

ARTICLES AND TREATISES / ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Wybrane aspekty wielorakiego znaczenia bytu i intencjonalności w ujęciu Franza Brentana i Martina Heideggera

Sonia KAMIŃSKA*

Warszawa

ABSTRACT

The text aims to acquaint the Reader with Franz Brentano's doctoral dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), which opens the *Aristotelica* series and that is known to have inspired young Heidegger to become a philosopher. The text analyses the nature and scope of this inspiration. The first part tells the story of the book's origin and tries to provide a bigger picture for Heidegger's acquaintance with Brentano's philosophy as well as presenting him against the background of Brentano's other students (Kazimierz Twardowski, Edmund Husserl, Alexius Meinong, Carl Stumpf, Anton Marty, *et al.*). The second part describes the famous 15 theses on being, which are the heart of the book *On the several senses of being in Aristotle*, and thus enables a comparison of Brentano's Thomistic ontology with the fundamental ontology of Heidegger. And this comparison is the subject of part three, which also tries to verify to what extent Heidegger was in fact indebted to Brentano and whether we can call him a 'brentanist' at all.

KEYWORDS

Brentano, Heidegger, Aristotle, St. Thomas, being, ontology, categories, existence, intentionality

* E-mail: kaminska.sonia@gmail.com

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles O wielorakim znaczeniu bytu u Arystotelesa Franza Brentana to książka znana większości historyków filozofii. Znana jednak nie ze względu na treść, ale swoją historię. Miała być ona mianowicie pierwszą pracą z dziedziny filozofii, która zrobiła wrażenie na młodym Martinie Heideggerze. Otrzymał ją w 1907 roku i mówi się, że to właśnie ta książka obudziła osiemnastolatka z pewnego rodzaju drzemki niefilozoficznej, a może przedfilozoficznej. Mówiąc w dużym skrócie, obudziła w nim filozofa. Można powiedzieć, że w pewnych kręgach nosi ona nieoficjalny podtytuł „książka, która zainspirowała młodego Heideggera”. Oto kilka przykładów. Hugo Ott cytuje w pracy *Martin Heidegger. W drodze ku biografii* fragment samoprezentacji Heideggera z okazji przyjęcia do Heidelberskiej Akademii Nauk:

W roku 1907 ojcowski przyjaciel z mych stron rodzinnych, późniejszy arcybiskup Fryburga dr Conrad Gröber, dał mi do ręki dysertację Franza Brentana: *O różnorodnym znaczeniu bytu według Arystotelesa* (1862). Liczne i na ogół długie cytaty greckie zastąpiły mi wtedy brakujące wydanie Arystotelesa, które jednak już rok później stało w mym pokoju wypożyczone z biblioteki internatu. Budzące się wówczas w sposób mroczny, chwiejny i bezradny pytanie o to, co proste w różnorodności w bycie, pozostało, mimo wielu potknięć, bezdroży i wątpliwości, nieusuwalnym powodem opublikowanej dwie dekady później rozprawy *Bycie i czas* (OTT 1997: 46)¹.

Dale Jacqueline w tekście otwierającym zbiór *The Cambridge companion to Brentano* pisze:

Heidegger wspomina, że *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) to pierwsza książka, którą czytał na poważnie, raz za razem, kiedy zaczęły go interesować problemy metafizyki. Heidegger twierdzi, że Brentano obudził jego fascynację tym, co później sformułował jako główne problemy swojej ontologii egzystencjalnej, jego zatroskanie kwestią bycia (*being*), które znalazło wyraz w jego *Sein und Zeit* (*Bycie i czas*, 1927) (JACQUETTE 2004: 6)².

W tekście *Brentano's relation to Aristotle*, umieszczonym w tym samym zbiorze, Rolf George i Glen Koehn twierdzą, że książka ta jest nie tylko istotnym wkładem w badania nad Arystotelesem, ale miała też znacznie szerszy wpływ, a mianowicie pomogła Heideggerowi „ukształtować jego filozofię egzystencjalną” (GEORGE i KOEHN 2004: 22). Dodatkowo George i Koehn wspomagają się cytatem z samego Heideggera, z *Unterwegs zur Sprache* (HEIDEGGER 1959: 93). Ion Tănăsescu pisze:

¹ Cyt. na podst. Sprawozdań z posiedzeń Heidelberskiej Akademii Nauk 1957/58, s. 20 i n.

² Wszystkie cytaty z dzieł niewydanych dotąd po polsku w przekładzie autorki artykułu.

Jest powszechnie znanym faktem, że rozprawa doktorska Franza Brentana *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) odegrała decydującą rolę u zara-
niania problemu bycia (*being*) u młodego Heideggera (TĂNĂSESCU 2012: 155).

Mówią o tym, pośród wielu innych, również Peter Simons, Kevin Mulligan, Karl Schuhmann. Wreszcie autorka niniejszego tekstu uważa, że Heidegger mógł czuć się wobec Brentana podobnie „zadłużony”, jak Brentano wobec Arystotelesa. Otwarcie bowiem przyznawał, że filozofią zajął się zainspirowany filozoficznym debiutem Brentana. Naturalnie, niemiecki myśliciel nie mógł mieć o tej inspiracji pojęcia, jednak myślę, że zaakceptowałby ją, choć nie bez zastrzeżeń. Brentano tak opisywał dług, jaki zaciągnął u Stagiryty:

[...] wypełniam tylko obowiązek podziękowania, kiedy przyznaję, że, gdy jako młodzieniec w czasie wielkiego przygnębienia zacząłem zajmować się filozofią, żaden nauczyciel nie wprowadził mnie na właściwszą drogę poszukiwań aniżeli Arystoteles (BRENTANO 2012: 42).

Przypuszczam, że Heidegger mógł czuć się podobnie wobec Brentana. Możemy go więc nazwać jego uczniem, bo jak widać, uważający się za wychowanka Stagiryty Brentano nie wymagał od relacji nauczyciel — uczeń, by cechowało ją sąsiedztwo w czasie i przestrzeni. Jakkolwiek uważam, że Brentano mógłby zaliczyć Heideggera do grona swych uczniów, to niewykluczone, że posadziłby go... w osłej ławce. Dlaczego? Na to pytanie spróbuję odpowiedzieć poniżej.

W tym celu postaram się najpierw przybliżyć treść *Von der mannigfachen Bedeutung* oraz opowiem kilka słów o gronie brentanistów, do którego Heideggera się zalicza. Zatem pierwszym celem tej pracy będzie lepsze zapoznanie czytelnika z treścią „książki, która zainspirowała młodego Heideggera”. Celem zaś drugim — przyjrzenie się naturze tej inspiracji. W części pierwszej opowiem historię powstania *Von der mannigfachen Bedeutung* oraz spróbuję przedstawić szerszy kontekst zetknięcia się Heideggera z filozofią Brentana. W części drugiej omówię główne tezy dzieła „O wielorakim znaczeniu bytu u Arystotelesa”. Zaś w części trzeciej będę się zastanawiać nad faktyczną wysokością „długu”, jaki Heidegger miał u Brentana zaciągnąć.

CZĘŚĆ PIERWSZA

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles powstało w roku 1862 i stanowiło rozprawę dokorską zaledwie dwudziestoczteroletniego Franza Brentana. Podkreślam tu młody wiek autora, ponieważ jest on zaskakujący w obliczu tak dojrzałej treści (niektórzy twierdzą nawet, że jest to jego najznakomitsza praca). Rzecz zadedykowana jest jednemu myślicielowi, który w opinii Brentana naprawdę rozumiał Arystotelesa. Osobą tą był Friedrich

Adolf Trendelenburg (1802–1872), filozof i filolog, który był nauczycielem Brentana w Berlinie. Trendelenburg był nie tylko miłośnikiem Platona i Arystotelesa, o których sam pisał doktorat, ale też zaciekłym wrogiem idealizmu (ze szczególnym uwzględnieniem myśli Georga W. F. Hegla) i niewykluczone, że to za jego sprawą Brentano miał idealizm niemiecki za filozofię, jak to mawiał, „perwersyjną” i „irracjonalną”³.

I choć doktorat jest dedykowany Trendelenburgowi (i u niego oficjalnie napisany), to opiekunem naukowym Brentana w tym czasie był kto inny, a mianowicie Franz Jakob Clemens (1815–1862), u którego, na uniwersytecie w Münster, Brentano spędził aż dwa semestry. Można w pewnym uproszczeniu, którego historykowi filozofii trudno jest uniknąć, powiedzieć, że Trendelenburg zainteresował młodego myśliciela Arystotelesem, zaś Clemens, filozof katolicki, nauczył go metody scholastycznej. Ten ostatni był też w pewnym stopniu odpowiedzialny za to, że Brentano przyjął święcenia kapłańskie. Wpływ tych dwóch nauczycieli wyznacza specyficzny rys brentanowskiego arystotelizmu zabarwionego tomizmem. Clemens, zwany przez Brentana „profesorem jego serca”, zmarł w tym samym roku, w którym Brentano się doktoryzował i w którym książka *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* ujrzała światło dzienne. Jeszcze wtedy nie było wiadomo, że praca otwiera cykl *Aristotelica*, w skład którego wchodzi ponadto następujące prace poświęcone osobie i dziełom Stagiryty (oraz wiele manuskryptów): *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom „nous poietikos”* z roku 1867, praca o rozumie czynnym; *Über den Creationismus des Aristoteles* (1882), esej o domniemanym kreacjonizmie Arystotelesa, przedrukowany w roku 1911 jako praca o genezie czy lepiej źródle ludzkiego ducha *Aristoteles’ Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*; a w końcu *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911), a więc *Aristoteles i jego światopogląd* (BRENTANO 2012), synteza wszystkich poprzedzających ją prac.

Od razu można zauważyć, że w swej rozprawie doktorskiej Brentano w pewien sposób składa podziękowanie aż czterem nauczycielom: Arystotelesowi (za którego syna się uważał⁴), Tomaszowi (którego myśli miały być nieocenioną

³ Zob. BRENTANO 1926; PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA 1980; GALEWICZ 1999; KAMIŃSKA 2012a.

⁴ W *Przedmowie* do książki *Aristoteles i jego światopogląd* (BRENTANO 2012: 42) Brentano zwraca się Czytelnikowi z tego, że ma się za trzeciego syna Arystotelesa, obok Eudemosia i Teofrasta, co ilustruje takim oto wierszem własnego autorstwa: „Wy, którzy chwalicie szlachetne pochodzenie, wysłuchajcie, kim byli moi przodkowie! / Jam jest z nasienia Sokratesa, z którego wzrósł Platon. / Platon zrodził siłę Arystotelesa, która nigdy nie osłabła, / jak i nie zwiędła narzeczoną, którą wybrał z miłości. / Dwa tysiące lat minęły, a małżeństwo to wzmacnia się i kwitnie; / Szczycę się dziś tym, że nie wziąłem się z innego związku. / Ciebie, pobożny Eudemosie, witam jak brata i ciebie także Teofraście o boskich ustach, słodki niczym wino lesbijskie. / Ponieważ obdarowano go mną późno, kocha mnie mój ojciec najbardziej jako najmłodszego w gronie swych potomków, czulej aniżeli innych”.

pomocą we właściwym zrozumieniu tego pierwszego), Trendelenburgowi i Clemensowi. Jest więc ciekawym zbiegiem okoliczności, że ta sama książka zainspirowała Martina Heideggera i miała dla niego związek z co najmniej dwoma nauczycielami: Franzem Brentanem i Conradem Gröberem, a może także pośrednio z Edmundem Husserlem, choć związki z tym ostatnim są lepiej widoczne na innych przykładach, jak choćby w przypadku odniesienia się obu, Husserla i Heideggera, do *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* i omawianej tam koncepcji intencjonalności.

Obok Husserla, Heidegger wpisuje się więc w poczet brentanistów. Do tego samego grona zalicza się Alexiusa Meinonga, Carla Stumpfa, Oskara Krausa, Antona Marty'ego, Zygmunta Freuda, Kazimierza Twardowskiego. Ciekawe jest to, że Brentano (1838–1917) i Heidegger (1889–1976) nigdy się nie spotkali. Nie musi to jednak podważać zasadności relacji nauczyciel — uczeń, bo Brentano, jak już wspominałam, sam uważał się za bezpośredniego (!) ucznia, a nawet syna Arystotelesa, a za swego najlepszego doradcę w trudnej lekturze Stagiryty miał św. Tomasza. Swoich zaś uczniów, z którymi stykał się w czasie i przestrzeni (najpierw w Würzburgu, a po 1873 roku w Wiedniu), traktował różnie i często zmieniał zdanie na ich temat⁵. Warto zauważyć, że zdanie to było tym gorsze, im bardziej oddalali się oni od jego myśli (Husserl, Meinong), a tym lepsze, im wierniejsi mu pozostawali (Marty). Pozostawanie wiernym naukom Brentana

⁵ Wspomina o tym Edmund Husserl: „W jego osobistym stosunku do młodszych był z jednej strony dystygnowany, a z drugiej na wskroś pobłażliwy i przemiły, bezustannie dbający o rozwój ich naukowego kształcenia, ale również o ich etyczną osobowość. Nie pozostawało nic innego jak całkowicie poddać się temu wyższemu przewodnictwu i nieustannie odczuwać jego uszlachetniającą siłę, nawet jeśli fizycznie było się od niego daleko. Na jego wykładach zdarzało się nawet, że — kto raz dał mu się [porwać] — ten był nie tylko teoretycznie najgłębiej poruszony samym tematem, ale i etyczną stroną jego osobowości. A jak on potrafił dawać siebie samego! Spokojne wędrówki nad Wolfgangsee w letnie wieczory, podczas których często pozwalał sobie na swobodne wypowiedzi na temat siebie samego, pozostają dla mnie niezapomniane. Był [człowiekiem] dziecięcej otwartości, niewątpliwie tak samo, jak miał dziecięstwo geniusza. Nie wymieniałem z Brentano zbyt wielu listów. Na mój list, w którym go prosiłem, by przyjął dedykację mojej *Philosophie der Arithmetik* (mojego pierwszego pisma filozoficznego) odpowiedział mi ciepło dziękując, ale zdecydowanie odmawiając: nie powinienem brać na swoje barki resentymetu jego wrogów. Tak czy inaczej poświęciłem mu to pismo, jednak na przesłany mu egzemplarz z dedykacją nie otrzymałem żadnej dalszej odpowiedzi. Dopiero po czternastu latach Brentano w ogóle zauważył, że naprawdę poświęciłem mu to pismo i wówczas serdecznie mi podziękował ciepłymi słowy; najwyraźniej nie przyjrzał mu się wcześniej z bliska albo je — jak miał w zwyczaju — «pobieźnie przejrzał» (*quer gelesen*). Naturalnie, znacznie mnie przewyższał i zbyt dobrze go znałem, aby mnie to dotknęło. To, że nie rozwinęła się żadna ożywiona wymiana listów, miało głębsze powody. Na początku [jako] jego oczarowany uczeń nie przedstawiałem wychwalać go jako nauczyciela, jednak nie było mi dane być członkiem jego szkoły. Wiedziałem jednak, jak bardzo denerwowało go to, że ktoś szedł swoją drogą, nawet jeśli wypływającą z jego [drogi]. Wówczas łatwo mógł stać się niesprawiedliwy i takim też stał się wobec mnie, co było bolesne”. E. Husserl, *Wspomnienia o Franzu Brentano*. Przeł. S. Kamińska, [w:] BRENTANO 2012: 31.

było zresztą nie lada wyczynem, bo przecież dosyć często rewidował on swoje poglądy, choć rzadziej się do tego przyznawał i nawet pod koniec życia, gdy od konceptualizmu przeszedł do postawy reistycznej, twierdził, że konceptualistą nigdy nie był. Drugi dowód na częste zmiany poglądów jest taki, że główne dzieło Brentana, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, pozostało niedokończzone, a gdy zajrzeć do manuskryptów, do jego niewydanych ksiąg, od razu widać, że niejednokrotnie stoją one w sprzeczności z tym, co wydrukowano w 1874 roku. Dodatkowo relacje z uczniami utrudniało to, że Brentano nigdy nie utworzył szkoły w sensie instytucjonalnym: bo choć wykształcił (a może lepiej będzie powiedzieć „wpłynął na”) kilka pokoleń prominentnych filozofów (Husserl, Meinong, Stumpf, Kraus, Twardowski, pośrednio filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej i innych), to umierał w poczuciu, że nie stworzył szkoły. Wynikało to również z tego, że jego uczniowie rozpieczętowali się po świecie (Lwów, Praga, Graz, Warszawa), ponieważ Brentano nie miał, po konflikcie z Kościołem, profesury i jako *Privatdozent* nie mógł stworzyć w Wiedniu oficjalnej szkoły. I tak między innymi Meinong trafił do Grazu, Twardowski do Lwowa, niewspominany jeszcze Christian von Ehrenfels i Marty do Pragi. I to oni kształcili kolejnych, którzy — choć Brentana nie poznali — w pewien sposób kontynuowali jego dzieło. Tymczasem w Wiedniu na dobre zagościła szkoła Moritza Schlicka, zwana Kołem Wiedeńskim, i tak rozpoczęła się era wiedeńskiego pozytywizmu logicznego.

Nasuwa się pytanie, czy gdyby Brentano i Heidegger mogli się spotkać i porozmawiać o filozofii, to Heidegger byłby nadal zaliczany do grona uczniów Brentana. Czy może Brentano wciąż uważałby, że „umiera bezpotomnie”, jak zwykł mawiać? Taka postawa dużo mówi o jego wymaganiach względem potencjalnego ucznia. Brentano szukał relacji na jakimś wyższym poziomie, takiej, jaka jego zdaniem łączyła go z Arystotelesem. Wielu znawców tematu (Susan Krantz Gabriel, Peter Simons, Kevin Mulligan, Karl Schuhmann i inni) na pierwsze z postawionych tu pytań odpowiedziałyby: „nie”, zaś na drugie: „tak”. Kevin Mulligan nie pozostawia w tej kwestii złudzeń:

Gdyby Brentano mógł rzucić okiem na współczesną filozofię umysłu i kognitywistykę, [...] byłby rozczarowany, widząc, że zadania opisania umysłu podjęli się na poważnie tylko ci, którzy — jak spadkobiercy Heideggera i Wittgensteina — nie mają żadnych teoretycznych celów (MULLIGAN 2004: 92).

Według Dale’a Jacqueline: „Ironia polega na tym, że Brentano niewątpliwie odrzuciłby egzystencjalizm Heideggera, jak uczynił z późną fenomenologią transcendentalną Husserla” (JACQUETTE 2004: 6). W podobnym tonie George i Koehn (2004: 22) mówią, że wątpliwe jest, ażeby Brentano miał się ucieszyć z powiązania z Heideggerem.

Poniżej przyjrzę się bliżej argumentom niektórych spośród wyżej wymienionych komentatorów, skupiając się głównie na interpretacji Susan Krantz Gabriel

z tekstu *Heidegger's question and the fundamental sense of being in Brentano*, a tym samym postawię pod znakiem zapytania omawianą tu relację nauczyciel — uczeń. Żeby przekonać się, jak było naprawdę, zobaczmy najpierw, jak obaj interpretują Arystotelesowskie *to on legatai pollachos* (*Metafizyka*, Z, 1), zdanie, które otwiera *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*.

CZĘŚĆ DRUGA

W swych autobiograficznych pismach Heidegger zwracał szczególną uwagę na tę rozprawę i precyzyjnie wskazywał polisemię bytu (*being*) jako problem, który wziął od Brentana: jeśli dla Arystotelesa o bycie orzeka się na wiele sposobów, jaki jest jego fundamentalny sens? (TĂNĂSESCU 2012: 155)

Praca o wielorakim znaczeniu bytu u Arystotelesa jest traktatem ontologicznym, w którym Brentano uważnie rekonstruuje teorię kategorii Stagiryty, korzystając z następujących dzieł: *Metafizyka*, *Fizyka*, *Kategorie*, a także *Topiki* i *De anima*. Brentano bada tam cztery *modi* bytu: byt w sensie kategorialnym (*to on kata ta schemata to kategorion*), byt w sensie werydycznym (*on hos alethes*), byt jako przypadłość (*on kata symbebekos*) oraz byt jako akt/potencję (*on energeia/dynami*). Podstawowym znaczeniem bytu jest substancja (byt w sensie kategorialnym). Brentano jawi się tu z miejsca jako zwolennik św. Tomasza i arystotelizmu chrześcijańskiego (substancja jednostkowa jako podstawowa kategoria) i wróg Immanuela Kanta (który krytykował kategorie Stagiryty jako przypadkowo powiązane). Ważne są tu również wpływy Trendelenburga, który podkreślał językowy aspekt kategorii. Tu jednak Brentano dystansuje się nieco wobec swojego mistrza i mówi, że podziały językowe/gramatyczne, owszem, są ważne, ale odzwierciedlają one jedynie podziały rzeczywiste (realizm) (KRANTZ GABRIEL 2012: 135). Inni z kolei uważają, że pogląd Trendelenburga na kategorie był taki sam, jak jego ucznia, jednak Brentano szukał sposobu na zdystansowanie się od nauczyciela (młodzieńczy bunt, próba sił) i celowo wyolbrzymił nacisk, jaki Trendelenburg miał kłaść na gramatykę (KRANTZ GABRIEL 2012: 135; ANTONELLI 2001: 78–79). Zresztą, przekonamy się poniżej, że Brentano mówi o „harmonii” między kategoriami a gramatyką.

Cztery podstawowe sensy bytu nie wyczerpują tytułowej wieloznaczności⁶. Byt przypadłościowy (*on kata symbebekos* / *ens per accidens*) dzieli się dalej: coś może mieć byt dzięki temu, że przypadłościowo tkwi w czym innym lub odwrotnie — dzięki temu, że coś przypadłościowo tkwi w tym czymś. A także

⁶ Ponadto polisemia występuje jeszcze, co podkreśla Tănăsescu, na poziomie kategorii w tym sensie, że kategorii tych jest wiele. Również Heidegger wyróżnia dwa typy polisemii (zob. TĂNĂSESCU 2012: 155). W niniejszym tekście skupię się jednak na tej podstawowej polisemii, a więc na czterech *modi* bytu (i ich dalszych podziałach).

dzięki temu, że coś przypadłościowo koegzystuje z czymś innym w jednym, podstawowym dla nich bycie.

Również byt w sensie werydycznym dzieli się dalej. Podobnie jak wyrażenie „byt”, predykat „prawdziwy” jest wieloznaczny. Podstawowym znaczeniem jest tu prawda sądów, inne znaczenia są względem tego pierwszego analogiczne. Sądy według Brentano stwierdzają lub odrzucają istnienie czegoś i mogą to robić słusznie lub niesłusznie. Sądy bazują na wcześniejszych przedstawieniach. Na sądach zaś bazują uczucia miłości lub nienawiści, którym też przysługuje słuszność/niesłuszność (to jest koncepcja sformułowana *explicite* dwanaście lat później, w 1874 roku, w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*). Teoria sądów na tym etapie (Brentano zmieni zdanie kilka dekad później) bazuje na korespondencyjnej teorii prawdy Arystotelesa i zakłada pewną odpowiedniość pomiędzy światem a umysłem, lokując prawdę w umyśle, a nie w świecie. Kolejnym znaczeniem bytu w sensie werydycznym jest prawdziwość naszych przedstawień, a więc tego, czego dostarczają nam zmysły, a także prawdziwość definicji oraz pojęć. W nieco luźniejszym sensie możemy mówić o prawdziwości rzeczy i osób (chodzi tu o pewną autentyczność, niezafalszowanie). Byt w sensie prawdziwościowym nie jest jednak, zdaniem Brentana, podstawowym przedmiotem metafizyki (BRENTANO 1862; KRANTZ GABRIEL 2012) i filozof wyklucza go z jej spektrum podobnie, jak wykluczył byt w sensie przypadłościowym.

Byt potencjalny/aktualny to kolejne znaczenie, które Brentano bierze na warsztat. *On dynamei* to tyle co materia (*hyle*), zaś byt aktualny odpowiada formie lub jest czymś przez tę formę aktualizowanym. *On dynamei* i *on energeia* wchodzą już w orbitę zainteresowań metafizyki, ponieważ są, jak mówi Brentano w rozdziale czwartym cytowanego tu dzieła, „intymnie powiązane”, czyli *auf's innigste miteinander verbunden* w oryginale oraz *intimately connected* w przekładzie Rolfa George'a (BRENTANO 1862: 40; BRENTANO 1978: 27), z bytem w sensie kategorialnym. Podobnie jak byt kategorialny, *on dynamei* i *on energeia* są niezależne od umysłu i istnieją poza nim (*on kath' auto exo tes dianoias*). Rozdział poświęcony potencji i aktualizacji jest bardzo ciekawy i „gęsty”, a więc nie sposób zrelacjonować go tu w całości. Do najważniejszych poruszanych tam przez Brentana kwestii należą ruch (*kinesis*), stawanie się (*on kinesei*), a także powstawanie i giniecie (*genesis kai phthora*).

Jednak kluczowym momentem w książce jest kolejny rozdział, zawierający piętnaście tez o bycie w sensie kategorialnym. Na wstępie tego rozdziału Brentano mówi, że choć opowiedział już o trzech rodzajach bytu, to większa część pracy ciągle jest przed nim, ponieważ *to on kata ta schemata ton kategorion* (*Metafizyka*, IX 10, 1051) jest zdecydowanie najważniejszym rodzajem bytu. Ponieważ jest on też najtrudniejszy do omówienia, Brentano zapowiada, że będzie korzystał z pomocy *Geschichte der Kategorienlehre* Trendelenburga (co podważa nieco hipotezy o niezgodzie z tymże).

Ponieważ Arystoteles dzieli byt na różne kategorie, najważniejszym pytaniem jest pytanie następujące: czy liczba i różnorodność kategorii wyczerpują cały zasięg tego rodzaju bytu? Czy może Arystoteles daje nam tylko pewną próbkę i listę kategorii wolno nam modyfikować? W końcu w różnych miejscach Arystoteles proponuje inne tablice kategorii, a w jednym dochodzi nawet do tego, że ogranicza się do trzech (*Metafizyka*, N (XIV) 2, 1089 b): substancji (*ousiai*), doznań (*pathe*) i relacji (*pros ti*). Między innymi dlatego Carl Prantl miał uważać, że Arystoteles nie był wcale przywiązany do liczby „10” (tyle wylicza w *locus classicus* — *Kategorie*). Jego zdaniem te trzy kategorie z powodzeniem mogłyby pełnić rolę sześciu, siedmiu czy dziesięciu, a to dlatego, że wraz z malejącą liczbą wzrastałaby ich ogólność. Liczbę kategorii można by również zwiększyć i w tym przypadku ogólność by malała, a rosła szczegółowość. Brentano mówi jednak, że ani pośród dawniejszych, ani jemu współczesnych komentatorów nie jest w stanie znaleźć nikogo, kto podzielałby pogląd Prantla na manipulowanie liczbą kategorii. Christian August Brandis i Eduard Zeller uważają wręcz, że pod żadnym pozorem nie należy tej liczby zmieniać i Brentano jest tu z nimi w pełnej zgodzie. Dodam od siebie, że rzadko się zdarza, aby Brentano był w pełnej zgodzie z sobą współczesnymi, a zwłaszcza z Eduardem Zellerem, ale to całkiem inna historia (KAMIŃSKA 2010; KAMIŃSKA 2012b). Brentano mówi, że większość interpretatorów (między innymi Brandis, Zeller, Bonitz, Trendelenburg) jest zgodna co do tego, że Arystoteles porzucił dwie z oryginalnych dziesięciu kategorii: położenie (*keisthai*) i posiadanie (*echein*), by ostatecznie zostać przy kategoriach ośmiu. Liczbę „10” miał wcześniej utrzymywać ze względu na to, że platonicy i pitagorejczycy mieli wobec niej preferencję.

Następnie Brentano przechodzi do natury kategorii i zastanawia się, czy są one rzeczywiście pojęciami, czy może tylko pewną „ramą”, w której pojęcia te można umieścić. Inaczej, czy generują pewne „punkty widzenia” na klasyfikację pojęć podczas rozróżniania przedmiotów myśli. Zwolennikami „koncepcji punktów widzenia” (określenie S.K.) mają być Brandis i Zeller.

Kolejnym krokiem Brentana i jednocześnie kulminacyjnym punktem całej książki jest wygłoszenie słynnych piętnastu tez o kategoriach, do których przedstawienia teraz przejdę.

Teza pierwsza: kategorie są prawdziwymi pojęciami, a nie tylko „ramą” dla pojęć. Istnieją one samodzielnie poza umysłem (*on kath' auto exo tes dia-noias*).

Teza druga: kategorie to właśnie wielorakie znaczenia bytu, nadawane mu analogicznie na dwa sposoby (analogia proporcjonalności oraz analogia tego samego terminu).

Teza trzecia: kategorie to najwyższe rodzaje dla substancji (teza ta często jest komentowana „w komplecie” z tezą czwartą).

Teza czwarta: kategorie to najwyższe predykaty pierwszej substancji.

Teza piąta: kategorie różnią się między sobą, ponieważ stoją w rozmaitych relacjach do substancji pierwszej.

Teza szósta: kategorie różnią się od siebie na podstawie różnych typów predykcji.

Teza siódma: kategorie wprawdzie różnią się od siebie w zależności od typów predykcji, ale to nie sprawia, że podział na kategorie jest tym samym, co podział na pięć uniwersaliów⁷.

Teza ósma: kategorie muszą się różnić pojęciowo. Jedno i to samo pojęcie nie może podpadać bezpośrednio pod dwie różne kategorie.

Teza dziewiąta: różnorodność (*Verschiedenheit*) kategorii nie jest z konieczności rzeczywistą różnorodnością (tezę tę można sformułować również tak: różnice między kategoriami nie muszą być różnicami rzeczywistymi; por. sformułowanie Rolfa George'a).

Teza dziesiąta: nie jest tak, że każdy rzeczywisty *on kath' auto* należy bezpośrednio do jednej kategorii.

Teza jedenasta: dedukcja kategorii nie jest niemożliwa (ponieważ kategorie są wyróżniane na podstawie sposobu istnienia w substancji pierwotnej)⁸.

Teza dwunasta: w pismach Arystotelesa znajdujemy ślady (*Spuren*) dedukcji kategorii. Zdaniem Brentana Arystoteles robi krok w jej kierunku, kiedy stwierdza *omne quod est, aut in se aut in alio est*, a więc kiedy wprowadza podział na substancję i przypadłość.

Teza trzynasta: dedukcja kategorii (*pistis dia syllogismou*) była w podobny sposób rozwijana przez różnych komentatorów Arystotelesa w przeszłości i w czasach współczesnych Franzowi Brentanowi. Tu Brentano omawia stanowiska między innymi Ammoniusza, Dawida, (Pseudo) Augustyna, Izydora z Sewilli, św. Tomasza, Prantla, Trendelenburga i Zeller.

Teza czternasta: pomiędzy kategoriami Arystotelesa a gramatycznymi różróżnieniami rzeczownik/przymiotnik/czasownik/przysłówek zachodzi zgodność, harmonia.

Teza piętnasta: jest to podsumowująca teza, broniąca koncepcji kategorii Stagiryty przed atakami z różnych stron i stwierdzająca, że nawet ich przeciwnicy — często ku swojemu zaskoczeniu — walcząc z kategoriami, dochodzili do tych samych wniosków co Arystoteles i pomimo wielu prób nikomu nie udało się na trwałe zrewidować teorii Arystotelesa ani zastąpić doktryny kategorii czymś równie wartościowym i, co istotne, wytrzymującym próbę czasu. Brentano dys-

⁷ Chodzi tu o pięć uniwersaliów Porfiriusza: rodzaj, gatunek, różnicę gatunkową, właściwość i przypadłość.

⁸ Tezy jedenasta i dwunasta ilustrują pewne „odejście” Brentana od Stagiryty, a mianowicie takie, że uważał on dedukcję kategorii za możliwą, podczas gdy sam Arystoteles jej nie proponował. W pewnym sensie jest to obrona kategorii przed zarzutami Kanta. Jest to także kolejna oznaka tomistycznej interpretacji Brentano.

kutuje w tym punkcie z Kantem i Heglem, a także — tradycyjnie — z Zellerem, Trendelenburgiem, Brandisem, Prantlem, by wymienić tylko niektórych.

Podsumowując: sercem Brentanowskiej ontologii jest substancja jednostkowa, o której kategorii mogą być orzekane. Ona zaś nie może być orzekana o niczym. Innymi słowy: fundamentalne jest tu istnienie substancji indywidualnej, której przysługują różne atrybuty. Dlatego, jak sądzę, komentatorzy za najważniejsze uważają tezy pierwszą, trzecią, czwartą i piątą, i częstokroć do nich właśnie ograniczają swój opis Brentanowskich twierdzeń (np. KRANTZ GABRIEL 2012).

CZEŚĆ TRZECIA

Jak mówi Ion Tănăsescu w tekście *Franz Brentano's dissertation and the problem of intentionality*, Heidegger idzie krok dalej niż Brentano i szuka jakiegoś wspólnego „korzenia” dla czterech podstawowych znaczeń bytu (od poszczególnych bytów przechodzi do bycia), spośród których, jak twierdzi między innymi Krantz Gabriel, Heidegger faworyzował byt w sensie werydycznym (zob. późniejsza koncepcja prawdy jako nieskrytości⁹), zaś Brentano — jako prawdziwy tomista — skupiał się na substancji jednostkowej i jej indywidualnym istnieniu. Heidegger miał krytykować dosyć pobieżne rozprawienie się z bytem w sensie werydycznym i niezaliczenie go do metafizyki (KRANTZ GABRIEL 2012: 144). Jednak Tănăsescu całkiem zdroworozsądkowo kontruje, że to jeszcze nie oznacza, że byt werydyczny był dla Brentana nieważny. Przeciwnie, był bardzo ważny. Jednak nie tak, jak substancja indywidualna.

Coraz powszechniejsza wśród historyków filozofii jest opinia, że dług, jaki Heidegger zaciągnął u Brentana, jest mniejszy, niż zwykło się sądzić. Niektórzy twierdzą, że rola Brentana w życiu Heideggera tak naprawdę sprowadza się do roli „pierwszego poruszyciela” (określenie S.K.): wprowadził w ruch jego myśli, lecz nie ingerował już w ich przebieg (to oczywiście po trosze z przyczyn „czasowych”). Inni w myśli Heideggera znajdują zarówno podobieństwa, jak i różnice względem Brentana, pokazując tym samym, że relacja ta była dialektyczna. Za owe podobieństwa i różnice odpowiedzialna jest z pewnością także współpraca z Husserlem, bezpośrednim uczniem i przyjacielem Brentana, ale omówienie jej lub choćby próba zwięzłego jej opisanía wykraczają poza ramy tej pracy, dlatego ograniczam się do kilku uwag na temat intencjonalności, choć zdaję sobie sprawę z tego, że zgłębienie tematu wymagałoby zbadania różnorodnych wpływów w „trójkącie”: Brentano — Husserl — Heidegger. Na przykład Tănăsescu twierdzi, że wielorakość sensów bytu Heidegger wziął wprawdzie od Brentana, ale

⁹ Ciekawe jest to, że Krantz Gabriel (2012) widzi w późniejszej teorii prawdy Brentana z *Wahrheit und Evidenz*, która polega na ewidencji, związku z grecką koncepcją prawdy, czyli tzw. „wypowiadaniem rzeczy” (*ta onta eirekenai*).

intencjonalność już od Husserla. Należy tu jednak zwrócić uwagę, że „relacja inspirowania” jest przechodnia i że Husserl modyfikował teorię intencjonalności, którą sformułował nie kto inny, jak Franz Brentano. Heidegger był asystentem Husserla w latach 1919–1923, a Husserl na pewnym etapie (choć już nie w latach dwudziestych) był kontynuatorem Brentana, jeśli nie brać słowa „kontynuator” zbyt nabożnie, i długo zajmował się wyznaczonymi przez niego kwestiami. Dla Husserla intencjonalność to świadomość rzeczy. Dla Brentana była to mentalna inegzystencja jakiegoś przedmiotu lub nakierowanie (*Richtung*) umysłu na pewną treść (*Inhalt*). U Heideggera przekształca się ona w bycie-w-świecie *vel* troskę, a zatem jakąś nie-intencjonalną bądź pre-intencjonalną otwartość na świat. Ktoś mógłby się pokusić o stwierdzenie, że relacje Brentano — Husserl i Brentano — Heidegger są pod pewnymi względami podobne: Brentano daje na początku ważny impuls, potem przez pewien czas inspiracja ta jest dosyć silna, a wreszcie następuje odejście od nauk mistrza. Jednak byłaby to hipoteza grubymi nićmi szyta. Przede wszystkim dlatego, że w przypadku Husserla możemy mówić o prawdziwej relacji mistrz — uczeń. W przypadku Heideggera mamy w pewnym sensie do czynienia z historią spod znaku „co by było gdyby”. Jednak Dermot Moran powie, że Heidegger, pisząc *Sein und Zeit* i odcinając się od intencjonalności, odciął się od obu swych mistrzów, a więc ich wpływ na Heideggera Moran ocenia podobnie (MORAN 2000).

Spróbujmy więc jakoś uporządkować kwestię intencjonalności. Skorzystam tu z pracy Norberta Leśniewskiego *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*.

Zdaniem Leśniewskiego podstawowym faktem, z którego należy sobie zdać sprawę, mówiąc o specyfice intencjonalności u Heideggera, jest to, że dystansuje się on zarówno wobec mentalizmu Brentana (lepiej znanego pod nazwą „psychologizm”), jak i intelektualizmu Husserla. Według Leśniewskiego Brentano odświeżył średniowieczne pojęcie intencjonalności tylko po to, by przy jego pomocy utworzyć swoją klasyfikację aktów mentalnych (przedstawienia, sądy, uczucia miłości i nienawiści), a tym samym nową naukę — psychologię opisową (*vel* deskryptywną), którą cechują apodyktyczna pewność percepcji wewnętrznej oraz „nakierowanie na obiekt”. Podobnie — kontynuuje Leśniewski — Husserl w swej *Filozofii arytmetyki*¹⁰ (1891) miał rozumieć intencjonalność „po brentanowsku”, stosując ją do charakterystyki pojęć arytmetycznych i ich mentalnej genezy. Dziesięć lat później, w *Badaniach logicznych* (1900/1901), przypisał intencjonalności szersze znaczenie, odróżniając akt mentalny, a więc czasowe i psychiczne wydarzenie w strumieniu świadomości, posiadające immanentną

¹⁰ Tu warto podkreślić, że Husserl zadedykował tę pracę Franzowi Brentanowi, co opisuje w tekście *Wspomnienie o Franzu Brentano* stanowiącym dodatek do książki Oskara Krausa *Franz Brentano. Zur Kenntniss seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl* (Monachium 1919). Wersja polska tego tekstu w moim przekładzie znajduje się w dodatku do książki Brentana *Arystoteles i jego światopogląd* (BRENTANO 2012).

treść, od idealnego sensu stanowiącego wskaźnik aktu mentalnego. Kolejną dekadę później w *Ideach* (1913) owo „szersze znaczenie”, jak opisuje je Leśniewski, stało się „istotą nauki o czystej świadomości — fenomenologii” (LEŚNIEWSKI 2010: 92). Heidegger nadał intencjonalności inny charakter niż jego poprzednicy i nauczyciele, a mianowicie — status ontologiczny:

[...] z jednej strony, rozważał [intencjonalność — przyp. S.K.] w terminach transcendencji *Dasein*, z drugiej natomiast jako „troskę”, ujmował w kontekście „poręczności”. Pierwszy sposób podejścia Heideggera do intencjonalności podkreśla jej znaczenie transcendentalne, drugi praktyczne. Obydwa znaczenia służyły krytyce jej epistemologicznego, naukowo-poznawczego sensu, który Heidegger starał się przekroczyć wraz z mentalizmem Brentana i intelektualizmem Husserla (LEŚNIEWSKI 2010: 92).

W opinii Leśniewskiego, z którą się zgadzam, Heidegger radykalizuje pojęcie intencjonalności poprzez jej reintegrację z praktyką (LEŚNIEWSKI 2010: 101). Zamiast, jak dotąd, świadomego Ja (u Brentana¹¹) czy też Ja transcendentalnego (u Husserla)¹² jest „pierwotna aktywność określająca każdą sytuację, w której podmiot się znajduje” (LEŚNIEWSKI 2010: 101). A zatem osławiony „byt, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie”, to nic innego jak pewna sfera proto-działań (*Urhandlungen*), działań, które podtrzymują wszelką ludzką aktywność jako taką i jej trwanie. Leśniewski nazywa tu intencjonalność w wydaniu Heideggerowskim „historycznie ciągłą” (LEŚNIEWSKI 2010: 102), pozwalającą rzeczom być takimi, jakie są w swoim użytecznym dla nas znaczeniu, a nie same w sobie. Mówi o odkrywaniu (*aletheuein*) tych rzeczy oraz o tym, że zrozumienie ich użytecznego znaczenia stanowi ekwiwalent greckiej *phronesis*, a więc mądrości praktycznej. Skoncentrowanie na aktywności daje nam też własności „tu” i „teraz”, które są indywidualujące i decydują o tym, co „moje”, „twoje”¹³ itd. Cytuję:

Stwierdzić więc należy, iż największe osiągnięcie Heideggera w postulowanym przez niego ponownym przemyśleniu intencjonalności polega nie na jej transcendentalizacji, lecz na jej historycznej i praktycznej kontekstualizacji, którą nazywa „światowością” *Dasein*. [...] Intencjonalność jako „światowość” warunkuje ostateczną historyczną ciągłość intersubiektywnie podzielanych sensów ludzkich działań, które Heidegger nazywa „światem”,

¹¹ Niezależnie od jego ostatecznego statusu ontycznego. Warto bowiem podkreślić, że proponując w swej *Psychologii* psychologię „bez duszy”, rezygnuje Brentano z duszy rozumnej pojmowanej jako substrat i równoznacznej z Ja. Od tej pory funkcję Ja ma pełnić strumień aktów mentalnych, który jest jednak problematyczny ze względu na wyżej wspomniany brak nośnika. Dlatego warto podkreślać, że w swoich *Aristotelikach*, nawet tych wydanych po *Psychologii*... utrzymuje Brentano koncepcję Ja jako substratu i jego przeżyć, a nie samych przeżyć.

¹² Leśniewski mówi tu tylko o świadomym sobie podmiotowym Ja transcendentalnym, a więc ma z pewnością na myśli Husserla. Brentana dodaje tu autorka tekstu.

¹³ Leśniewski mówi o własnościach „tu” i „teraz”. Własności „moje” i „twoje” dodane są przez autorkę.

a którego realność wymaga dowodu jedynie w oderwanej od „poręczności” teorii tego, co obecne (LEŚNIEWSKI 2010: 102).

Pozwolę tu sobie wyciągnąć z rozważań Leśniewskiego własny wniosek, który — jak sądzę — będzie w zgodzie z jego interpretacją. Skoro owa światowość została później zastąpiona byciem-w-świecie, to tu właśnie dotykamy głównej różnicy pomiędzy Heideggerem a Brentanem. Brentano jest psychologistą (przynajmniej przez część swojego życia¹⁴), jego Ja jest zawsze „wsobne”, w takim sensie, że nawet — kontaktując się ze światem w relacjach intencjonalnych (*Rich-tung*) — pewnośc czerpie zawsze z wewnątrz, a więc z bezpośredniej obserwacji swoich aktów mentalnych i ich treści/przedmiotów (*Inhalt*; druga, obok *Rich-tung* ważna cecha aktów mentalnych).

W tym kontekście można próbować zrozumieć pewien zarzut, który intencjonalności Brentana czyni Leśniewski. Robi to wprawdzie nie wprost, bo stwierdza, że gdyby nie światowość, to Ja byłoby skazane na kartezjańskie ograniczenie do „prywatności własnej świadomości” (LEŚNIEWSKI 2010: 96), co w kontekście jego polemiki z tradycyjnymi ujęciami świadomości wskazuje na teorię Brentana. Byłabym jednak ostrożna, jeśli idzie o porównywanie podmiotu w klasycznych koncepcjach intencjonalności do podmiotu kartezjańskiego (*res cogitans*) ze względu na bardzo ostry dualizm Kartezjusza, którego u Brentana nie ma. Jest co najwyżej tak miękki dualizm (określenie S.K.) jednoznacznie wskazujący na inspirację intencjonalnością Stagiryty¹⁵.

Wracając do kwestii „zadłużenia” Heideggera u Brentana, należy powiedzieć, że są i tacy, którzy, jak na przykład Emmanuel Faye, mówią, że Heidegger zdecydował się na akces do grona brentanistów z przyczyn politycznych, tj. aby pokazać, że tak naprawdę to jest powiązany z dobrą, porządną i nieskompromitowaną filozoficzną tradycją. Według Faye’a Heideggerowi miało zależeć na rehabilitacji jako osoby publicznej po drugiej wojnie światowej (FAYE 2009: 253, 257–258; KRANTZ GABRIEL 2012: 147–148). Tu trzeba jednak zaznaczyć, że jest to stanowisko w pewnym sensie skrajne, które odwołuje się nie tyle do samej filozofii, ile do pozafilozoficznych motywacji.

Odsuwając na bok tę hermeneutykę podejrzeń, jak nazywa ją również Susan Krantz Gabriel, postawmy inne pytanie: czy nazwalibyśmy Heideggera brentanistą, gdyby on sam tego nie zrobił? Za każdym razem, gdy Heidegger korzysta z filozofii Brentana, nie ogranicza się do zwykłego zapożyczenia, lecz „kopie głębiej”. Jest tak zarówno w przypadku poszukiwania owego przedintencjonalnego nastawienia wobec świata, jak i w przypadku prób dotarcia do sensu jed-

¹⁴ W późniejszych fazach swego filozofowania Brentano przezwyciężył psychologizm, aby pod koniec życia stać się reistą. Warto tu nadmienić, że zarówno jego psychologizm, jak i jego reizm wymagają pewnych dookreśleń, na które jednak nie mamy tu miejsca.

¹⁵ Nie będę jednak tego wątku tu rozwijać, ponieważ wykracza on poza omawiane tu zagadnienie.

noczącego cztery podstawowe znaczenia bytu (zamiast czterech różnych *modi* jest jedna czasowość).

To „kopanie głębiej” bez wątpienia jest cechą dla niego znamioną. Z jednej strony, nawet jeśli powiemy, że Heidegger był uczniem Brentana, to nie możemy powiedzieć, że był jego kontynuatorem (nawet w tym nie-nabożnym sensie słowa „kontynuator” wyznaczonym powyżej). Z drugiej strony, powiedzieć, że Heidegger po prostu pracował w kręgu problemów, który wytyczył Brentano, to powiedzieć za mało. Tu pojawia się jeszcze inny problem, a mianowicie taki, że w pewnym sensie każdy dwudziestowieczny filozof jest uczniem Brentana i jak twierdzi między innymi Franco Volpi, Brentano jest znany głównie z tego, że oddziałwał na innych. Jest to, jak sądzę, okoliczność dla niego krzywdząca.

Zresztą Heidegger wspominał, że Brentano zastąpił mu brakującą edycję Arystotelesa, która już rok później była na jego półce. Czy zatem nie o Brentana mu chodziło, a o Stagirytę? Czy wraz z pojawieniem się na półce edycji Arystotelesa Brentano przestał być Heideggerowi potrzebny? Czyżby zaczynał lekturę Stagiryty od Brentana, jak ten zaczynał ją od św. Tomasza? Z tą jednak różnicą, że w przeciwieństwie do Brentana, okazał się uczniem niewiernym i o ile Brentano pozostał tomistą, o tyle Heidegger nigdy nawet nie został prawdziwym brentanistą? Podczas seminarium w 1973 roku Heidegger miał powiedzieć, że „jego Brentano to Brentano Arystotelesa”, a nie psychologii (*Psychologii z empirycznego punktu widzenia*) (HEIDEGGER 1997: 124). Heidegger szukał bycia, które jest głębsze, bardziej istotowe, a także bardziej ogólne niż byt indywidualny. Dla Brentana substancja jednostkowa była zawsze na pierwszym miejscu. I to zarówno dla wczesnego, konceptualistycznego Brentana, jak i dla późnego Brentana — reisty, co warto podkreślać. Heidegger mówił o byciu, a Brentano o bytach (różnica ontologiczna). Wydaje się więc, że nawet „Brentano Arystotelesa” nie jest „jego Brentanem”.

W konkluzji przywoływanego tu często przeze mnie tekstu Susan Krantz Gabriel mówi, że pogląd, iż skupiona na indywiduach myśl Brentana wiedzie do istotowych znaczeń Heideggera, jest błędny. Cała fenomenologia, od Heideggera począwszy, to, jej zdaniem, radykalne odejście od myślicieli onto-teologicznych, takich jak Arystoteles, Kartezjusz, Thomas Reid czy Roderick Chisholm i — oczywiście — Franz Brentano. Uważa tak również Franco Volpi (1978), który przywołuje wykład Heideggera z 1931 roku, w którym miał on zdecydowanie krytykować Brentana i innych filozofów dających prymat klasycznej koncepcji substancji.

Brentano to orędownik kategorii (który, zawsze idąc krok dalej niż Arystoteles, decyduje się na własną ich dedukcję), zaś Heidegger uważa, że to właśnie ontologia oparta o koncepcję substancji i tabelę kategorii doprowadziła do tego, że filozofia Zachodu zapomniała o byciu. Arystotelesowska kategoria substancji desygnuje rzeczy naturalne, byty, które istnieją niejako same z siebie.

Heidegger uważał, że wszystkie dotychczasowe schematy formalne, tabele kategorii, w tym także rozwiązanie Dunsza Szkota, o którym napisał habilitację, są niewystarczające, by adekwatnie opisywać nasze doświadczenie bycia-w-świecie. David Farrell Krell (1975) twierdzi, że każde czysto formalne podejście do problemu kategorii musi poskutkować tym, że przestaje się brać pod uwagę kulturę czy też — szerzej — klimat danej epoki (KRANTZ GABRIEL 2012). Kultura danej epoki miała, zdaniem Heideggera, taki wpływ na rozumienie rzeczy, że w 1921 roku był on gotów podjąć się zniszczenia całej historii ontologii. Ontologia Zachodu zapomniała bowiem o swoich greckich korzeniach.

Można powiedzieć, że tym, co niewątpliwie łączy Brentana i Heideggera, jest przekonanie, iż najlepiej na tak zwane *Seinsfrage* potrafili odpowiedzieć właśnie starożytni Grecy. Inną rzeczą jest to, że Brentano interpretował ich scholastycznie (KAMIŃSKA 2012c), zaś Heidegger niestrudzenie wracał do źródeł. Jednocześnie jednak, jak uznaje Dorothea Frede (2006: 43), odnoszenie się do starożytnych Greków było typowe dla wykształconych Niemców tamtego czasu, więc może wcale nie należy o tym myśleć jako o rysie charakterystycznym relacji Brentano — Heidegger. I tak bym sugerowała, choć nie tylko z tego powodu, który podaje Frede.

Również Krantz Gabriel szuka podobieństwa tam, gdzie w rzeczywistości go nie ma: obaj, Brentano i Heidegger, mieli scholastyczne wykształcenie, ale obaj odrzucili katolicyzm. Obaj zerwali stosunki z Kościołem, to fakt. Heidegger zrezygnował ze studiów teologicznych w seminarium jeszcze przed święczeniami, zaś Brentano — ze stanu duchownego po dziewięcioletnim okresie kapłaństwa. Moim zdaniem jednak Brentano wcale nie odrzucił katolicyzmu, lecz po prostu przestał pełnić kościelne funkcje, a to duża różnica. Mimo wszystko pozostał wiernym katolikiem i scholastykiem, zarówno w życiu, jak i w filozofii. W przeciwieństwie do Brentana, Heidegger stał się wrogiem scholastyki. Czy Susan Krantz Gabriel nie chce tą analogią przypadkiem nieco zrównoważyć ogromu wykazanych przez siebie wcześniej różnic?

Podobieństw, jak i różnic jest faktycznie sporo i w pewnym sensie kwestią gustu jest to, czy nazwiemy Heideggera brentanistą, noebrentanistą, ich obu neoarystotelikami, Brentana — protoheideggerzystą, czy też znajdziemy między nimi nieuzgadnialne wręcz różnice. Można powiedzieć, że podobnie jest z Platonem i Arystotelesem, ale będzie to kolejne wymuszone podobieństwo. Ja uważam, że Brentano i Heidegger to dwie istotnie różniące się filozofie, dwa odmienne style myślenia. Pozwolę sobie w tym miejscu zacytować Giovanniego Reale:

Już Diogenes Laertios (DL, V, 1) pisał, że „Arystoteles był najbardziej nieodrodnym spośród uczniów Platona”, i naszym zdaniem, wbrew temu, co sądzi wielu współczesnych, są ten jest trafny. Trzeba, oczywiście, terminom „uczeń” i „nieodrodny” nadać poprawne znaczenie: nieodrodnym uczniem wielkiego mistrza na pewno nie jest ten, kto powtarza to, co powiedział mistrz, ograniczając się do zachowania w całości jego nauki, ale ten, któ-

ry wychodząc od aporii mistrza, usiłuje je przezwyciężyć w duchu mistrza, idąc dalej niż mistrz (REALE 2001: 375).

O ile Arystoteles przezwyciężał aporie w duchu mistrza, o ile podobnie postępował Brentano (choć jego mistrzem był także św. Tomasz), o tyle Heidegger tego ducha właśnie kwestionuje i to, a nie same wyniki badań, sprawia, że ostatecznie trudno mi jest go nazwać wiernym uczniem Franza Brentana.

Można by jeszcze próbować bronić relacji nauczyciel — uczeń, mówiąc, że przecież niezaprzeczalnym jej spoiwem jest po prostu sam Arystoteles, którym przesiąknięte są filozofie Brentana i Heideggera. Arystoteles podniósł kwestię, która w porównywalnym stopniu dręczyła (bo to było coś głębszego niż zainteresowanie) ich obu i wyznaczyła ich filozoficzne drogi. Są to więc dwie drogi arystotelejskie. Mimo to uważam, że są to dwie całkowicie różne drogi.

BIBLIOGRAFIA

- ANTONELLI, Mauro (2001): *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk Franz Brentanos*. Freiburg–München: Karl Alber Verlag.
- ARYSTOTELES (1990): Kategorie. Przeł. Kazimierz Leśniak. [W:] ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 25–63.
- ARYSTOTELES (1996): *Metafizyka*. Przeł. Tadeusz Żeleźnik. Tekst polski opracowali Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- ARYSTOTELES (2003): O duszy. Przeł. Paweł Siwek. [W:] ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. T. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 8–145.
- ARYSTOTELES (2009): *Metafizyka*. Przeł. Kazimierz Leśniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BRENTANO, Franz (1862): *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- BRENTANO Franz (1911): *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig: Veit & comp.
- BRENTANO, Franz (1926): *Die vier Phasen der Philosophie*. Oskar Kraus (red.). Leipzig: Meiner.
- BRENTANO, Franz (1930): *Wahrheit und Evidenz*. Oskar Kraus (red.). Leipzig: Meiner Verlag.
- BRENTANO, Franz (1952): *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass*. Franziska Mayer-Hillebrand (red.). Berno: Francke.
- BRENTANO, Franz (1975): *Aristotle and his world view*. Przeł. Roderick M. Chisholm, Rolf George. Berkeley: University of California Press.
- BRENTANO, Franz (1978): *On the several senses of being in Aristotle*. Przeł. Rolf George. Berkeley: University of California Press.
- BRENTANO, Franz (1986): *Über Aristoteles*. Hamburg: Meiner Verlag.
- BRENTANO, Franz (1989): *O źródle poznania moralnego*. Przeł. Czesław Porębski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- BRENTANO, Franz (1999): *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. Włodzimierz Galewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BRENTANO, Franz (2008): *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. [W:] Thomas BINDER, Arkadiusz CHRUDZIMSKI (red.): *Sämtliche veröffentlichte Schriften*. T. 1. Frankfurt am Main: Ontos Verlag, 1–438.
- BRENTANO, Franz (2012): *Arystoteles i jego światopogląd*. Przeł. Sonia Kamińska. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- MORAN, Dermot (2000): Heidegger's critique of Husserl's and Brentano's accounts of intentionality. *Inquiry* 43, 39–66, [http://www.ucd.ie/t4cms/moran%20inquiry%20vol-43no1\(2000\).pdf](http://www.ucd.ie/t4cms/moran%20inquiry%20vol-43no1(2000).pdf) (dostęp: 25.08.2013).
- FAYE, Emmanuel (2009): *Heidegger: the introduction of nazism into philosophy in light of the unpublished seminars of 1933–1935*. Przeł. Michael B. Smith. New Haven — London: Yale University Press.
- FREDE, Dorothea (2006): The question of being: Heidegger's project. [W:] Charles B. GUGNON (red.): *Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 42–69.
- GALEWICZ, Włodzimierz (1999): Brentano's anatomy of life psychical. [W:] Franz BRENTANO: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. Włodzimierz Galewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, XIII–LXV.
- GEORGE, Rolf i KOEHN, Glen (2004): Brentano's relation to Aristotle. [W:] Dale JACQUETTE (red.): *Cambridge companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, 20–44.
- HEIDEGGER, Martin (1959): *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, Martin (1997): *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Verlag von Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (2009): *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia.
- HEIDEGGER, Martin (2010): *Bycie i czas*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- JACQUETTE, Dale (2004): Introduction: Brentano's philosophy. [W:] Dale JACQUETTE (red.): *Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–19.
- JACQUETTE, Dale (2012): Brentano on Aristotle's categories: first philosophy and the manifold senses of being. [W:] Ion TĂNĂSESCU (red.): *Franz Brentano's metaphysics and psychology. Upon the sesquicentennial of Franz Brentano's dissertation*. Bucharest: Zeta Books, 53–94.
- KAMIŃSKA, Sonia (2010): Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja. Komentarz do przekładu fragmentu dzieła F. Brentano „Aristoteles und seine Weltanschauung”. *Kwartalnik Filozoficzny* 38, 1, 145–153.
- KAMIŃSKA, Sonia (2012a): Nieznane oblicze Franza Brentano. [W:] Franz BRENTANO: *Arystoteles i jego światopogląd*. Przeł. Sonia Kamińska. Kraków: Księgarnia Akademicka, 5–22.
- KAMIŃSKA, Sonia (2012b): What can grow from the divine seed? The divinity of human beings according to Aristotle. *Studia Religiologica* 45, 173–182.

- KAMIŃSKA, Sonia (2012c): Arystoteles i jego światopogląd? Czyli komentarz do przekładu książki Franza Brentano „Aristoteles und seine Weltanschauung”. *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ* 5, 11–31.
- KRANTZ GABRIEL, Susan (2012): Heidegger’s question and the fundamental sense of being in Brentano. [W:] Ion TĂNĂSESCU (red.): *Franz Brentano’s metaphysics and psychology. Upon the sesquicentennial of Franz Brentano’s dissertation*. Bucharest: Zeta Books, 132–153.
- KRELL, David Farrell (1975): On the manifold meaning of aletheia: Brentano, Aristotle, Heidegger. *Research in Phenomenology* 5, 77–94.
- LEŚNIEWSKI, Norbert (2010): *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- MIZERA, Janusz (2004): „Bycie i czas”. Po dziesięciu latach. *Diametros* 2, 103–107.
- MIZERA, Janusz (2006): *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- MULLIGAN, Kevin (2004): Brentano on the mind. [W:] Dale JACQUETTE (red.): *Cambridge companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, 66–99.
- OTT, Hugo (1997): *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*. Przeł. Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA, Elżbieta (1980): *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- REALE, Giovanni (2001): *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Przeł. Edward Iwo Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- TĂNĂSESCU, Ion (2012): *Franz Brentano’s dissertation and the problem of intentionality*, [W:] Ion TĂNĂSESCU (red.): *Franz Brentano’s metaphysics and psychology. Upon the sesquicentennial of Franz Brentano’s dissertation*. Bucharest: Zeta Books, 154–180.
- VOLPI, Franco (1978): Heidegger’s Verhältniss zu Brentanos Aristoteles Interpretation: Die Frage nach dem Sein des Seienden. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, 254–265.
- WOLEŃSKI, Jan (1985): *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.