concept application that eventually carve the meaning of the concept.

One may worry at this point that the foregoing remarks equate concepts with words. It is not so, however. Although the answer to the long-running philosophical question of the nature of concept is beyond the scope of this paper, a few fairly uncontroversial comments on what I take concept to be are in order. Firstly, concepts are not linguistic entities but are expressed by words. In this sense concepts are understood to “correlate at the level of thought with word meaning”³ so the proper way of interpreting the phrase ‘meaning of a concept’ is ‘meaning of the words that express (given) concept.’ As entities operating on the level of thought, concepts are in the intermediate position between words and the world. On the one hand, then, conceptual analysis aims at linguistic or semantic analysis since the only way to express concept is through language. At the same time concepts, as Hans-Johann Glock observes while commenting on Wittgenstein’s idea (taken with a ‘Kantian twist’), “are techniques not just for using words, but for mental operations or mental acts which may or may not be expressed in language.”⁴ This kind of mental activity has a different direction of fit—after all “[c]oncepts are just ways of thinking of things.”⁵ Thus, on the other hand, the aim of conceptual analysis is “to report discoveries about the [...] *world*. The optimistic thought that this could be achieved [is] a corollary of the view that our concepts [are] the *mirror* of reality.”⁶ My final assumption, following Nicholas Laskowski and Stephen Finlay, is that concepts “are psychological *types* of some kind rather than tokens [...] and therefore that different people can share the same concept.”⁷

2. Conceptual analysis and thought experiments

Although the term itself might suggest otherwise, there is no single way of executing conceptual analysis. In the remainder of the text I will focus mostly on conceptual analysis that makes use of thought experiments (or broadly the method of cases). Nothing hinges here on what exactly one takes thought experiments to be, so the terms ‘thought experiments,’ ‘method of cases,’ ‘hypothetical scenarios’ and the like will be used more or less interchangeably.

³ K. Ludwig, “The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches,” *Midwest Studies in Philosophy* 31 (2007), p. 129.

⁴ H.-J. Glock, “A Cognitivist Approach to Concepts,” *Grazer Philosophische Studien* 82 (2011), p. 136.

⁵ E.J. Lowe, “Grasp of Essences versus Intuitions: An Unequal Contest,” [in:] *Intuition*, A.R. Booth, D.P. Rowbottom (eds.), Oxford 2014, p. 256.

⁶ C. Sandis, “The Experimental Turn and Ordinary Language,” *Essays in Philosophy* 11 [2] (2010), p. 183, italics original.

⁷ N. Laskowski, S. Finlay, “Conceptual Analysis in Metaethics,” [in:] *The Routledge Handbook of Metaethics*, T. McPherson, D. Plunkett (eds.), New York–London 2018, p. 536, italics original.

A lot of theoretical attention has been recently paid to the nature, functions, and problems of thought experiments.⁸ There are a couple of reasons for that methodological outburst. Firstly, thought experiments played a major role in philosophy arguably since its very beginning⁹ and through its entire history. Despite that profound influence on philosophical practice, they were mostly used unreflectively and very often without the appropriate self-awareness. In short, there was never a theory of thought experiment that would do justice to what it *actually* is. Secondly, once philosophers began to realise the merits of thought experiments, they became wary of its flaws as well. There are several problems associated with thought experiments that are discussed in current literature. For example, one may worry about the problem of informativeness of thought experiments:¹⁰ how is it possible to gain some new information in the course of executing thought experiments given that there is no empirical input (which is critical to a real experiment)? Another problem has been famously posed by Daniel Dennett:¹¹ thought experiments are prone to be presented in the misleading way, such that the experimenter is already convinced for the conclusion he is trying to argue for and hence arrange the thought experiment only to “pump someone’s intuition” in a certain direction (therefore Dennett dubs such thought experiments ‘intuition pumps’). Finally thirdly, a lot of discussions on the epistemic status of thought experiments have been provoked by experimental philosophy, a relatively fresh movement in philosophy aimed at testing philosophers’ intuition empirically. Experimental philosophers argue that instead of relying solely on philosophers’ intuitive answers to thought experiments we would be better off confronting them with laypeople’s answers. Borrowing Kirk Ludwig’s terminology, experimental philosophy tries to supplement the traditional, first-person approach to thought experiment with the third-person approach.¹² Experimental philosophy has been put under vigorous attack, being criticised for both its methods¹³ and aims.¹⁴ This discussion, how-

⁸ See for instance: R. Sorensen, *Thought Experiments*, Oxford 1992; J.R. Brown, *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, London–New York 1991; J.D. Norton, “Are Thought Experiments Just What You Thought,” *Canadian Journal of Philosophy* 26 [3] (1996); T.S. Gendler, *Thought Experiment: On the Power and Limits of Imaginary Cases*, New York 2000; S. Häggqvist, “A Model for Thought Experiments,” *Canadian Journal of Philosophy* 39 [1] (2009); N.K. Shinod, “Why Thought Experiments Do Have a Life of Their Own: Defending the Autonomy of Thought Experimentation Method,” *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 34 [1] (2017); D. Dennett, *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*, New York–London 2013; *The Routledge Companion to Thought Experiments*, M.T. Stuart, Y. Fehige, J.R. Brown (eds.), New York–London 2017.

⁹ Examples of thought experiments in the pre-socratic era are presented in e.g. N. Rescher, “Thought Experimentation in Presocratic Philosophy,” [in:] *Thought Experiments in Science and Philosophy*, T. Horowitz, G.J. Massey, New York–London 1991.

¹⁰ See: E. Brendel, “Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiment,” *Dialectica* 58 [1] (2004).

¹¹ D. Dennett, “The Milk of Human Intentionality,” *Behavioral and Brain Sciences* 3 [3] (1980).

¹² K. Ludwig, “The Epistemology of Thought Experiments...,” *passim*.

¹³ E.g. A. Kauppinen, “The Rise and Fall of Experimental Philosophy,” *Philosophical Explorations* 10 [2] (2007).

¹⁴ E.g. M. Deutsch, *The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method*, Cambridge 2015.

ever, bounced back to the traditional, or so-called “armchair,” philosophy as well, resulting in the growing number of papers where traditional philosophers tried to rethink their own methodology.

Just as there is no single method of conceptual analysis, there are different kinds of thought experiments, each serving a different purpose and accordingly varied. However, although thought experiments are not the sole method of conceptual analysis, and, likewise, conceptual analysis is not the sole aim of thought experiments, there certainly is an overlap. It is a common practice of contemporary philosophy to test correctness of a proposed analysis of a concept (frequently expressed by the set of jointly necessary and sufficient conditions) by confronting it with a hypothetical case to check whether the concept in question applies to this particular scenario. Joshua Knobe and Shaun Nichols characterise this method in a following way:

typically a conceptual analysis attempts to identify precisely the meaning of a concept by breaking the concept into its essential components, components which themselves typically involve further concepts. In an attempt to determine the meaning of a philosophically important concept, one often considers whether the concept applies in various possible cases.¹⁵

Typically, the answer to the question of whether in fact a given concept applies is yielded by intuition.¹⁶ The process, thus, requires imagining a scenario described by a thought experiment and delivering the intuitive answer as to its applicability:

Once an analysis is proposed, it must survive the method of possible cases. Various hypothetical scenarios are imagined, ones that need no more than bare logical possibility, and we consult our intuitions as to whether the analysis is applicable in the imagined scenario.¹⁷

Hence the standard usage of conceptual analysis via thought experiments can be reconstructed as proceeding through the following steps:

1. Analysed concept p being stated
2. Set of necessary and sufficient conditions/definition
3. Scenario S in which conditions are met
4. Does p apply in S ?

The first step is just to state the subject of analysis, i.e. the concept in question. In the second step that concept is analysed and broken down into smaller components, usually in form of the set of jointly necessary and sufficient conditions,

¹⁵ J. Knobe, S. Nichols, “An Experimental Philosophy Manifesto,” [in:] *Experimental Philosophy*, J. Knobe, S. Nichols (eds.), New York 2008, p. 4.

¹⁶ Although this metaphilosophical picture seems to be uncontroversial, Stephen Stich and Kevin Tobia wisely observed that “it would be better to say ‘largely uncontroversial,’ since in philosophy almost nothing is uncontroversial;” S. Stich, K. Tobia, “Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition,” [in:] *A Companion to Experimental Philosophy*, J. Sytsma, W. Buchwalter (eds.), Hoboken 2016, p. 17. In recent years several authors opposed the view that intuition plays any significant role in assessing the results of thought experiments (see especially H. Cappelen, *Philosophy without Intuitions*, New York 2012; M. Deutsch, *The Myth of the Intuitive*, passim). This particular issue is insignificant for the rest of the paper so I will simply follow the majority and call the judgment on thought experiment ‘intuition.’ However, one can easily replace it with one’s preferred notion.

¹⁷ S.D. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy*, Cambridge 2006, p. 16.

sometimes in a more informal manner. The third step encapsulates the actual thought experiments. The fourth step is crucial, as the intuition on whether the concept applies is what the entire analysis hinges on.

This way of doing conceptual analysis is prevalent in contemporary philosophy and one can easily find a handful of examples to support that claim. However, just as conceptual analysis is not a present-day invention, neither is the method reconstructed above. Once again, it actually goes back to the ancient origins of philosophy. To illustrate it, consider the following passage from Plato's *Republic* in which Socrates discusses with Cephalus on what is justice:

as concerning justice, what is it?—to speak the truth and to pay your debts—no more than this? And even to this are there not exceptions? Suppose that a friend when in his right mind has deposited arms with me and he asks for them when he is not in his right mind, ought I to give them back to him? No one would say that I ought or that I should be right in doing so, any more than they would say that I ought always to speak the truth to one who is in his condition.

You are quite right, he replied.

But then, I said, speaking the truth and paying your debts is not a correct definition of justice.

Quite correct, Socrates.¹⁸

As we can readily see, Socrates follows all of the aforementioned steps. Firstly, the concept under scrutiny (justice) is stated, then Socrates considers its proposed definitions (in the form of two conditions) and confronts it with an imaginary scenario. The intuitive verdict on whether the concept of justice applies in the scenario is negative (*no one would say that I ought*), hence the proposed analysis of the concept of justice is not the correct one.

The excerpt from *The Republic* showcases the method in a clear way. Structurally similar examples from philosophical texts can be multiplied, nonetheless philosophers do not always proceed in the exact same manner. However, one important conclusion is that thought experiments play a significant role in a considerably large number of conceptual analyses. As was suggested, a decisive point is the one in which philosopher make an intuitive judgement on whether the concept applies in the particular case. This issue will be addressed in the next section.

3. Thought experiments and norms

The nature of intuitive judgement on thought experiment and its role in philosophy has become a vibrant topic in the contemporary metaphilosophy. The main reason for that was mentioned earlier—the rise of experimental philosophy. Since experimental philosophers¹⁹ put the epistemic credence of relying on philosopher's own intuition under attack and instead proposed conducting surveys that are supposed to empirically show how the actual pattern of intuitive responses to thought experiments among folks looks like, the defenders of the traditional method responded in the myriad of papers on that topic.

¹⁸ Plato, *The Republic*, transl. B. Jowett, 1901, 331b–331d, spacing added. Web edition at: <http://studymore.org.uk/xpla0.htm> (accessed: 10.11.2020), Stephanus page numbers used.

¹⁹ Actually, this remark concerns mostly the so-called negative program of experimental philosophy.

One of the main motivation for experimental philosophy's program is usually set forth in the following way. Philosophers are used to construing fanciful thought experiments that are supposed to yield certain intuitions. Those intuitions are then treated as evidence for particular philosophical theories. But how do we know which of two conflicting intuitions is the right one? The best indicator is the degree to which given intuition is shared by others. When it comes to (ordinary) concepts, there simply seems to be no better way to figure out their meaning than to check how they are commonly used. Armchair philosophers, the dialectic goes, do nothing else than assume that their intuitions are commonly shared. Moreover, this notion is very often explicitly stated in utterances like *everyone would agree that...* or *everyone would say that...*—indeed, such an utterance is present even in the passage from *The Republic* quoted above, when Plato assumes that *no one would say that...* However, this assumption is not backed up by any actual studies on how people use given concept while those utterances are plainly empirical assumptions that can be (relatively) effortlessly tested. Consequently, instead of relying on their own intuitions, experimental philosophers run vignette studies to find out what people's intuitive answers to philosophically salient thought experiments are. What might seem worrisome for those who adhere to the traditional method of philosophy is that the results not only suggest a discrepancy between the answers, but also point to a pattern of disagreement that is influenced by the factors that are irrelevant from the philosophical point of view—such as cultural background,²⁰ gender,²¹ socio-economic status²² and others.

According to this view, question asked by (most of the) thought experiments come down to the question of the phrase *what would you say*. That, in turn, may suggest a connotation between experimental philosophy's program and one of the classical approach to conceptual analysis in the 20th century analytic philosophy: Oxford's ordinary language philosophy, represented most notably by John Austin, Peter Strawson and Gilbert Ryle. In the vein of Wittgenstein's famous remark that "the meaning of a word is its use in the language"²³ Oxford's philosophers were focusing on the ordinary usage of language instead of the logical 'armchair' analysis. Notwithstanding the resemblance, as Constantine Sandis argues, there is not much in common between experimental philosophy and the ordinary language school. For while experimental philosophers are interested in the *actual* use of concepts, ordinary language philosophy "by contrast, is not interested in what the majority of people happen to think at any given time and place but, rather, in objective facts about linguistic norms."²⁴ Oxford's philosophers, then, were not

²⁰ E.g. J.M. Weinberg, S. Nichols, S. Stich, "Normativity and Epistemic Intuition," *Philosophical Topics* 29 [1–2] (2001).

²¹ E.g. W. Buckwalter, S. Stich, "Gender and Philosophical Intuition," [in:] *Experimental Philosophy*, vol. 2, J. Knobe, S. Nichols (eds.), New York 2014.

²² E.g. E. Machery, R. Mallon, S. Nichols, S. Stich, "Semantics Cross-Cultural Style," *Cognition* 92 [3] (2004).

²³ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, revised 4th edition, transl. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, J. Schulte, Oxford 1953/2009, p. 25e, §43.

²⁴ C. Sandis, "The Experimental Turn and Ordinary Language," p. 185.

concerned about the way people apply concepts but, instead, about the norms of concepts' application.

In her book, Serena Maria Nicoli extends this view to the general claim about the intuitive judgements in thought experiments. According to her main thesis, thought experiments in philosophy function as a yardstick for the norms of a concept's application. Thus, confronted with an imaginary scenario "claiming that this Y would (or wouldn't) be called 'X' amounts to claiming that, in such a case, 'X' should (or shouldn't) be used to refer to Y."²⁵ It is so because intuitive judgement on thought experiment "aims to convey a prescription, not (just) a description of some state of affairs."²⁶ Philosophers are in the right position to make such normative judgements because of their expertise in the field which stems from being, among others, more reflective, competent, acquainted with a bulk of similar cases, appropriately trained and so forth. On the basis of that, Nicoli undermines the relevance of experimental philosophy for the philosophical inquiry and sees it as an utterly misguided enterprise.²⁷

It is worth noticing that from time to time philosophers are overt about their normative purpose of using hypothetical scenarios. For instance, in their esteemed paper *The Extended Mind* Andy Clark and David Chalmers argue for active externalism—the idea that environment plays an important cognitive role and therefore mind should not be understood as being only 'in the head.' One crucial point in their line of argumentation is a thought experiment in which we are asked to imagine Otto, a person with severe memory deficiencies who writes down everything he is not able to remember in his notebook and uses that notebook on an everyday basis as a kind of external memory tool. Thus, for instance, Otto does not remember where a certain museum is located but he knows that this information is written down in his notebook and looks for it every time he needs it. According to Clark and Chalmers, Otto has a *belief* about the museum's location even before he searches for this information in his notebook. This conclusion may seem to run counter the intuition on the standard usage of the concept of belief. Nevertheless, it poses no worry to the authors:

We do not intend to debate what is standard usage [of the term 'belief']; our broader point is that the notion of belief ought to be used so that Otto qualifies as having the belief in question. [...] By using the 'belief' notion in a wider way, it picks out something more akin to a natural kind. The notion becomes deeper and more unified, and is more useful in explanation.²⁸

Clark and Chalmers are thus ready to bite the bullet of the counterintuitiveness of their claim in compensation for the theoretical virtues their understanding of 'belief' offers.

It is not, however, always the case that philosophers explicitly state by virtue of what the concept should be used in one way rather than the other. In this respect, it seems, conceptual analysis can benefit hugely from looking at some of the

²⁵ S.M. Nicoli, *The Role of Intuitions in Philosophical Methodology*, London 2016, p. 102.

²⁶ *Ibidem*, p. 99.

²⁷ As a matter of fact, Nicoli's attack on experimental philosophy has a bunch of other motivations as well. See especially Chapter 8 "Against Experimental Philosophy" (pp. 129–157).

²⁸ A. Clark, D. Chalmers, "The Extended Mind," *Analysis* 58 [1] (1998), p. 14.

experimental philosophy's studies. Consider, for instance, one of its most famous findings known as the 'Knobe effect.' In his 2003 study Joshua Knobe empirically tested the application of the concept of intentionality among laypeople using vignettes in which two hypothetical cases were presented. The first one reads:

The vice-president of a company went to the chairman of the board and said, 'We are thinking of starting a new program. It will help us increase profits, but it will also harm the environment.'

The chairman of the board answered, 'I don't care at all about harming the environment. I just want to make as much profit as I can. Let's start the new program.'

They started the new program. Sure enough, the environment was harmed.²⁹

The second scenario was almost identical with only one important exception: the verb 'harm' was replaced by 'help' so instead of harming the environment the new program was about to help it. What did not change was the attitude of the chairman: as in the first case he did not care about the effect the program will have on the environment but only about the possible profits. Strikingly, this neglected side-effect of the program was a huge factor for the people's ascriptions of the chairman's intention: the vast majority of participants in the study judged the chairman to be harming the environment intentionally while in the second case the results were drastically reversed—the chairman was considered to *not* intentionally helping the environment.³⁰

The explanation of this disparity in answers, however interesting in itself, is not at issue here. With regard to the role of conceptual analysis and thought experiments there is, nevertheless, a significant moral here. Philosopher who claims that the role of the intuitive judgement is to provide a norm of a concept application, as Nicoli does, should be worried about the apparent inconsistency of laypeople's intuitions. For if the outcome of the action does matter for ascribing intention, then chairman in the help-condition scenario should also be judged to act intentionally. On the other hand, if the outcome is not an important factor, then the chairman in the harm-condition should be considered as acting unintentionally. If the role of intuition is to convey a norm of concept application, then clearly one of those two intuitions is wrong.

Of course, the obvious way to respond is to maintain that a philosopher is well-equipped with the relevant tools and therefore is able to argue which of the concept application is the correct one (and why). But even so, this is precisely why conceptual analysis can benefit greatly from looking at the empirical findings. The concept of intentionality is a perfectly ordinary one and hence its meaning is arguably carved out of its usage. Then again, analysing such a concept only from the armchair perspective can easily lead to omitting a compelling aspect of its actual usage. The role of philosopher is then not only to provide a given norm alone, but to clarify the concept so that the troublesome pattern of its everyday application is explained away. I will come back to this point in the next section where those considerations will be moved to the ethical ground.

²⁹ J. Knobe, "Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language," *Analysis* 63 [3] (2003), p. 191.

³⁰ *Ibidem*.

4. Conceptual analysis and ethics

This section is going to address the aforementioned issues on the grounds of ethics. In particular, I am going to show how the model sketched in the first three sections can be successfully applied in ethics. Since there are to my mind at least two ways of doing so, this paragraphs will be divided accordingly. The first part deals with the question of how ethics can benefit from conceptual analysis understood as a tool for clarifying concepts. In the second part, I am going to argue that at least some thought experiments can be understood as eliciting intuitions about ethical *concepts* rather than the entities in the world.

It is worth noticing that in recent years the conceptual issues within the ethical inquiry have been brought into attention due to the spectacular popularity of the so-called conceptual engineering or conceptual ethics. Roughly speaking, the idea is that certain concepts may be somehow (epistemically, functionally, morally...) defective and thus the role of a philosopher is to ameliorate, re-engineer, eliminate or replace them. This concerns ethical concepts as well. In fact, as paradigmatic examples of normative concepts, they are of special interest to the investigation concerning which normative concepts should be used in theorizing—investigation usually labelled as conceptual ethics.³¹ Nevertheless, in the remaining of the paper I will not explicitly make any reference to the research program of that kind as I am interested not in the *prescriptive* investigations of conceptual *engineering* but rather in the role of conceptual *analysis*, as depicted in the first three sections.

4.1. Clarification role of conceptual analysis

The general role of conceptual analysis is to clarify concepts. That fact alone provides a sufficient reason to believe this method is helpful for ethics. For no matter what exact metaethical position one takes, there is no other way to deal with ethical properties than by using associated concepts that express them. But clarification role of analysis in ethics does not, strictly speaking, concern only inherently ethical concepts.

One of the main arguments against ethical realism is the so-called argument from disagreement. In a nutshell, the argument calls into question the objectivity of moral principles and rules in virtue of the prevalence of ethical disagreement of various kinds: cross-cultural, among the members of one society, among different generations³² or between normative ethical theories formulated by distinguished philosophers.³³ The popular realists' answer maintains that such forms of disagree-

³¹ Literature on conceptual engineering is enormous. As to conceptual ethics in the ethical enquiry as just sketched see e.g. A. Burgess, D. Plunkett, "Conceptual Ethics I," *Philosophy Compass* 8 [12] (2013), pp. 1091–1101; A. Burgess, "Conceptual Ethics II," *Philosophy Compass* 8 [12] (2013), pp. 1102–1110; M. Eklund, *Choosing Normative Concepts*, Oxford 2017; T. McPherson, D. Plunkett, "Conceptual Ethics and the Methodology of Normative Inquiry," [in:] *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (eds.), Oxford 2020, pp. 274–303.

³² J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London 1977, p. 36.

³³ J.P. Burgess, "Against Ethics," *Ethical Theory and Moral Practice* 10 [5] (2007), p. 436.

ment are superficial and in fact lie in the disagreement on non-moral beliefs.³⁴ Now, if that is true then certainly conceptual analysis may serve the aim of reducing *prima facie* ethical disagreement by clarifying all the relevant non-moral concepts. For if an ethical disagreement in fact comes down to the factual disagreement, one of the possible explanations of why people disagree is that they talk past each other because of, for instance, using concepts equivocally. Once conceptual analysis helps to determine how a given concept should be used, it can yield the settlement on the actual ethical contention.

The same goes for the disagreement on the concept application. Consider again the example of the Knobe effect evoked in the last section. Suppose there is a disagreement between two people on whether or not the chairman did *wrong* and is *blameworthy*. This is an instance of a perfectly ordinary ethical disagreement. However, it can be easily rooted in the non-moral disagreement, e.g. as to whether or not the chairman acted intentionally. If that is so, then the settlement on what is the norm of the application of the concept of an intentional act will effect in reaching an agreement on the moral judgement. Yet again, it is the empirical finding that enhances the conceptual analysis and allow locating the disagreement in the chain of reasoning.

Such a conceptual analysis improved by the empirical backup seems to be vital in yet another class of concepts. While some concepts are clearly normative and some others clearly factual (or descriptive), there are some that are vague—depending on context, they can be treated either as normative or as factual. We may call them two-faced concepts.³⁵ In case of a moral judgement containing such a two-faced concept the risk of using the concept equivocally runs dangerously high. What is even more bothering, equivocal utterance is usually opaque for the speaker since it is the result of a conceptual confusion. For instance, the concept *normal* is two-faced since depending on the context what one has in mind saying ‘X is normal’ may refer to either the statistical prevalence of X, as in “being right-handed is normal” (descriptive usage) or to the condemnation/acclamation of a particular behaviour, as in “being paedophile is not normal” (normative usage). Equivocal usage of that two-faced concept threatens, however, of (unconsciously) jumping from the descriptive premise to the normative conclusion. As before, to understand where the confusion comes from and how it works exactly, one needs to look at the actual empirical findings.

4.2. Thought experiments in ethics

The metaphilosophical picture according to which the central role of thought experiments in philosophy is to elicit certain intuitions about given concept application is somewhat commonly shared in contemporary philosophy.³⁶ Nevertheless,

³⁴ E.g. M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, New York 2005, p. 130.

³⁵ In a similar vein Kevin Reuter calls such them ‘dual character concepts,’ giving examples of such concepts as *art*, *friendship*, *happiness*; see K. Reuter, “Dual Character Concepts,” *Philosophy Compass* 14 [1] (2019).

³⁶ Albeit see footnote 17.

philosophers usually make room for (at least) one exception: thought experiments in ethics are not about concepts but rather they target moral properties, ethical principles or rules. I am not going to argue that the entire function of thought experiment in ethics is to yield a claim about concept; however, conceptual investigation is an important concern of such thought experiments.

Some initial remarks on that issue are in order. In some minimal sense, every kind of ethical investigation (including the one that proceeds through the examination of possible cases) is conceptual in nature. As it was stated numerous in this paper, there is no other way of expressing beliefs or propositions than through concepts. However, one might defend a stronger sense of that commitment. It seems possible to argue for a certain version of metaethical anti-realism according to which all that ethics deals with are concepts. There is no non-conceptual ethical realm, nothing that is “out” of the concepts. According to that view every moral property can be ultimately reduced to concepts simply because there is no ethical reality that is mind-independent. This kind of metaethical anti-realism is not, however, the one that I would subscribe to or argue for.

My position would rather go in pair with the view, according to which thought experiments in ethics serve for a different, mutually connected purposes that “[allow] for many different kind of conclusions: they can be about a concept, a proposition, a theory, or about a relation between two or more such objects.”³⁷ The extent to which a given ethical thought experiment is about a concept may vary. Some normative concepts seem to be much more apt in that respect. Arguably, the more disagreement there is on ‘what is X’ (where X stands for an ethical entity), the more reason we have to suspect that the disagreement is (at least partially) rooted in the concept application. One of the examples might be ‘justice.’ In a common situation of a dispute on whether certain act is just, the contention may rest upon what one thinks justice to consist of, in other words—what is one’s concept of justice.

Thus in the familiar thought experiment from *The Republic* the output can be interpreted as being about the concept. For it is demonstrable that the role of this thought experiment is to rebut the proposed definition of justice by showing an example in which such definition does not apply. Therefore, to understand what is the correct concept of justice one needs to look for a different definition (qua analysis). If the model proposed by Nicoli is at least remotely correct, then the intuitive judgement on that Plato’s thought experiment is to be read that ‘the concept of justice should not be applied in such-and-such circumstances.’

What about thought experiments that are less openly about concept applications? It is very often the case that a thought experiment appeals to some tacit assumptions one needs to accept in order to agree with the argument’s conclusion. To illustrate this, it is worth considering one of the most famous 20th century ethical thought experiments constructed by Judith Jarvis Thomson, commonly known as the Violinist Case. In her paper Thomson argues for a moral permissibility of abortion and asks to consider the following scenario:

³⁷ G. Brun, “Thought Experiments in Ethics,” [in:] *The Routledge Companion to Thought Experiments*, M.T. Stuart, Y. Fehige, J.R. Brown, London–New York, p. 198.

You wake up in the morning and find yourself back to back in bed with an unconscious violinist. A famous unconscious violinist. He has been found to have a fatal kidney ailment, and the Society of Music has canvassed all the available medical records and found that you alone have the right blood type to help. They have therefore kidnapped you, and last night the violinist's circulatory system was plugged into yours, so that your kidneys can be used to extract poisons from his blood as well as your own. The director of the hospital now tells you, "Look, we're sorry the Society of Music Lovers did this to you—we would never have permitted it if we had known. But still, they did it, and the violinist now is plugged into you. To unplug you would be to kill him. But never mind, it's only for nine months. By then he will have recovered from his ailment, and can safely be unplugged from you." Is it morally incumbent on you to accede to this situation? No doubt it would be very nice of you if you did, a great kindness. But do you have to accede to it?³⁸

On the surface, what Thomson is explicitly asking about is the moral obligation one has when put in such a position (or lack thereof). However, the actual Thomson's purpose reaches far deeper. As Georg Brun observes, this thought experiment "can be also reconstructed as challenging the tacit assumption that the right to life entails a right to be sustained in living."³⁹ If that is so, then this kind of challenge is aimed precisely at the concepts. After all, the mastery of conceptual competence consist, among others, of being able to point to what are the concept's connections (such as entailment) to other concepts.⁴⁰

This is the case of a great deal of thought experiments in ethics. The role of conceptual analysis would be, thus, to look for and bring out such tacit assumptions. This move might serve two purposes. Firstly, it clarifies what exactly given thought experiment asks about and therefore helps to appropriately respond to it. Secondly, it provides us with a tool to explain all the non-moral discrepancies away resulting in a better understanding of what is really going on when two people disagree on an ethical case.

Conclusion

Conceptual analysis that makes use of thought experiments has an esteemed and well-established position in many fields of philosophy, including epistemology, metaphysics, philosophy of mind or philosophy of language. And although the same might be said about the role of thought experiments in ethics, the reputation of conceptual analysis in this branch is surprisingly low.

As I tried to show, however, conceptual analysis can play a profound role in ethics, especially when combined with a dash of empirical support. After all, one of the goals of any ethical enterprises is a better understanding of others. People communicate in a language and language in turn expresses concepts, therefore any way of a better understanding of concepts entails a better understanding of one another.

The model I have tried to present should be understood as a sketchy one. In particular, wherever possible I have deliberately stayed neutral on the particular

³⁸ J.J. Thomson, "A Defense of Abortion," *Philosophy & Public Affairs* 1 [1] (1971), pp. 48–49.

³⁹ G. Brun, "Thought Experiments in Ethics," p. 199.

⁴⁰ Cf. K. Ludwig, "The Epistemology of Thought Experiments...", p. 130.

accounts of the entities of a philosophical interest. Therefore I have not determined what is the nature of a thought experiment, intuition, concept or which particular metaethical theory I subscribe to. The hope beyond that was to present an invitation to consider the role of conceptual analysis in somehow fresh light, but if that approach is at any rate promising, then all of those things will have to be developed.

Bibliography

- Brendel E., "Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiment," *Dialectica* 58 [1] (2004), pp. 89–108.
- Brown J.R., *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, London–New York 1991.
- Brun G., "Thought Experiments in Ethics," [in:] *The Routledge Companion to Thought Experiments*, M.T. Stuart, Y. Fehige, J.R. Brown (eds.), London–New York 2018, pp. 195–210.
- Buckwalter W., Stich S., "Gender and Philosophical Intuition," [in:] *Experimental Philosophy*, vol. 2, J. Knobe, S. Nichols (eds.), New York 2014.
- Burgess A., Plunkett D., "Conceptual Ethics I," *Philosophy Compass* 8 [12] (2013), pp. 1091–1101.
- Burgess A., Plunkett D., "Conceptual Ethics II," *Philosophy Compass* 8 [12] (2013), pp. 1102–1110.
- Burgess J.P., "Against Ethics," *Ethical Theory and Moral Practice* 10 [5] (2007), pp. 427–439.
- Cappelen H., *Philosophy without Intuitions*, New York 2012.
- Clark A., Chalmers D., "The Extended Mind," *Analysis* 58 [1] (1998), pp. 10–23.
- Dennett D., *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*, New York–London 2013.
- Dennett D., "The Milk of Human Intentionality," *Behavioral and Brain Sciences* 3 [3] (1980), pp. 428–430.
- Deutsch M., *The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method*, Cambridge 2015.
- Eklund M., *Choosing Normative Concepts*, Oxford 2017.
- Gendler T.S., *Thought Experiment: On the Power and Limits of Imaginary Cases*, New York 2000.
- Glock H.-J., "A Cognitivist Approach to Concepts," *Grazer Philosophische Studien* 82 (2011), pp. 131–163.
- Häggqvist S., "A Model for Thought Experiments," *Canadian Journal of Philosophy* 39 [1] (2009), pp. 55–76.
- Hales S.D., *Relativism and the Foundations of Philosophy*, Cambridge 2006.
- Huemer M., *Ethical Intuitionism*, New York 2005.
- Kauppinen A., "The Rise and Fall of Experimental Philosophy," *Philosophical Explorations* 10 [2] (2007), pp. 95–118.
- Knobe J., "Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language," *Analysis* 63 [3] (2003), pp. 190–194.

- Knobe J., Nichols S., "An Experimental Philosophy Manifesto," [in:] *Experimental Philosophy*, J. Knobe, S. Nichols (eds.), New York 2008.
- Laskowski N., Finlay S., "Conceptual Analysis in Metaethics," [in:] *The Routledge Handbook of Metaethics*, T. McPherson, D. Plunkett (eds.), New York-London 2018.
- Lowe E.J., "Grasp of Essences versus Intuitions: An Unequal Contest," [in:] *Intuition*, A.R. Booth, D.P. Rowbottom (eds.), Oxford 2014.
- Ludwig K., "The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches," *Midwest Studies in Philosophy* 31 (2007), pp. 128–159.
- Machery E., Mallon R., Nichols S., Stich S., "Semantics Cross-Cultural Style," *Cognition* 92 [3] (2004), pp. B1–B12.
- Mackie J.L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London 1977.
- McPherson T., Plunkett D., "Conceptual Ethics and the Methodology of Normative Inquiry," [in:] *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (eds.), Oxford 2020, pp. 274–303.
- Moore G.E., "A Reply to My Critics," [in:] *The Philosophy of G.E. Moore*, P.A. Schilpp (ed.), New York 1942, pp. 534–677.
- Nicoli S.M., *The Role of Intuitions in Philosophical Methodology*, London 2016.
- Norton J.D., "Are Thought Experiments Just What You Thought," *Canadian Journal of Philosophy* 26 [3] (1996), pp. 333–366.
- Plato, *The Republic*, transl. B. Jowett, 1901. Web edition at: <http://studymore.org.uk/xpla0.htm>.
- Rescher N., "Thought Experimentation in Presocratic Philosophy," [in:] *Thought Experiments in Science and Philosophy*, T. Horowitz, G.J. Massey (eds.), New York-London 1991, pp. 31–41.
- Reuter K., "Dual Character Concepts," *Philosophy Compass* 14 [1] (2019), <https://doi.org/10.1111/phc3.12557>.
- The Routledge Companion to Thought Experiments*, M.T. Stuart, Y. Fehige, J.R. Brown (eds.), New York-London 2017.
- Sandis C., "The Experimental Turn and Ordinary Language," *Essays in Philosophy* 11 [2] (2010), pp. 181–196.
- Shinod N.K., "Why Thought Experiments Do Have a Life of Their Own: Defending the Autonomy of Thought Experimentation Method," *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 34 [1] (2017), pp. 75–98.
- Sorensen R., *Thought Experiments*, Oxford 1992.
- Stich S., Tobia K., "Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition," [in:] *A Companion to Experimental Philosophy*, J. Sytsma, W. Buckwalter (eds.), Hoboken 2016, pp. 3–21.
- Thomson J.J., "A Defense of Abortion," *Philosophy & Public Affairs* 1 [1] (1971), pp. 47–66.
- Weinberg J.M., Nichols S., Stich S., "Normativity and Epistemic Intuition," *Philosophical Topics* 29 [1–2] (2001), pp. 429–460.
- Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, revised 4th edition, transl. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, J. Schulte, Oxford 1953/2009.

ADAM CHMIELEWSKI
ORCID: 0000-0001-6001-5309
Uniwersytet Wrocławski

Opresja i sztuka myślenia

Persecution and the Art of Thinking

Abstract: Zygmunt Bauman was unquestionably one of the most popular contemporary thinkers. His writings provoked not only worldwide acclaim but also severe criticism, while the complexities of his personal life gave rise to international controversies. On the basis of three recently published biographies of Bauman, as well as a personal acquaintance and scholarly cooperation, in this paper I attempt to explain the sources of his astounding popularity, but also try to dispel mysteries and controversies surrounding his difficult career, especially those pertaining to the critical assessments of the scholarly quality of his work. I argue that having been released from academic duties, gradually and ever more boldly he abandoned the regime of scientific explanatory poetics in favour of an interpretative narrative of the social world, helping himself to the results of science, but also to idiosyncratically read works of poetry and fiction. Flouting academic orthodoxies, Bauman developed a unique art of transforming scientific knowledge into wisdom, and transformed himself from a scientist into a sage.

Keywords: Zygmunt Bauman, oppression, science, wisdom

Biografia filozoficzna

Nie jeden filozof sięgał po wypowiedź autobiograficzną. Objaśniali w nich swoje drogi duchowe, naturę swoich osiągnięć, racje stojące za ich decyzjami życiowymi i teoretycznymi, a także relacje z innymi myślicielami. Pisząc o własnym życiu i kontekście, w którym rodziły się ich myśli, znajdowali często bardziej skuteczną drogę do umysłu i wrażliwości czytelnika niż za pośrednictwem traktatu filozoficz-

nego, gatunku przypisanego im na mocy ich roli społecznej. Do najszerszej znanych przykładów autobiografii filozoficznych należą takie dzieła, jak *List VII* Platona, *Rozmyślenia* Marka Aureliusza, *Wyznania* św. Augustyna oraz tak samo zatytułowane wspomnienia Jana Jakuba Rousseau, *Żywoć własny* Benjamina Franklina czy *Nieskończone poszukiwania* Karla Poppera. Każde z tych dzieł, mimo osobistego charakteru, jest ważkim dokonaniem w dziedzinie czystej filozofii.

Biografia filozoficzna jest gatunkiem literackim zupełnie odmiennym. Jeżeli autobiografia filozofa, nawet jeżeli jest dziełem ważkim i cennym, okazuje się niejednokrotnie wypowiedzią egocentryczną, często apologetyczną, nierzadko zaś narcystycznym ćwiczeniem w samozakłamanium, to biografia, o ile nie jest zamierzona jako intelektualny hołd czy panegiryk, nie może nie być krytyczna. To naturalna konsekwencja różnicy podmiotu wypowiedzi. Za współczesne wzorce biografii filozoficznych można uznać monumentalne arcydzieła biografii pióra Raya Monka¹, które stanowią znakomity, choć nie jedyny przykład nowoczesnego pisarstwa biograficznego. Wśród wybitnych biografistów filozoficznych należy wymienić także teatrologa i dramaturga Ronalda Hymana, autora biografii między innymi Nietzschego i Thomasa Manna, Briana MacGuinnessa, który napisał biografię Wittgensteina, a także Michaela Holroyda, autora biografii G.B. Shawa.

Przez wiatr historii

Wyjąwszy szkic autobiograficzny napisany dla swoich córek, Zygmunt Bauman nie zostawił właściwej autobiografii. Dlatego jego biografia, jednego z największych myślicieli współczesności, jest potrzebna. Potrzeba ta wynika nie tylko z pragnienia poznania życia popularnego myśliciela, jakim był Bauman. Losy Baumana doczekały się już trzech biografii. Jako pierwsza ukazała się książka Dariusza Rosiaka², drugą jest praca Izabeli Wagner³, trzecią zaś jest monumentalne dzieło Artura Domosławskiego⁴. Biografia Baumana może być pomocna w zrozumieniu, jak było możliwe, że ktoś o tak trudnym i powikłanym życiorysie, mimo obezwładniających przeciwieństw, stał się wybitnym intelektualistą publicznym na skalę globalną, którego dzieła czytają miliony ludzi w ponad trzydziestu językach.

Bauman urodził się w Poznaniu w 1925 roku w ubogiej rodzinie żydowskiej. Jako kilkunastoletni chłopiec uciekł wraz z rodziną przez nadciągającą nazistowską inwazję do Związku Radzieckiego. Uczęszczał do rozmaitych szkół w różnych miejscowościach Rosji, w których uczył się w języku rosyjskim, uzyskując znakomite wyniki. Potem został oficerem armii polskiej ustanowionej z rozkazu Stalina. Brał udział w walkach II wojny światowej, był ciężko ranny w bitwie o Kołobrzeg, po odzyskaniu sprawności wrócił do służby i przebył drogę wojenną aż do Berlina. Po wojnie jego jednostka została przekształcona w specjalny korpus bezpieczeństwa, w którym służył jako oficer propagandowy. Po zwolnieniu z wojska wstąpił

¹ R. Monk, *Wittgenstein: A Duty of a Genius*, London 1990; oraz R. Monka biografia Bertranda Russella *The Spirit of Solitude* (London 1996).

² D. Rosiak, *Bauman*, Kraków 2019.

³ I. Wagner, *Bauman: A Biography*, Cambridge 2020.

⁴ A. Domosławski, *Wygnaniec. 21 scen z życia Zygmunta Baumana*, Warszawa 2021.

na Uniwersytet Warszawski i niebawem został wykładowcą. Jako zaufany członek partii został wysłany na stypendium do London School of Economics, gdzie badał brytyjski ruch socjalistyczny. Po powrocie wspinał się szybko po szczeblach akademickiej drabiny i niebawem został profesorem. Po ujawnieniu stalinowskich zbrodni w 1956 roku zaczął skłaniać się ku stanowisku rewizjonistycznemu. Z tego powodu, w opinii nacjonalistycznej frakcji „natolińczyków”, która w latach sześćdziesiątych zyskała przewagę w partii komunistycznej, stał się jednym z podejrzanych intelektualistów. W 1968 roku został wyrzucony z uniwersytetu i z kraju. Wraz z rodziną wyemigrował najpierw do Izraela, gdzie, szybko opanowawszy język hebrajski, wykładał krótko na Uniwersytecie w Tel Awiwie. Nigdy nie był syjonistą i niebawem zraził się do polityki Izraela. W 1972 roku Baumanowie przenieśli się do Wielkiej Brytanii, gdzie Zygmunt objął kierownictwo departamentu socjologii w Leeds University, którym kierował do przejścia na emeryturę w 1990 roku. Jako autor rozkwitł dopiero po uwolnieniu się od obowiązków akademickich. Pisał głównie po angielsku, który był jego trzecim językiem. Opublikował ponad 60 książek i niezliczoną liczbę artykułów, podejmując wielką liczbę zagadnień teorii społecznej, filozofii moralnej, Holocaustu, postmodernizmu, urbanistyki i wiele innych. Jego *Etyka ponowoczesna*⁵ zaskarbiła mu miano ważkiego przedstawiciela postmodernizmu; tę etykietę później odrzucił. Po 1989 roku często przyjeżdżał do Polski, w której został odkryty i był podziwiany przez młode pokolenie intelektualistów. Pod koniec życia stał się obiektem prześladowań ze strony skrajnie prawicowych ksenofobicznych ugrupowań z powodu jego współpracy ze służbą bezpieczeństwa Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. W 2010 roku na Uniwersytecie w Leeds powstał instytut poświęcony jego twórczości. Zmarł w swoim angielskim domu w 2017 roku w wieku 92 lat.

Bauman żył bez wątpienia życiem intensywnym i spełnionym. Lecz jego losy były także pełne tajemnic, które stały się przedmiotem publicznych, także międzynarodowych kontrowersji.

Bardzo obszerną biografię Baumana pióra Artura Domośławskiego, owoc imponującej pracy badawczej, można czytać jako obszerny, wnikliwy i skrupulatny komentarz do lapidarnego stwierdzenia Baumana: „Innego życia mieć nie mogłem”. Komentarz skupia się wokół szeregu pytań: kim innym miałyby zostać w 1945 dziewiętnastoletni Zygmunt Bauman niż komunistą? Kimże innym miałyby być przez kolejne lata komunistycznej Polski? Czy miałyby zostać liberalnym demokratą w państwie we władaniu reżymu narzuconego przez Moskwę? Czy mógłby zostać działaczem antykomunistycznego, nacjonalistycznego i antysemickiego podziemia? Czy miejskie stworzenie, jakim był Bauman, niemal zupełnie nieznające wsi, miałyby popierać ugrupowania ludowe? Czy miałyby zostać członkiem opozycji nacjonalistycznej, on, który od dzieciństwa na własnej skórze i godności boleśnie i dotkliwie poznawał prawdziwe znaczenie antysemityzmu i nacjonalizmu zakodowanego w polskich genach?⁶ Pytania te zarazem sugerują najważniejsze odpowiedzi na pytania o tajemnice wypełniające życiorys Baumana.

⁵ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.

⁶ A. Domośławski, *Wygnaniec. 21 scen z życia Zygmunta Baumana*, Warszawa 2021, s. 272.

Spośród trzech istniejących biografii Baumana książka Domosławskiego zasługuje na uwagę szczególną. Z jednej strony wydaje się, że pisząc o Baumanie, Domosławski stanął wobec zadania, które wydaje się łatwe. Znali się osobiście, obdarzali się przyjaźnią, czytali nawzajem swoje książki. Domosławski odwiedzał Baumana w jego domu, robił z nim wywiady, Bauman zaś udzielił mu wsparcia podczas publicznej kontrowersji wywołanej przez wcześniejszą biografię Domosławskiego, poświęconą Ryszardowi Kapuścińskiemu⁷. Łatwości biograficznego zadania sprzyjało także to, że pisząc o Baumanie, Domosławski pisze o tym samym okresie w dziejach Polski, którym się zajmował pisząc o Kapuścińskim, to jest o okresie przedwojnia, samej wojny, czasów Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej oraz Polski transformacyjnej. Ponadto w naturalny sposób Domosławski czerpał sporo z badań, jakie przeprowadził, gdy pisał o Kapuścińskim.

Jednak płaszczyzna prywatnej bliskości wcale nie musi sprzyjać realizacji zadania biograficznego. W istocie sądzę, iż jest wręcz przeciwnie. Osobiste związki lojalności, jeśli autentyczne, trwają nawet wtedy, gdy jedna ze stron relacji odchodzi na zawsze, i kępują zmysł krytycznej dociekliwości, niezbędnej w rzetelnej biografii. Ten fundamentalny dylemat biografów Domosławski pokonuje wzorcowo. Jakkolwiek nie pozostawia wątpliwości co do tego, że darzy Baumana wielkim afektem, nie ukrywa żadnych mrocznych tajemnic, które jego protagonista miał w swoim zawikłanym życiorysie, wręcz wydobywa nowe. Obszernie rozjaśnia między innymi najbardziej kontrowersyjną z nich, czyli kwestię współpracy Baumana z organami bezpieczeństwa Rosji Radzieckiej i Polski Ludowej, problem nieszczęsnego pistoletu w kaburze na Uniwersytecie Warszawskim, oskarżenia o plagiat i autoplagiat, jakie na nim zaciążyły, a także problematyczne kwestie relacji rodzinnych w różnych okresach życia Baumana, na przykład jego deklaratywne i faktyczne wyrzeczenie się ojca czy jego opresyjną opiekuńczość wobec bliskich mu osób.

Opresja i sztuka myślenia

Kluczem do rozumienia życia i dzieła Baumana jest problem opresji. Opresja, jeden z najstarszych tematów filozoficznych, była integralną częścią jego życia osobistego i intelektualnego. Prześladowany w dzieciństwie przez nieżydowskich rówieśników, uciekający z rodziną przed terrorem wojennym, chwytający się każdej niemal sposobności, aby fizycznie przetrwać wygnanie w stalinowskiej Rosji, walczący z okupantem w czasie II wojny światowej, prześladowany za swoje żydostwo w socjalistycznej Polsce, Bauman odetchnął od opresji dopiero na wygnaniu, najpierw w Izraelu, potem w Anglii. Bez rozmaitych form opresji nie byłoby takiego Baumana, jakim udało mu się zostać.

W prowokacyjnym eseju *Prześladowanie i sztuka pisanie* Leo Strauss starał się objaśnić sytuację pisarza, który w obawie przed prześladowaniem koduje w swoim tekście podwójne znaczenia: powierzchowne, zrozumiałe dla czytelnika niewtajemniczonego, oraz ukryte, czytelne dla *cognoscenti*⁸. Utraciwszy po 1956 roku

⁷ A. Domosławski, *Kapuściński non-fiction*, Warszawa 2010.

⁸ L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1988.

wiarę w komunizm, po taką technikę Bauman sięgał w swojej twórczości naukowej w okresie realnego socjalizmu. Opresja była także tematem jego dociekań. Wśród jego prac dotyczących opresji na plan pierwszy wybija się jego próba zrozumienia systematycznego wyniszczenia Żydów i innych narodowości przez reżym nazistowski, którą podjął wpływem żony Janiny⁹.

Jednak wygnanie nie uchroniło go całkiem przed prześladowaniem. Wraz z odrodzeniem Polski odrodziły się także jej ksenofobiczne widma, które rzuciły się na niego tym drapieżniej i skwapliwiej, ponieważ stał się myślicielem wybitnym i docenianym na całym świecie. Poniżenie i zniszczenie Baumana było dla rodzimych nazistowskich pogrobowców tym większą pokusą, że uzyskał status, jakim mogli się cieszyć tylko nieliczni Polacy. Wskutek tego Bauman, jako socjolog, sam stał się problemem socjologicznym¹⁰. Domosławski stara się obszernie zilustrować za pomocą materiału faktograficznego, w jaki sposób Bauman zmagął się nie tylko z wyjątkowymi przeciwnościami przedwojennej, wojennej i powojennej Polski, ale także z owym nadmiarowym prześladowaniem, jakim Baumana szczerze obdarzała jego ojczyzna, do której nigdy nie przestał tęsknić.

Podczas jednej z rozmów Bauman powiedział mi, że skoro Gontarz¹¹ nie dał rady go zniszczyć, to i Gontarczyk¹² nie zdoła go zniszczyć. Opowieść Domosławskiego jest opowieścią o wewnętrznej sile, jaką musiał mieć Bauman, aby nie tyle znosić z pokorą prześladowania i przeciwności, których mu życie nie szczędziło, ile raczej czerpać z nich, do ostatniej niemal chwili życia, twórczą energię. Być może odpowiedzi na zagadkę źródeł energii Baumana szukać należy w mechanizmie opisanym przez Arnolda Toynbeego, który uważał, że ludzka twórczość pojawia się najmocniej nie tyle w środowisku przyjaznym, ile nieprzychylnym¹³. Jest jednak oczywiste, że twórczość ludzka może ujawnić się w pełni w nieprzychylnych warunkach wówczas, gdy owe nieprzychylności nie są obezwładniające lub gdy wobec nich staje człowiek obdarzony wyjątkową siłą intelektu. Z lektury trzech biografii Baumana niedwuznacznie wynika, że w jego przypadku zachodzi ta druga okoliczność. Jednakże mimo wysiłków biografistów, każdy, kto trudni się sztuką myślenia, zrozumie, że najgłębszą tajemnicę swojej metody codziennej mobilizacji do wysiłku intelektualnego, trwającego do końca długiego życia, Bauman zabrał z sobą.

Jako uczony Bauman interpretował rozmaite formy zjawiska opresji, nie tylko fizycznej. W końcowej fazie swojego życia wiele uwagi poświęcił opresji zniewalającej ludzkie myślenie, która przejawia się w bezsilności ludzkiej wyobraźni. W *Płynnej nowoczesności* podkreślał, że zadanie budowy nowego, lepszego porządku, który

⁹ Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge 1989.

¹⁰ A. Hess, *The liquefaction of memory: An intellectual history and critique of Zygmunt Bauman's diffusionist social theory*, „Global Intellectual History” 6 (2021), s. 190–214.

¹¹ R. Gontarz (1930–2017), dziennikarz, autor scenariuszy filmowych oraz pracownik wywiadu PRL, który w okresie wydarzeń marcowych był jednym z głównych propagandzistów ówczesnej fali antysemityzmu w Polsce.

¹² Piotr Gontarczyk, polski politolog, historyk i publicysta, autor artykułu *Towarzysz „Semjon”. Nieznany życiorys Zygmunta Baumana* („Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 6 [65] (czerwiec) 2006, s. 74–83), w którym ujawnił współpracę Baumana z organami bezpieczeństwa w czasie II wojny światowej oraz w okresie PRL.

¹³ A.J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 69–75.

miałby zastąpić stary i wybrakowany, nie pojawia się w dzisiejszym porządku spraw do załatwienia. Odpowiedzialność za tę bezsilność, nie fizyczną, lecz intelektualną, składał na rozpad sił, które mogłyby się podjąć wymyślenia lepszego świata¹⁴.

Od nauki do mądrości

Biografie Baumana pozwalają także rozjaśnić tajemnicę jego bezprecedensowego oddziaływania na globalną publiczność. Jako student w Oksfordzie spędzałem długie godziny w tamtejszej księgarni Blackwella. Dwie niepozorne kamieniczki przy Broad Street maskują otchłanną, podziemną, wielopiętrową przestrzeń wypełnioną książkami. Na jej najniższej kondygnacji, jak w najgłębszym kręgu piekła Dantego, wystawiano na sprzedaż dzieła filozoficzne i socjologiczne. Były to dla mnie godziny ekstazy, ponieważ można tam było przeglądać fascynujące dzieła największych intelektualistów świata. Były to godziny udręki, ponieważ ogrom nagromadzonych książek uświadamiał mi, że nie będę w stanie ich wszystkich przeczytać ani kupić, a co więcej, wizja bycia jednym z autorów tych książek zdawała mi się wtedy nie do spełnienia. Na ich grzbietach nie było polskich nazwisk, wyjąwszy jedno: Zygmunta Baumana. Jego nazwisko widniało aż na dziewięciu tomach, świeżo wydanych przez prestiżowe wydawnictwa. Mimo te i inne namacalne świadectwa naukowego statusu Baumana wartość jego dzieła jest nie tylko krytykowana i podważana, lecz wręcz kwestionowana, najbardziej chyba — ponownie — w jego dawnej ojczyźnie przez jego dawnych współpracowników. Czy Bauman był w ogóle uczonym i czy zasługuje na respekt akademicki?

Próbie odpowiedzi na to pytanie można rozpocząć od posłużenia się współczesnymi narzędziami oceny pracy uczonych. Główną miarą pozycji uczonego jest liczba jego publikacji oraz liczba ich przytoczeń przez innych uczonych. Jednym z narzędzi pomiaru „naukowości” pracy uczonych jest program o boleśnie trafnej nazwie „Publikuj albo giń” (*Publish or Perish*). Parametry tego narzędzia umożliwiają policzenie wpływu prac uczonych, pod warunkiem że liczba opublikowanych przez nich prac jest mniejsza niż tysiąc. Z tej racji w wypadku Baumana instrumentarium to zawodzi: choć oficjalnie opublikował on za życia 57 książek, ponad sto artykułów oraz trudno policzalną liczbę tekstów publicystycznych i wykładów, to *Publish or Perish* szybko osiąga granicę tysiąca publikacji, ponieważ liczba publikacji Baumana, które faktycznie ukazały się w różnych językach pod jego nazwiskiem znacznie przekracza ten limit. Mimo tego ograniczenia liczba cytatów z jego prac znacznie przekracza 100 tysięcy, a jego czynnik wpływu h-index przekracza 100 (odnośnie do większości cieszących się uznaniem uczonych parametr ten waha się w okolicach kilkudziesięciu). Częściowym wyjaśnieniem tych imponujących, lecz niedoszacowanych kalkulacji jest fakt, że *Publish or Perish* liczy cytaty publikacji ogłaszanych we wszystkich językach. Fakt ten o świadczy o niezwykle szerokim zasięgu oddziaływania prac Baumana, od Brazylii po Indie, od Finlandii po Australię.

¹⁴ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000, s. 5–6.

Kwestionowanie naukowości dzieła Baumana dałoby się być może ugruntować mocniej, gdyby było wiadomo, czym jest to, co zwiemy nauką. Mimo stuleci debat filozoficznych na ten temat istota naukowości nadal nam umyka. Według jednej z możliwych definicji, mojej własnej, nauka to systematycznie zorganizowane i metodycznie działania poznawcze, których celem jest formułowanie twierdzeń umożliwiających wyjaśnianie, przewidywanie i przetwarzanie rzeczywistości¹⁵. Nauka różni się od wiedzy zdroworozsądkowej, artystycznej, religijnej i magicznej. Definicja ta pozwala również odróżnić to, co chcemy nazywać nauką, od mądrości, która obejmuje wiedzę ogólną dotyczącą zasad praktycznego postępowania w rozmaitych sferach życia, zwłaszcza w życiu codziennym¹⁶. Wybitny uczonec wcale nie musi być mędrce i rzeczywiście rzadko bywa. Również nie każdy mędrzec bywa uczonym. Lecz nauka, jak każda dziedzina życia, potrzebuje mądrości. Na to zapotrzebowanie odpowiedział Bauman. W miarę swojego długiego życia, zwłaszcza po przejściu na emeryturę, coraz śmielej porzucał reżym naukowej poetyki eksplanacyjnej na rzecz interpretacyjnej narracji świata społecznego, opierając ją na dziełach literatury i sztuki, ale także na wynikach nauki. Bauman wypracował unikatową sztukę przetwarzania wiedzy naukowej na mądrość i z naukowca przeobraził się w mędrca.

W swoim piśarstwie Bauman nie unikał skomplikowanej i intrygującej terminologii; co więcej, sam ją sprawnie wytwarzał. Terminem „adiaforyzacja” oznaczał u niego zubożenie; „hybrydowość” opisywała niejednorodność, „ambiwalencja” symbolizowała wieloznaczność; „scjentyfikacja” zaś unaukowienie itp. Zarazem starał się być przystępny i docierać do możliwie wielu ludzi. Dlatego dążył do przemawiania językiem, który dawał mu szansę na możliwie najszersze zrozumienie. Czynił to jednak nie po to, aby swoich czytelników i słuchaczy pouczać, ale raczej prowokować ich do samodzielnych eksploracji i krytyki zastanej rzeczywistości. W ten sposób realizował przyświecający mu ideał pobudzania indywidualnej sprawczości i samorefleksji, mając świadomość, iż zadanie to wymaga swobodnego języka. Prowokował zaś głównie po to, aby samemu móc się uczyć od swoich rozmówców. Choć z racji swej pozycji myśliciela i autorytetu był wynoszony na piedestały, nagradzany licznymi nagrodami, to owe wyrazy uznania go raczej krępowały i najlepiej się czuł w okolicznościach, w których rozmówca czuł się ośmielony do nawiązania z nim partnerskiej rozmowy¹⁷.

Był czytany przez miliony ludzi na całym świecie; pod tym względem odniósł niekwestionowany sukces. Był także bardzo poważnie traktowany przez wiodących

¹⁵ Por. A.F. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 1991.

¹⁶ A. Chmielewski, *Spoleczne wymiary nauki*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1. *Czym jest nauka?*, S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), Lublin 2019, s. 419–445.

¹⁷ Więcej na ten temat zob. *Postmodernizm, czyli nowoczesność bez złudzeń z Zygmuntem Baumanem, profesorem socjologii Uniwersytetu w Leeds o prawodawcach i tłumaczach, o etyce i moralności, o odpowiedzialności i tolerancji, o przygodności i racjonalności rozmawia Adam Chmielewski*, „Odra” 1 (1995), s. 19–29. Tekst ten jest zapisem konwersacji przeprowadzonych przeze mnie z Baumanem w jego angielskim domu w Leeds w dniach 15–17 lipca 1994 roku. Tekst jest również dostępny pod adresem: <https://adamjchmielewski.blogspot.com/2017/01/zygmunt-bauman-postmodernizm-czyli.html?view=flipcard>.

uczonych w różnych krajach i środowiskach kulturowych. W samym tylko języku angielskim napisano o nim 18 monografii naukowych. Przełomową w jego karierze książką była praca *Nowoczesność i zagłada*. Zakwestionował w niej dogodny mit, że Holocaust był czymś sprzecznym i obcym duchowi europejskiej nowoczesności i oświecenia. Jako Żyd był w dzieciństwie obiektem ataków fizycznych ze strony swoich katolickich kolegów, był też świadkiem upokorzeń własnego ojca. Jako człowiek dojrzały stał się piewą wielokulturowości i tolerancji, zyskując żywy odźwięk w czasach ponowoczesnego pomieszania tożsamości, a zarazem odradzania się hydry nacjonalistycznego i religijnego ekskluzywizmu. Jego prace o wychowaniu i kwestiach urbanistycznych nadały mu rangę międzynarodowego autorytetu, szczególnie popularnego we Włoszech, w Hiszpanii i krajach Ameryki Łacińskiej. Jego dzieła były inspiracją jednej z najpopularniejszych prac znanego politologa amerykańskiego Benjamin Barbera *Dżihad contra McŚwiat*. Jego idea płynnej nowoczesności stała się skutecznym narzędziem, które pozwalało się efektywnie przenosić na rozmaite obszary badań, także na sferę miłości, i znajdowała perswazyjne wsparcie w niezliczonych wnikliwych obserwacjach i zaskakujących tezach, jakie formułował i uzasadniał.

Socjolog jako problem społeczny

Do końca swojego życia pozostawał zaangażowany na rzecz ideałów równości i sprawiedliwości. Mówił o sobie, że był lewicowcem, jest lewicowcem i że umrze jako człowiek lewicy. Jego polityczne zaangażowanie było zrównoważone i pozbawione owej młodzieńczej — jak mawiał C.D. Broad — „moralnej cukrzycy”, której później sumiennie się wystrzeżał.

Baumanowi przydarzyło się też coś, co, jak się zdaje, nie przydarzyło się żadnemu innemu socjologowi: stał się mianowicie, wbrew własnej woli, problemem społecznym. Doszło do tego w Polsce wskutek działalności Instytutu Pamięi Narodowej, który włożył wiele wysiłku w ujawnienie młodzieńczego zaangażowania Baumana w budowanie realnego socjalizmu. Informacje te zostały wykorzystane przez ugrupowania nacjonalistyczne i ksenofobiczne. Kulminacją nagonki na Baumana stał się wykład, do którego został zaproszony z okazji sto pięćdziesiątej rocznicy powstania pierwszej partii socjaldemokratycznej Powszechnego Związku Robotników Niemieckich, założonej przez Ferdinanda Lassalle'a. Obecna Sozialdemokratische Partei Deutschland jest kontynuatorką tradycji zapoczątkowanej przez ów Związek w 1863 roku. Wrocławski wykład Baumana, odbywający się 23 lipca 2013 roku na Uniwersytecie Wrocławskim, na którym w XIX wieku studiował Lassalle, został zakłócony przez zorganizowaną grupę wrocławskich neonazistów. Wydarzenie to było przedmiotem uwagi na całym świecie, jego echa zaś pobrzmiwają w wielu publikacjach poświęconych Baumanowi¹⁸.

¹⁸ Por. A. Chmielewski, *Stealing the spectacle*, <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/stealing-spectacle/>; oraz *Academies of Hatred*, <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/academies-of-hatred/>.

Z biografii Baumana wynika jednoznacznie, że mimo najusilniejszych starań nie uwolnił się on całkiem od swoich prześladowców. Jego starania i sukcesy, jakie w nich odnosił, nie tyle zmniejszały ich liczbę, ile raczej ją pomnażały. Bauman miał tego świadomość i skrywał się we względnym bezpieczeństwie swojej zarosniętej dziedziczym ogrodem samotni i samotniczości, czerpiąc nieocenione wsparcie od żony Janiny, a po jej odejściu od swej drugiej żony Aleksandry Jasińskiej-Kani. Rozmyślając o rozmaitych formach opresji, Bauman szukał luki, w której mogłaby zaistnieć ludzka wolność i podmiotowość. Odkrywszy obecność przemocy w racjonalnych, „sztywnych” regułach etycznych, postulował odrzucenie etyki na rzecz moralności opartej na pozaracjonalnych ludzkich odruchach.

Pokrewieństwa i opozycje intelektualne

Pesymistyczna diagnoza współczesności łączy Baumana z innym czołowym etykiem, Alasdaiem MacIntyre’em, najbardziej znanego z książki *Dziedzictwo cnoty*¹⁹. Porównanie to może wydawać się nieprawdopodobne. Bauman był postrzegany jako postmodernistyczny postmarksistowski socjaldemokrata, podczas gdy MacIntyre jest interpretowany jako myśliciel antymodernistyczny, antyliberalny i antyburżuazyjny. MacIntyre wywodzi się z postanalitycznego środowiska angloamerykańskiej filozofii, podczas gdy Bauman podejmował zagadnienia moralne i polityczne z punktu widzenia ukształtowanego przez europejską lub „kontynentalną” filozofię. Jest bardzo niewiele świadectw wskazujących na to, aby Bauman i MacIntyre, którzy pracowali przez pewien czas w tym samym departamencie na Uniwersytecie w Leeds, w ogóle czytali siebie nawzajem, podobnie jak jest raczej rzeczą rzadką, aby czytelnicy Baumana czytali MacIntyre’a i odwrotnie²⁰. Cechy te na pierwszy rzut oka wskazują, że między ich teoriami etycznymi zachodzą niedające się przezwyciężyć różnice i że część wspólna zbiorów ich czytelników jest raczej znikoma. Jedyne merytoryczne spotkanie między nimi odbyło się na kartach książki poświęconej filozofii moralnej Knuda E. Løgstrupa; zaprezentowali tam odmienne sposoby patrzenia na dzieło Løgstrupa oraz na istotę zasad moralnych²¹. Autorzy tej zbiorowej pracy zgodnie przyznawali, że to Baumanowi przypada zasługa ponownego odkrycia tego zapoznanego przez długi czas duńskiego teologa i etyka.

Blizsza analiza jednak ujawnia, że mimo tych zdawałoby się nieprzekraczalnych różnic w ich podejściach teoretycznych i światopoglądowych, obaj myśliciele cechują się nie tylko silnymi i krytycznymi związkami z marksizmem, lecz także dochodzą do uderzająco zbieżnych wniosków dotyczących kondycji moralnej współczesnych społeczeństw. Na przykład w ich pesymistycznych diagnozach społecznych posługują się czymś, co można określić mianem „osobowych wzorców moralnych”.

¹⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

²⁰ Artykuł P. McMylora *No Place to Hide for the Moral Self: Bureaucratic Individualism and the Fate of Ethics in Modernity*, ([w:] *Virtue and Economy*, A. Bielskis, K. Knight (eds.), London 2015, s. 95–108) to jedno z nielicznych studiów porównawczych myśli Baumana i MacIntyre’a, co potwierdza powyższe twierdzenie.

²¹ Por. S. Andersen, K. van Kooten Niekerk, *Concern for the Other: Perspectives on the Ethics of K. E. Løgstrup*, Notre Dame 2007.

Obaj wprowadzają pojęcie postaci: u MacIntyre'a jest to *character*, u Baumana — *figure*. Rzecz zaskakująca, obaj zgodnie wyróżniają cztery takie figury. MacIntyre'owskie postacie to esteta, ekspert biurokratyczny, menedżer i terapeuta. Bauman z kolei opisuje, w jaki sposób przednowoczesna postać pielgrzyma przeobraziła się w spacerowicza (*flâneur*), włóczęgę, turystę i gracza. Niekorzystne współczesne zjawiska moralne MacIntyre przypisuje kulturze emotywistycznej lub ekspresywnistycznej, Bauman zaś lokuje ich źródła w neoliberalnej ekonomii kapitalistycznej i w rozwoju kultury biurokratycznej. Tym, co ich różni, to fakt, że w opozycji do MacIntyre'a, który jako myśliciel religijny opiera swoją wizję etyczną na zasadach prawa naturalnego, Bauman, myśliciel areligijny, w ślad za Emmanuelem Levinasem i Knudem E. Løgstrupem wydawał się wierzyć w naturalną dobroć człowieka, chociaż ludzkiej podłości zawdzięczał więcej cierpienia, niż to zazwyczaj przydarza się ludziom. Fundamentalne różnice między Baumanem i MacIntyre'em ujawniają się szczególnie dobitnie w ich interpretacjach teorii moralnej Knuda E. Løgstrupa.

Refleksja Baumana koncentruje się na wynaturzeniach i zwyrodnieniach, jakim podlega ludzka dobrość, gdy jednostka wikła się w społeczności, także wtedy, gdy powstają one dla osiągnięcia najszlachetniejszych celów. Jednakże odrzuciwszy wiarę w komunistyczną utopię, Bauman nigdy nie porzucił swojej egalitarnej wiary. Był socjalistą i umarł jako socjalista. Obecny renesans, lub detoksykację egalitaryzmu — ekonomicznego, etnicznego i seksualnego, stanowiący odpowiedź na narastające nierówności i wykluczenia można do pewnego stopnia przypisać jego popularnemu piarstwu; sprawia to, że jego idee okazują się tym bardziej istotne.

Tę pozorną sprzeczność można wyjaśnić odniesieniem do brazylijskiego filozofa i pedagoga Paolo Freire. Ten badacz opresji, jak Bauman, a także, jak Bauman, jej ofiara, sądził, że tylko uciśnieni, zyskując własną wolność, mogą uwolnić także swoich prześladowców²². Bauman wierzył, że warunkiem uzyskania własnej wolności jest trafna, nawet jeżeli pesymistyczna diagnoza kondycji człowieka i świata, i że może ona służyć wolności innych.

Tajemnicą nieprawdopodobnej i niemierzalnej popularności pism Baumana jest wielki społeczny głód mądrości. Bauman wypracował własną wyjątkową sztukę przeobrażania swojej wiedzy w mądrość, mądrość zaś jest niemierzalna. Nie ma też obiektywnej miary wielkości człowieka ani jego grzechów. O braku tych miar wspomina dlatego, że nie da się zmierzyć ani wpływu prac naukowych Baumana, ani oddziaływania jego popularnych wypowiedzi. Mimo tej niemierzalności, a raczej wskutek niej, jako uczonego i pisarza zostawił głębokie ślady w kulturze polskiej i wielu kulturach na całym świecie, a także w umysłach milionów swych czytelników. Nie da się bowiem zignorować idei, jakie kształtował, obserwacji, jakie pracowicie rejestrował, ani krytyki, jaką formułował w odniesieniu do nieuchwytniej, płynnej nowoczesności. Do końca imponował nowatorstwem, wnikliwością i młodzieńczą świeżością myśli.

²² P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, London-New York 2000, s. 56.

Nie można również zmierzyć emocji wzbudzanych przez spotkanie z innym. Kto miał szczęście spotkać Baumana osobiście, a nawet, jak ja, mieć go za przyjaciela, na zawsze będzie nosił jego ślad w swym sercu. Opowieści o życiu Baumana mówią o tym, w jaki sposób, odrzuciwszy wiarę w komunistyczną utopię, wiarę w lepszy świat zachował. Historia jego życia zachęca do tego, aby tej nadziei nie porzucać.

Bibliografia

- Andersen S., Kooten N.K. van, *Concern for the Other: Perspectives on the Ethics of K. E. Logstrup*, Notre Dame, Il., 2007.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.
- Bauman Z., *Modernity and the Holocaust*, Cambridge 1989.
- Chalmers A.F., *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 1991.
- Chmielewski A., *Academies of Hatred*, „Open Democracy”, London, 12.08.2013, <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/academies-of-hatred/>.
- Chmielewski A., *Postmodernizm, czyli nowoczesność bez złudzeń z Zygmuntem Baumanem, profesorem socjologii Uniwersytetu w Leeds o prawodawcach i tłumaczach, o etyce i moralności, o odpowiedzialności i tolerancji, o przygodności i racjonalności rozmawia Adam Chmielewski*, „Odra” 1 (1995), s. 19–29; <https://adamjchmielewski.blogspot.com/2017/01/zygmunt-bauman-postmodernizm-czyli.html?view=flipcard>.
- Chmielewski A., *Społeczne wymiary nauki*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1. *Czym jest nauka?*, S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), Lublin 2019, s. 419–445.
- Chmielewski A., *Stealing the spectacle*, „Open Democracy”, London, 4.08.2016, <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/stealing-spectacle/>.
- Domosławski A., *Kapuściński non-fiction*, Warszawa 2010.
- Domosławski A., *Wygnaniec. 21 scen z życia Zygmunta Baumana*, Warszawa 2021, s. 909.
- Freire P., *Pedagogy of the Oppressed*, London-New York 2000.
- Gontarczyk P., *Towarzysz „Semjon”. Nieznany zyciorys Zygmunta Baumana*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 6 [65] (czerwiec) 2006, s. 74–83.
- Hess A., *The liquefaction of memory: An intellectual history and critique of Zygmunt Bauman’s diffusionist social theory*, „Global Intellectual History” 6 [2] (2021), s. 190–214.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- McMylor P., *No Place to Hide for the Moral Self: Bureaucratic Individualism and the Fate of Ethics in Modernity*, [w:] *Virtue and Economy*, A. Bielskis, K. Knight (eds.), London 2015, s. 95–108.
- Monk R., *The Spirit of Solitude*, London 1996.
- Monk R., *Wittgenstein: A Duty of a Genius*, London 1990.
- Rosiak D., *Bauman*, Kraków 2019.
- Strauss L., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1988.
- Toynbee A.J., *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.
- Wagner I., *Bauman: A Biography*, Cambridge 2020.

ARTUR PACEWICZ

ORCID: 0000-0001-8863-7900

Uniwersytet Wrocławski

Medioplatonizm epoki cesarstwa — Eudoros z Aleksandrii

Medioplatonism of the Imperial Age — Eudoros of Alexandria

Abstract: This article presents an outline of the views of a little-known but apparently extremely important and influential in antiquity Medioplatonic philosopher — Eudoros of Alexandria. Factual material in the form of translations of surviving testimonies and fragments is also included.

Keywords: Platonism, Medioplatonism, Eudoros of Alexandria

Już starożytna historiografia filozofii, jak wspomina Diogenes Laertios (I 19), dzieliła pod względem czasowym działalność Akademii na trzy fazy. Pierwszą stanowi Stara Akademia, z jej pierwszym przedstawicielem i założycielem — Platonem oraz kolejnymi czterema diadochami — skoncentrowanymi na matematycznej metafizyce Speuzypposem, Ksenokratesem i kładącymi większy nacisk na etykę Polemonem i Krantorem¹. Średnią Akademię miał zapoczątkować Arkesilaos z Pitane (IV/III wiek p.n.e.), niebędący już bezpośrednim uczniem założyciela szkoły, który podjął próbę nowego odczytania dzieł Platona, koncentrując się raczej na metodzie aporetycznej stosowanej przez Sokratesa wobec rozmówców, a nie na rekonstrukcji systematycznej nauki. W efekcie sformułował koncepcję sceptyczną, zgodnie z którą wiedza pewna jest niemożliwa, a poszukiwanie pew-

¹ Więcej zob. np. J. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford 2003; H.J. Krämer, *Ältere Akademie*, [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3. *Ältere Akademie — Aristoteles — Peripatos*, H. Flashar (Hrsg.), Basel 2004, s. 1–165; B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.

ności zawsze kończy się popadnięciem w aporię. Według Arkesilaosa tak należy odczytywać myśl Platona, który nie opowiadał się za żadną koncepcją filozoficzną, lecz poddając namysłowi rozmaite intelektualne propozycje przedstawiane przez różnych myślicieli, demaskował je jako reprezentujące pozór wiedzy². Podwaliny Nowej Akademii miał stworzyć Lakydes z Kyreny (III wiek p.n.e.), którego dzieła się nie zachowały, ale na podstawie zachowanych informacji przyjmuje się, że kontynuował w Akademii nastawienie sceptyczne.

We współczesnej historiografii dzieje wspomnianej szkoły także dzieli się na trzy okresy, jednakże przyjmowana rozpiętość czasowa wygląda odmiennie — Stara Akademia według dzisiejszych badaczy to przede wszystkim pięciu wymienionych już powyżej scholarchów, Średnia Akademia obejmuje czas od I wieku p.n.e. do III wieku n.e.³, a następnie następuje okres neoplatoński, który trwa aż do VI wieku n.e., kiedy to cesarz Justynian nakazuje jej zamknięcie (529 rok). Warto pamiętać, iż I wiek p.n.e. nie jest wskazywany przypadkowo, lecz za podstawę służą tu wydarzenia historyczne — przede wszystkim fakt, że w 86 roku p.n.e. Lucjusz Korneliusz Sulla Felix oblegał, zdobył i spustoszył Ateny⁴. Tradycja medioplatońska obejmuje zarówno autorów związanych Atenami, jak i z innymi ośrodkami intelektualnymi starożytnego świata; w jej obszarze pisano dzieła nie tylko w języku greckim, lecz także myśl filozoficzną wyrażano w języku łacińskim. W obu przypadkach historia nie potraktowała twórczości filozofów łagodnie — dzieła wielu z medioplatoników nie zachowały się, poglądy niektórych filozofów dostępne są jedynie w formie fragmentów, parafraz lub świadectw, a w całości przetrwały wyłącznie dzieła Plutarcha, Maksymosa z Tyru, Theona ze Smyrny i Apulejusza z Madaury⁵.

Trudno określić dokładne daty życia Eudorosa — jeśli weźmie się pod uwagę stwierdzenie Strabona (ok. 63 p.n.e.–24 n.e.), który wskazuje, iż filozof ten pisał w jemu współczesnych czasach, oraz to, że streszczenia jego poglądów znajdują się również u Areiosa Didymosa (I wiek p.n.e.), można pokusić się jedynie o ogólne stwierdzenie, że okres jego działalności w Aleksandrii przypadła na czas rządania cesarza Oktawiana Augusta⁶. Co zaś do wykształcenia, to można przypuszczać, że

² To sceptyczne nachylenie w Akademii kontynuowali Karneades z Cyreny, Filon z Laryssy i Antiochos z Askalonu. Więcej zob. np. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa 1964; A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. (Od Filona do Sekstusa)*, Warszawa 1966; J. Annas, *Plato the Sceptic*, [w:] *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, J.C. Klagge, N.D. Smith (eds.), Oxford 1992, s. 43–72; C. Lévy, *The Sceptical Academy: Decline and Afterlife*, [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, R. Bett (ed.), Cambridge 2010, s. 81–104; R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń 2013, s. 63–77.

³ Zob. J. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996.

⁴ Warto wspomnieć, iż w ten sposób do Rzymu dostała się biblioteka Apelikonta z Teos, zawierająca m.in. dzieła Arystotelesa i Teofrasta, które Sulla umieścił we własnych zbiorach i udostępnił innym osobom — zob. Strabon, *Geografia*, XIII 1, 54.

⁵ Fragmenty i świadectwa zostały zebrane i wydane w kilku zbiorach, np. S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, vol. 1, Indiana 1986; *Filosofi medioplatonici del II secolo D.C.*, A. Gioè (cur.), Napoli 2003 (*non videtur*); *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, E. Vimercati (cur.), Milano 2015.

⁶ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III 1, Leipzig 1880, s. 611; J. Dillon, *The Middle Platonists*, s. 115.

Eudoros słuchał wykładów Antiochosa z Askalonu, który przełamał sceptyczną dominację w Akademii i zapoczątkował — jak uważa się współcześnie — okres medioplatonizmu. Będąc jednak o pokolenie młodszy od Antiochosa, nie trzymał się niewolniczo jego wykładni, lecz w znaczący sposób odchodził od nich⁷. Jeśli chodzi o filozoficzną twórczość, to wiadomo, że napisał dzieło *Podział wywodów filozoficznych* [*Diairesis tou kata philosophian logou*], z którego zachował się wyciąg dotyczący etyki (frg. 1 Mazarelli), a także komentował najpopularniejszy dialog Platona w starożytności — *Timajosa* oraz Arystotelesowskie *Kategorie*. Oprócz tego ze świadectw wynika, że miał w rękach i emendował tekst *Metafizyki* Arystotelesa, aby uzgodnić przekaz Arystotelesa na temat nauczania Platona z koncepcjami pitagorejskimi rozwijanymi w czasach Eudorosa⁸, zajmował się kwestiami astronomicznymi oraz geograficznymi.

Stosowanie podziału jako metody eksplikacji filozoficznej sięga prawdopodobnie filozofii Heraklita, a pełny wymiar uzyskało w filozofii Platona⁹, jednakże wprowadzenie u Stobajosa, poprzedzające streszczenie nauki Eudorosa wskazuje, że dotyczy ono nieco innego aspektu, a mianowicie systematyzacji dziedzin filozoficznych (czy też dziedzin wiedzy — *epistēmē*), a więc zasadniczo ma charakter metafizyczny. Ta metafizyczna kwestia z perspektywy historycznej stała się istotna wraz z przejściem filozofii w epokę hellenistyczną, kiedy to Zenon z Kition — założyciel szkoły stoickiej — podzielił filozofię na fizykę, etykę i logikę, a z nim mieli podążać między innymi Chryzyppos, Diogenes z Babilonu, Poseidonios czy współczesny Eudorosowi Kornutus¹⁰. Warto jednak wskazać na kolejność, w jakiej wymienia się dyscypliny, ponieważ w przypadku Eudorosa pierwszą jest etyka, po niej występują kolejno fizyka i logika — sztyk ten jest taki jak w *Topikach* Arysto-

⁷ H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, „Hermes” 79 (1944), s. 26. Jak zaznacza M. Bonazzi (*Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the systematisation of Platonism*, [w:] *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, M. Schofield (ed.), Cambridge 2013, s. 160–161), jedną z niewielu pewnych rzeczy, jakie można wydobyć ze świadectw starożytnych na temat Eudorosa, jest ta, że identyfikowano go jako filozofa przynależącego do Akademii.

⁸ E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, „Classical Quarterly” 22 (1928), s. 139. J. Mansfeld (*Heresiography in Context: Hippolytus’ Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1992, s. 276) mówi o twórczym interpretowaniu uwag Arystotelesa zawartych w rozdziałach 5–6 pierwszej księgi *Metafizyki*, a z kolei A. Gioé (*Aspetti dell’esegesi medioplatonica: la manipolazione e l’adattamento delle citazioni*, „Rendiconti dell’Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Filologiche e Storiche” IX 7, 1–2 (1996), s. 289–290) mówi wręcz o manipulowaniu tekstem Arystotelesa.

⁹ Zob. A. Pacewicz, *Metoda podziału (diairesis, divisio) w starożytności*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] (2012), s. 63–76.

¹⁰ Zob. DL VII 39 (= SVF II 37 ; SVF III 16; Posidonius frg. 252a Theiler = F87 Edelstein/Kidd; przekład polski: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1968); Corn. *De natura deorum*, 15, 4–5 (przekład polski: Pseudo-Cornutus, *Przegląd greckich poglądów na bogów (Epidrome)*, tłum. M. Wojciechowski, Olsztyn 2016). Warto wspomnieć, że już próbowano trójpodział filozofii przypisywać *implicite* Platonowi, a *explicite* Ksenokratesowi (S.E. VII 16 = Ksenokrates frg. 82 Isnardi Parente; przekład polski: Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąbmska, Warszawa 1970), a Cyceron (*O najwyższym dobru i złu*, IV 4; przekład polski W. Kornatowskiego w: Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961) sugeruje, że właśnie od dawnych akademików przejął ten podział Zenon.

telesa, który mówi jednak o podziale przesłanek [*protaseis*] i kwestii [*problēmata*]¹¹. Zastosowanie i powielenie tego podziału widać w dziełach między innymi Cycerona (*De leg.* I 58–62) i Seneki (*Ep.* LXXXIX 9). U Stobajosa zwraca się również uwagę na to, że podejście Eudorosa miało charakter systematyczny [*problēmatikōs*] oraz że od tego należy zaczynać [*arkteon tōn problematōn*], a co oznacza nic innego jak właśnie uporządkowanie rodzajów [*protattein ta genē kata diataksin*]¹². Całość podziału etyki wygląda następująco (przytaczam terminy greckie, gdyż przekład dostępny jest w dalszej części tekstu):

1. *theōretikon*
 - 1.1. *peri skopōn kai telōn*
 - 1.1.1. *peri ton agathōn kai kakōn*
 - 1.1.1.1. *peri ton legomenōn kai proēgmenōn*
 - 1.1.1.1.1. *peri philias*
 - 1.1.1.1.1.1. *peri erōtos*
 - 1.1.1.1.1.2. *peri sumposiōn*
 - 1.1.1.1.2. *peri hēdonēs*
 - 1.1.1.1.3. *peri doksēs*
 - 1.1.1.1.4. *peri euphuias*
 - 1.1.1.2. <...>
 - 1.1.2. [...]
 - 1.2. *peri ton sumballomenōn*
 - 1.2.1. *peri aretōn kai kakiōn*
 - 1.2.1.1. *idion — peri dikaiosunēs, peri andreias, peri sōphrosunēs, peri phronēseōs, etc.*
 - 1.2.1.2. *koinon — to protreptikon*
 - 1.2.2. *peri ton kata tas aretas poiōn*
 - 1.2.3. *peri technōn*
 - 1.2.4. *peri epitēdeumatōn*
2. *ho peri tēs hormēs logos*
 - 2.1. *peri eidikēs hormēs*
 - 2.2. *peri pathōn*
3. *ho peri prkseōs logos*
 - 3.1. *peri tōn oikeiountōn pros tinas prakseis*
 - 3.1.1. *ho upothenikos logos*
 - 3.1.2. *ho protreptikos logos*
 - 3.2. *peri allotrountōn apo tinōn prakseōn*
 - 3.2.1. *ho paramuthētikos logos*

¹¹ Arist. *Top.* 105b19–29 (przekład polski: Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978).

¹² Hahm uważa, że koncepcję Eudorosa przytacza Arejos Didymos i zgadza się z nią, ponieważ, po pierwsze, przeciwstawia ją teorii sceptyka Filona, a po drugie, odpowiada ona jego metodologii Didymosa, która zaleca zajęcie najpierw substancją, a następnie jakością i ilością. Definicja wskazuje na substancję, a podział wskazuje na to, jakie są rodzaje i ile ich jest; zob. D.E. Hahm, *The Dialectic Method and the Purpose of Arius' Doxography*, [w:] *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, W.W. Fortenbaugh (ed.), New Brunswick-London 1983, s. 28–29.

3.3. *ho tōn aitiōn apodotikos tōn epitelountōn timas scheseis ē kinēseis [logos]*

3.4. *peri tēs askēseos*

3.5. *peri tēs idiōs legomenēs prakseōs*

3.5.1. *peri tōn kathēkontōn*

3.5.2. *peri tōn katorthōmatōn*

3.5.2.1. *peri tōn kath' hauta*

3.5.2.2. *peri tōn kata tēn pros tous plēsion schesin*

3.5.2.2.1. *peri tōn charitōn*

3.5.2.3. *peri suntheton*

3.5.2.3.1. *peri biōn*

3.5.2.3.2. *peri gamou*

3.5.2.4. *peri asunthetōn*¹³.

Uwagę zwraca nie tylko bardzo obszerny i szczegółowy podział, lecz także terminologia, która ma wyraźnie pochodzenie platońsko-stoickie, dominujące w ówczesnej twórczości filozoficznej, a ponadto to, iż znajdują się w nim luki, wynikające nie tylko z tradycji przekazu samego tekstu, lecz także z tego, jak dokonano streszczenia już w starożytności¹⁴.

Trzy świadectwa (3–5 Mazarelli) odnoszą się do koncepcji zasad pitagorejczyków, ale prawdopodobnie dotyczą one zasad przyjmowanych w tak zwanej późnej filozofii Platona i jego nauce niespisanej [*agrapha dogmata*]¹⁵. Zgodnie z tym, co przekazuje Simplikios, Eudoros miał wyróżnić „najwyższy wywód” [*anotato logos*] oraz „drugi wywód” [*deuteros logos*]. W pierwszym stwierdzano istnienie tylko jednej zasady wszystkich [bytów], którą była jedność [*to hen*], natomiast w drugim — dwóch zasad, jedności utożsamianej z monadą [*monas*] oraz tego, co jej przeciwne, a mianowicie nieokreślonej dyady [*aoristos duas*]. Te dwie zasady, określane też mianem „elementów” [*stoicheia*] lub „zasad elementarnych” [*stoicheiōdeis archai*],

¹³ Podział przytaczam za: H. Dörrie, M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Eine grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, s. 210–212. Por. M. Giusta, *I dossografi di etica*, Torino 1964, s. 156, 160. Giusta wskazuje też (s. 181 n.), że podział Eudorosa odworowany jest w pierwszym rozdziale *Wychowawcy Klemensa Aleksandryjskiego* (przekład polski: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012).

¹⁴ Zob. W. Theiler, *Diotima neuplatonisch*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 50 (1968), s. 31; J. Dillon, *The Middle Platonists*, s. 122; A.A. Long, *Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics*, [w:] *On Stoic and Peripatetic Ethics*, s. 54; M. Frede, *Epilogue*, [w:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, K. Algra et al. (eds.), Cambridge 1999, s. 788; M. Hatzmichali, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2011, s. 58. O ile jednak terminologia i podział ma charakter stoicki, o tyle — jak zauważają Dörrie i Baltes — Eudoros nie wydaje się trzymać niewolniczo wykładni stoickiej; zob. H. Dörrie, M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, s. 212–213. Z kolei M. Bonazzi uważa, że koncepcja Eudorosa zasadniczo odbiega od stoickiej — zob. M. Bonazzi, *Eudorus' Psychology and Stoic Ethics*, [w:] *Platonic Stoicism — Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, M. Bonazzi, C. Helmig (eds.), Leuven 2007, s. 109–132.

¹⁵ Więcej na ten temat zob. np. H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen Und Zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963; B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003; G. Reale, *Per un nova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, Milano 2010.

stanowiły z kolei zasady bytów wytworzonych i porządkowanych wedle przeciwności. W tej interpretacji dostrzec można uwypuklenie dwóch porządków zasad — wyższego i niższego, a co za tym idzie wydaje się podkreślona monistyczna tendencja rozumienia nauki wywodzącej się od Platona. Tak więc dwa zhierarchizowane porządki wywodu rozwijały dwa zhierarchizowane porządki zasad, dzięki czemu uwidaczniała się przede wszystkim różnica między jednością a monadą i podporządkowanie tej drugiej¹⁶. Można jednak zadać pytanie, czy oprócz podporządkowania wzajemny stosunek między jednością a monadą charakteryzuje coś jeszcze? Wydaje się, że odpowiedź nie jest jednoznaczna, a można jej udzielić w perspektywie filozoficzno-teologicznej. Eudoros miał uznawać jedność za boga, którego określał przysłówkiem *huperanō*, który oznacza „powyżej”, który w relatywnym użyciu dopełniany jest drugim przypadkiem (*genetivus*), jak na przykład: „mieszkać powyżej świątyni Heraklesa [*huperanō tou Hērakleiou*]” (Hp. *Epid.* III 3, 3), „[Arystoteles] powiedział, że są dwie zasady — bóg i materia, a bytom powyżej Księżycy [*huperanō tēs selēnēs*] przypada boska opatrność, natomiast poniżej Księżycy...” (Epiph. *Adv. haeres.* III 31), „wzniesić się ponad mniemanie [*tēs [...] doksēs huperanō*] wielu ludzi” (DL II 96). Natomiast w użyciu nierelatywnym można znaleźć następujące użycie: „stapianie się i zlewianie się [ma miejsce wtedy], gdy poprzez przechodzenie w całości przez siebie ciało, wytwarza się jedna nadrzędna jakość [*mia huperanō [...] poiotes*], jak w przypadku czwórskładnikowego lekarstwa [*tetrapharmakon*]” (Anon.Lond. XIV 16–20). Tekst u Stobajosa (frg. 4 Mazzarelli) odnoszący się do Eudorosa sugeruje drugi kontekst, ale by lepiej go zinterpretować w świetle przytoczonego cytatu z traktatu *De medicina*, trzeba wziąć pod uwagę, czym jest owo lekarstwo. Według Galena jest to substancja złożona z wosku, żywicy, smoły i łoju, którą cechuje coś innego „oprócz” albo „ponad” [*para + acc.*] poszczególne składniki, a co powstało w wyniku tak dokładnego zmieszania, iż niemożliwe jest wyizolowanie żadnego ze składników¹⁷. Wydaje się, iż Galen może przedstawiać w ten sposób intuicję dotyczącą tego, co określamy dzisiaj mianem emergentyzmu i superweniowania, gdzie za warunki można uznać: (1) zależność — „to, co superweniennie zależy od tego, na czym superwenuje” oraz (2) nieredukowalność — „zależność superweniennie nie może pociągać redukowalności tego, co superweniennie, do jego subweniennie bazy”¹⁸. W tym kontekście można by interpretować koncepcję Eudorosa tak, że uznawał on, iż zasada i elementy przynależą

¹⁶ Ze względu na charakter zachowanych przekazów na temat Aleksandryjskiego mówię o tendencji monistycznej, ale w literaturze można znaleźć mocniejsze twierdzenia. Na przykład F.-P. Hager (*Gott und das Böse im antiken Platonismus*, Würzburg-Amsterdam 1987, s. 124–125) mówi o „systemie” Eudorosa i o „syntezie dualizmu i monizmu zasad”. W literaturze wskazuje się, że najwyższy wywód stanowić może odpowiednik hipotezy I z Platńskiego *Parmenidesa*, natomiast wywód drugi — odpowiednik hipotezy II — zob. np. J. Whittaker, ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, „Vigiliae Christianae” 23 (1969) s. 98; J. Halfwassen, *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides”*; [w:] EN KAI ΠΛΗΘΟΣ. *Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, L. Hagemann, R. Gleis (Hrsg.), Würzburg-Altenberge 1993, s. 252–253.

¹⁷ Zob. Galen, *De elementis*, 452, 4–5; *De simplicium medicamentorum*, 328, 8–9; *In Hippocratis de natura hominis*, 18, 3–4; 32, 4–8; *Adv. Lycum*, 240, 8–9.

¹⁸ J. Kim, *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, tłum. R. Poczobut, „Roczniki Filozoficzne” 49 (2001), s. 204–205.

do tej samej sfery rzeczywistości, w której elementy są podporządkowane zasadzie, ale zarazem zasada jest zależna od i nieredukowalna do elementów. Jednak przy takim rozumieniu nie ma mowy o tym, że zasada ma charakter transcendentny, a więc można też podać w wątpliwość, czy koncepcja Eudorosa spełnia jeden z warunków, jakie na systemy medioplatońskie nałożył G. Reale, ale wpasowuje się w ujęcie neopitagorejskie¹⁹.

Można jednak zauważyć, że to, co zostaje wymienione i ułożone w postaci przeciwieństw, podobnie do tego, jak filozofię pitagorejską przedstawił w pierwszej księdze *Metafizyki* Arystoteles (*Met.* 986a22–26), chociaż widać kilka różnic, na przykład w dziele Stagiryty nie pojawiają się pary: „wyborne [*asteion*]” – „nędzne [*phaulon*]”, „uporządkowane [*tetagmenon*]” – „nieuporządkowane [*ataktion*]” oraz „poznawalne [*gnōston*]” – „niepoznawalne [*agnōston*]”, a są takie, których nie uwzględnia Aleksandryjczyk). Jeśli zinterpretuje się jednak pierwszą parę — „wyborne [*asteion*]” – „nędzne [*phaulon*]” — jako odpowiednik pary „dobro” – „zło” i wskaże, że jedność znajduje się nie tylko ponad tym, co powstało i jest, lecz także ponad dobrem, to otwiera się perspektywa takiego rozumienia statusu ontologicznego jedności, wedle którego jest ona ponadbytowa i jest czymś transcendentnym względem dobra²⁰. Stanowiłoby to, oczywiście, nawiązanie do rozważań z „metafory Słońca” zawartej w *Politei* Platona, w której o Dobru mówi się, że nie stanowi ono istoty [*ousia*], lecz jest czymś ponad wszelką istotę [*epekeina tēs ousias*] (*R.* 509b)²¹. Oba odczytania mogłyby znaleźć swoje odzwierciedlenie również na płaszczyźnie teologicznej. Aleksandryjczyk mówiliby więc albo o najwyższym bogu, który znajduje się w obszarze kosmosu, albo o najwyższym transcendentnym bogu. W obu przypadkach jednak napotyka się pewną trudność, a mianowicie interpretacja przysłowka *huperanō* jako wyrażającego „bycie najwyższym” wskazuje na hierarchiczną wielość, a więc może pojawić się pytanie o to, czym są owe niższe istoty boskie — czy są nimi monada i nieokreślona dyada? Możliwe rozwiązanie tej kwestii może opierać się na *Timajosie* Platona, w którym mamy do czynienia z transcendentnym Demiurgiem oraz immanentnymi światu bóstwami oraz rozróżnieniem na wyższe i niższe zasady rzeczywistości²².

Z zachowanych informacji dotyczących Eudorosa wiemy, że zajmował się on nie tylko interpretacją wspomnianego powyżej dialogu, lecz także interpretacjami,

¹⁹ O transcendencji boga mówią m.in. J. Dillon (*Middle Platonists*, s. 127–128), O. Kaiser (*Studien zu Philo von Alexandrien*, Berlin-Boston 2017, s. 37). Ujęcie neopitagorejskie zob. np. F.-P. Hager, *Gott und das Böse im antiken Platonismus*, s. 124–125. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 330–333.

²⁰ Zob. np. M. Trapp, *Neopythagoreans*, [w:] *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), vol. 2, London 2007, s. 352.

²¹ Na ten temat zob. np. H.J. Krämer, 'ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. *Zu Platon, Politeia 509 B*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 51 (1969), s. 1–30; R. Ferber, *L'idea del bene è o non è transcendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, [w:] *Platone e tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, M. Bonazzi, F. Trabattini (cur.), Milano 2003, s. 127–149; R. Ferber, G. Damschen, *Is Idea of the Good Beyond Being? Plato's epekeina tēs ousias Revisited (Republic 6, 509b8–10)*, [w:] *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, D. Nails, H. Tarrant (eds.), Helsinki 2015, s. 197–203.

²² Zob. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, s. 276; H. Dörrie, M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, s. 476. M. Bonazzi, *Pythagoreanising Aristotle*, s. 173.

które już były obecne w filozofii, o czym informuje nas Plutarch (frg. 6–8 Mazzarelli). Informacja o stanowisku Aleksandryczyka wpleciona zostaje przez Plutarcha w dyskusję nad tym, jak powstawanie wszechświata interpretowali Ksenokrates i Krantor, którzy powstania wszechświata oraz powiązania duszy świata ze sferą materialną nie pojmowali jako procesu czasowego (innymi słowy uznawali, że wszechświat jest wieczny), lecz zostało to przedstawione przez założyciela Akademii tylko ze względów poznawczych. W tym kontekście Eudoros uznawał tę interpretację za prawdopodobną, ale niestety nie wiemy, w jaki sposób mógł on jej bronić²³.

Co się tyczy ustaleń, jakie poczynił Eudoros w zakresie badań nad poszczególnymi aspektami świata fizycznego, to przede wszystkim zwraca uwagę metanaukowe stanowisko względem relacji między matematyką a fizyką, które Aleksandryczyk prawdopodobnie przejął (i zaakceptował) od stoika Diodora z Aleksandrii²⁴, będącego uczniem mediostoika Poseidoniosa. Miał on wskazywać, że obie nauki wzajemnie się wspierają, ale różnica polega na tym, iż matematyka zajmuje się własnościami towarzyszącymi danemu bytowi, natomiast fizyka substancją danego bytu²⁵. Akceptacja koncepcji stoickich uwidacznia się też w akceptacji tylko czterech elementów tworzących materialne podłoże rzeczywistości i odrzucaniu perypatetyckiej koncepcji, iż eter stanowi materię nieba (frg. 9 Mazzarelli). Eudorosowi nieobce były także rozważania o charakterze geograficznym, a jak wiadomo ze wstępu do *Geografii* Strabona, tę dziedzinę wiedzy uznawano za część filozofii²⁶. To właśnie naukowiec z Amasei wskazuje, że Eudoros prawdopodobnie napisał rozprawę o rzece Nil, której treść częściowo miała pokrywać się z podobną pracą Aristona z Chios, a częściowo wchodzić z nim w polemikę. Wydaje się możliwe, że obaj filozofowie albo znali rozprawę Arystotelesa, albo przynajmniej wyjaśnienie, jakie on przedstawił w odniesieniu do zachowania się wspomnianej rzeki, i podobnie jak Strabon to wyjaśnienie ich satysfakcjonowało²⁷.

²³ M. Bonazzi, *Pythagoreanising Aristotle*, s. 168. Podobną zresztą niepewnością interpretacyjną nacechowane są spekulacje arytmetyczne Eudorosa przedstawiane w dalszych partiach dzieła filozofa z Cheronei. O starożytnych interpretacjach *Timajosa* zob. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, t. 1, Leiden 1976.

²⁴ O tym starożytnym naukowcu niewiele wiadomo. Poza przytoczonym rozróżnieniem wiemy, że definiował też pojęcia kosmos, gwiazda, prowadził rozważania nad naturą gwiazd oraz Drogi Mlecznej; zob. O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin-Heidelberg 1975, s. 840–841.

²⁵ P. Moraux (*Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. 2. *Der Aristotelismus im I. und II Jh. n. Ch.*, Berlin-New York 1984, s. 514) zauważa, że rozróżnienie to odpowiada Arystotelesowskiej różnicy między substancją a przypadłością, jednak nie uwzględnia się w tym passusie tego, że według Stagiryty matematyka zajmuje się aspektem ilościowym substancji; a jeśli odnieść się do przedstawianych w tym ustępie przykładów, to astronomia matematyczna, w której to, co matematyczne, splata się najściślej, jest matematyką, w odróżnieniu od matematyki „czystej”.

²⁶ Zob. Strabon, *Geografia*, I 1; więcej np. J. Engels, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart 1999, s. 40 n.

²⁷ Chodzi o dzieło, które zachowało się tylko w przekładzie łacińskim, a zatytułowane było *Peri Neilu katabaseōs* — zob. frg. 694 Gigon (*Aristotelis opera*, vol. 3. *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin 1987); więcej wraz ze wskazówkami bibliograficznymi można znaleźć np. w P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, s. 516–517; S. Radt, *Strabons Geographika*, Bd. 8. *Buch XIV–XVII: Kommentar*, Göttingen 2009, s. 406–407.

Wreszcie wspomnieć należy o tym, że przedmiotem rozważań Eudorosa z Aleksandrii było również zagadnienie kategorii oraz traktat Arystotelesa tak właśnie zatytułowany, który w tradycji perypatetyckiej uważany był za dzieło dotyczące kwestii językowych. Tymczasem Eudoros wydaje się skłaniać raczej ku interpretacji ontologicznej (frg. 17 Mazzarelli). W zachowanych fragmentach dostrzec można wyraźny rys krytyczny względem ustaleń poczyniony w kwestii kategorii przez Stagirytę, wskazując między innymi na to, że pomija w rozważaniach to, co samo w sobie (frg. 15 Mazzarelli), czy w pewien specyficzny sposób redukując liczbę kategorii do pięciu — substancji, jakości, ilości, czasu i miejsca (frg. 17 Mazzarelli). Specyfika tej redukcji mogłaby polegać na tym że uznaje się, iż faktycznie Stagiryta nie mówi o tym, co samo w sobie, ponieważ tym są w koncepcji Platona byty poznawalne umysłowo, ale wszystkie dziesięć perypatetyckich kategorii filozof z Aleksandrii dzieliłby na dwa zbiory: (1) pięć, które już tu zostały wymienione, stanowiłyby po prostu relatywy, natomiast (2) pozostałe pięć określałyby relacyjność pomiędzy bytami zmysłowymi²⁸.

* * *

Przytoczone dalej przekłady fragmentów przedstawiane są w układzie Mazzarelego, powielonym w zbiorze Vimercatiego²⁹. Podtytuły zostały wprowadzone przeze mnie.

Fragmenty

[Podział etyki]

1. Stobajos II 7, 2 (42, 7–45, 10)³⁰

Istnieje [dzieło] Eudorosa z Aleksandrii, filozofa z Akademii, *Podział wywodów filozoficznych* [*Diairesis tou kata philosophian logou*], księga godna posiadania, w której wykłada on w sposób systematyczny [*problēmatikōs*] całą wiedzę, a na podstawie którego to *Podziału* wyłożę to, co właściwe dla etyki. A ma się to następująco. Rozważania filozoficzne dzielą się na trzy części: etykę, fizykę i logikę.

²⁸ Taką rekonstrukcję podejścia Eudorosa do kategorii proponuje Boys-Stones (*Are We Nearly There Yet? Eudorus of Aristotle's Categories*, [w:] *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100BCE–100CE*, T. Engberg-Pedersen (ed.), Cambridge 2017, s. 77. To krytyczne podejście Eudorosa nie oznacza z pewnością, że całkowicie odrzucał on Arystotelesowską koncepcję kategorii — zob. M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism*, [w:] *Greek and Roman Philosophy 100BC – 200 AD*, vol. 2, s. 376, przyp. 44.

²⁹ C. Mazzarelli, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 (1985), s. 197–209; *idem*, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte seconda: testo e traduzione delle testimonianze non sicure*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 (1985), s. 535–555; *Medioplatonici*, s. 74–135.

³⁰ = frg. 101.3 Dörrie & Baltés.

W etyce jedna [część] odnosi się do rozważania wartości indywidualnych [*theōria tēs kath' hekaston aksia*], <druga — dążenia [*hormē*]>, a trzecia — działania [*praksis*]. Większe dziedziiny [*eidē*] etyki są takie: rozważenie wartości rzeczy, którą zamierzamy wybrać, gdyż niemożliwe jest, aby dążenie stało się rozumne [*eulogos*], jeśli nie towarzyszy mu rozważanie, a rozważanie jest osądem [*periskepsis*] rzeczy i jak gdyby oceną wedle własnego rozumowania [*epikrisis kata ton peri autou logismon*]; druga: dodanie dążenia do tego, co pięknie wszechstronnie przemyślane; trzecia: powiązanie z nimi działania. Takie są pierwsze części wywodu etycznego — to, co dotyczy rozważania, to co dotyczy dążenia, i to, co dotyczy działania. Każdy z nich podlega dalszemu podziałowi.

Albowiem co do rozważania wartości indywidualnych, to są: (1) [część] dotycząca celów [*skopoi*] i tak zwanych celów ostatecznych [*teloī*] życia, (2) [część] dotycząca tych [rzeczy], które przyczyniają się [*ta sumballomena*], jeśli cele ostateczne mają zostać osiągnięte <...>, (3) [część] dotycząca cnót [*aretai*] i wad [*kakia*], (4) [część] dotycząca czynów zgodnych z cnotami (a co również nazywa się charakterologią), (5) [część] dotycząca umiejętności [*technai*], (6) [część] dotycząca sposobów życia [*epitēdeumata*]. Co do [części] dotyczącej cnót, to [jedna] jest swoista, [druga] jest wspólna — swoista, jak na przykład dotycząca sprawiedliwości [*dikaiosunē*], dotycząca odwagi [*andreia*], umiarkowania [*sōphrosunē*], roztropności [*phronēsis*] i innych [cnót]; wspólna zaś to [część] zachęcająca, ponieważ ona jedynie pokazuje cnotę i wadę.

Wywód dotyczący rozważania wartości indywidualnych, rozdziela się na takie zakresy rodzajowe, ponieważ [część] dotycząca dóbr i nieszczęść [*kaka*] zawiera wiele podziałów, na przykład dotyczący tak zwanych [rzeczy] godnych wyboru [*proēgmena*], czy dotyczący przyjaźni, przyjemności [*hēdonē*], sławy [*doksa*], talentu [*euphuia*]. [Część] dotycząca przyjaźni wedle podobieństwa [*kata geitniasin*] obejmuje [część] dotyczącą miłości [*erōs*] i dotyczącą sympozjonów. Jednakże wszystkie te [części] podporządkowuje wywodowi dotyczącemu dóbr i nieszczęść jako najwyższemu rodzajowo.

Co do wywodu dotyczącego dążenia, to są: (1) dotyczący dążenia specyficznego [*eidikē ormē*], (2) dotyczący emocji [*pathē*]. Albowiem wszelka emocja jest dążeniem przekraczającym granicę [*pleonadzousa*] albo też najczęściej jest tak, że wraz z dążeniem są [związane] słabości moralne [*arrōstēmata*].

Co do wywodu dotyczącego działania, to są: (1) dotyczący tych [rzeczy], które czynią odpowiednim do jakichś działań, (2) dotyczący tych [rzeczy], które odstręczają od jakichś działań, (3) podający przyczyny [rzeczy] skuteczniających jakieś właściwości [*scheseis*] albo ruchy, (4) dotyczący ćwiczeń, (5) dotyczący działania w sposób odrębny [*idiōs*] i homonimicznie do rodzaju. Wywód dotyczący tych [rzeczy], które czynią odpowiednim do jakichś działań, dzieli się na (1) zalecający i (2) zachęcający. Niektórzy bowiem podporządkowują to temu. Wywód dotyczący [rzeczy] odstręczających nazywa się „pocieszającym”, a u niektórych jest nazywany „rozprawiający się z namiętnościami” [*pathologikos*]. Co do [części] dotyczącej tak zwanego działania w sposób homonimiczny i specyficznego, to (1) dotyczy powinności [*kathēkonta*], a (2) dotyczy [działań] moralnie słusznych [*kathōmata*]. A ponieważ spośród powinności i [działań] moralnie słusznych jedne są same w so-

bie, drugie zaś ze względu na osoby bliskie, to ogólnie przyjęty pogląd na temat dobrodziejstw [*charitēs*] ukształtował się na podstawie wywodu wynikającego ze względu na osoby bliskie. A z kolei, ponieważ spośród powinności i [działań] moralnie słusznych o jednych orzeka się „złożone”, o innych „niezłożone”, to wywód dotyczący żywotów ukształtował się na podstawie niezłożonych, a jego część dotycząca małżeństwa ustanowił odrębną [dziedzinę] ze względu na wielość zagadnień [*dzētēmata*] w nim. Tak więc wszystkimi ogólnie przyjętymi poglądami w obrębie wywodu dotyczącego działania są: <zalecający, zachęcający>, pocieszający <albo> rozprawiający się z namietnościami, <poszukujący przyczyn>, dotyczący ćwiczenia, dotyczący powinności, dotyczący [działań] moralnie słusznych, dotyczący dobrodziejstw, dotyczący żywotów, o małżeństwie. Tak więc wywód etyczny można podzielić na takie i tyle części.

Trzeba jednak zacząć od zagadnień [*problēmata*], porządkując naprzód rodzaje wedle takiej kolejności, jaka mi się jawi, a co do której jestem przekonany, że może dzielić w sposób najbardziej jasny.

[Korygowanie tekstu „Metafizyki” Arystotelesa]

2. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 58, 25–59, 8³¹

Badane są przez nas zasady i przyczyny bytów. Tak więc o zasadach Platon mówi, co następuje. „Z tego, co powiedziano, oczywiste jest, iż [Platon] posługiwał się tylko dwoma przyczynami”³². Twierdzi [Arystoteles], że spośród czterech przyczyn, które wyodrębnił, użył Platon dwóch: materialnej i formalnej [*kata to eidos*], ponieważ formy i idee [*ideai*], są — według niego — przyczynami zdolnymi wywołać formę, tak jak dla tych form oraz idei przyczyną formy jest jedność [*to hen*], gdyż dyada pełni w nich rolę materii. W niektórych [rękopisach] podawana jest taka lekcja: „formy bowiem dla innych [bytów] są przyczynami tego, czym [*tou ti estin*] są, a dla tych, którzy wiedzą, jedność [jest przyczyną] nawet dla materii”³³. I według tej lekcji [tekst] informowałby nawet nieznających przekonań Platona o zasadach, że jedność i będąca podłożem materia są zasadami, oraz że jedność dla idei jest przyczyną tego, czym jest [*tou ti estin*]. Jednakże lepsza jest pierwsza lekcja, wykazująca, że formy są dla innych [bytów] przyczyną tego, czym są, a dla form [jest to] jedność. Aspasios wspomina, że jest to starsza lekcja, zmieniona później przez Eudorosa i Euarmostosa³⁴.

³¹ = *Testimonia Platonica* XV.8 Arana (*Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao 1998).

³² Arystoteles, *Metafizyka*, 988a8.

³³ Zob. P. Moraux, *Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles*, [w:] *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, R. Stiehl, H.E. Stier (Hrsg.), Berlin 1969, s. 492–504.

³⁴ J. Dillon (*The Middle Platonists*, s. 116) stwierdza ostrożnie, że Eudoros mógł komentować *Metafizykę*, z tym nie zgadza się M. Bonelli (*Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli 2002, przyp. 12, s. 25–25).

[Zasady pitagorejczyków]

3. Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 181, 7–17³⁵

Również pitagorejczycy nie tylko [bytów] naturalnych [*phusika*], lecz także po prostu wszystkich, które są po jedności [*to hen*], którą nazywali zasadą wszystkiego, ustanawiali przeciwieństwa jako zasady drugie i elementarne, którym podporządkowali dwa szeregi, nie będące w sensie ścisłym zasadami. A pisze o nich Eudoros tak:

Zgodnie z najwyższym wywodem należy stwierdzić, że pitagorejczycy mówią, iż jedność jest zasadą wszystkich [bytów], ale zgodnie z drugim wywodem, że są dwie zasady [bytów] wytworzonych — jedność i natura jej przeciwna. Spośród wszystkich [bytów] pojmowanych wedle przeciwieństwa to, co wyborne [*to asteion*] umieszczone jest po jednym [*hen*], a to, co nędzne [*to phaulon*] pod naturą jemu przeciwną. Dlatego według tych mężów one ogólnie nie są zasadami, ponieważ jeśli jedna jest zasadą jednych [bytów], a druga — innych, to nie są wspólnymi zasadami dla wszystkich [bytów], tak jak jedność.

4. Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 181, 17–19³⁶

A następnie:

Dlatego — twierdzi [Eudoros] — [pitagorejczycy] stwierdzili, że jedność jest zasadą wszystkich [bytów] w inny sposób, ponieważ z niej miałyby powstać materia i wszystkie byty. Jedność zaś jest najwyższym bogiem [*huperanō theos*].

5. Simplikios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 181, 19–30³⁷

A dalej wyrażając się ściśle, Eudoros mówi, że pitagorejczycy przyjęli jedność jako zasadę, twierdzi zaś, że elementy powstają z jedności, a je oni określali wieloma nazwami [*onomata*]. Mówi bowiem:

Twierzę więc, że zwolennicy Pitagorasa uznali jedność za zasadę wszystkich [bytów], ale w inny sposób wprowadzili ponadto dwa najwyższe elementy. Określają zaś te dwa elementy wieloma nazwami [*prosegoria*]; albowiem jeden z nich nazywa się „uporządkowanym” [*tetagmenon*], „określonym” [*hōrismenon*], „poznawalnym” [*gnōston*], „męskim”, „nieparzystym”, „prawym”, „światłem”, natomiast przeciwny jemu „nieuporządkowanym” [*ataktion*], „nieokreślonym” [*aoriston*], „niepoznawalnym” [*agnōston*], „żeńskim”, „lewym”, „parzystym”, „ciemnością”, ponieważ z jednej strony jako zasadę [przyjęli] jedność, a z drugiej jako elementy — jedność i nieokreśloną dyadę, ale z kolei oba jedna są zasadami. Jasne też jest, że czymś innym jest jedno jako zasada wszystkich [bytów], a czymś innym jedno przeciwstawione dyadzie, które nazywają „monadą”.

[Interpretacje *Timajosa*]6. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 1012D–1013B

[1] [...] Niezmiernie [trudnym] zadaniem byłoby obecnie wyszczególnienie wszystkich różnic, jakie od początku co do tego ustępu³⁸ pojawiły się u interpre-

³⁵ = *partim* frg. 122.1 Dörrie & Baltés (*Die philosophische Lehre des Platonismus*, s. 174–177).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ To znaczący Platon, *Timajos*, 35a1–b4.

tatorów, a ponieważ z większością już się zetknęliśmy, to jest to również zadanie zbędne. Skoro zaś spośród najbardziej wiarygodnych mężów jednym przewodzi Ksenokrates³⁹, który twierdzi, że istotą duszy jest to, iż jest liczbą sama się poruszającą, a innym [przewodzi] Krantor z Soloi⁴⁰, według którego dusza jest zmieszana z substancji poznawalnej w rozumie i oraz poznawalnej w mniemaniu dotyczącej [bytów] zmysłowych, przypuszczam, że jasność [wynikająca z] ich przedstawienia zapewni nam dobry punkt wyjścia.

[2] W obu przypadkach wywód jest krótki. Jedni bowiem uważają, że okazuje się, iż dzięki zmieszaniu bytu [*ousia*] niepodzielnego i podzielnego [ma miejsce] nic innego jak powstanie liczby, ponieważ niepodzielnym jest jedność [*to hen*], a podzielnym licznosc [plēthos], z nich zaś gdy licznosc zostaje określona jednością i narzuca nieskończoności [*apeiria*] granicę, powstaje liczba, którą nazywają nieokreśloną dyadą [*aoriston dyas*] (a Zaratas, nauczyciel Pitagorasa nazywa ją matką liczb, natomiast jedność — ojcem; dlatego też [mówił], iż spośród liczb lepsze są te, które przypominają monadę), ale to nie jest jeszcze dusza, bo brak temu zdolności do poruszania i bycia poruszonym. Kiedy zmieszano to, co tożsame, i to, co różne, spośród których jedno jest zasadą ruchu i zmiany, a drugie trwania [*monē*], powstała dusza, która ma nie mniejszą moc do stabilności i bycia ustabilizowaną niż do poruszania i bycia poruszaną. Zwolennicy Krantora, przyjmując, że właściwym [*idios*] działaniem duszy jest rozróżnianie [*krinein*] bytów poznawalnych umysłem i bytów zmysłowych — ich różnic i podobieństw tkwiących w nich oraz między nimi wzajemnie, twierdzą, że aby poznać wszystkie [byty], dusza musi składać się ze wszystkich, a jest ich cztery: natura poznawalna umysłem, która jest zawsze tożsama i tak samo, [natura] związana z ciałami — bierna i zmienna, a ponadto [natura] tego samego i różnego, ponieważ każda z tamtych uczestniczy w różnicy [*heterotes*] i tożsamości [*tautotes*].

[3] Wszyscy oni bez wyjątku myślą, że dusza nie powstała w czasie ani nie została stworzona, ale ma wiele możliwości, na które rozkładając w wywodzie ze względu na ogład [*theōria*] jej substancję [*ousia*], Platon założył, iż jest zrodzona i złożona; są oni przekonani, że Platon] myślał tak samo o wszechświecie, który jest wieczny i niezrodzony, a podążył tą drogą, ponieważ to, iż [wszechświat] jest w ten sposób uporządkowany i rządzony, niełatwo jest zrozumieć tym, którzy nie przyjmowali od początku jego zrodzenia ani zespolenia [przyczyn] rodzących [*genētika*]. A spośród tych ogólnych wypowiedzi Eudorosowi wydaje się, że żadna nie uczestniczy w prawdopodobieństwie. Mnie również się wydaje, że obie mają się z przekonaniem Platona, jeśli musimy korzystać z wiarygodnego pravidła [*pithanos kanōn*] — nie wygłaszać własnych nauk, lecz zgadzać się z tym czymś, co chciał powiedzieć⁴¹.

³⁹ Ksenokrates frg. 80 Heinze (*Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892) = frg. 188 Isnardi Parente (Senocrate – Ermodoro, *Frammenti*, Napoli 1982 [komentarz s. 385–388]).

⁴⁰ Krantor frg. 10 Mette (*Zwei Akademiker Heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*, „Lustrum” 26 (1984), s. 24–25). Plutarch prawdopodobnie czerpał informacje o Krantorze z Eudorosa — zob. W. Theiler, *Diotima neuplatonisch*, s. 30.

⁴¹ „Wszyscy oni...” = frg. 138.1 Dörrie & Baltes (*Die Philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, s. 122–123).

7. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 16, 1019E–F

Eudoros prosto i jasno wykazuje sposób, w jaki [pitagorejczycy] przyjmują wspomniane [średnie]⁴². Rozważa najpierw [średnią] arytmetyczną. Jeśli wybrawszy skrajne [wartości], wzięłbyś z każdej połowę i dodał [do siebie], to suma będzie jedną średnią jednaką [*homoiōs*] wśród [liczb] podwojonych, jak i potrojonych. W przypadku podprzeciwnych [*hupenantia*], jeśli w [liczbach] podwojonych założysz [wartości] skrajne — przyjąwszy trzecią część tego, co mniejsze, i połowę, tego, co większe — to suma będzie stanowić średnią. Z kolei w [liczbach] potrojonych, gdy trzeba przyjąć połowę tego, co mniejsze, i trzecią [część] tego, co większe, powstała w ten sposób suma stanowi średnią. Niech bowiem w proporcji [liczb] potrojonych [*en triplasiōi logōi*] 6 będzie wartością mniejszą, a 18 większą, to biorąc połowę z 6, czyli trzy, i dodając trzecią część z osiemnastu, czyli 6, otrzymasz 9, które o tyle samo przewyższa i jest przewyższane przez [wartości] skrajne. W ten sposób uzyskiwane są średnie⁴³.

8. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 1020C

Eudoros, podążając za Krantorem⁴⁴, najpierw wziął [liczbę] 384, która powstaje z 6×64 ; skłaniali się do niej, ponieważ 72 stanowi $9/8$ liczby 64⁴⁵.

[Świat fizyczny]

9. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 2

Eudoros filozof twierdzi, że Diodoros z Aleksandrii, matematyk, mówi, iż tym się różni matematyka od fizyki [*phusiologia*], że matematyka bada [cechy] towarzyszące [*ta parepomena*] substancji — skąd i jak powstają zaćmienia, natomiast fizyka bada substancję — jaka jest natura Słońca, czy jest rozżarzoną bryłą, jak sądzi Anaksagoras⁴⁶, czy też ogniem, jak sądzą stoicy, albo jak sądzi Arystoteles⁴⁷, piątą substancją, niemającą nic wspólnego z czterema elementami, niezrodzoną,

⁴² „Eudoros...” = frg. 81.4 Dörrie & Baltes (*Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, s. 48–49).

⁴³ Inny przekład zob. Plutarch z Cheronei, *Pisma Egzegetyczne: O powstaniu duszy w „Timajosie”. Dociekania Platońskie. Rozważania biesiadne (VIII 2)*, tłum. J. Komorowska, Kraków 2012, s. 87–88.

⁴⁴ Krantor *partim* frg. 5 Mullach (*Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. 3, Paris 1881) = *partim* frg. 11a Mette (*Zwei Akademiker heute...*, s. 26).

⁴⁵ Inny przekład w: Plutarch z Cheronei, *Pisma Egzegetyczne*, s. 89.

⁴⁶ Wypowiedź ta nie jest ujęta w żadnym zbiorze fragmentów Anaksagorasa, natomiast informacja o tym, czym było Słońce według filozofa z Kladzomenoi jest dość dobrze poświadczona w tradycji starożytnej i znaleźć ją można również w: DL II 8; 12; 15 (= *partim* DK 58 A 1); Harpokrates, *Lexicon*, s.v. *Anaxagoras* (= DK 58 A 2); J. Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, II 265; oraz Olimpiodoros, *Komentarz do „Meteorologików” Arystotelesa*, 17, 19 (= DK 58 A 19); Scholia do *Ody Olimpijskiej* Pindara (I 91), 38, 6 (= DK 58 A 20a); Platon, *Obrona Sokratesa*, 26d (= DK 58 A 35); Hippolitos, *Refutationes omnium haeresium*, I 8, 6 (= *partim* DK 58 A 42); Aetios II 20, 6 (= DK 58 A 72); Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV 7, 7 (= *partim* DK 58 A 73).

⁴⁷ Arystoteles, *O niebie*, 270b20.

niezniszczalną i niezmienną. Chociaż [te nauki] się różnią, to w badaniach się łączą — jedna potrzebuje drugiej.

10. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 13

Istota żywa [dzōion] jest według Eudorosa substancją obdarzoną duszą [emp-suchon]. Ani Anaksagoras⁴⁸, ani Demokryt w *Wielkim uporządkowaniu*⁴⁹, ani Epikur w *Streszczeniu dla Herodota*⁵⁰ nie mniemają, że gwiazdy są istotami żywymi, ale mniemają tak Platon w *Timajosie*⁵¹, Arystoteles w drugiej księdze *O niebie*⁵² i Chrysypos w *O opatrności i bogach*⁵³. Epikurejczycy twierdzą, że nie są znakami zodiaku [dzōidion], bo <nie>⁵⁴ trzymane razem przez ciała, natomiast stoicy przeciwnie. Poseidonios⁵⁵ rzekł, że Epikurejczycy myślą się, ponieważ to nie ciała zawierają dusze, lecz dusze ciała, tak jak klej trzyma siebie i [byty] zewnętrzne.

11. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 6

Jest pięć stref na Ziemi i niebie. Z nich tylko dwie są zamieszkałe — jedna pomiędzy kołem arktycznym a zwrotnikiem Raka, a druga pomiędzy zwrotnikiem zimowym aż do antarktycznego. Natomiast pozostałe są niezamieszkałe, dwie z powodu zimna — te pod kołem arktycznym i antarktycznym, a jedna z powodu gorąca — ta pod równikiem albo nazywana strefą gorącą. My zamieszkujemy ponad zwrotnikiem Raka, czego dowodzi to, że po prawej stronie od strefy zamieszkałej mamy na północ strefę niezamieszkaną z powodu zimna, a po lewej strefę gorącą; gdybyśmy bowiem zamieszkiwali pod zwrotnikiem zimowym, po prawej mielibyśmy strefę gorącą, a po prawej chłodzącą z południa. Niektórzy — a wśród nich Panaitios Stoik⁵⁶ i Eudoros z Akademii, twierdzą, że strefa gorąca jest zamieszkała z powodu temperatury powietrza, silniejszych tam wiatrów okresowych i ponieważ tam wyziew wielkiego morza miesza opar zimna z rozgrzewaniem gorąca.

12. Anonim II, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 2

Podobnie jest też z Koroną Ariadny⁵⁷. Ją bowiem ów [Aratos] przedstawił w swoim utworze jakby ozdobioną przez Dionizosa i samą Koronę, ponieważ jako pierwszy przekazał opowieść. O takim układzie gwiazd informują ludzie, a nie takim, o jakim pouczył Jowisz. Berossos⁵⁸ bowiem w *Stworzeniu (Procreatio)* mówi,

⁴⁸ Anaksagoras DK 59 A 79.

⁴⁹ Demokryt DK 67 B 1.

⁵⁰ Zob. DL X 76–77.

⁵¹ Platon, *Timajos*, 40b.

⁵² Arystoteles, *O niebie*, 292b.

⁵³ Chrysypos SVF II 687.

⁵⁴ Uzupełnienie Sandbacha.

⁵⁵ Poseidonios frg. 149 Edelstein & Kidd.

⁵⁶ Panaitios frg. 158 Alesse (Panzio di Rodi, *Testimonianze*, Napoli 1997).

⁵⁷ Aratos z Soloi 71, 2.

⁵⁸ *Partim* Berossos FGh 680 F 17 = F21 Verbrugghe & Wickersham (*Berosos and Manetho: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor 2001). *Procreatio* (prawdopodobnie po

że takich nazwach i znaczeniach gwiazd [ustanowiono] nieco później, w ten sposób wyjaśniając, niczego nie wytłumaczył w odniesieniu do stworzonej przez niego [Jowisza] struktury świata. Takie też inne [rzeczy] mówił Eudoros⁵⁹.

13. Strabon, *Geografia*, XVII 1, 560

Ale zostawiam to, ponieważ wielu to omówiło, spośród których wystarcza wspomnieć o dwóch, którzy w naszych czasach napisali księgę o Nilu — Eudorosa i Aristona Perypatetyka⁶¹, albowiem z wyjątkiem układu pozostałe [rzeczy] pod względem sposobu wyrażania się i argumentacji tak samo są przedłożone u obu. A ja potrzebowałem kopii dla porównania, porównując jedno [dzieło] z drugim; a który z dwóch był tym przywłaszczył sobie cudze [poglądy], można odkryć w [świątyni] Ammona. Eudoros oskarżał Aristona. A sposób wyrażania jest raczej Arystonowy.

[Nauka o kategoriach]

14. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 159, 23–160, 262

Ponieważ Arystoteles używa liczby mnogiej, określając takie [byty] relatywnymi [*pros ti*], zwolennikom Achaikosa i Sotiona⁶³ wydawało się, że jak orzekamy „substancja”, „substancje”, „tyle” [*poson*] i „tyle” [*posa*], w liczbie pojedynczej i mnogiej, tak też nie orzeka się o [bytach] relatywnych „względny” [*to pros ti*] i „względne” [*ta pros ti*], ale wyłącznie w liczbie mnogiej⁶⁴. Jak jedna substancja jest istotą żywą, tak [byty] relatywne nie są w czymś jednym, lecz w wielu, jak ojciec – syn, połowa – podwójne. [Byty] bowiem wzajemnie relatywne [*ta pros allēla*] nie są jednym ani nikt nie może orzec [był] wzajemnie relatywny [*to pros allēla*], ale tylko [byty] wzajemnie relatywne; w ten sposób więc nie [był] względny, ale tylko [byty] względne.

grecku *Kosmogonia*) jest być może tytułem fragmentu pierwszej księgi dzieła Berossosa *Babyloniaka*, w którym przedstawiano powstanie wszechświata; zob. G.P. Verbrugghe, J.M. Wickersham, *Berossos and Manetho*, s. 15. P. Schnabel (*Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig 1923, s. 18) uważa, że anonimowy autor nie miał w ręku dzieła Berossosa, lecz informacja ta jest zapośredniczona: Poseidonios → Diodor z Aleksandrii → Eudoros → Anonim; zob. też P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, s. 513.

⁵⁹ Podążam za interpretacją tego fragmentu przez Theilera — zob. Poseidonios, *Die Fragmente*, W. Theiler (Hrsg.), Bd. 2, Berlin-New York 1982, s. 180.

⁶⁰ Eudoros FGh 650 T 1 = *partim* Arystoteles frg. 694 Gigon. Fragment ten jest również ciekawy z powodu wątków niefilozoficznych, np. poświadcza porównywanie przez badaczy różnych egzemplarzy tekstów, a to, jak Strabon przedstawia spór między filozofami i oskarżenie o plagiat, można odczytywać wręcz jako wyraz humoru autora z Amasei; zob. S. Radt, *Strabons Geographika*, s. 409.

⁶¹ O problemach z identyfikacją tego filozofa u Strabona zob. D. Hahm, *In Search of Aristo of Ceos*, [w:] *Aristo of Ceos: Text, Translation, and Discussion*, W.W. Fortenbaugh, S.A. White (eds.), London-New York 2006, s. 203–205.

⁶² = *partim* frg. 86.1 Dörrie & Baltés.

⁶³ Zob. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. 2, Berlin 1984, s. 211.

⁶⁴ Zob. C. Luna, *La relation chez Simplicius*, [w:] *Simplicius: sa vie, son oeuvre, sa survie*, I. Hadot (ed.), Berlin-New York 1987, s. 136–137.

Rozpoznawszy to, krytykują oni dawnych komentatorów *Kategorii* — Boethosa, Aristona, Andronikosa, Eudorosa i Athenodorosa⁶⁵, że nie zwrócili uwagi ani nie wskazali, lecz używają nazw bezładnie i czasami wyrażają się w liczbie pojedynczej [był] relatywny, chociaż Arystoteles zawsze wyraża się w liczbie mnogiej.

15. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 174, 14–16

Eudoros krytykuje: dlaczego, chociaż to, co samo w sobie, przeciwstawia się temu, co relatywne, Arystoteles rozprawia tylko o tym, co relatywne, a o tym, co samo w sobie nie.

16. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 187, 10–15

Eudoros z Akademii czyni zarzut, że skrzydło [*to pteron*] nie jest ściśle związane z tym, co upierzone [*to pteroton*]; „skrzydło” bowiem orzeka się w akcie, a „to, co upierzone” w możności, ponieważ [dotyczy] w możności bycia uskrzydłonym [*pterōthenai*]; gdyby zaś było w akcie, to nie orzeka „to, co upierzone”, lecz „to, co uskrzydłone” [*epeterōmenon*]. Podobnie określa się w odniesieniu do steru [*pēdalion*], że nie o „tym, co sterowane” [*pedalioton*], ale można orzekać o „tym, co ma ster” [*pepedaliōmenon*], oraz o głowie [*kephalē*] — o „tym, co ma głowę” [*kekephalōmenon*].

17. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 206, 10–15

Również Eudoros twierdzi, że argument dotyczący substancji łączy się z wywodem o jakości [*poiotes*], a po tym o ilości [*to poson*], ponieważ substancja współistnieje z jakością [*poson*] i ilością [*poion*], po nich następują kategorie czasu i miejsca, ponieważ wszelka substancja, oczywiście [substancja] zmysłowa, jest gdzieś i kiedyś.

18. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 236, 28–33

Euodoros zarzuca, że [Arystoteles] mówiąc, iż szczególną cechą [*idion*] dyspozycji [*diathesis*] jest łatwość zmieniania się [*eukinēton*], twierdzi znowu, iż stany [*heksis*] i dyspozycje są gatunkami [*eidē*]:

Łatwość zmieniania się nie będzie już cechą szczególną dyspozycji, ponieważ również stan jest tym, co się łatwo zmienia; albowiem jeśli cechą szczególną zwierzęcia [*dzōion*] jest racjonalność [*to logikon*], to pies, będąc nieracjonalny, nie byłby zwierzęciem. A jeśli wszelki stan jest też dyspozycją, a żadna dyspozycja nie jest stanem, jak nie wyciągnąć wniosku, że stany nie są stanami?

19. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 246, 22–24

Eudoros krytykuje, że ten gatunek „jakość” jest tożsamy z wcześniejszym:

Możności fizyczne bowiem, jeśli zdarza się, iż są łatwe do zmiany, będą dyspozycjami, a jeśli będą trwale, to będą stanami.

⁶⁵ Zob. J. Dillon, *The Middle Platonists*, s. 114–135.

20. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 256, 16–18

„Ale dlaczego — twierdzi Eudoros — w pierwszym gatunku jakości, wymienia ciepłość, zimno, chorobę i zdrowie wśród dyspozycji, a tutaj zalicza je do innego gatunku — jakości biernej [*pathētikē potiotēs*]?”.

21. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 263, 19–22, 27–28

Andronikos wprowadza piąty rodzaj, do którego przyporządkowuje rzadkość [*manotēs*] – gęstość [*puknotēs*], lekkość [*kouphotēs*] – ciężkość [*barutēs*], rozrzedzenie [*leptotēs*] – spoistość [*pachutēs*], ale pod względem ciężaru, lecz tak jak mówimy o powietrzu, że jest rozrzedzone i bardziej rozrzedzone od wody; [...] Eudoros przyporządkowuje rozrzedzenie do innego rodzaju, a inne nie.

22. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 268, 13–14

Eudoros wskazuje na trudność, jak w końcu rzadkie, gęste, gładkie, szorstkie, oznaczają układ [*thesis*], a okrągłość [*kampulotēs*] i prostota [*euthutēs*] nie.

Fragmenty wątpliwe

23. Seneka, *Listy*, LXXXIX, 14–15

Tak więc skoro filozofia ma trzy części, zacznijmy najpierw opisać jej pierwszą część — moralną. Ją z kolei postanowiono podzielić na trzy części, tak że pierwsza jest rozważaniem [*inspectio*] różniącym, co jest korzystne dla każdego, oraz oszacowującym, ile warte jest każde coś, [jest to] najbardziej pożyteczna [część] — cóż bowiem jest tak konieczne jak ustalenie wartości rzeczy?; druga [część] dotyczy pragnienia [*impetus*], a trzecia — działań. Po pierwsze bowiem, musisz osądzić, ile warte jest każde coś, po drugie, musisz powziąć względem nich uporządkowane i zrównoważone pragnienie, po trzecie, musi mieć miejsce zgodność między twoim pragnieniem a działaniem, abyś w tych wszystkich był zgodny z sobą. Którejkolwiek z trzech brakuje, zakłóca pozostałe. Czemu bowiem służy oszacowanie wzajemnej wartości wszystkich [rzeczy], jeśli będziesz nieumiarkowany w pragnieniu? Czemu służy to, że powstrzymałeś pragnienie i masz w swojej mocy swoje pożądanía [*cupiditates*], jeśli w samym działaniu nie dostrzegasz stosownego momentu [*tempus*] ani nie wiesz, kiedy, co, gdzie i jak należy postąpić? Czym innym bowiem jest znać wartość [*dignitates*] i cenę [*pretia*] rzeczy, a czym innym pohamować członki ciała, czymś innym [pohamować] pragnienia i podejmując działanie, nie działać bez zastanowienia. Wtedy więc żyje się w zgodzie z sobą, gdy działanie nie jest pozbawione pragnienia, a pragnienie jest wywołane wartością każdej rzeczy, a więc łagodniałoby lub stawałoby się silniejsze zgodnie z tym, ile warte są [rzeczy].

24. Stobajos II 7, 3c, 4–6

Lecz on [Homer] wprowadził cel o charakterze publicznym, a Platon w *Timajosie* i *Protagorasie* wyróżnił jako pierwszy [cel] wedle człowieka i życia.

25. Stobajos II 7, 3f, 9–28

Sokrates i Platon [uznają] to samo, co Pitagoras — że celem jest upodobnienie do boga [*homoiōsis theōi*]. Platon jednak wyraził to jaśniej, dodając: „wedle możliwości”⁶⁶, a możliwe to jest tylko zgodnie z rozumem [*phronēsis*], a to było <życie> zgodne z cnotą. W bogu bowiem jest [zdolność] tworzenia świata i rządzenia światem; w mędrцу natomiast stałość żywota [*katastasis biou*] i kierowanie życiem [*diagōgē zōēs*]. Do tego właśnie czyni aluzję Homer, mówiąc: „śladał bogini podążał”⁶⁷. Pitagoras mówi ponadto: „Podążaj za bogiem”; jasne jest, że nie [odnosi się] do [boga] widzialnego i niesionego na czele [procesji], lecz do intelligibilnego i wprowadzającego zgodę do porządku kosmicznego. U Platona mówi się to w odniesieniu do trójdzielności filozofii, w *Timajosie* na sposób fizyki⁶⁸ (a można dodać na sposób pitagorejski), wyjaśniając bez zawiści wspomnianą jego [opinię]; w *Politei* natomiast w sposób etyczny⁶⁹; w *Teajtecie* w sposób logiczny⁷⁰; a w czwartej księdze *Praw* podążanie za bogiem rozważa jasno i wszechstronnie⁷¹. Platon wypowiada się na wiele sposobów, ale <nie ma wielu przekonania>. Mówi się u niego u celu na wiele sposobów. Różnorodność wypowiedzania wynika z uczoności i podniosłości, a zmierza do tego samego i zgodności nauki, a tym jest życie zgodne z cnotą, a to z kolei oznacza posiadanie i używanie doskonałej cnoty. To, że uznaje ją za cel, wyłożył w *Timajosie*, wypowiadając również jej nazwę. Przytoczę także zakończenie ustępu, które ma się tak:

a upodobniwszy się, osiągnie cel danego na teraz i przyszłość przez bogów ludziom najlepszego życia⁷².

26. Stobajos II 7, 3g, 18–20

Tym więc jest cel; to samo jest u Platona synonimem „szczęścia”⁷³.

27. Stobajos II 7, 3g, 29–31

Przyjemność jest właściwym doznaniem wspólnym dla duszy i ciała, prowadzący od tego, co przeciwne naturze, do tego, co zgodne z naturą, jak Platon określił to w *Timajosie*⁷⁴.

28. Stobajos II 7, 3i, 1–28

Demokryt i Platon wspólnie umieścili szczęście w duszy. Pierwszy napisał tak: „Szczęście i nieszczęście jest własnością duszy”⁷⁵, „Szczęście nie tkwi w pożywie-

⁶⁶ Platon, *Teajtet*, 176b.

⁶⁷ Homer, 193.

⁶⁸ Platon, *Timajos*, 90a–d.

⁶⁹ Platon, *Politeia*, 585b n., 608c n.

⁷⁰ Platon, *Teajtet*, 176d–e.

⁷¹ Platon, *Prawa*, 716a n.

⁷² Platon, *Timajos*, 90d5–7.

⁷³ Platon, *Gorgias*, 470e.

⁷⁴ Platon, *Timajos*, 64d.

⁷⁵ DK 68 B 170.

niu ani w złocie; dusza jest domem daimona⁷⁶. Szczęście nazywa „zadowoleniem” [*euthumia*], „dobrobytem” [*euestō*], „harmonią”, „ślusznym umiarem” [*summetria*] oraz „spokojem” [*ataraksia*], a powstaje w wyniku zdefiniowania i rozsądzenia przyjemności i to jest tym, co najpiękniejsze oraz najkorzystniejsze dla ludzi. Platon, zgadzając w tym z Demokrytem, pisze o najważniejszej [*kuriōtaton*] spośród elementów w nas, trzeba przyjąć, że „bóg dał nam go jako daimona”⁷⁷ i w niej tkwi szczęśliwość [*to eudaimon*]. Mówi, że w naczelnej części duszy [*hēgemonikon*] jest jakaś jakościowy nawyk [*heksis*] i dyspozycja [*diathesis*]; namiętności [*pathē*] zaczynają od tego dobra, a granicą i kresem jest rozumowanie [*logismon*]. Można więc przeczytać:

Dwa bowiem są naturalne źródła swobodnie płynące (to znaczy przyjemność i cierpienie), z których ten, kto czerpie, [wie] skąd trzeba, kiedy i ile [wziąć], jest szczęśliwy⁷⁸,

a ten, kto nie [wie], ten przeciwnie. A więc w wyszczególnieniu przyjemności i przykrości przedstawił zasadę, że zasada szczęścia pochodzi od namiętności, a w [wyszczególnieniu] tego, że ten, kto czerpie, skąd trzeba, jak i kiedy — jest szczęśliwy, powiedział, że tym, co wyróżnia szczęście, jest rozumność [*logistikon*]. W tym obaj zgadzają się z sobą; jednak według Platona na rozprawie [*eulogistia*] zasadza się naczelne i pożądane samo w sobie dobro, a na przyjemności [dobro z niej] wynikające, a o którym przypuszcza się, że jest synonimiczne z radością [*chara*] i spokojem [*ataraksia*] i w konsekwencji różnią się.

28. Stobajos II 7, 4a, 14–29

Platon korzysta z takiego podziału, który zacytuję z pierwszej księgi *Praw* z powodu piękna wyrażania się i jasności:

Dobra są dwojaki — boskie i ludzkie, a te ostatnie zależą od boskich; a jeśli ktoś otrzymuje większe, ma i mniejsze; a jeśli nie, to brak mu obu. Takie są mniejsze: przewodzi im zdrowie, drugie jest piękno, trzecie — siła w biegu i innych ruchach ciała, czwartym jest bogactwo, ale nie ślepe, lecz ostro patrzące, czyli muszące słuchać rozumu [*phronēsis*]. Pierwszym i naczelnym spośród boskich dóbr jest rozum; drugim jest sprawność duszy — roztropność wraz z umysłem; z nich to, zmieszanych z odwagą, trzecim byłaby sprawiedliwość, a czwartym — odwaga. Te wszystkie z natury są umieszczone przed tamtymi i prawodawca musi je w ten sposób umieszczać⁷⁹.

30. Stobajos II 7, 4a, 30–46

Ponadto rozważę to w ten sposób; Platon, wypowiadając się na wiele sposobów, ale — jak przypuszczają niektórzy — nie mając wielu przekonań, dobra dzielił rozmaicie. Dwojako wedle rodzaju: spośród dóbr jedne są boskie, a drugie — ludzkie; boskimi określa cnoty dotyczące duszy, a ludzkimi dobry stan [*euexia*] części cielesnej i dobrobyt [*euporia*] z tak zwanych rzeczy zewnętrznych. Trojako [dzieli] wedle miejsc. Spośród dóbr bowiem jedne dotyczą duszy, inne ciała, a jeszcze inne

⁷⁶ DK 68 B 171.

⁷⁷ Platon, *Timajos*, 90a3–4.

⁷⁸ Platon, *Prawa*, 636d7–e1.

⁷⁹ *Ibidem*, 631b6–d2.

w tak zwanych zaletach zewnętrznych — dobrym stanie zdrowia i dobrobycie. Wedle gatunków [dobra] podzielił na pięć. Pierwszym okazuje się dobro jako sama idea, które jest ono boskie i oddzielone [*chōriston*]; drugim zaś złożenie rozumu i przyjemności, które niektórym wydaje się ono samo być celem ludzkiego życia; trzecim rozum sam w sobie; czwartym złożenie wiedzy i umiejętności, a piątym przyjemność sama w sobie. Rozróżnień tych dokonuje w pierwszej księdze *Praw*, a w szczególności w *Filebie*.

31. Stobajos II 7, 4a, 47–55

Inaczej; tylko piękno jest dobre; jak spośród bytów żaden nie jest dobry, jeśli jakoś nie uczestniczyłyby w cnocie, tak jak głownia i żelazo w odniesieniu do ognia, bez którego nic po prostu nie staje się ciepłe; te dwa dobra — cielesne i zewnętrzne, o ile uczestniczą w niej, są wraz z innym dobrami z trzech rodzajów. Jak bowiem substancja Księżyca jest sama w sobie całkowicie pozbawiona światła [*aphōtistos*], a świeci dzięki uczestnictwu w promieniach Słońca, tak nic, co nie uczestniczy w cnocie, nie jest dobrem. W [bytach] ludzkich zdolność przynoszenia korzyści pochodzi z bytów boskich.

32. Stobajos II 7, 4b, 1–13

Czy wszelkie piękno jest samo z siebie godne wyboru [*haireton*]? Według Platona wszelkie, ponieważ [jest taka] wszelka cnota, szlachetna dyspozycja wedle każdej [cnoty] i aktywność [*energeia*], która jest działaniem [*praksis*] wraz z rozumem [*logos*]. Nazywa więc pięknem, ponieważ wzywa samo w sobie [*klētikos eph' hauto*]. Arystoteles jest przekonany, że dyspozycje nie są same w sobie godne wyboru, ponieważ są ze względu na coś innego — ze względu na aktywność. Wszelka bowiem dyspozycja jest ze względu na aktywność jak to ze względu na coś, a to jest już godne wyboru samo z siebie, jako praktyka [*chrēsis*] i cel życia. On też głosi, że szczęście pochodzi z praktyki, Platon zaś również z posiadania [*ktēsis*]. Ale starszy określił to w *Prawach*, *Timajosie* i niektórych innych [pismach], a młodszy w *Etyce*.

33. Papirus z Oksyrynychos 1609, kol. 2

Wydaje się bowiem, że tam się pojawiaasz; bo nie [ciebie] widać na lustrze w odniesieniu do widzącego, lecz odbicie [*anaklasis*]; o nich to mówi się w komentarzu do *Timajosa*⁸⁰, a nie należy tego obrazu [*eidōlon*] pojmować tak jak u Epikura albo Demokryta, albo Empedoklesa, który powiedziałby, że są to wypływy [*aporroai*] wychodzące z każdego odzwierciedlanych [bytów] [...] i trwające...

34. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 4

Pięknie byłoby zaufać Chryssipposowi⁸¹, ponieważ twierdzi, iż struktura całości [*sustasis tōn holōn*] powstała z czterech elementów, a przyczyną ich trwania [*monē*]

⁸⁰ = frg. 81.5 Dörrie & Baltes (*Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, s. 48–49).

⁸¹ SVF II 555.

jest równowaga ciężaru [*isobares*]. Spośród bowiem substratów dwa są ciężkie — ziemia i woda, dwa lekkie — ogień i powietrze, a ich zmieszanie [*sugkrisis*] jest przyczyną porządku wszystkiego [*taksis tou pantos*] (jak bowiem, jeśli wszechświat jest ciężki, byłby ciągnięty w dół, tak też, gdyby był lekki — w górę; utrzymuje się w miejscu, zachowując równowagę między tym, co ciężkie, i tym, co lekkie), a eter i niebo — czy są tym samym, czy też różnym — ma na zewnątrz kształt kulisty. Po nim, wewnątrz niego jest powietrze i ono kuliście z zewnątrz otacza Ziemię. Jeszcze bardziej wewnątrz tegoż znajduje się trzecia kula — wody, otaczająca Ziemię, a pośrednia między powietrzem a Ziemią. W samym środku jest Ziemia, zajmująca porządek i wielkość centrum. Pozostałe trzy albo cztery sfery poruszają się po okręgach, a jedynie Ziemia stoi w miejscu.

Na zewnątrz jest sfera ognia i bardziej wewnątrz, a po tej, zwolennicy Archidemesa przyznali, że porusza się po kole sfera powietrza, w środku zaś jest sfera wody, a w niej sfera wody z tego samego powodu; gdyby bowiem ktoś — twierdzą — wziąłby najcięższe z ciał, jak na przykład ołów, i z kolei lżejsze, jak na przykład korek, odmierzyłyby we wzajemnie równej ilości, uczyniłby równoważnymi i połączył, okazałoby się, iż żadne nie ciągnęłoby drugiego; na przykład gdyby ktoś wrzucił je do morza, okazałoby się, że korek nie byłby ciągnięty w dół ku dnu przez ołów ani ołów nie byłby wyciągany przez korek ku powierzchni wody, lecz ołów i korek w równowadze, ciągnąc się nawzajem, znajdują się pomiędzy powierzchnią wody a dnem. Skoro więc istnieją cztery elementy, ogień i powietrze, będąc najlżejszymi, dążą ku górze i poruszają się po okręgu. A ponieważ ogień i powietrze są najlżejsze i poruszają się w górę, jasne jest, że na pierwszy rzut oka, ale i z baniek lekarskich, w których widzimy, że ogień wzięty wraz z powietrzem wyciąga krew z głębi, ale również z ognia w latarniach, który niesiony w górę wyciąga oliwę w zagłębieniu latarni. Ale gdyby ktoś, wzniósłszy głownię, odwrócił ją, ogień nie byłby zdolny podążać w dół, ponieważ cechuje go dążenie do kierowania się ku górze. A z kolei, gdyby ktoś wypełnił bukłak powietrzem, mocno związał, wrzucił do wody, to niemniej jednak bukłak będzie unosił się na powierzchni. Co zaś do tego, że ziemia i woda są ciężkie i opadają, nie trzeba argumentować, bo poucza o tym doświadczenie.

35. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 5

Diodor twierdzi, że wszechświat [*kosmos*] pojmuje się na sześć sposobów, i sens [*ennoia*] każdego oddaje tak: „wszechświat jest strukturą [*sustēma*] złożoną nieba i ziemi oraz natur pośrednich”; a następnie: „wszechświat jest siedzibą bogów”. Teraz więc mówi, że doskonałość znajduje się poza bytami w nim. Po trzecie, „wszechświat jest strukturą złożoną z bogów i ludzi”. To jest podobne do życia, jak gdyby ktoś powiedział: „polis jest złożona z rządzących i rządzonych”. Po czwarte, „wszechświat jest eterem”. Ten jednak ogień, będąc czystym, znajduje się powyżej fizycznego wszechświata. Po piąte, „wszechświat jest kulą z gwiazd stałych”. O tym wspomina Platon w *Timajosie*. Po szóste, „wszechświat jest tym, co uporządkowało wszystkie [byty]”. Wydaje się teraz mówić o opatrności [*pronoia*].

36. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 21

Dawni nazywali wszechświat [*kosmos*] strukturą całości ze względu na uporządkowanie [*diakosmēsis*] i porządek [*eutaksia*], jak również Homer: „uporządkował [*kosmēsai*] konie i mężów w tarcze wyposażonych”, a także „atoli kiedy każdy uporządkował wraz z wodzami”, mówi o porządku. „Eter” [*aithēr*] wywodzi się z „płonać” [*aithesthai*] (jest bowiem ognisty) albo z „zawsze biegnący i się spieszący” [*aei thein kai orman*], ponieważ zawsze krąży wokoło, natomiast „powietrze” od *aein* (*aein* bowiem oznacza „oddychać”), „niebo” zaś, skąd się wywodzi, powiedziałem wcześniej.

37. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 5

„Niebo” [*ouranos*] etymologicznie wywodzi się: albo ponieważ jest starożytną granicą, albo ponieważ będąc kulistym, z wnętrza samego siebie czuwa nad nami, czyli strzeże, albo ponieważ jest najwyżej (wyjaśnianie tego, co na górze granicą [*oros*] jest szczególnie dla Frygów, jak Neoptolemos w pieśniach Frygów), albo ponieważ jest widoczne [*orasthai*], albo ponieważ wznosi się [*orouein*] (albowiem się porusza), albo ponieważ jest granicą [*ouros*], a także ostateczną granicą [*eschatos oros*]. Orzeka się więc na wiele sposobów. Niebo jest kulą z gwiazd stałych... A Zenon z Kition⁸² tak je określił: „niebo jest krańcem eteru, z którego i w którym wyraźnie wszystkie [byty istnieją]. Ono otacza wszystkie [byty] z wyjątkiem samego siebie”, bardzo dobrze się wyrażając, ponieważ nic nie obejmuje samego siebie, lecz obejmuje coś innego. O tak określonym niebie wspominają Platon i Arystoteles w drugiej księdze *O niebie*. „Niebo” orzeka się także sferę każdej z planet, a zgodnie z tą definicją [*logos*] mówimy, że są one na niebie. A ponadto niebem jest całe miejsce ponad powietrzem tak duże jak czysty jest eter. A ponadto „niebo” orzeka się o wszystkim, co widziane w górze wzrokiem nie skierowanym na coś istniejącego i dlatego o niebie [*ouranos*] mówimy *oranos*. On to za każdym razem jest widziany inaczej, w zależności od tego jak ostry ma ktoś wzrok. A ponadto „niebo” orzeka się o wszechświecie [*kosmos*], który nazywamy domostwem Zeusa, o którym wspomina Platon, odnosząc do Słońca, mówiąc: „wielki na niebie Zeus”⁸³. Epikur⁸⁴ zakładał, że jest wiele wszechświatów, a jego nauczycielem był Metrodoros.

38. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 3

Poza tymi elementami na zewnątrz jest niebo otaczające wszystkie [byty], piąta sfera, ani ciężka, ani lekka, lecz mieszanina [*krasis*] zmieszana ze wszystkich (dlatego też struktura z powodu zmieszania jest trwała) i nazywa się ją od „wznosić się” [*ourein*], czyli „poruszać się szybko” [*orman*], niebo bowiem poruszało naprzód inne elementy.

⁸² SVF I 115.

⁸³ Platon, *Fajdros*, 246e4.

⁸⁴ Epikur *partim* frg. 301 Usener (*Epicurea*, Leipzig 1887).

39. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 6

Jasne jest również z tego, że pod Ziemią jest sześć znaków zodiaków, a sześć ponad Ziemią. Taki porządek i obrót nie powstaje w żadnym innym kształcie jak kulistym [*sphairikon*]. Przypisują kształt kulisty [*sphairoeides*] wszechświatowi, ponieważ niebo jest sferą [*sphaira*], a ziemia ma kształt kulisty. Jest różnica między nimi — to, co jest kulistego kształtu, ma wypukłości i zgłębienia, a kształt kuli jest z każdej strony równy, a proste poprowadzone od środka ku powierzchni są równe, tak jak wino i winne uczestniczą w istocie wina. Niebo jest więc sferą, dlatego wytwarza ruch kolisty, i takim [ruchem] porusza się Słońce („Heliosie, wraz z twymi szybkimi końmi wirują promienie”⁸⁵ — albowiem widzimy go wschodzącego z Oceanu — „Helios zaczął wędrówkę, porzucając przepiękne morze”⁸⁶ i z powrotem zanurzającego się w Oceanie — „Do Oceanu wpadło jasne światło Heliosa”⁸⁷). Nie miałyby to miejsca, gdyby nie poruszało się ruchem kołowym. Pitagorejczycy natomiast, ponieważ utrzymywali, że wszystkie [byty] składają się z liczb i linii, twierdzili, że Ziemia ma kształt sześciianu, ogień — czworościanu, powietrze — ośmiościanu, woda — dwudziestościanu, a struktura całości jest dwunastościanem.

40. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 3

Diodor, Kodratos oraz mój nauczyciel Isidorianos twierdzą, że sfera różni się od kształtu kulistego tym, że w sposób kulisty z każdej strony wykończona jest gładko, natomiast to, co ma kształt kulisty, jest kulą, która nie jest równa, lecz ma wgłębienia i wypukłości. Tak więc Ziemia ma kształt kulisty, obniżająca się na zagłębieniach i wznosząca się na wzniesieniach. Ziemia, którą zamieszkujemy, jest pagórkami i jakby szczytem całej [Ziemi], widzimy, że jak gdyby wyspy na środku morza wynurzają się z wody. Twierdzą w ten sposób, że cała zamieszкана ziemia jest jak wyspa wynurzająca się ponad masę wypukłości; zdarza się bowiem, że woda w niektórych częściach ziemi, gdzie to się dzieje, czasem przelewa się, czasem ustępuje, tak że ziemia, która pływa, porusza się, a właściwość nie dotyczy tego, co doznaje, ale tego, co wznosi, tak jak ma to miejsce w przypadku morza; woda <bowiem> poruszana przez wiatry ukazuje nierówną powierzchnię, kiedy fale nabrzmiewają z powodu szybkości tchnienia [wiatru], a następnie z powodu konieczności naturalnej rozpraszają po płaskiej [powierzchni]. Jeśli więc zdarzy się, że wysoka fala podbiegnie pod statek, to podnosi go do góry, ale gdy się rozproszy, to też ciągnie statek w dół. A ruch statku nie angażuje tylko jego naturę, lecz także naturę pozostałych i nie jest wolne od uczestnictwa pozostałych.

41. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 10

Gwiazda (*astēr*) według Diodora jest to boskim, niebiańskim ciałem, które ma tę samą substancję (*ousia*) co miejsce, w którym się znajduje; jest to ciało lśniące, nigdy nieznajdujące w spoczynku, lecz zawsze poruszające się po okręgu.

⁸⁵ Eurypides, *Fenicjanki*, 3.

⁸⁶ Homer, *Odyseja*, III 1.

⁸⁷ Homer, *Iliada*, VIII 485.

Przed nim tak samo zdefiniował to także stoik Poseidonios. [Wyrażenie] „nigdy nieznajdujące się w spoczynku” wydaje się powiedziane w ten sposób o planetach [planētes], ale też o gwiazdach, wbrew tym, którym zdarza się niepięknie twierdzić, że ta teza nie jest słuszna; te, w rzeczywistości, nigdy nie znajdują się w spoczynku, ponieważ obracają się pod wpływem wszechświata, ale pozostając wraz z nim w spoczynku. Spośród bowiem gwiazd jedne — osadzone w niebie nazywa się „stałymi” [aplaneis], drugie zaś, poruszające się w przeciwnym kierunku — „wędrującymi” [planētes]. Planety, których jest siedem, poruszając się po okręgu ponad niebem i eterem w kierunku przeciwnym do obrotu nieba, prowadzą wyścig, jak gdyby, gdy statek porusza się na północ, żeglarz, biegnąc <na> samym statku, biegł na południe. Ich ruchy są dwojakie: wszechświatowy i właściwy. Dlatego nazywano je również „wędrującymi” (planetes) w porównaniu do [gwiazd] stałych, albo dlatego, że zmuszają nasze oczy do wędrówki (w rzeczywistości poruszają się skośnie i czasem zwracają — gdy przesuwa się zbyt daleko do przodu), albo dlatego, że same wędrują i nie odbywają takiej samej drogi jak gwiazdy stałe. Dlatego Aratos drogę, którą podąża Słońce, nazywał również jego „wędrówką” [planē] i „ścieżką” [alēsis]: „Otóż niektóre [konstelacje] rozciągają się między północą a ścieżką Słońca”. Natomiast pitagorejczycy postanowili, że nie tylko gwiazdy wędrujące mają własny ruch, lecz także [gwiazdy] stałe obracają się wokół własnej osi i poruszają się po kole, podobnie jak wszystko [to pan], które nie przemieszcza się z miejsca na miejsce, lecz obraca się wokół tego samego miejsca.

42. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 11

Stoicy mówią, że są one [gwiazdy] z ognia, a z ognia boskiego, wiecznego i nie podobnego do tego w nas, ponieważ ten jest niszczący i niecałkowicie klarowny.

43. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 12

Stoicy mówią, że [gwiazdy] mają kształt kulisty, tak jak Słońce i otaczające niebo.

44. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 13

Co do tego, że gwiazdy są istotami żywymi [dzōia], stoicy wykorzystują następujący dowód: „wszystkie [byty] na niebo są ogniste z natury i przez bardzo długi czas poruszają się po okręgach. Tak więc posiadają zdolność do odróżniania [krisis], a jeśli mają zdolność do odróżniania, to i są istotami żywymi”. A także poruszają się różnymi ruchami, a to przysługuje istotom żywym. A także, ponieważ wszystkie elementy posiadają istoty żywe. Absurdalne jest mówienie, że najlepsze spośród elementów były pozbawione istot żywych.

45. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 14

Gwiazda [astēr], jak ta Chronosa czy ta Hermesa, jest tylko jedna liczbowo, natomiast konstelacja [to astron], to układ wielu gwiazd, jak Andromeda czy Centaur. Aratos również znał różnicę, mówiąc: „rozdzielając konstelacje [astra], przez rok myślał o gwiazdach”. Natomiast Diodoros i inni matematycy prywatnie i publicz-

nie nazywają znaki zodiaku „konstelacjami” i „gwiazdami”, cytując Platona, który w *Timajosie* nazwał siedem planet „konstelacjami”. Jednak Psa, który jest gwiazdą, nazywamy w życiu „konstelacją”. Ale gwiazda jest również nazywana konstelacją, natomiast nie na odwrót. W ten sposób Kallimach: „przed gwiazdą Berenice” mówi o Warkoczku, który składa się z siedmiu wyraźnie widocznych gwiazd (Aratos jednak nie znał tego Warkoczka, ale obserwował go matematyk Konon). Ciałami jednolitymi są te, które są zdominowane przez jeden stan [*heksis*], jak kamień czy drewno, a czynnikiem spajającym byłoby tchnienie [*pneuma*] ciała; natomiast złączonymi te, które nie są związane jednym stanem, jak na przykład statek i dom (pierwszy z nich składa się z wielu desek, drugi z wielu kamieni); rozdzielone zaś takie, jak chór. A różnice wśród tych są dwojakie, ponieważ jedne składają się z ciał określonych i uchwytywalnych liczbowo, jak chór, inne natomiast składają się z ciał nieokreślonych, jak motłoch. Gwiazda zatem będzie ciałem jednolitym, natomiast konstelacja będzie się składać z ciał odrębnych i określonych: w przypadku każdej z gwiazd można wskazać liczbę. Natomiast Pindar nazywa gwiazdę „konstelacją”, mówiąc, jak to jest w zwyczaju: „Nie szukaj innej, jasnej gwiazdy gorętszej niż Słońce”.

46. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 21

Trzeba jednak wiedzieć, że poeci zacierają różnicę między „konstelacją” [*astron*] i „gwiazdą” [*astēr*], ponieważ planety nazywają czasami konstelacjami [*astrā*], a czasami „gwiazdami” [*asteres*]. Tak więc Syriusza, który jest gwiazdą, nazywają „konstelacją”. Pindar czyni to jasno, nazywając Słońce „konstelacją” w tych wersach: „Jeśli chcesz śpiewać o wyścigach, duszo moja, nie szukaj na samotnym niebie innej jasnej gwiazdy jaśniejszej od Słońca”⁸⁸. [Poeci] rzeczywiście, [odnosząc się] do [gwiazd] stałych, <z powodu> intensywności ich światła nigdy nie nazywają ich „konstelacjami”.

47. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 20

Twierdzą, że rozmiar Słońca jest większy niż Ziemi. Według jednych ma wielkość stopy, według innych ośmiokrotnie większą, a według jeszcze innych dziewiętnastokrotnie większą, i że porusza się przeciwnie do ruchu gwiazd stałych, zgodnie z właściwym ruchem z zachodu na wschód, podąża pod [sferą gwiazd] stałych od [części] wschodnich do zachodnich, jak twierdzi Eurypides:

Wskazawszy gwiazdom szlak w odwrotną stronę,
Dom ocaliłem i królem się stałem⁸⁹.

Atreus bowiem odkrył przeciwny ruch planet, tak jak Słońce, które porusza się, tocząc się ze wschodu na zachód — jak bowiem, jeśli zdarzyłoby się, że mrówka znajdzie się na zewnętrznej powierzchni kuli, idąc z zachodu na wschód, podążając w kierunku przeciwnym do kierunku koła, to będzie prowadzona ze wschodu na zachód przez obrót koła, ale z zachodu na wschód przez swój własny ruch; i zdarza się nam, że jej specyficzny ruch jest trudny do uchwycenia, ponieważ jest mały

⁸⁸ Pindar, *Oda olimpijska*, I 3–6.

⁸⁹ Eurypides, *Tyestes*, frg. 9, tłum. M. Borowska (Eurypides, *Tragedie*, t. 5 (Fragmenty), Wrocław 2015).

(dlatego ruch mrówki umyka naszemu wzrokowi, bo ruch koła jest szybszy). Myśli, że to samo dotyczy Słońca: niech koło będzie niebem, a mrówka Słońcem. Ten przykład można dostrzec na samej sferze: jeśli bowiem założymy, że Baran wschodzi jako pierwszy, a Słońce przebywa w tym [gwiazdozbiore] przez trzydzieści dni, odkryjemy, że Słońce przesuwa się od [gwiazdozbioru] Barana do [gwiazdozbioru] Taurusa (Słońce jest po Baranie). W ten sposób odkrywamy, że Słońce porusza się od [części] zachodnich do wschodnich, a nie odwrotnie — od wschodnich do zachodnich. Jest więc jasne, że porusza się i podąża od [części] zachodnich do wschodnich zgodnie ze swoim specyficznym ruchem.

48. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 6

Niebo porusza się od [części] wschodnich ku zachodnim, natomiast Słońce i inne planety poruszają się w kierunku przeciwnym, czyli od zachodnich ku wschodnim, tak że ich ruch jest dwójaki: jeden o ile się poruszają, drugi o ile są niesione, jak w przypadku koła i mrówki, a także w przypadku statku i żeglarza, który porusza się na nim w kierunku przeciwnym do niego. Dokonał tego demiurg, aby wszystko [to pan], niesione z rozpędem, nie przechyliło się na jedną stronę, ponieważ ma jeden szybki ruch, a ciągnięte w przeciwnym kierunku i spowalniane w gwałtownym ruchu przyciąganiem planet w przeciwnym kierunku, otrzymało bardziej kontrolowany impuls [ormē] do ruchu. Jak z rozbawieniem opowiadają mity, gwiazdy te zawróciły, <a z powodu> uczył Tiestesesa i trwały w wędrówce.

49. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 24

O Drodze Mlecznej mówi się, że jest widzialna i jako jedyna postrzegalna na sferze niebieskiej, podczas gdy wszystkie inne są pojmowane rozumowo [noeta]. W *Katamerismos* Eratostenes mówi o niej w tonie wyraźnie mitologicznym, że Droga Mleczna narodziła się z mleka Hery; kiedy bowiem Herakles był jeszcze niemowlęciem, pociągnął mocno za pierś Hery, ona zaś pociągnęła w przeciwnym kierunku, i tak z rozbryzganego i stężałego mleka narodziła się Droga Mleczna. Ale Eratostenes mówi, że to samo miało miejsce w przypadku Hermesa, a więc że tak naprawdę to Hermes ssal Hery pierś. Inni jednak mówią, że powstała ona w wyniku spotkania dwóch półkul. Inni zaś twierdzą, w tym Oinopides z Chios⁹⁰, że najpierw Słońce poruszało się po niej, ale potem, z powodu uczył Thiestesa, zawróciło i podążyło po orbicie przeciwnej do tej, którą to opisuje obecnie zodiak. Ta mitologiczna opowieść jest jednak nieprawdziwa; cóż bowiem ci, którzy to twierdzą, mówią o Księżycu i pięciu planetach? Z pewnością nie zawrócili z powodu uczył Thiestesa. Inni zaś twierdzą, że Droga Mleczna składa się z bardzo małych, blisko siebie położonych gwiazd, które wydają się nam zjednoczone ze względu na odległość nieba od ziemi, jak gdyby ktoś posypał coś wieloma małymi ziarenkami soli.

50. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 5

Drogę Mleczną nazywa się tak, jak mówi się w mitach, według jednych <z powodu> Heraklesa, według innych <z powodu> Hermesa, kiedy to zbliżył się do

⁹⁰ Oinopides DK 41, 10, 2.

nich Zeus do piersi Hery, dzięki czemu bóg wykradł dla dzieci pokarm nieśmiertelności. Hera jednak rozgniewana kradzieżą, wstała i siłą wyrwała mu sutek z ust, gdy dziecko jeszcze ssało, tak że mleko, które wypłynęło <z> sutka, rozproszone dookoła na niebie, pozostawiło jako odcisk kształt wyznaczoną przez jego wypływ. Tak naprawdę jednak otrzymała odpowiednią nazwę ze względu na swoją biel. Jest tym, co posypane białym woskiem na sferę niebieską.

51. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 30

Wśród tych, którzy zamieszkują dwie strefy umiarkowane — żeby dokonać wyraźniejszego podziału — jedni są „dookołamieszkającymi” [*perioikoi*], inni „przeciwmieszkającymi” [*antoikoi*], jeszcze inni są „przeciwiemcami” [*antichthones*], a jeszcze inni „antypodowcami”. „Dookołamieszkającymi” są wszyscy ci, którzy zamieszkują ten sam obszar geograficzny — na przykład ci, którzy zamieszkują region północny, są nawzajem dla siebie „dookołamieszkającymi” i odwrotnie, ci, którzy zamieszkują region południowy, są względem siebie „dookołamieszkającymi”. „Przeciwmieszkającymi” są ci, którzy zamieszkują strefę południową, w przeciwieństwie do tych, którzy zamieszkują strefę północną — strefa północna jest przeciwstawiona strefie południowej, a południowa strefie północnej. „Przeciwiemcami” są ci, którzy wedle średnicy zamieszkują podobne strefy — na przykład w strefie północnej na półkuli nad ziemią, i podobnie również w strefie południowej. „Antypodowcami” są ci, którzy wedle średnicy mieszkają w przeciwnych strefach: na przykład ci, którzy mieszkają wzdłuż zwrotnika Raka, są „antypodowcami” względem tych, którzy mieszkają wzdłuż zwrotnika Koziorożca. A więc „dookołamieszkający” zawsze mają identyczną noc, dzień i pory roku. Natomiast „przeciwmieszkający” mają odpowiednio identyczny dzień i noc, ale nie mają takich samych przesilen [tropai]: kiedy Słońce jest w Raku, u nas, którzy jesteśmy dalej na północ, jest lato, podczas gdy u tych dalej na południe jest zima. Kiedy zaś [Słońce] znajduje się w Koziorożcu, u nas, którzy jesteśmy dalej na północ, jest to zima, natomiast u tych na południu — lato. I odwrotnie: skoro są dwie równonocy, to gdy Słońce jest w Baranie, u nas, zamieszkujących region północny, wyznacza równonoc wiosenną, natomiast mieszkającym naprzeciw nas wyznacza równonoc jesienną. Gdy natomiast znajduje się w Szczypcach⁹¹, wyznacza u nas równonoc jesienną, podczas gdy u mieszkających naprzeciw nas wyznacza równonoc wiosenną. Wznosząc się wtedy z równonocy Barana, która jest u nas równonocą wiosenną, do Raka, Słońce u nas wytwarza lato, wydłużając dni i skracając noce; kiedy natomiast jest w równonocy, tej wiosennej w Baranie, u nas tworzy wiosnę, a u nich jesień. A kiedy jest w Szczypcach i zstępuje w kierunku Koziorożca, u nas skracają dni i wydłużają noce, wytwarzając zimą, podczas gdy u nich wydłużają dni i skracają noce, wytwarzając lato. Mówiąc ogólnie: to, co u nas jest wytwarzane przez Raka, u nich jest wytwarzane przez Koziorożca; to, co u nas jest wytwarzane przez Koziorożca, u nich jest wytwarzane przez Raka; to, co u nas jest wytwarzane przez Barana, u nich jest wytwarzane przez Szczypce (Skorpiona) i odwrotnie. „Przeciwiemcy” mają odwrócone noce i dni: dla tych, którzy mieszkają nad Ziemią,

⁹¹ To znaczy w znaku Skorpiona.

Słońce, kiedy wschodzi, wytwarza dzień, podczas gdy dla tych, którzy mieszkają pod Ziemią, wytwarza noc. I odwrotnie, kiedy Słońce u nas zachodzi, wytwarza noc, u tych w dole, wschodzi, wytwarzając dzień. Natomiast mieszkańcy północy, zarówno ci, którzy mieszkają powyżej, jak i ci, którzy mieszkają poniżej — czyli ich „przeciwnicy” — mają te same przesilenia i równonoc. „Antypodowcy” natomiast mają wszystkie przeciwne i sprzeczne [warunki], ponieważ gdy u nas jest noc, u nich jest dzień, a gdy u nich jest lato, w obszarze zamieszkałym przez nas jest zima. Ogólnie: kiedy u tych, którzy mieszkają w strefie południowej, jest zima i dzień, to u tych, którzy mieszkają w rejonie północnym, jest lato i noc. Tak więc „Przeciwnicy” mają przeciwne noce, dni, przesilenia, równonoc i okolice.

52. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 6

Tych, którzy zamieszkują te strefy, nazywa się „dookołamieszkającymi”, „przeciwnymieszkającymi”, „przeciwnicami” i „antypodowcami”: „dookoła mieszkającymi” są ci, którzy zamieszkują tę samą strefę, ponieważ mieszkają w tym samym miejscu; „przeciwnymieszkającymi” są ci, którzy zamieszkują strefę Koziorożca, i ci, którzy zamieszkują strefę Raka; „przeciwnicami” są ci, którzy zamieszkują półkulę znajdującą się prostopadle poniżej, zamieszkują zwrotnik letni lub zimowy. Powyżej nazywa się ich „antypodowcami”, ale „przeciwnicami”, ponieważ leżą zarówno nad, jak i pod, a „antypodowcami”, ponieważ są prostopadle naprzeciw siebie. Krótko mówiąc, „dookołamieszkający” mają te same [warunki] względem siebie — te same pory roku, te same noce i te same dni. „Przeciwnymieszkający” mają część dni identycznych, ale część nie. „Antypodowcy” nie mają identycznych dni ani identycznych pór roku. „Przeciwnicy” różnią się także tym — ci, którzy mieszkają poniżej, mają krótsze dni niż ci, którzy mieszkają powyżej, mający długie dni. Przyczyną tego jest nierówność okręgów.

53. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 32

Między ciałami niebiańskimi [*meteōra*] a ciałami powietrznymi [*metarsia*] zachodzi różnica, ponieważ ciała niebiańskie znajdują się na niebie i w eterze, jak Słońce, pozostałe ciała, niebo i eter, natomiast powietrzne znajdują się pomiędzy eterem a ziemią; jak na przykład wiatry, chmury, deszcze, błyskawice [*astrapai*], grzmoty [*brontai*], komety [*komētai*], meteory [*dokiedes*], meteoroidy [*pōgōnes*], grzywy ognia [*lampades*], tęcze [*irides*], aureole [*halōes*], spadające gwiazdy [*diattones rhumoi*] i strumienie ognia [*rhuaikes*].

Bibliografia

- Annas J., *Plato the Sceptic*, [w:] *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, J.C. Kluge, N.D. Smith (eds.), Oxford 1992, s. 43–72.
- Arana Marcos J.R., *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao 1998.
- Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978.
- Baltes M., *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, t. 1, Leiden 1976.

- Bonazzi M., *Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism*, [w:] *Greek and Roman Philosophy 100BC – 200 AD*, R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), vol. 2, London 2007, s. 365–377.
- Bonazzi M., *Eudorus' Psychology and Stoic Ethics*, [w:] *Platonic Stoicism — Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, M. Bonazzi, C. Helmig (eds.), Leuven 2007, s. 109–132.
- Bonazzi M., *Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the systematisation of Platonism*, [w:] *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, M. Schofield (ed.), Cambridge 2013, s. 160–186.
- Bonelli M., *Alessandro di Afrodizia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli 2002.
- Boys-Stones G., *Are We Nearly There Yet? Eudorus on Aristotle's Categories*, [w:] *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100BCE–100CE*, T. Engberg-Pedersen (ed.), Cambridge 2017, s. 67–79.
- Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961.
- Dembiński B., *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003.
- Dembiński B., *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.
- Dillon J., *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford 2003.
- Dillon J., *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1968.
- Dodds E.R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, „Classical Quarterly” 22 (1928), s. 129–142.
- Dörrie H., *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, „Hermes” 79 (1944), s. 25–39.
- Dörrie H., Baltes M., *Die philosophische Lehre des Platonismus. Eine grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Dörrie H., Baltes M., *Die Philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
- Dörrie H., Baltes M., *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- Engels J., *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart 1999.
- Eurypides, *Tragedie*, t. 5 (Fragmenty), tłum. M. Borowska, Wrocław 2015.
- Ferber R., *L'idea del bene è o non è transcendentale? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, [w:] *Platone e tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, M. Bonazzi, F. Trabattini (cur.), Milano 2003, s. 127–149.
- Ferber R., Damschen G., *Is Idea of the Good Beyond Being? Plato's epekeina tēs ousias Revisited (Republic 6, 509b8–10)*, [w:] *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, D. Nails, H. Tarrant (eds.), Helsinki 2015, s. 197–203.
- Filosofi medioplatonici del II secolo D.C.*, A. Gioè (cur.), Napoli 2003.
- Frede M., *Epilogue*, [w:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, K. Algra et al. (eds.), Cambridge 1999, s. 771–797.
- Gaiser K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963.

- Gersh S., *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, vol. 1, Indiana 1986.
- Gigon O., *Aristotelis opera*, vol. 8. *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin 1987.
- Gioé A., *Aspetti dell'esegesi medioplatonica: la manipolazione e l'adattamento delle citazioni*, „Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Filologiche e Storiche” IX 7, 1–2 (1996), s. 287–309.
- Giusta M., *I dossografi di etica*, Torino 1964.
- Hager F.-P., *Gott und das Böse im antiken Platonismus*, Würzburg-Amsterdam 1987.
- Hahm D.E., *The Dialectic Method and the Purpose of Arius' Doxography*, [w:] *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, W.W. Fortenbaugh (ed.), New Brunswick-London 1983, s. 15–37.
- Hahm D.E., *In Search of Aristo of Ceos*, [w:] *Aristo of Ceos: Text, Translation, and Discussion*, W.W. Fortenbaugh, S.A. White (eds.), London-New York 2006, s. 179–215.
- Halfwassen J., *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides“*, [w:] EN KAI ΠΑΗΘΟΣ. *Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, L. Hagemann, R. Gleiß (Hrsg.), Würzburg-Altenberge 1993, s. 339–373.
- Hatzmichali M., *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2011.
- Heinze R., *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892.
- Kaiser O., *Studien zu Philo von Alexandrien*, Berlin-Boston 2017.
- Kim J., *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, tłum. R. Poczobut, „Roczniki Filozoficzne” 49 (2001), s. 195–227.
- Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012.
- Krämer H.J., *Ältere Akademie*, [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3. *Ältere Akademie — Aristoteles — Peripatos*, H. Flashar (Hrsg.), Basel 2004, s. 1–165.
- Krämer H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen Und Zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
- Krämer H.J., ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. *Zu Platon, Politeia 509 B*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 51 (1969), s. 1–30.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki. (Od Filona do Sekstusa)*, Warszawa 1966.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa 1964.
- Lévy C., *The Sceptical Academy: Decline and Afterlife*, [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, R. Bett (ed.), Cambridge 2010, s. 81–104.
- Long A.A., *Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics*, [w:] *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, W.W. Fortenbaugh (ed.), New Brunswick-London 1983, s. 41–65.
- Luna C., *La relation chez Simplicius*, [w:] *Simplicius: sa vie, son oeuvre, sa survie*, I. Hadot (ed.), Berlin-New York 1987, s. 113–147.
- Mansfeld J., *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1992.
- Mazzarelli C., *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 (1985), s. 197–209.

- Mazzarelli C., *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte seconda: testo e traduzione delle testimonianze non sicure*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 (1985), s. 535–555.
- Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, E. Vimercati (cur.), Milano 2015.
- Mette H.J., *Zwei Akademiker Heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*, „Lustrum” 26 (1984), s. 7–94.
- Moraux P., *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. 2. *Der Aristotelismus im I. und II Jh. N. Ch.*, Berlin-New York 1984.
- Moraux P., *Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles*, [w:] *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, R. Stiehl, H.E. Stier (Hrsg.), Berlin 1969, s. 492–504.
- Mullach F.G.A., *Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. 3, Paris 1881.
- Neugebauer O., *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin-Heidelberg 1975.
- Pacewicz A., *Metoda podziału (diairesis, divisio) w starożytności*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] (2012), s. 63–76.
- Plutarch z Cheronei, *Pisma Egzegetyczne: O powstaniu duszy w „Timajosie”. Dociekania Platońskie. Rozważania biesiadne (VIII 2)*, tłum. J. Komorowska, Kraków 2012.
- Poseidonios, *Die Fragmente*, W. Theiler (Hrsg.), Bd. 2, Berlin-New York 1982.
- Pseudo-Cornutus, *Przegląd greckich poglądów na bogów (Epidrome)*, tłum. M. Wojciechowski, Olsztyn 2016.
- Radt S., *Strabons Geographika*, Bd. 8. *Buch XIV–XVII: Kommentar*, Göttingen 2009.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Reale G., *Per un nova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*, Milano 2010.
- Schnabel P., *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig 1923.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąbmska, Warszawa 1970.
- Senocrate – Ermodoro, *Frammenti*, M. Isnardi Parente (cur.), Napoli 1982.
- Theiler W., *Diotima neuplatonisch*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 50 (1968), s. 29–47.
- Trapp M., *Neopythagoreans*, [w:] *Greek and Roman Philosophy 100BC – 200 AD*, R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), London 2007, s. 347–363.
- Usener H., *Epicurea*, Leipzig 1887.
- Verbrugghe G.P., Wickersham J.M., *Berosos and Manetho: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor 2001.
- Whittaker J., ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, „Vigiliae Christianae” 23 (1969) s. 91–104.
- Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III 1, Leipzig 1880.
- Ziemińska R., *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń 2013.

RECENZJE

ADAM CHMIELEWSKI
ORCID: 0000-0001-6001-5309
Uniwersytet Wrocławski

Widma i cienie

Andrzej Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, ss. 256.

Zgodnie z niezbyt oryginalną poradą Felixa Guatariego i Gilles'a Deleuze'a, poznański filozof Andrzej Marzec postrzega swoje zadanie filozoficzne jako „ciągłe tworzenie nowych pojęć”¹. „Antropocień” to jedna z kategorii, jakie zaproponował w swojej monografii. Argumentacja autora, znanego z wcześniejszej prowokacyjnej książki *Widmontologia*², wychodzi od odrzucenia humanistyki antropocentrycznej i ma na celu rozwijanie badań naukowych o charakterze nieantropocentrycznym. Kategoria „antropocień” służy mu do wyrażenia krytycznego stosunku wobec konceptualizacji zmian klimatycznych spowodowanych przez człowieka, dokonywanej za pomocą pojęcia antropocenu. Powodem tej krytyki jest przekonanie, że przyznanie roli sprawczej człowiekowi w powodowaniu globalnych zmian klimatycznych utrwala oświeceniowe pojęcie człowieka i zakłada „monolityczność” kategorii człowieka. Uznając problematyczność idei człowieka, nieantropocentryczny nurt we współczesnej filozofii odnosi się również krytycznie do samej idei antropocenu i proponuje alternatywne definicje współczesnej epoki. Marzec sądzi, że żadna z nich nie dokonuje opisu tej problematycznej epoki z punktu widzenia filozoficznego we właściwy sposób; jego kategoria antropocienia ma tę lukę wypełnić. Posługując się terminologią wziętą z klimatologii autor podkreśla, że wieloznaczny neologizm „antropocień” powstał wskutek zanieczyszczenia środowiskowego, a zarazem zanieczyszcza („kontaminuje”) samo pojęcie człowieka, które dotychczas było postrzegane przez filozofię jako „czyste” i nieskażone, ale zarazem „niesprzy-

¹ A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021.

² A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Warszawa 2015.

jające życiu”. „Cień” zawarty w tym pojęciu jest celowo wieloznaczny; ma między innymi odnosić się do przeoczonej przez filozofię niejednorodności gatunku ludzkiego, a tym samym umożliwić alternatywną definicję ludzkości. Przez osłabienie kategorii człowieka, ma również na celu wepchnięcie człowieka w cień, aby umożliwić stworzenie ontologii nieantropocentrycznych, to znaczy takich, w których nie człowiek zajmuje miejsce centralne, lecz obiekty, przedmioty i procesy dotąd przesłaniane i spychane w cień przez wszędobylską obecność człowieka.

Argumentacja Marca dzieli się na dwie części. W pierwszej z nich zadaniem autora jest podważenie centralności kategorii człowieka, zakwestionowanie przypisywanej mu podmiotowości, zastąpienie perspektywy indywidualistycznej (lub atomistycznej) za pomocą alternatywnych, nieindywidualistycznych narracji. Autor ma nadzieję osiągnąć efekt większej egalitarności w myśleniu ontologicznym za pomocą przywołania idei sformułowanych w ramach nurtu zwanego nowym materializmem. Druga część argumentacji zmierza w kierunku odwrotnym; jej celem jest wydobywanie na jaw, „spod cienia *anthropos*”, przedmiotów dotychczas przesłanianych ludzką obecnością. Innym aspektem opozycyjności drugiej części argumentu jest zakwestionowanie idei relacyjności, która w opinii autora charakteryzuje większość nowych idei filozoficznych, takich jak nowy materializm, teoria aktora sieci czy filozofia procesualności. Z perspektywy filozofii relacyjności przedmioty indywidualne nie istnieją lub tracą swoją konstytutywną rolę, a rola ta jest przejmowana przez relacje, które są odpowiedzialne za konstytuowanie przedmiotów. Celem autora jest w tym miejscu ujawnianie indywidualnego istnienia pozaludzkich przedmiotów. Aby osiągnąć ten cel, autor sięga po inspirację realizmu sformułowanego przez Grahama Harmana, który argumentuje, że nie spostrzegamy materii ani relacji, lecz postrzegamy indywidualne przedmioty. To jest dlań powód, aby twierdzić, że winny być one również dostrzeżone przez filozofię. Jest to także powód, aby doktrynę realizmu Harmana pojmować jako estetyczną, albowiem przypisuje on priorytet postrzeżeniu, spostrzeżeniu zaś przypisuje kauzalną sprawczość. Tezy autora są ilustrowane obszernymi omówieniami i interpretacjami rozmaitych dzieł sztuki wizualnej, czyli filmu, rzeźby, obiektu, oraz sztuki literackiej, na przykład filmów *Pocahontas*, *Midsommar*, jednego z odcinków serialu *Twin Peaks* Davida Lyncha, książki Marcina Wichy *Rzeczy, których nie wyrzuciltem*, obiekty (śmięciorośliny) Diany Lelonek *etc.* Omówienia te wypełniają znaczną część objętości książki.

Marzec zademonstrował daleko idącą determinację w kwestionowaniu antropocentrycznego paradygmatu filozoficznego. W tym celu sięgnął po dzieła licznych autorów obcojęzycznych, wykazując obszerną erudycję w tym specyficznym dyskursie. Idee przywoływanych reprezentantów idei nieantropocentrycznych zestawia ze stanowiskami myślicieli minionego stulecia, w tym Heideggera i Derridy, wykorzystując swoje kompetencje w dziełach tych myślicieli do przeprowadzenia konfrontacji intelektualnych, które wyznaczają granice między antropocentryczną tradycją w filozofii a jej nieantropocentryczną awangardą. Z tego punktu widzenia cel pracy, jakim jest przyswojenie czytelnikowi polskiemu nieantropocentrycznego paradygmatu, można uznać za osiągnięty.

Książka Marca nasuwa jednak rozliczne wątpliwości zarówno szczegółowej, jak i ogólnej natury. Najpoważniejszą z nich jest to, że zbyt wąsko opisuje swoje filozoficzne zadanie. Ocenę tę można zilustrować za pomocą odniesienia do słów autora, iż prezentacja myślenia nieantropocentrycznego w jego książce, „opiera się na badaniach” licznych autorów. To stwierdzenie zawiera istotne niedoszacowanie. Autor nie tyle opiera się na cudzych badaniach w tym sensie, iż bierze je za punkt wyjścia lub inspirację do własnych, samodzielnych dociekań, ile raczej cały swój wysiłek sprowadza do zazwyczaj pospiesznego i częściowego relacjonowania wyników cudzych badań. Wkład autora redukuje się do sporządzenia nacechowanej powtórzeniami układanki zestawionej z cudzych idei oraz zilustrowania jej za pomocą obszernych interpretacji dzieł sztuki. Spora część defektów książki, o których wzmiankuję dalej, jest skutkiem szczególnego stylu pisarskiego, skłaniającego autora do sformułowań zorientowanych raczej na perswazję aniżeli argumentację czy samodzielne budowanie nowych koncepcji. Ponadto koncentruje się on na nadawaniu swojej prozie literackiej atrakcyjności, co niejednokrotnie odbywa się kosztem jasnego znaczenia jego stwierdzeń. Te ogólne zarzuty chciałbym wesprzeć za pomocą szeregu wybranych uwag szczegółowych, dotyczących konkretnych wypowiedzi i wątków omawianej monografii, które budzą istotne zastrzeżenia rozmaitej natury.

Marzec na przykład pisze, że „Ludzie są przytłoczeni przez pojęcie, które nie reprezentuje już dzisiaj większości, lecz nadal stara się trzymać nas w szachu” (s. 8). Niejasne w tym zdaniu jest stwierdzenie o pojęciu *anthropos*, że już nie reprezentuje większości. W świetle egalitaryzmu ontologicznego, który jest przedmiotem omówienia w dalszych partiach jego książki i jest zapowiadany na s. 12 („wszystkie byty istnieją w ten sam sposób, a zatem mają równy status ontologiczny”), to stwierdzenie zostaje zakwestionowane, ponieważ zakres referencji pojęcia *anthropos* nigdy nie obejmował „większości” przedmiotów i pojęcie to nigdy nie było zamierzone jako reprezentant większości egalitarnie rozumianych przedmiotów.

Nieuważne jest narysowane szerokim pędzlem stwierdzenie, według którego antropocień jest „wynikiem refleksji spekulatywnej i staje się przede wszystkim filozoficzną odpowiedzią na ujawniony antropocentryczny charakter antropocenu” (s. 17). Stwierdzenie o antropogenicznych źródłach antropocenu jest pleonazmem. Eugene F. Stoermer, któremu przypisuje się autorstwo nazwy „antropocen”, miał na myśli to, że niszczące zmiany na ziemskim globie są spowodowane aktywnością człowieka i że głębia oraz nieodwracalność tych zmian wyznacza nową epokę geologiczną, która zasługuje na własną nazwę. Stoermer posłużył się tą nazwą w latach osiemdziesiątych XX wieku, spopularyzował ją zaś Paul Crutzen w roku 2000. Lecz świadomość („ujawnienie”) ludzkiego pochodzenia nieodwracalnych zmian istniała znacznie wcześniej. Uчени radzieccy posługiwali się odpowiednikiem „antropocenu” już w latach sześćdziesiątych minionego stulecia. Jeszcze wcześniej, w latach trzydziestych XX wieku, Włodzimierz Wernadskij za pomocą terminu „noosfera” odnosił się do myśli naukowej, która w jego przekonaniu stanowiła potęgę o znaczeniu geologicznym. Antropocen odnosi się do niczego innego jak do gruntownej zmiany oceny ludzkiej władzy przeobrażania świata. Jeżeli początkowo sprawczość człowieka była pojmowana jako prometejska, to późniejsze, skumulowane jej skutki sprawiły, że rzekomy Prometeusz okazał się w istocie raczej swo-

im rodzonym bratem Epimeteuszem. Taka interpretacja tego pojęcia sugeruje, że kategoria antropocenu obejmuje istotną treść tego, co autor chce wpisać w swoje pojęcie „antropocenia”, co podważa sensowność tej propozycji terminologicznej.

Jednym z istotnych wątków monografii jest krytyka postawy krytycznej w filozofii. Według Marca „marazm antropocenu” prowadzi do powstrzymywania się od zdecydowanego działania na rzecz uniknięcia katastrofy klimatycznej, jego źródłem zaś jest nadmierne zaufanie do paraliżującej wszelką aktywność krytyki (s. 28). Autor krytykuje „dewastującą siłę” krytyki, ponieważ „dystansuje, paraliżuje i podważa [ona] sensowność naszych (zawsze podejrzanych) działań” (s. 30). W tej opinii, która przy większym poziomie samoświadomości, wiedzy historycznej i wyrafinowania mogłaby przypominać Marksowsko-Engelsowską krytykę krytycznej krytyki³, zawiera się szereg błędów i wypaczeń.

Na przykład autor pomija fakt, że badania naukowe, które są aktywnym działaniem poznawczym i które jednoznacznie wzywają do aktywnego przeciwdziałania katastrofie klimatycznej, opierają się na surowej krytyce proponowanych wyjaśnień zmian klimatycznych. Według Bruno Latoura budowanie wiedzy polega na aktywnym wytwarzaniu faktów, nie zaś na ich odkrywaniu. Takie podejście do wiedzy umożliwiło mu wykazanie wyższości nauki nad innymi rodzajami wiedzy. Wskazywał na przykład, że w debacie między negacjonistami zmian klimatycznych a klimatologami badającymi globalne ocieplenie naukowcy są w stanie uzasadnić swoje twierdzenia o zmianach klimatu, powołując się na skomplikowany system pozyskiwania danych za pomocą stacji pogodowych, satelitów i komputerów, na złożony proces ich przetwarzania oraz krytycznej oceny uzyskiwanych wyników na każdym z tych etapów. Wskazywał również, że temu bezwzględnemu reżymowi poznawczemu wytwarzania wiedzy naukowej negacjoniści zmian klimatycznych są w stanie przeciwstawić co najwyżej osobiste subiektywne, nieuzasadnione i bezkrytycznie przyjmowane uprzedzenia. Krytyka zatem nie obezwładnia działań teoretycznych i praktycznych, lecz stanowi warunek je umożliwiający. Działania praktyczne są paraliżowane nie przez krytykę, lecz przez brak krytycyzmu. Krytykując krytykę, autor zbliża się do stanowiska negacjonizmu klimatycznego.

Ponadto ugrupowania lewicowe nie wzywają do bezradnego opuszczenia rąk w obliczu katastrofy, która już nadeszła. Jakkolwiek wizja życia zgodnego z naturą, która pojawia się w agendach lewicowych, może mieć konsekwencje interpretowane przez Slavoja Žižka jako konserwatywne czy raczej regresywne, nie znaczy to, iż lewica, wyrzekła się *en bloc* swojego progresywizmu i zastąpiła go konserwatywnym regresywizmem. Ta opinia jest zbyt uogólniająca. Co więcej, w świetle sympatii Marca dla gospodarki zbieracko-łowiczej, którą przedstawia w przesadnie różowych kolorach („zbieractwo jest zdecydowanie łatwiejsze niż uprawa roli”, s. 124), takie skłonności polityczne można przypisać raczej jemu samemu. Przy okazji: może zbieractwo jest łatwiejsze, ale wyżyć z niego trudniej.

Dokonawszy krytycznego zakwestionowania krytyki, kilka stron dalej autor okazuje się całkowicie zmieniać zdanie i ponownie rekomenduje swoje pojęcie „an-

³ K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce*, Warszawa 1961.

tropocienia” jako nazwę dla obecnej epoki „ze względu na jej jawnie krytyczny charakter wobec gatunku ludzkiego”. Tym samym autor popada w paradoks krytyki: w przytoczonym zdaniu potępiona wcześniej przez autora aktywność krytyki zostaje nie tylko przywrócona, ale wręcz uzyskuje konstytutywną rolę w definiowaniu centralnego dla jego książki pojęcia antropocienia. Ponadto zdanie to zawiera dwa oczywiste błędy, w tym jeden kategoryalny: epoka może być uznana za krytyczną jedynie metaforycznie, zaś przypisanie epoce zdolności krytycznych jest sprzeczne z wytoczoną przezeń krytyką antropomorficznego filozofowania.

Sformułowana przez autora krytyka krytyki wydaje się funkcjonować w jego książce jako zabezpieczenie przed krytyką. Brzmi ona jak zakaz krytykowania autora, który krytykuje krytykę, ponieważ zakwestionował on był właśnie prawomocność narzędzia krytyki, które z tej racji nie powinno być przeciw niemu kierowane. Ktokolwiek by tak uczynił, okaże brak zrozumienia jego krytyki wytoczonej krytyce. Innymi słowy, krytykując krytykę, autor tworzy teoretyczny mechanizm uodporniający jego pracę na krytykę. Ponadto, mimo powyższego, autor krytyki, poddając się akademickiemu reżymowi wytwarzania i krytycznej kontroli wiedzy, wyraził zgodę na krytykę, a tym samym performatywnie unieważnił zbudowany przezeń mechanizm immunizujący go na krytykę.

Przychylając się do naszkicowanej przez Marca krytyki filozofii odcieleśnionej (s. 32 n.), chciałbym zaznaczyć, iż krytykowanie tego zgubnego ideału jest obecnie rozległym przemysłem filozoficznym, obejmującym znacznie większą liczbę myślicieli niż tylko Haraway.

Idea zatrudnienia Sokratesa jako „performera” filozofii bliskości (s. 32) na arystokratyczno-oligarchicznych „popijawach” jest co najmniej ryzykowna. Julian Tuwim mógł sobie pozwolić na przypisanie Sokratesowi tanecznych upodobań, ponieważ był chroniony immunitetem poetyckim. Jednak w odwiecznym sporze o Sokratesa istotnym elementem pozostaje lekcja płynąca z jego spotkania z Zopyrosem: Sokrates został Sokratesem dlatego, że nauczył się powściągać swoje popędy, pożądliwości, chucie, popędy i chcenia, co było jego osiągnięciem tym większym, że — jak jego wygląd sugerował — były one w nim szczególnie silne. Sokrates dający upust swoim pożądliwościom przestaje być Sokratesem.

W rozdziale drugim autor przeciwstawia sobie dwa stanowiska. Jedno z nich zakłada, że relacje zachodzą między „gotowymi, uprzednio istniejącymi bytami, a to, co się wydarza, dzieje się pomiędzy nimi, jak gdyby na zewnątrz”. Drugie zaś, które zapożycza od Karen Barad, głosi, iż raczej relacje są pierwotne wobec swoich nigdy niegotowych/nieprzygotowanych członów i to one nie tylko poprzedzają, ale również wytwarzają obiekty w dynamicznym procesie „intra-akcji” (s. 45). Przeciwstawienie to daje szansę, niewykorzystaną przez autora, aby rozwinąć szerzej stanowisko symultacjonistyczne, według którego przedmioty są wytwarzane przez relacje i zarazem relacje wytwarzają oraz je przekształcają, same w tym procesie ulegając przekształceniom. Pod wrażeniem cytowanej przez siebie Barad relacjonuje czy raczej rekomenduje jej stanowisko, aby „w miejsce zawsze dystansujących, zazwyczaj narzucanych reprezentacji językowych, propon[ować] praktyki materialno-dyskursywne, które nie opisują rzeczywistości, lecz polegają na wspólnym wytwarzaniu wiedzy z ludźmi oraz nie-ludźmi” (s. 46), przeocząc fakt, że koncepcje

praktyczności wiedzy i jej związku kontekstem jej wytwarzania mają długą tradycję. Poza tym, mimo swojej krytyki relacjonizmu, już kilka stronik dalej uznaje relacje za życiodajne (s. 53) i wyraża aprobatę relacjonistycznego stanowiska Donny Haraway (s. 56).

Autor z upodobaniem odwołuje się do grzybów i ich rzekomo doniosłych filozoficznie własności. Sposób, w jaki potraktował tę problematykę, jest znakomitą ilustracją deficytów wytwarzanych przez jego sposób pisania, dlatego poświęcę temu zagadnieniu nieco więcej miejsca.

Wątek mykologiczny pojawia się w książce Marca, jak większość innych, wskutek jego fascynacji twórczością amerykańskich filozofów, nawet jeżeli nie zawsze na to zasługują. W sprawie grzybów autorytetem okazuje się dla niego amerykańska filozofka Anna Tsing, entuzjastka grzybów *matsutake* (*Tricholoma nauseosum*, czyli grzyby znane pod polską nazwą „gąska sosnowa”) spożywanych w Japonii od czasów neolitycznych. Tezy Marca dotyczące grzybów zostały zaczerpnięte od tej autorki. Marzec pisze więc, że „Grzyby podważają rolniczy, przewidywalny model produkcji, gdyż w większości nie poddają się uprawie oraz udomowieniu, a zatem nigdy nie staną się owocem ludzkiej pracy, są niekontrolowane, zawsze nieproszone i nieoczekiwane” (s. 127). W ślad za Tsing autor głosi, że „krnąbrność, niesforność oraz brak zdyscyplinowania [to] charakterystyczne cechy grzybów” (s. 127) oraz że „współpraca z grzybami może nas nauczyć... nowego rodzaju uważności oraz filozofowania” (s. 119).

Entuzjazm autora dla grzybów został zbudowany na powszechnie znanym symbiotycznym związku grzybów z organizmami roślinnymi i zwierzętami. Związek ten, podkreślany przez Tsing, jest niezaprzeczalny. Lecz budowanie nadziei, że *Homo sapiens*, a raczej *homo rapiens*, który dzięki swojej zaborczej i agresywnej naturze stanął na szczycie łańcucha pokarmowego, będzie w stanie czegokolwiek nauczyć się od grzybów, stanowiących najniższe ogniwo biologicznego łańcucha pokarmowego, jest tak samo pochopna, jak co najmniej przesadna jest powtarzana przez Marca opinia Tsing, według której grzyby można traktować jako źródło „nadziei na przekroczenie kapitalistycznego systemu produkcji” (s. 128).

Aby osłabić polityczno-filozoficzny entuzjazm autora dla grzybów, można wskazać na kilka dość oczywistych faktów i zagadnień. Po pierwsze, z narracji autora wynika, że jego entuzjazm dla królestwa *Fungi* nie rozciąga się na *Tuber melanosporum* (trufle), *Agaricus bisporus* (pieczarki) i *Pleurotus ostreatus* (boczniki) oraz na co najmniej kilkadziesiąt innych gatunków grzybów, które nie tylko dały się człowiekowi udomowić, ale także potulnie poddały się procesowi kapitalistycznej komodyfikacji. Doskonale znana jest na przykład tocząca się od pewnego czasu kapitalistyczna konkurencja między francuskimi producentami trufli z regionu Périgord (*Tuber melanosporum*), a producentami chińskimi, zbierającymi i hodującymi znacznie tańszą odmianę *Tuber indicum*. Można dodać, że komodyfikacja niektórych gatunków *Fungi* przybiera niekiedy postać bulwersującą w swojej groteskowości: znaleziona we Francji trufla, której wartość wyceniono na ponad 60 tysięcy dolarów, została wysłana w podróż drogą lotniczą do USA pod eskortą ochroniarzy. Marzec nie wspomina o ekonomiczno-politycznym wymiarze grzybiarstwa, ponieważ aspekt ten stoi w bezpośredniej sprzeczności z jego wiodącą tezą.

Pomija zatem całkowicie zjawisko kapitalistycznej eksploatacji grzybów, mimo że zagadnienie to stało się przedmiotem uwagi wielu badaczy. W istocie głównym tematem książki Tsing jest to, jaki sposób „*matsutake*” zbierane trybie w perykapitalistycznych rytuałach i wysyłane do Japonii dzień później, stają się elementem kapitalistycznej oferty⁴, i próbuje odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób grzyby, zbierane jako trofea wolności, stają się towarami kapitalistycznymi⁵.

Zaskakuje, że w swojej aprobacie grzybów autor nie wspomniał o ważnym wkładzie do mykologii filozoficznej wniesionym przez znanego kompozytora i filozofa Johna Cage’a, mimo że Tsing poświęca mu sporo miejsca, na które w pełni zasłużył. Cage uważał, że grzyby odgrywają w przyrodzie zbawczą rolę, choć inną od tej, na którą ma nadzieję Marzec. Sądził mianowicie, że funkcją wielu grzybów, najintensywniej rosnących jesienią, czyli w okresie destrukcji, jest ostateczny rozkład gnijącej materii i że gdyby nie pełniły tej oczyszczającej funkcji, świat już dawno przeobraziłby się w śmietnisko. Mykologiczno-filozoficzna perspektywa Cage’a wzbudziłaby więc zapewne w autorze nie mniejszy entuzjazm i aprobatę niż obrośnięty mchem kalosz (<http://centerforlivingthings.com/object-12/>).

W swoich amatorskich rozważaniach o *Fungi* autor nie odnosi się do tego, że niektóre spośród grzybów zasłużyły sobie, ze względu na wysoką zawartość psilocybin, na miano „kamienia filozoficznego”. Chodzi mianowicie o *Psilocybe tampanensis*, którego owocniki dają efekty psychosomatyczne bliskie *Cannabis indica* (konopie indyjskie). Autor przeoczył także, być może dlatego, że Tsing o tym wcale nie wspomina, iż istnieje dość dobrze ugruntowana i szeroko rozpowszechniona, zwłaszcza w Azji Wschodniej, fungoterapia (mykoterapia), w której główną rolę odgrywają grzyby takie jak lakownica lśniaca (*reishi*), twardziak jadalny (*shiitake*), żagwica listkowata (*maitake*), wrośniak różnobarwny (*Trametes versicolor*) i maczuźnik chiński (*Cordyceps militaria*), które przejawiają znaczące działanie antynowotworowe. Takie same własności ma dobrze znany w Polsce borowik szlachetny (*Boletus edulis*), czyli prawdziwek, bardziej pospolity koźlarz (*Leccinum aquercinum*), a także zgoła plebejski maślarz (*Suillus grevillei*). Wszystkie te grzyby zawierają substancje przeciwutleniające, które hamują rozwój chorób nowotworowych oraz pobudzają układ odpornościowy człowieka. Innymi słowy istnieją mocne podstawy, aby sądzić, iż — wbrew autorowi — grzyby nie tylko pozwoliły się człowiekowi okiełznać, ale także dały się zatrudnić do zgoła antropocentrycznych celów. Fakt, że grzyby, w tym *matsutake* czy trufle, pozwalają człowiekowi się komodyfikować, świadczy nie tylko o ich ambiwalentnym statusie, ale także jest świadectwem nietrafności nieumiarkowanie entuzjastycznych nadziei wiązanych przez autora z grzybami.

Należałoby oczekiwać, że Marzec, głoszący pochwałę gospodarki zbieracko-łowieckiej, czyli przedcywilizacyjnego sposobu ludzkiego gospodarowania, zechce wspomnieć o teorii mykologiczno-ewolucyjnej, według której istoty człękoksztaltne na etapie zbieraczym, wskutek presji wywieranej brakiem żywności, uzyskały przewagę ewolucyjną, ponieważ zaczęły spożywać grzyby *Psilocybe cubensis*, za-

⁴ A. Tsing, *The Mushroom at the End of the Worlds*, Princeton 2015, s. 66.

⁵ *Ibidem*, s. 121.

wierające dużo środka psychoaktywnego. Terence McKenna, barwna postać ruchu kontestacyjnego i autor tej teorii, argumentował, że uzupełnienie zbieraczej diety o grzyby, do którego miało dojść około 100 tysięcy lat temu, przyczyniło się do przeobrażenia *Homo erectus* w *Homo sapiens*. Pominięcie przez Marca tej teorii, znanej jako „stoned ape theory” („teoria naćpanej małpy”), jest zrozumiałe, ponieważ Tsing o nim nie wspomina, lecz jest tak samo trudno wybaczone jak pominięcie przezeń Johna Cage’a. Autor nie wspomina tej teorii być może także dlatego, że jest ona sprzeczna w jego powierzchowną próbą obalenia antropocentryzmu i kapitalizmu za pomocą filozoficznej mykologii.

Za pomocą tych uwag ironiczno-mykologicznych chce wskazać, że książce aspirującej do statusu naukowości w dziedzinie filozofii autor zademonstrował znacznie więcej dezynwoltury motywowanej pragnieniem wywarcia wrażenia na czytelniku, mniej zaś oczekiwanej dyscypliny i rzetelności badawczej.

Sympatyzując z naciskiem autora na kwestionowanie tradycyjnego rozdziału między prawami natury i prawami społecznymi, między kulturą i naturą. Jednak opinia Marca, że w naszych rozważaniach o ewolucji „najczęściej skupiamy się jedynie na jej ludzkim fragmencie” (s. 136) jest jednym z licznych świadectw niedopuszczalnych uproszczeń autora, oraz, w tym wypadku, braku wiedzy z zakresu teorii ewolucji i historii jej powstania. Na takie słowa można odpowiedzieć, po prostu wskazując, że przed publikacją dzieła o pochodzeniu gatunków Karol Darwin poświęcił większość swojego badawczego czasu na analizowanie rozlicznych pozaludzkich form życia, z tego pełne osiem lat na badanie skorupiaków wyławianych z wód morskich, oraz że ewolucją człowieka zajął się dopiero w drugim swoim dziele, opublikowanym blisko dekadę po jego pierwszej książce. Bardziej poważnie mówiąc: większość genetyków ewolucyjnych uznaje, iż życie wypełzło z wody, i stara się wykazać, dzięki czemu udało mu się przetrwać na suchym lądzie.

Pisząc o biblijnym przykazaniu, aby ludzie czynili ziemię sobie poddaną (Gen. 1, 26–28), autor pominął odniesienie do odmiennej tradycji religijnej, opartej na sanskryckim przykazaniu *tat tvam asi*, sformułowanym przez Shankarę, najważniejszego myśliciela niedualistycznej szkoły filozoficznej Advaita Vedanta, którego idee ukształtowały nowożytną doktrynę religijną hinduizmu. Nakaz ten pojawia się wielokrotnie w Upaniszadach. Dodać warto, że jeden z bohaterów, czy raczej jeden bohaterów intelektualnych autora, przywołuje to słynne przykazanie w wielokrotnie przytaczanej przez niego książce.

Wśród licznych doktryn, wobec których Marzec wyraził w swojej książce entuzjazm, znajduje się także „dziwna ontologia” rozwijana przez przedstawicieli realizmu spekulatywnego. Celem tej doktryny jest wykazanie, że przedmioty nie są „biernymi kłocami, otepiałymi bryłami materii”, lecz mają „głębę”, są „niezwykłe i niesamowite”. Podstawą tej ontologii jest aksjomat, według którego „rzeczy nie są tym, czym się wydają” (s. 147). W odpowiedzi na to można przede wszystkim przypomnieć, że podstawą krytykowanej przezeń zachodniej filozofii i nauki jest właśnie przekonanie mocno zbliżone w treści do tego aksjomatu, prezentowanego przez autora — ponownie za amerykańskim filozofem — jako szczególnie nowatorski i rewolucyjny. Jednym z najbardziej doniosłych i zarazem najwcześniejszych twierdzeń epistemologicznych filozofii jońskiej jest bowiem teza Heraklita, według

której „Natura lubi się ukrywać” (Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)⁶. Ukształtowana w świecie zachodnim postawa naukowa polega na sięganiu w głąb zjawisk i wyjaśnianiu tego, co się nam jawi, prezentuje i wydaje, za pomocą postulowania bytów, które się nam nie ujawniają i nie prezentują. Taka postawa naukowa stała się możliwa dzięki odrzuceniu tezy filozofii zdrowego rozsądku, wedle której „wszystko jest tym, czym jest, i niczym innym”, którą w tej właśnie postaci wyraził biskup osiemnastowieczny myśliciel i biskup Joseph Butler.

W tym kontekście autor twierdzi, że „Paradygmat antropocentryczny do tej pory pozwalał utrzymywać przekonanie o nieograniczonej dostępności rzeczy, które miały całkowicie poddawać się i ulegać ludzkim poznawczym aktywnościom” (s. 148). Twierdzenie to, w tym sformułowaniu, jest historycznie błędne i nie oddaje natury zachodniej tradycji naukowej i filozoficznej. Świadczy o tym choćby przytoczone już twierdzenie Heraklita, uznawane przez wielu innych myślicieli, ale także filozoficzne i praktyczne sposoby radzenia sobie z tym, że natura lubi się przed człowiekiem ukrywać i wymyka się ludzkim staraniom poznawczym. Bardzo wcześnie zrozumiał bowiem, że natura niechętnie wyjawia swoje sekrety, filozofowie uznali, że można i trzeba ją do ujawnienia swoich tajemnic przymuszać. Francisowi Baconowi, nowożytnemu prekursorowi empiryzmu i metody eksperymentalnej, przypisuje się twierdzenie o niezbędności „tortur”, do których porównywał metodę eksperymentowania. Według Bacona tajemnice [*occulta*] natury łatwiej odkrywać za pomocą tortur zadawanych za pomocą sztuki mechanicznej aniżeli wtedy, gdy poprzestaniemy na obserwacji natury pozostawionej sobie samej. Baconowską ideą torturowania natury posługiwał się jeszcze Kant. Jednakże idea zmuszania natury za pomocą tortur do ujawniania swoich tajemnic ma znacznie dłuższą tradycję. Albowiem już Hipokratesa traktat *O sztuce* stwierdzał konieczność zadawania gwałtu Naturze, by zdradziła to, co przed nami ukrywa. Uważał on, że gdy Natura odmawia dobrowolnego przekazania znaków [czyli objawów klinicznych choroby], sztuka lekarska znajduje środki przymusu, pod których wpływem Natura — pod presją, która jednak nie wyrządza szkody — może je ujawnić. Przymuszona, zdradza swoje sekrety tym, którzy znają się na sztuce leczenia, czyli wiedzą, co należy zrobić, aby uleczyć chorego. Dodać należy, że odmienne zdanie na ten temat miał Johann Wolfgang Goethe, który twierdził, że natura poddana torturom milczy i nie ujawnia swoich tajemnic. W świetle powyższego teza przedstawiana przez Marca jako przełomowa, według której „przedmiot jest zawsze czymś więcej niż jego zmysłową reprezentacją” (s. 158), jest z perspektywy historii filozofii zachodniej oczywista i powszechnie znana. Zjawisko antropocenu — i antropocienia — zostało spowodowane ewolucyjnym przeobrażeniem *Homo sapiens* w *homo rapiens*. Problemem teoretycznym do rozstrzygnięcia jest to, czy ludzkie myślenie mogłoby się w ogóle rozwinąć, gdyby gatunek ludzki nie posuwał się do przemocy wobec natury i siebie samego.

Autor uważa, że „Wyjście z antropocienia jest możliwe dzięki ontologii zwróconej ku przedmiotom”. Według niej „wszystko, co może pomyśleć człowiek, stanowi jedynie niewielką część realnego świata” (s. 157). Pełna zgoda. Chciałbym jednak

⁶ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A complete translation of the Fragments in Diels*, Fragmente der Vorsokratiker, Cambridge, MA, 1948, 22, B123.

zwrócić uwagę autorowi, że nowatorstwo tego twierdzenia jest wielce wątpliwe. Karl Popper, filozof odmiennego temperamentu ontologiczno-epistemologicznego niż Morton, zasłynął między innymi ze stwierdzenia, że „Nasza wiedza jest skończona, nasza niewiedza jest z pewnością nieskończona”.

Autor stwierdza, iż „Tradycyjny paradygmat esencjalistyczny utrzymuje, że każdy [przedmiot] jest taki sam dzięki swej niezmiennej, znanej naturze, której nie jest w stanie się sprzeciwić. Natomiast nowy typ esencjalizmu, proponowany przez spekulatywny realizm, przeciwnie, polega na niewiedzy dotyczącej esencji” (s. 171). Autor nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób teza o niepoznawalności esencji miałyby wspierać stanowisko esencjalistyczne.

Marzec pozwala sobie na krytykę antropomorfizmu i antropocentryzmu, formułując opinie mocno nacechowane antropomorfizmem. Domaga się emancypacji przedmiotów uciśnionych przez ludzki antropocentryzm, pisząc między innymi: „Chociaż często wbrew ich własnym interesom uznajemy je za świadków czy też powierników naszych tajemnic, być może czas je uwolnić od antropocienia oraz narzuconego im obowiązku pamiętania. Przedmioty nie chcą uczestniczyć w nie-swojej zagładzie czy cudzych historiach. Zdecydowanie bardziej interesuje je własne przetrwanie oraz szereg własnych spraw niż poświęcanie swojej egzystencji na opowiadanie o ludzkich życiach i śmierciach” (s. 181).

Jak większość prozy Marca stwierdzenie to wydaje się zamierzone jako ironiczne. W tym i wielu innych miejscach autor przypisuje przedmiotom chcenie, zainteresowanie, pragnienie przetrwania, niechęć do poświęcania się, posiadanie obszaru własnych spraw *etc.* Ironia zawarta w tych zdaniach jest być może zabawna i dopuszczalna jako wstęp do głębszej argumentacji na rzecz tezy o konieczności wyzwolenia przedmiotów ludzkiej niewoli, lecz nie znajduje ona poważnego dalszego ciągu. W wytoczonej, a raczej w przytoczonej przez autora krytyce antropocentryzmu, który rzekomo odmawia działania obiektom pozaludzkim, Marzec znalazłby, jak sądzę, mocnego sojusznika w Spinozie. Jednak przypisanie działania obiektom pozaludzkim nie może sięgać tak daleko, jak by tego autor chciał. Jakkolwiek różne przedmioty mogą oddziaływać, to jest to podmiotowość bez intencji, sprawczość bez-celowa, nie-świadoma, niekierowana określonym, świadomym dążeniem. Aby krytyka języka tradycyjnej filozofii, który dopuszcza przypisanie intencji jedynie istotom świadomym, była skuteczna, należałoby sformułować alternatywny język i zupełnie nową ontologię, która mogłaby na to pozwolić. Jakkolwiek autor chętnie i wielokrotnie przypisuje nie tylko sprawczość, ale i intencjonalność przedmiotom nieożywionym i nieświadomym, to jednak nie sformułował solidnego argumentu za tym stanowiskiem, poprzestając na przytoczeniu opinii innych filozofów.

Tematyka omawianej książki jest dobrana w celu kontestacji funkcjonujących wzorców naukowych w filozofii. Świadomie kontestacyjnym celem również służy, jak domniemywam, obrany przez autora styl pisarski, nasuwający wiele zastrzeżeń i odpowiedzialny za rozliczne problematyczne stwierdzenia. Niekiedy nacechowany niepotrzebną egzaltacją i przesadą, nie sprzyja filozoficznemu umiarkowaniu i rozważadze. Taką przesadą jest opinia o filmie reżyserki Lucile Hadžihalilović, że stawia ona „milowy krok w filmowym odwróceniu od pojęcia jednostki” (s. 141). Obrany przez Marca styl skłania go do posługiwania się efekciarskimi chwytami retorycz-

nymi — jak w zdaniu, że „narcyzm [to] robienie na sobie zbyt dużego wrażenia” (s. 45). Deficyty w argumentacji filozoficznej Marzec niejednokrotnie skrywa za pomocą głośłownej postulatyności. Wielokrotnie mówi filozofii i filozofom, co powinno być właściwym zadaniem filozoficznym, na przykład: „Należy wypracować filozoficzne narzędzia, właściwą ontologię” (s. 53); „Należałoby zatem zastanowić się nad różnorodnością sposobów trwania” (s. 56). „Filozofia powinna podążać za tym, co jeszcze niepomysłane lub w tym momencie jeszcze nie do pomyślenia, a zatem zwrócić się ku przedmiotom” (s. 178).

Autor posługuje się rozlicznymi anglicyzmami, nawet gdy istnieją ich trafne odpowiedniki polskie. Przykłady takich anglicyzmów to „shaming” (s. 27), „subwersywność” „performens”, „queerować (s. 44), „progres” (s. 51). Irytująca jest „ważność”, którą autor przyswaja do filozofii z pop-psychologii i treningu psychicznego, znanego w Polsce pod nazwą coachingu, mimo że kierunek językowych zapożyczeń winien być odwrotny. Obecność tych terminów jest skutkiem niedostatecznych starań o wyrażenie obcych idei w języku polskim, co prowadzi do zaniedbywania szans na rozwój polskiego języka filozoficznego. Zdarzają się także poważniejsze błędy formalne. Jeden z terminów wielokrotnie przywoływanego rozróżnienia Grahama Harmana między *overmining* i *undermining* (między innymi s. 146) jest przełożony w nieprawidłowy sposób. W wypadku *overmining* nie chodzi o rozpraszanie, lecz o zużywanie, nadużywanie lub, trafniej, o nadmierną eksploatację (jak w przypadku złóż minerałów). Taki przekład jest bardziej zgodny z zamierzoną przez Harmana grą terminu „nadmiernej eksploatacji” i „podważania” lub „podkopowania” (*undermining*), która nie jest przetłumaczalna na język polski.

Inspirację do kontestacyjnego sposobu rozumienia zadania filozoficznego Marzec zaczerpnął z tematyki, ku której popchnęły go jego zainteresowania. Popycha go ku temu także pasja dotycząca zagadnień estetycznych i artystycznych, które są obserwowane przez tradycyjne wzorce filozofowania jako mniej ważne. Jakkolwiek wskazane cechy pisarstwa Marca mogą budzić uzasadnioną krytykę, to należy podkreślić rzecz nie mniej oczywistą: filozofia nie mogłaby się rozwijać bez kontestacji utrwalałych wzorców myślenia. Erudycja filozoficzna, śmiałość w osądach, a nade wszystko niezaprzeczalna energia, z jaką autor podejmuje rozmaite zagadnienia filozoficzne, niewątpliwa pasja w podważaniu funkcjonujących dogmatów i wzorców myślenia oraz godna uwagi żarliwość, z jaką stara się on przełamywać utrwalone granice myślenia filozoficznego, przemawiają za tym, aby tej książki całkiem nie ignorować.

Bibliografia

- Freeman K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A complete translation of the Fragments in Diels*, *Fragmente der Vorsokratiker*, Cambridge, MA, 1948.
- Marks K., Engels F., *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce*, Warszawa 1961.
- Marzec A., *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021.
- Marzec A., *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Warszawa 2015.
- Tsing A., *The Mushroom at the End of the Worlds*, Princeton 2015.

MAREK BŁASZCZYK

ORCID: 0000-0001-5518-0115

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Człowiek w filozofii Karola Wojtyły i Józefa Tischnera

Amadeusz Pala, *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2019, ss. 150.

Książka Amadeusza Pali zatytułowana *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, która ukazała się nakładem Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, stanowi ważne przedsięwzięcie naukowe¹. Praca ta zasługuje na uwagę nie tylko dlatego, że w przystępny sposób ukazuje Karola Wojtyły i Józefa Tischnera myślenie o człowieku, lecz także dlatego, że jest analizą porównawczą ich koncepcji filozoficznych, wypełniając tym samym pewną lukę w dotychczasowej literaturze przedmiotu. Powstały wprawdzie osobne publikacje na temat personalistycznej filozofii Wojtyły² oraz Tischnerowskiej filozofii dramatu³, jednak antropologie te nie doczekały się jeszcze wielu

¹ A. Pala, *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, Kraków 2019.

² Zob. np. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994; *idem*, *Paradoks egzystencji etycznej*, Kraków 2009; *idem*, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996; *idem*, *Wojtyła – Tischner: kapłaństwo i myślenie oraz inne eseje*, Kęty 2016; R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 2010; M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010; M. Jędraszewski, *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań 2004.

³ Zob. np. S. Szary, *Człowiek — podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005; J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999; A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012; W. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2003; A. Borowicz, *Transcendentalizm w filozofii Józefa Tischnera*, Gdańsk 2010; M. Jawor, *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera*

komparatystycznych omówień. W tym sensie monografia krakowskiego uczonego zdaje się inicjować akademicką dyskusję nad filozoficznymi powinowactwami Wojtyły i Tischnera wizji człowieka.

Praca Pali składa się z trzech rozdziałów, w których dyskutowane są poszczególne aspekty filozofii Wojtyły i Tischnera. W dalszym kroku poszukuje się odpowiedzi na pytanie, co łączy, a co dzieli obie koncepcje filozoficzne. W tym kontekście najciekawszy wydaje się rozdział trzeci, w którym przedstawiona została — w nawiązaniu do rozpoznań polskich filozofów — struktura dynamizmu człowieka, jego istota (*fieri*, „przyswajanie”) oraz czynniki go warunkujące (wolność, miłość, nadzieja). Rozważania te prowadzą do konstatacji, że dynamizm w ujęciu Wojtyły wiąże się z ludzką samorealizacją, natomiast w ujęciu Tischnera — z autokreacją. Samorealizacji nie należy jednak rozumieć — jak nierzadko ma to miejsce w psychologii — jako dążenia do szczęścia, spełnienia czy „lepszego” życia. Chodzi tu raczej o to, jak sugerują człony „samo” i „realizacja”, że „człowiek w przeżyciu *sam* siebie dynamizuje poprzez czyn, ale dzieje się to dzięki temu, kim jest już na poziomie swojego *suppositum*, które to jest przecież na wskroś *realne*”⁴. Człowiek może wprawdzie kształtować (kreować) siebie według swojego planu czy pomysłu, modelować swoje poglądy, zachowania czy postawy, jednak nie zmienia to jego istoty (*suppositum*). Co znamienne, to właśnie *suppositum* umożliwia mu w ogóle tworzenie siebie, wyrażanie swojej podmiotowości: „dynamizm w aspekcie *fieri* wyrasta ostatecznie z samego *suppositum*, które jest gwarantem tożsamości bytowej człowieka”⁵, „*suppositum* umożliwia pojawienie się *fieri*, stąd owo *fieri* nie może być realizowane z pominięciem tego, z czego wyrasta”⁶.

Warto podkreślić, na co zwraca uwagę Pala, że stanowisko Wojtyły sytuuje się w opozycji do Sartre’owskiego egzystencjalizmu, wedle którego „egzystencja poprzedza esencję”⁷, „istnienie poprzedza istotę rzeczy”⁸. Wedle Wojtyły wszelkie zmiany jakościowe (przypadłościowe) zachodzące w człowieku możliwe są dzięki jego istocie (esencji), pojmowanej jako *suppositum*. Istota ta konstytuuje ludzki dynamizm, umożliwiając w ogóle istnienie osobowe. W filozofii Jeana-Paula Sartre’a z kolei człowiek nie ma z góry przypisanej istoty (esencji), lecz sam ją tworzy, określa i definiuje⁹. Lub inaczej: istotą jest tutaj samo ludzkie istnienie, sama ludzka egzystencja. Ta ma bowiem charakter „otwarty”, projektujący, jest „tu” i „tam” zarazem. Człowiek, jak powie Sartre, „nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest”¹⁰. Koncepcja Wojtyły zakłada zatem niezmienność *supposi-*

z tomizmem, Olsztyn 2019; I. Marszałek, *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła*, Kraków 2014; *Horyzont dialogu i rozumienia. W kręgu myśli Józefa Tischnera*, K. Pietrych (red.), Łódź 2015; *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, W. Zuziak (red.), Kraków 2001.

⁴ A. Pala, *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, s. 110.

⁵ *Ibidem*, s. 112.

⁶ *Ibidem*.

⁷ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 23.

⁸ *Ibidem*.

⁹ M. Błaszczuk, *Człowiek według Jeana-Paula Sartre’a*, „Przegląd Filozoficzny” 2 (2019), s. 39–52.

¹⁰ J.P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa et al., Kraków 2007, s. 122.

tum, podczas gdy Sartre kwestionuje istnienie esencji, charakteryzując egzystencję w jej nieustannym „stawaniu się”.

Dynamizm człowieka w ujęciu Tischnera Pała interpretuje natomiast w kontekście autokreacji. Dokonuje się ona w horyzoncie wartości („ja” aksjologiczne), w horyzoncie dobra („ja” agatologiczne) oraz w relacji do Drugiego — zarówno człowieka, jak i Boga. Autokreacja nie tyle polega tu jednak na samodzielnym tworzeniu dobra, ile na jego „przyswajaniu” (wybieraniu): „autokreacja oznacza więc tworzenie siebie, ale w oparciu o to, co przyswajane”¹¹. Dobro nadaje tym samym sens ludzkiemu życiu, „usprawiedliwia” je. Człowiek winien zatem nieustannie troszczyć się o to, czy jego wybory przybliżają czy też oddalają go od dobra („osoba poszukuje sensu swego istnienia w dobru, które jest lub może się stać jej dobrem”¹²). Pomaga w tym nawiązanie relacji dialogicznej — stajemy się bardziej sobą dzięki Drugiemu, który może zweryfikować nasze wybory i stopień „przyswojenia” dobra: „spotkanie z drugim jawi się jako warunek uczestnictwa człowieka w świecie wartości. Relacja z innym człowiekiem jest jednocześnie relacją z wartościami”¹³. Mówiąc najogólniej: dynamizm człowieka, zdaniem Tischnera, nie polega na „radykałnym”, całkowicie dowolnym (swobodnym) tworzeniu siebie, lecz uwarunkowany jest przez odniesienie do wartości, dobra i Innego. Źródłem owego dynamizmu jest zaś „ja” aksjologiczne, „człowiek świadomie odkrywający swoją wartość”¹⁴.

Pała słusznie zauważa, że punktem wyjścia dynamizmu człowieka (rozumianego jako samorealizacja) jest według Wojtyły sfera obiektywna (*suppositum*), punktem dojścia zaś — sfera subiektywna, a więc możliwość kształtowania siebie i swojej osobowości. Możliwość ta jest jednak wtórna wobec istotowego aspektu dynamizmu (*fieri*): „*fieri* jako aspekt istotowy dynamizmu jest zależne od obiektywnej podstawy bytowej w postaci *suppositum*”¹⁵. Punktem wyjścia dynamizmu (rozumianego jako autokreacja) jest natomiast u Tischnera sfera subiektywna, która — urealnijając się w aktach świadomości — prowadzi do sfery obiektywnej (czy też nie-subiektywnej, zewnętrznej wobec „ja”). Istotą owego dynamizmu jest tutaj akt „przyswajania”, który zdaje się zależny najpierw od sfery subiektywnej (akty świadomości umożliwiają bowiem jakiegokolwiek rozpoznanie i przyswajanie), a dopiero w dalszej kolejności od sfery obiektywnej (nie-subiektywnej), a więc tego, co w jakiś sposób rezonuje z naszą egzystencją i co naszym zdaniem warto przyswoić. Cechą wspólną koncepcji Wojtyły i Tischnera jest zatem przekonanie, że dynamizm człowieka manifestuje się jako swoisty ruch, który dokonuje się w nim samym. Nie chodzi tu jednak jedynie o przechodzenie od możności do aktu, jak ma to miejsce na gruncie metafizyki klasycznej (arystotelesowsko-tomistycznej), lecz o pewne napięcie istniejące wewnątrz ludzkiego bytu. Wojtyła i Tischner ukazują bowiem człowieka uwikłanego w dynamizm — czy to w wymiarze metafizycznym (Wojtyła), czy przeżyciowym (Tischner).

¹¹ A. Pała, *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, s. 117.

¹² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 168.

¹³ A. Pała, *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, s. 118.

¹⁴ *Ibidem*, s. 119.

¹⁵ *Ibidem*.

Pala, rekonstruując poglądy Wojtyły i Tischnera, słusznie zaznacza, że dynamizm człowieka wyrasta z ludzkiego doświadczenia (bycia-w-świecie). Nadmienia przy tym, że filozoficzny namysł nad zagadnieniem dynamizmu wywodzi się z myśli Heraklita, wedle którego świat podlega absolutnej zmienności (variabilizm). Stawanie się (a co za tym idzie przemijanie) jawi się tutaj jako fundamentalna cecha bytu, a ścieranie się przeciwieństw dobitnie potwierdza, że „wszystko płynie”. Stanowisko Heraklita, krytyczne wobec tezy Parmenidesa o ontologicznej jedności i stałości bytu, inicjuje tym samym filozoficzną refleksję nad dynamizmem, której różnorodne odsłony możemy zaobserwować, przyglądając się dziejom filozofii.

Pala zaś w swej monografii proponuje „wskazanie istotnych elementów dyskursu filozoficznego dotyczącego dynamizmu człowieka w oparciu o analizy porównawcze koncepcji Karola Wojtyły i Józefa Tischnera”¹⁶. Trzeba przyznać, że krakowski uczony wziął na siebie dość ambitne zadanie — nie tylko dlatego, że problematyka dynamizmu sama w sobie wymyka się naukowej (precyzyjnej, spójnej, schematyzującej) konceptualizacji, lecz także dlatego, że porównanie koncepcji filozoficznych Wojtyły i Tischnera tylko pozornie wydaje się czymś niewymagającym czy banalnym. Najważniejsi współcześni polscy filozofowie chrześcijańscy stosują bowiem odmienną, właściwą jedynie ich myśleniu terminologię, co niejednokrotnie wymaga filozoficznego uzgodnienia i przepracowania. Znalezienie (wydobycie) wspólnych elementów ich dyskursu jest zaś konieczne, by badanie komparatystyczne miało sens, w tym metodologiczne, naukowe ugruntowanie. Sprawę komplikuje również to, że Wojtyła i Tischner inspirowali się nieco innymi nurtami filozoficznymi, pozostając pod silnym wpływem różnych tradycji intelektualnych. Owszem, znajdziemy tutaj szereg punktów wspólnych, jednak — patrząc z szerszej perspektywy — nie sposób nie zauważyć niuansów stanowiących o specyfice ich myślenia.

Wojtyła żywo inspirował się tomizmem (myślą św. Tomasza z Akwinu), fenomenologią (zwłaszcza w wydaniu Maxa Schelera), etyką Immanuela Kanta oraz mistyką św. Jana od Krzyża. W tym duchu rozwija swoją wizję filozofii, najczęściej łączonej z personalizmem. Nierzadko też określa się ją umownie mianem „antropologii adekwatnej”¹⁷. Zakłada ona, że interpretacja ludzkiego doświadczenia pozwala odsłonić konstytutywne cechy człowieka jako osoby („antropologia adekwatna to taka antropologia, która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”¹⁸, dążąc do „nazwania człowieka jego własnym imieniem”¹⁹). Człowiek, jak widzi go Wojtyła, jest bowiem „bytem realnym, osobowym, świadomym, zdolnym do samostanowienia, posiadającym sumienie, odniesionym do prawdy, mającym swoją godność oraz bytem wspólnotowym”²⁰. Jego dynamizm („stawanie się”), z jednej strony, jest więc rozpatrywany w kontekście społecznego uwikłania (wymiar wspólnotowy), z drugiej zaś — w kontekście jego aktywności (czynu). Nasze czyny, wedle polskiego filozofa, wiele zdają się mówić o tym, jaką jesteśmy osobą. I odwrotnie: to, jaką jesteśmy osobą, warunkowane jest przez nasze czyny.

¹⁶ *Ibidem*, s. 7.

¹⁷ *Ibidem*, s. 10.

¹⁸ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 19.

¹⁹ *Ibidem*. Por. M. Mruszczuk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, s. 25.

²⁰ A. Pala, *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, s. 10.

Filozofia Tischnera nawiązuje natomiast przede wszystkim do fenomenologii (Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger), filozofii dialogu (Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas), egzystencjalizmu (filozofii egzystencjalnej) oraz filozofii hermeneutycznej (Paul Ricoeur). Czerpie też inspiracje z myśli biblijnej, teologicznej (Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar) oraz filozofii wartości. Niemały wpływ na rozwój poglądów autora *Filozofii dramatu* miała przy tym myśl Platona, św. Augustyna, Mistrza Eckharta, Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Sørensa Kierkegaarda i Fryderyka Nietzschego, a także twórczość Fiodora Dostojewskiego, Witolda Gombrowicza czy Cypriana Kamila Norwida. Filozofia Tischnera, pomimo rozlicznych inspiracji, nie popada wszakże w naiwny synkretyzm. Jest raczej autorską propozycją filozoficzną, którą nazwał on filozofią dramatu²¹. Jest ona, jak się wydaje, szczególną wersją filozofii dialogu (filozofii spotkania), która postuluje dramatyczną koncepcję człowieka i ludzkiej egzystencji („być istotą dramatyczną znaczy przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami”²²). Filozofia Tischnera, co warto podkreślić, pozostaje jednak krytyczna wobec tomizmu i marksizmu. W tym właśnie punkcie (krytyka tomizmu) różni się ona z antropologią Wojtyły.

Pała ma świadomość zarysowanych tu subtelności. Warto więc docenić już sam wybór diskutowanej problematyki, poruszanych wątków i zagadnień. Nie bez znaczenia jest również sposób realizacji obranego celu, w tym ukazanie specyfiki ludzkiego dynamizmu. Analiza porównawcza koncepcji Karola Wojtyły i Józefa Tischnera zdaje się bowiem zadaniem miejscami wręcz karkołomnym (wymagającym nie tylko dogłębnej ich znajomości, lecz także szerszego tła ich powstania), tworząc swoiste wyzwanie dla badacza, który — przystępując do interpretacji — nie chce popadać w nadmierne uogólnienia czy symplifikacje. Osobną trudnością może być także selekcja materiału badawczego, w tym odróżnienie tego, co Tischner mówi jako historyk filozofii, a co jako filozof. Podobnie w przypadku Wojtyły, który wypowiada się jako kaznodzieja (duchowny), papież, literat, teolog i wreszcie jako filozof. Można nawet odnieść wrażenie, że nie sposób owych dyskursów jednoznacznie, kategorycznie rozgraniczyć, tym bardziej, że wspomniani myśliciele — mniej lub bardziej świadomie — sami zacierali granice między nimi.

Przejdźmy do podsumowania. Amadeusz Pała, przedstawiając koncepcję dynamizmu człowieka w ujęciu Karola Wojtyły i Józefa Tischnera, próbuje odpowiedzieć na pytanie, „czy filozofie Wojtyły i Tischnera wzajemnie się wykluczają, czy może raczej są w jakimś stopniu komplementarne?”²³. Podejmując tę kwestię, stosuje analizę porównawczą obu koncepcji filozoficznych, ze szczególnym uwzględnieniem interesującej go problematyki. Ma przy tym świadomość, że jego rozważania nie wyczerpują wszystkich możliwych odczytań owej problematyki, a są jedynie pewną propozycją interpretacyjną. Pała dodaje zarazem, że jego monografia „nie należy traktować jako wprowadzenia do filozofii Wojtyły czy Tischnera”²⁴, jej

²¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.

²² *Ibidem*, s. 7.

²³ A. Pała, *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, s. 9.

²⁴ *Ibidem*.

przedmiotem jest bowiem głównie zagadnienie ludzkiego dynamizmu (jego fenomen, istota, struktura czy ograniczenia). Zakłada się więc tutaj ogólną znajomość filozofii Wojtyły i Tischnera. Od strony metodologicznej praca ta nie budzi większych zastrzeżeń. Autorowi udało się znaleźć ciekawy klucz interpretacyjny, odsłaniając obecną w refleksji czołowych polskich filozofów chrześcijańskich koncepcję dynamizmu człowieka.

Na sformułowane pytanie badawcze Pała odpowiada następująco: „koncepcje Wojtyły i Tischnera są komplementarne w punkcie dojścia, natomiast wykluczające się w punkcie wyjścia”²⁵. Wojtyła i Tischner, choć różnią się drogą i sposobem filozofowania (Wojtyła pozostaje bardziej wierny tradycji filozoficznej, zwłaszcza tradycji tomistycznej; Tischner natomiast pozostaje bardziej otwarty na wpływy filozofii współczesnej), dochodzą ostatecznie do podobnych spostrzeżeń. Po pierwsze, podkreślają szczególną wartość człowieka, jego ontyczną wyjątkowość i niepowtarzalność. Starają się przy tym zdefiniować jego miejsce i rolę w świecie, akcentując rangę dialogu i relacji międzyludzkich. Po wtóre natomiast, ukazują dynamizm ludzkiego bytu, jego wewnętrzne uwikłanie i skomplikowanie. Człowiek jest bowiem dla nich istotą dramatyczną, odniesioną do Boga, drugiego człowieka i samego siebie. Wojtyła jednak, w przeciwieństwie do autora *Filozofii dramatu*, mówi o dynamizmie metafizycznym, rozpatrując go w kontekście pojęcia *suppositum*. Tischner zaś, w przeciwieństwie do autora *Miłości i odpowiedzialności*, namysł nad dynamizmem wiąże z relacyjno-egzystencjalną wizją człowieka.

Pała, zestawiając obie koncepcje filozoficzne, konkluduje, że zarówno Karol Wojtyła, jak i Józef Tischner są „zwolennikami umiarkowanego dynamizmu tworzenia siebie”²⁶. Dynamizm ten nie jest radykalny, ponieważ u Wojtyły nie pozwala na to „koncepcja *suppositum*, warunkująca realizm oraz tożsamość bytową człowieka”²⁷; u Tischnera natomiast — odniesienie człowieka do świata wartości („ja” aksjologiczne), Dobra („ja” agatologiczne) oraz Drugiego (Innego). Znamienne jest także to, że Wojtyła i Tischner inaczej postrzegają dobro. Dla pierwszego z nich dobro jest tożsame z bytem, występuje z nim na równym poziomie ontologicznym. Dla drugiego zaś znajduje się ono przed bytem (istnieniem), jest swoistą „zasadą” świata, „źródłem istnienia i źródłem bytu”²⁸.

Pała przekonuje, że obie filozofie są na swój sposób „oryginalne i uniwersalne”²⁹. Oryginalne, ponieważ Karol Wojtyła i Józef Tischner nie są jedynie historykami filozofii, komentatorami dotychczasowych stanowisk filozoficznych. Choć mniej lub bardziej inspirują się ustaleniami innych myślicieli, nie powielają bezrefleksyjnie ich konstatacji. Wypracowują raczej własne koncepcje filozoficzne, odczuwając potrzebę gruntownego namysłu nad człowiekiem i ludzką egzystencją. Ich filozofie zaś są uniwersalne, ponieważ dotyczą ponadczasowej (uniwersalnej właśnie) problematyki. Podnoszą bowiem tematy, zagadnienia i kwestie, który nurtowały, nurtują i nurtować będą kolejne pokolenia filozofów, zwłaszcza zorientowanych

²⁵ *Ibidem*, s. 138.

²⁶ *Ibidem*, s. 137.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 138.

²⁹ *Ibidem*, s. 140.

antropologicznie. Filozofie te, dodaje Pała, nie są więc jedynie wytworem czasów, w których były tworzone, lecz dotyczą „człowieka jako takiego, niezależnie od czasów, w których żyje”³⁰. W tym sensie Wojtyła i Tischner zdają się „poszukiwaczami prawdy”³¹, filozofami, którzy — podążając nierzadko różnymi ścieżkami — pragną uchwycić człowieka w jego wewnętrznym dynamizmie i wewnątrzświatowym usytuowaniu.

Publikacja *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera* w ciekawy, twórczy sposób przybliży najważniejsze aspekty antropologii Wojtyły i Tischnera, eksponując dość rzadko podnoszoną w dotychczasowej literaturze przedmiotu koncepcję ludzkiego dynamizmu. Świadczy ona o niesłabnącym zainteresowaniu refleksją wybitnych polskich filozofów, skłaniając do podjęcia wieloaspektowej akademickiej debaty na temat ich poglądów, w tym ich dalszych komparatystycznych analiz. Monografia godna jest polecenia nie tylko specjalistom, badaczom zajmującym się filozofią Karola Wojtyły i Józefa Tischnera, ale i wszystkim zainteresowanym omawianą w niej problematyką.

Bibliografia

- Błaszczyk M., *Człowiek według Jeana-Paula Sartre’a*, „Przegląd Filozoficzny” 2 (2019), s. 39–52.
- Borowicz A., *Transcendentalizm w filozofii Józefa Tischnera*, Gdańsk 2010.
- Buttiglione R., *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 2010.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.
- Galarowicz J., *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- Galarowicz J., *Paradoks egzystencji etycznej*, Kraków 2009.
- Galarowicz J., *Wojtyła – Tischner: kapłaństwo i myślenie oraz inne eseje*, Kęty 2016.
- Glinkowski W., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2003.
- Horyzont dialogu i rozumienia. W kręgu myśli Józefa Tischnera*, K. Pietrych (red.), Łódź 2015.
- Jawor M., *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomiżmem*, Olsztyn 2019.
- Jędraszewski M., *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań 2004.
- Marszałek I., *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła*, Kraków 2014.
- Mruszczyk M., *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010.
- Pała A., *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, Kraków 2019.
- Pytając o człowieka. Mysł filozoficzna Józefa Tischnera*, W. Zuziak (red.), Kraków 2001.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

- Sartre J.P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa et al., Kraków 2007.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Szary S., *Człowiek — podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999.
- Wesołowska A., *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012.

**Studia Philosophica
Wratislaviensia**
vol. XVIII, fasc. 1 (2023)

CONTENTS

ARTICLES

JAN HERUFEK, <i>Jewish Sources in Pico's Concept of Dignitas Hominis: An Outline of the Problem</i>	7
KAMIL CEKIERA, <i>Thought Experiments and Conceptual Analysis in Ethics</i>	29
ADAM CHMIELEWSKI, <i>Persecution and the Art of Thinking</i>	45
ARTUR PACEWICZ, <i>Medioplatonism of the Imperial Age — Eudoros of Alexandria</i> ...	57
REVIEWS	91–110



Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.
pl. Uniwersytecki 15
50-137 Wrocław
sekretariat@uwur.com.pl

wuwr.eu
Facebook/wydawnictwouwr