

Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny
Instytut Filozofii

Sonia Kamińska

***Aristotelica* Franza Brentano ze szczególnym uwzględnieniem
brentanowskiej interpretacji arystotelesowskiego Bóstwa
oraz relacji Bóstwo – człowiek**

Praca doktorska pod kierunkiem dra hab. Janusza Mizery

Kraków 2013

Spis treści

Wstęp.....	5
Metoda i uwagi na temat przekładu.....	8
Rozdział pierwszy.....	12
1.1 <i>Aristotelica</i>	16
1.2 Szkoła?	28
1.3 Światopoglądy i ich autorzy.....	33
Rozdział drugi.....	38
2.1 <i>Theion sperma</i> , czyli boskie nasienie jako podstawa relacji człowiek – Bóstwo.....	39
2.2 Animacja według Platona	44
2.3 ... i według Arystotelesa.....	46
2.4 Zarys sporu Brentano – Zeller o kreacjonizm i animację w ujęciu Brentano.....	52
2.5 <i>Nous pathetikos / dynamei</i> oraz <i>nous poietikos</i> według Awicenny na podstawie <i>Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos</i>	57
2.6 Z powrotem do sporu Brentano – Zeller.....	58
2.7 Spór Brentano – Zeller w interpretacji Rolfa George'a i Glenna Koehna.....	59
2.8 Franz Brentano i światopogląd św. Tomasza.....	61
2.9 Budowa ludzkiej duszy według Franza Brentano na podstawie <i>Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos</i>	70
2.10 Problemy z trójpodziałem duszy.....	74
2.11 Mądrość i jej przedmiot.....	79
2.12 Cel mądrości, cel życia.....	80
2.13 <i>Gottesverwandtschaft</i> , czyli pokrewieństwo człowieka z Bogiem.....	90
2.14 Bóstwo i człowiek u Arystotelesa w interpretacji Eduarda Zellera.....	101
2.15 Bóg jako pierwsza zasada wszystkich rzeczy.....	103
2.16 Szczęśliwy Bóg czy niewzruszone Bóstwo?.....	106
2.17 Wola, opatrność i miłość.....	127
2.18 Odpowiedź Franzowi Brentano.....	131
Rozdział trzeci.....	138
3.1 Współczesne wykładnie <i>nous poietikos</i> i relacji człowiek – Bóstwo	138
3.2 Oddzielność rozumu według Victora Castona	145
3.3 Boskość człowieka.....	151
3.4 Boskie atrybuty. Pokrywające się zbiory cech.....	153
3.5 To, czego nie pamiętamy, w ujęciu Castona.....	157
3.6 A jednak działa	159
3.7 Argumenty z <i>Etyki Nikomachejskiej X</i>	163
3.8 Dodatkowy argument z <i>Etyki Eudemejskiej</i>	165
Podsumowanie rozdziału trzeciego.....	166
Podsumowanie rozdziałów I - III	168
Rozdział czwarty – dodatek. Psychologia i filozofia umysłu Franza Brentano a w szczególności jej wątki „arystotelesowskie”.....	170
4.1 Nowa definicja duszy, nowa psychologia.....	170

4.2 <i>Psychologia z empirycznego punktu widzenia</i> jako dzieło życia jej autora oraz to, czego w niej zabrakło.....	177
4.3.1 Notatki Franza Brentano do wüzburgskich wykładów o nieśmiertelności.....	186
4.3.2 Plan szóstej księgi <i>Psychologii z empirycznego punktu widzenia</i>	188
Podsumowanie rozdziału czwartego i zakończenie.....	198
Bibliografia.....	201

*Jeśli wyruszasz w podróż do Itaki,
pragnij tego, by długie było wędrowanie,
pełne przygód, pełne doświadczeń.
Lajstrygonów, Cyklopów, gniewnego Posejdona
nie obawiaj się. Nic takiego
na twojej drodze nie stanie, jeśli myślą
trwasz na wyżynach, jeśli tylko wyborne
uczucia dotykają twego ducha i ciała.
Ani Lajstrygonów, ani Cyklopów,
ani okrutnego Posejdona nie spotkasz,
jeżeli ich nie niesiesz w swojej duszy,
jeśli własna twa dusza nie wznieci ich przed tobą.*

*Pragnij tego, by wędrowanie było długie:
żebyś miał wiele takich poranków lata,
kiedy, z jaką uciechą, z jakim rozradowaniem,
będziesz podpływał do portów, nigdy przedtem nie widzianych;
żebyś się zatrzymywał w handlowych stacjach Fenicjan
i kupował tam piękne rzeczy,
masę perłowa i koral, bursztyn i heban,
i najróżniejsze, wyszukane olejki –
ile ci się uda zmysłowych wonności znaleźć.
Trzeba też, byś egipskich miast odwiedził wiele,
aby uczyć się i jeszcze się uczyć – od tych, co wiedzą.
Przez cały ten czas pamiętaj o Itace.
Przybycie do niej – twoim przeznaczeniem.
Ale bynajmniej nie śpiesz się w podróż.
Lepiej, by trwała ona wiele lat,
abyś stary już był, gdy dobijesz do tej wyspy,
bogaty we wszystko, co zyskałeś po drodze,
nie oczekuj wcale, by ci dała bogactwo Itaka.
Itaka dała ci tę piękną podróż.
Bez Itaki nie wyruszyłbyś w drogę.
Niczego więcej już ci dać nie może.*

*A jeśli ja znajdujesz ubogą, Itaka cię nie oszukała.
Gdy się stałeś tak mądry, po tylu doświadczeniach,
już rozumiałeś, co znaczą te Itaki.*

Konstandinos Kawafis, *Itaka*

tłum. Z. Kubiak

Wstęp

Poniższą rozprawę doktorską poświęcam filozofii Franza Brentano i jego dziełom ze zbioru *Aristotelica*. Będę chciała pokazać, że praca nad filozofią Arystotelesa nie była dla Franza Brentano zajęciem drugoplanowym, choć takie można odnieść wrażenie, jako że jeszcze do niedawna na język polski przełożone były jedynie dwie prace Brentano (*Psychologia z empirycznego punktu widzenia*¹ oraz *O źródle poznania moralnego*²), obie spoza zbioru, którym się zajmuję. W ubiegłym roku do polskich przekładów Brentano dołączyło dzieło *Arystoteles i jego światopogląd*³ w moim tłumaczeniu, które – jako ostatnia książka o Arystotelesie i ostatnia książka Franza Brentano w ogóle – jest tekstem wyjątkowo ważnym dla mojej pracy. To właśnie w tym dziele Brentano najdobitniej formułuje interesującą mnie tu relację pomiędzy człowiekiem a Bóstwem oraz ostatecznie⁴ przedstawia swoją interpretację całej filozofii Stagiryty. Wcześniejsze prace ze zbioru *Aristotelica* dotyczyły wybranych zagadnień jego filozofii, np. *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*⁵ (1867) traktowało o psychologii ze szczególnym uwzględnieniem rozumu czynnego, zaś *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*⁶ (1862) – o ontologii. Zależy mi więc na przełamaniu stereotypu, w ramach którego postrzega się Franza Brentano wyłącznie jako autora *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, a także na możliwie całościowym spojrzeniu na jego bogatą i wszechstronną twórczość, w której myśl Arystotelesa zajmowała szczególne miejsce.

W pierwszym rozdziale przedstawię sylwetkę Franza Brentano jako filozofa, duchownego i wreszcie po prostu człowieka. Opowiem zarówno o jego pracy, jak i burzliwych kolejach życia prywatnego, ponieważ miały one ogromny wpływ na przebieg

¹ Franz Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999.

² Franz Brentano, *O źródle poznania moralnego*, tłum. Cz. Porębski, PWN, Warszawa 1989.

³ Franz Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

⁴ Mówiąc „ostatecznie”, mam tu na myśli te tezy Brentano, które znajdują się w pismach wydanych. Znaczna część pism pozostawionych Franza Brentano jest ciągle opracowywana.

⁵ *Psychologia Arystotelesa, a w szczególności jego nauka o nous poietikos*. W przypadku dzieł Franza Brentano nieprzełożonych jeszcze na język polski będę się poniżej posługiwać oryginalnymi tytułami. Przy okazji pierwszego pojawienia się ich w tekście podaję propozycję przekładu tytułu na język polski.

⁶ *O wielorakim znaczeniu bytu u Arystotelesa*.

jego kariery. Postaram się także opisać „szkołę” Franza Brentano, co nie będzie łatwe ze względu na pewną, jak zobaczymy, efemeryczność tej instytucji, a także przedstawić kilku bardziej wpływowych spośród jego licznych uczniów.

Następnie sformułuję tezę niniejszej pracy. Wyznaczę obszar badań i postawię najważniejsze z punktu widzenia moich rozważań pytanie, a mianowicie takie: czy mówiąc o światopoglądzie Arystotelesa, Brentano faktycznie ma na myśli światopogląd Arystotelesa, czy może kogoś innego, a dokładniej św. Tomasza? Poniżej będę więc znajdować „tomistyczne”⁷ wątki w interpretacji Franza Brentano i w miarę możliwości odróżniać je od tych autentycznie arystotelesowskich. Polem moich badań będzie relacja człowiek – Bóstwo jako najistotniejsza dla Brentano, ale także, najdogodniejsza jeśli idzie o możliwość ukazania specyfiki brentanowskiego arystotelizmu.

W rozdziale drugim będę omawiała tę relację szczegółowo. Zacznę od początku ludzkiego życia, jeszcze w łonie matki i przyjrę się mechanizmom wcielania duszy, przy czym najbardziej będzie mnie zajmować dusza rozumna, fundująca definicję człowieka jako *animal rationale*. Dusza rozumna to *theion sperma*, czyli boskie nasienie zwane również „boskim pierwiastkiem”. Przedstawię ważniejsze koncepcje wcielania tego pierwiastka, a więc traducjanizm i kreacjonizm, a także wieloletni spór Franza Brentano z Eduardem Zellerem na temat animacji człowieka. Pokażę, jak bardzo w swych poglądach na embriologię i wcielenie duszy Franz Brentano był zainspirowany św. Tomaszem. Opowiem także o duszy rozumnej według Arystotelesa, Tomasza oraz w specyficznym brentanowskim ujęciu. Postawię tezę, że dusza rozumna umożliwia człowiekowi osiągnięcie tak zwanej boskości jako specyficznego celu ludzkiego życia i zaproponuję własną interpretację tejże, gdzie *theion sperma* będzie stanowiło podstawę relacji pewnego pokrewieństwa z Bogiem (wykorzystam w tym celu brentanowskie określenie *Gottesverwandtschaft*). Zauważę, że – mówiąc o *Gottesverwandtschaft*, a nie choćby *Gottheitsverwandtschaft* – Brentano mówi o pokrewieństwie z Bogiem jako osobą (*Gott*), a nie Bogiem jako absolutem czy bóstwem (*Gottheit*) i tym samym zalicza Arystotelesa do grona teistów. Będę się starała pokazać, dlaczego takie odczytanie nie jest do końca uprawnione, a także, że o pewnym rodzaju *Gottesverwandtschaft* możemy mówić również wówczas, gdy nie zakładamy istnienia osobowego Boga.

W moich rozważaniach dużo miejsca poświęcę nie tylko klasycznemu podziałowi

⁷ Mówiąc „tomistyczne”, mam na myśli „związane ze św. Tomaszem, zainspirowane św. Tomaszem” etc. Nie używam słów „tomizm”, „tomistyczny” w ich dwudziestowiecznym znaczeniu.

duszy na wegetatywną, zmysłową i rozumną oraz wyeksponowaniu roli tej trzeciej, ale także, a może przede wszystkim podziałowi w obrębie duszy rozumnej: na rozum bierny (*nous pathetikos*) i rozum czynny (*nous poietikos*). Będę analizować tak ontologiczny, jak i moralny czy teleologiczny status tych najwyższych części ludzkiej duszy.

Współczesnym wykładniom *nous poietikos* i relacji człowiek – Bóstwo poświęcę rozdział trzeci. Spróbuję odnieść te nowoczesne odczytania⁸ tak do samego Stagiryty, jak i do interpretacji Tomasza – Brentano. Pokażę, jak duży wpływ na ontologiczny status rozumu czynnego ma to, w jaki sposób interpretować będziemy Bóstwo: osobowo czy też nie. Zazwyczaj przyjęcie interpretacji teistycznej skutkuje tym, że rozum czynny pojmuje się jako zrelatywizowany do konkretnego człowieka „był w głowie”, podczas gdy Bóstwo pojęte nieosobowo nie determinuje statusu *nous poietikos* w taki sposób. Także w tym rozdziale podsumuję dotychczasowe rozważania i sformułuję wnioski dotyczące całości pracy.

Rozdział czwarty będzie zaś stanowił w pewnym sensie „dodatek”, ponieważ nie będzie się on bezpośrednio odnosił do zbioru *Aristotelica*, lecz do innych prac Franza Brentano z dziedziny psychologii, filozofii i filozofii umysłu. Będę się starała wykazać, że również pracując nad innymi niż arystotelesowskie dziełami, Franz Brentano był pod nieusuwalnym wręcz wpływem Arystotelesa. Dla wzmocnienia mojej finalnej tezy sięgnę do manuskryptów i notatek Franza Brentano, które dopiero w 2012 r. ujrzały światło dzienne. Jest to plan szóstej, niewydanej księgi *opus magnum* Brentano – *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, z którego wynika, że zwieńczeniem tego dzieła miały być rozważania na temat Boga i nieśmiertelności duszy; a także notatki do wüzburgskich wykładów na ten sam temat. Okaze się, mam nadzieję, że analiza treści brentanowskich zapisków, przysłuży się naszym wcześniejszym rozważaniom i będzie dla nich stanowić nie tylko uzupełnienie, ale także odpowie na kilka postawionych w rozdziałach I – III pytań.

Poniżej wykorzystam następujące moje teksty i przekłady: *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja / Komentarz do przekładu fragmentu dzieła F. Brentany Arystoteles und seine Weltanschauung*, „Kwartalnik Filozoficzny”, Tom XXXVIII, Zeszyt 1, 2010, strony 145-153; F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, „Kwartalnik Filozoficzny”, Tom XXXVIII, Zeszyt 1, 2010, strony 155-163; *Arystoteles i jego światopogląd?*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ” nr 5 (2/2012); *What can grow from the divine seed? The divinity of human beings according to Aristotle*, „Studia

⁸ Mam tu na myśli interpretacje m. in. Victora Castona, Aryeha Kosmana, Patricka Macfarlane'a, Ronalda Polansky'ego i innych.

Religiologica” nr 45/3 (w przygotowaniu); *The alleged activity of active intellect. Aristotle, St. Thomas, Franz Brentano and others on nous poietikos as a necessary condition of the relationship Deity – humans* przygotowywany do wydania w tomie specjalnym Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, a także ze wstępu do polskiego wydania *Aristoteles und seine Weltanschauung* noszącego tytuł *Nieznane oblicze Franza Brentano*, [w:] F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, Kraków 2012, tłum. S. Kamińska, s. 5-22 oraz z dodanego do polskiej edycji tekstu *Wspomnienia o Franzu Brentano* będącego moim przekładem wspomnień Edmunda Husserla pochodzących ze zbioru Oskara Krausa *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und Edmund Husserl*, [w:] F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, Kraków 2012, tłum. S. Kamińska, s. 23-34.

Metoda i uwagi na temat przekładu

Bardzo ważne w mojej pracy nad Franzem Brentano okazały się samodzielne przekłady jego dzieł i mam tu na myśli nie tylko polskie wydanie książki *Arystoteles i jego światopogląd*, ale także nieopublikowane dotąd fragmenty dzieł *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* oraz *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Moim zdaniem sam przekład jest już działalnością filozoficzną, a nie tylko przygotowaniem do niej. Moja interpretacja arystotelizmu Franza Brentano jest częściowo oparta na niuansach translatorskich, jakie dostrzegłam po skonfrontowaniu moich przekładów z anglojęzyczną edycją dzieł Brentano w tłumaczeniu Rodericka M. Chisholma oraz Rolfa George'a. Postaram się to pokazać na dwóch bardzo ważnych przykładach, którymi posłużyłam się również we wstępie do polskiego wydania książki *Arystoteles i jego światopogląd*. Pierwszym będzie tłumaczenie niemieckich słów *Gottheit* i *Gott*, a drugim – kluczowej dla filozofii Arystotelesa pary terminów *Akt* i *Potenz*.

Chisholm i George posługują się, przekładając *Aristoteles und seine Weltanschauung* na język angielski, przeważnie słowem *God*, a więc „Bóg”, stosując je zarówno do niemieckiego rzeczownika *Gottheit* jak i *Gott*. Natomiast słowa *deity* znaczącego „bóstwo” na oznaczenie *Gottheit* używają jedynie kilkakrotnie i to w sposób na tyle niekonsekwentny, że

czytelnik nie zawsze będzie w stanie rozpoznać, jakiego terminu użył w oryginale Brentano. Zatem w ich tłumaczeniu nie sposób dostrzec różnicy pomiędzy Bóstwem a Bogiem, która to różnica jest sednem mojej interpretacji. Tłumacze nie przeprowadzają *a fortiori* rozróżnienia pomiędzy antyczną koncepcją filozoficznego absolutu a osobowym Bogiem religii teistycznych i tzw. arystotelizmu chrześcijańskiego. Dla przykładu, w rozdziale *Mądrość*, ale też w wielu innych miejscach, Brentano używa słowa *Gott* („bóg” / „Bóg” – w języku niemieckim rzeczowniki zapisuje się wielką literą), zamiast stosowanego do tej pory słowa *Gottheit* („Bóstwo”). Jest to całkowita zmiana myślowego paradygmatu i jestem przekonana, że Brentano przeprowadza ją świadomie. Moment ten jest kluczowy dla całego dzieła, co udowodnię poniżej, w rozdziale drugim (2.11), szczegółowo omawiając mądrość ludzką, mądrość Bóstwa i mądrość Boga. Ja sama będę się poniżej starała mówić „Bóg” w odniesieniu do teistycznie pojętego Boga, zaś słowa „Bóstwo” używać wobec Absolutu u Arystotelesa, chyba że cytowani przeze mnie autorzy będą robić inaczej. Natomiast słowo „bogowie” będzie najczęściej stosowane dla opisanego greckiego politeizmu lub bogów obecnych w *Etyce Nikomachejskiej*.

Nie mniej interesującym niż *Gottheit* i *Gott* przypadkiem okazuje się ten, gdy na ponad stu pięćdziesięciu stronach *Aristoteles und seine Weltanschauung* ani razu nie spotykamy się ze słowami *Akt* i *Potenz* („akt” i „potencja”), za to wielokrotnie ze słowami *Wirklichkeit* i *Möglichkeit* („rzeczywistość” i „możliwość”) i raz ze słowem *Aktualität*. Co więcej, w rozdziale *Nie ma powstawania z niczego ani przechodzenia w nic* Brentano mówi o „aktualizacji (*Vollendung*) i urzeczywistnieniu (*Verwirklichung*) tego, co było dane w możliwości (*Möglichkeit*)”. Tymczasem w *Aristotle and his worldview* cały czas mamy do czynienia ze słowami *actuality* i *potentiality*, co podobnie jak w przypadku „Boga” i „Bóstwa”, nie jest błędem w sensie językowym. Można uznać, że jest to zabieg rozsądny, bo przecież takim instrumentarium posługujemy się współcześnie albo, że Franzowi Brentano o nic innego nie chodziło, zatem zmiana terminologii jest w pewnym sensie po jego myśli. Naturalnie, Brentano nie miał na myśli niczego innego, jednak z jakiegoś powodu zdecydował się na użycie alternatywnych terminów. Gdyby bowiem chciał powiedzieć *Akt* i *Potenz*, użyłby tych terminów, a nie *Wirklichkeit* i *Möglichkeit*, czy *Vollkommenheit* i *Vollendung* (obydwa na określenie aktualizacji), bo przecież wiek temu, gdy Brentano pracował nad światopoglądem Stagiryty, akurat te terminy techniczne istniały w takiej formie, w jakiej posługujemy się nimi dziś. To, że Brentano używa słów *Wirklichkeit* i *Möglichkeit*, a

więc „rzeczywistość” i „możliwość”, może być uznane za zabieg w istocie scholastyczny czy po prostu średniowieczny. To w ramach ówczesnej filozofii można było powiedzieć, że coś jest mniej lub bardziej rzeczywiste, ma mniej lub więcej istnienia, np. Bóg w filozofii św. Tomasza, którego istnienie pochłania jego istotę, ma więcej istnienia od swoich stworzeń. Widoczna jest tu także inspiracja neoplatonizmem emanacyjnym, najpewniej w wydaniu Plotyna, choć – jak się jeszcze przekonamy – Brentano niespecjalnie cenił sobie neoplatonizm. Stawiam więc tezę, która choć brzmi niepozornie, niesie ze sobą potężne filozoficzne konsekwencje: słowa mają znaczenie. Pracując na tekstach oryginalnych, a w niniejszej pracy sięgam także do tzw. pism pozostawionych, trzeba stawiać intencje autora wyżej aniżeli wygodę interpretatora. Jest to linia, której zamierzam bronić, nawet jeśli Brentano nie był jedynym filozofem swojego czasu używającym słów „możliwość” i „rzeczywistość”, i był to w istocie nie tylko jego celowy zabieg, ale i *signum temporis*. Stąd też w mojej pracy czytelnik będzie się często spotykał z umieszczonymi w nawiasach terminami oryginalnymi, a także z obszernymi cytatami bądź porównaniami w obrębie różnych tłumaczeń tego samego dzieła.

Zdecydowałam się w mojej pracy nie odmieniać nazwiska Franza Brentano, choć wielu autorów tak robi i ja sama postąpiłam tak w moich kilku artykułach. Nazwisko to jest jednak problematyczne. Niektórzy mówią „Brentano, Brentana, o Brentanie”, inni znowu „Brentano, Brentany, o Brentanie” i wszyscy w pewnym sensie mają rację, a w pewnym sensie nie. Dużo zależy od tego, czy potraktujemy nazwisko Franza Brentano jako niemieckie⁹, austriackie, włoskie, czy wreszcie przyjmiemy polską regułę odmieniania nazwisk zakończonych na „-o”. W obliczu tak wielu możliwości podjęłam decyzję o jego nieodmianianiu i mam nadzieję, że jest to w pewnym sensie salomonowe rozwiązanie. W cytatach i tytułach dzieł, gdzie nazwisko zostało uprzednio odmienione, pozostawiam – naturalnie – zgodnie z oryginałem.

Ze względu na sporą ilość przekładów oraz wydań dzieł Arystotelesa i Platona, bo pracuję na tłumaczeniach nie tylko polskich, ale także angielskich i niemieckich, zdecydowałam się przyjąć pewną, mam nadzieję skuteczną, zasadę postępowania. Podaję przede wszystkim paginację, a nie numery stron. Jest to bezpieczniejsze, choć – jak się okaże – Franz Brentano podawał niekiedy paginację inną niż ta, którą znajdujemy u Stagiryty

⁹ Np. w tym przypadku obowiązuje reguła nieodmianiania nazwisk niemieckich zakończonych na „-o”. Zob. *Wielki słownik ortograficzny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, wyd. II, 2006 (IX, 67).

(staram się takie przypadki odnotowywać), a także wygodniejsze. Ponadto w przypadku Arystotelesa podaję najczęściej łacińskie tytuły dzieł, ponieważ tak pojawiają się w cytowanej przeze mnie anglo – i niemieckojęzycznej literaturze, a zależy mi na spójności. Oto przykładowy zapis: Arystoteles, *De anima* III 5, 430a, a więc autor, tytuł dzieła, numer księgi, numer rozdziału i konkretny passus. Niekiedy podaję także tytuły rozdziałów, zaś kiedy indziej, jeśli odniesienie jest bardziej ogólne, jedynie dzieło i księgę lub dzieło, księgę i rozdział. Wersów nie numeruję, ponieważ utrudniłoby to porównanie z przekładami na inne języki. Jeśli zaś idzie o przekłady, to korzystam: a) w przypadku Stagiryty z przekładów Kazimierza Leśniaka (*Metafizyka*¹⁰), Pawła Siwka (*De anima, De generatione animalium*), Danieli Gromskiej (*Etyka Nikomachejska*), a także Witolda Wróblewskiego (*Etyka Wielka* i *Etyka Eudemejska*) wydanych przez Wydawnictwo Naukowe PWN; b) w przypadku dzieł Platona – z przekładów Władysława Witwickiego (różne wydawnictwa¹¹).

¹⁰ W jednym punkcie porównuję z przekładem Tadeusza Żeleźnika.

¹¹ W przypadku obu filozofów szczegółowe dane w bibliografii.

Rozdział pierwszy

Pod koniec życia Franz Brentano (1838-1918) zamieszkał we Florencji. Jeśli podróżował stamtąd do Rzymu, to z pewnością widział w Stanzach Watykańskich *Szkołę Ateńską* pędzla Rafaela Santi i nie wyobrażam sobie, by pozostawiła go ona obojętnym. Jest to w końcu nie tylko zniewalający swym pięknem fresk wielkiego mistrza, ale jeden z najbardziej „filozoficznych” obrazów w historii. Na pierwszym planie widzimy dwóch gigantów antyku: Platona z *Timaiosem*, który prawą dłonią wskazuje niebo, świat idei, oraz Arystotelesa w lewej ręce trzymającego *Etykę* a prawą wskazującego ziemię jako domenę natury. Gdyby Brentano mógł wprowadzić do tego fresku jakąś „poprawkę”, to zapewne skierowałby prawą dłoń Stagiryty w górę. Jeśli komuś taki eksperyment myślowy wyda się z jakichś powodów niedopuszczalny, ten niech sobie wyobrazi, że Franzowi Brentano – jak kiedyś Wilhelmowi Diltheyowi¹² – przyśniła się *Szkoła Ateńska*. Sądzę, że w tym śnie wskazujący palec prawej dłoni Arystotelesa celowałby w niebo. Dlaczego? Odpowiedź na to z pozoru niefilozoficzne pytanie będzie jednym z celów poniższej pracy¹³. Żeby pojąć, jak wielkie znaczenie może mieć to, w którą stronę skierowana jest dłoń postaci na szesnastowiecznym malowidle, należy nie tylko poznać i zrozumieć brentanowskie *Aristotelica*, ale też przyjrzeć się temu, jaką rolę pełniły w życiu ich autora. Książki arystotelesowskie nie były nigdy na pierwszym planie jego naukowej działalności. Przynajmniej co do „porządku odkrycia”. Tu królowały *Psychologia z empirycznego punktu*

¹² Dilthey opowiada o tym wydarzeniu, stanowiącym jedno z bardziej „wplywowych” marzeń sennych w historii filozofii, w eseju zatytułowanym *Sen*; [w:] *Entwurf seiner Rede zu seinem 70. Geburtstag* oraz [w:] *Gesammelte Schriften*, tom 8, *Weltanschauungslehre*, Lipsk 1931, s. 218-224.

¹³ Kilkadziesiąt lat później Giovanni Reale, komentując ten fresk, napisał, że wykładnia, zgodnie z którą Platon interesuje tylko transcendentja, a Arystotelesa jedynie empiria, jest wykładnią błędną, a co najmniej uproszczoną. O ile Platon jest przedstawiony adekwatnie, o tyle Arystoteles pada ofiarą pewnego schematu, zgodnie z którym jest empirystą w odróżnieniu od skupionego na transcendentji Platona. Cytuję: „Uczeni humaniści epoki odrodzenia (a potem wielu badaczy nowożytnych) dali się zwieść temu nieporozumieniu. Obraz Rafaela przedstawiający Szkołę Ateńską jest znakomitą plastyczną ilustracją tej interpretacji, gdy przedstawia Platona z ręką wskazującą na niebo, czyli na transcendentję, Arystotelesa natomiast z ręką wskazującą na ziemię, czyli na empiryczną i immanentną sferę zjawisk. Zobaczymy, że w rzeczywistości jest zupełnie inaczej. Arystoteles, mimo całego szacunku dla zjawisk, aż do znudzenia powtarzał, że ze spekulatywnego punktu widzenia zjawiska mogą być «ocalone» tylko poprzez coś metazjawiskowego, kiedy ujmie się je w relacji do przyczyny niematerialnej, nieruchomej i transcendentnej. Znamienny jest fakt, że takie dzieła, jak *Fizyka*, *O niebie*, *O powstawaniu i ginięciu*, *O poruszaniu się zwierząt*, odwołują się do nieruchomego Poruszyciela jako do ostatecznej przyczyny różnych zjawisk przyrodniczych, o których dzieła te traktują” – [w:] Giovanni Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, tom II, RW KUL, Lublin 2001, s. 389.

widzenia oraz *O źródle poznania moralnego*. Jednak w „porządku uzasadnienia” Arystoteles będzie miał w przypadku systemu (czy też systemów, jak chcą niektórzy) Brentano zawsze pierwsze miejsce. I tak, w wyżej wymienionych „bestsellerach” tamtych czasów nie da się nie dostrzec inspiracji Arystotelesem, czy to jego logiką i teorią sądów (*Psychologia z empirycznego punktu widzenia*), czy teleologicznie uporządkowaną hierarchią dóbr i zasadami ich preferowania (*O źródle poznania moralnego*). Nie ma filozofa, który mocniej wpłynąłby na Brentano. I niewielu jest tak wiernych i oddanych jak on uczniów Stagiryty. Z większą łatwością przychodziło mu rewidowanie własnych poglądów aniżeli choćby próba skrytykowania swojego mistrza. Nawet tam, gdzie Arystoteles wypowiada się tak mgliście, że każdy interpretator przypisze mu w najlepszym wypadku nieścisłość (a miejsc takich w całym *Corpus Aristotelicum* jest z przyczyn oczywistych niemało), Brentano znajdzie dlań usprawiedliwienie czy to w jego pismach, czy to wręcz poza nimi. I nie jest to jedynie objaw gorliwego przestrzegania zasady życzliwości. Ta relacja jest dużo bardziej złożona. Brentano niezwykle poważnie traktował relację mistrz – uczeń. Do tego stopnia, że „zobowiązania” wobec swojego nauczyciela stawiał niemal na tym samym poziomie co zobowiązania wobec żyjących. Miał się za trzeciego syna Arystotelesa, młodszego brata Eudemosia i Teofrasta. Jako najmłodszy potomek miał być ulubieńcem swojego ojca, z czego wynikały nie tylko obowiązki, ale i przywileje takie, jak choćby możliwość uzupełniania luk, dopowiadania myśli, czy arbitralnego rozstrzygnięcia dylematów¹⁴. Tak opisywał tę relację:

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 narzeczona, którą wybrał z miłości.

Dwa tysiące lat minęły, a małżeństwo to wzmacnia się i kwitnie;

Szczyć się dziś tym, że nie wziąłem się z innego związku.

Ciebie, pobożny Eudemosie, witam jak brata i ciebie także Teofraście o boskich

¹⁴ W kontekście poniższych rozważań na temat Franza Brentano i św. Tomasza interesujące okazały się te słowa pochodzące z pracy *Die Psychologie der Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*: „Ale jak on, ten największy myśliciel średniowiecza, interpretował słowa Filozofa? [Ten], który dzięki swemu kongenialnemu umysłowi (*Geiste*) potrafił wyczuć więcej niż potrafił wyczytać z trudnych do pojęcia nauk Arystotelesa w na różne sposoby wybrakowanych tekstach” – s. 24, tłum. S. Kamińska. Jest to zarazem potwierdzenie tego, że Brentano uważał, że można twórczo ingerować w wykład poprzednika, o ile dysponuje się odpowiednim wczuciem czy też wglądem, jak i tego, o czym będę mówić poniżej, że – obok Stagiryty – Brentano czuł się szczególnie mocno związany z osobą św. Tomasza.

ustach, słodki niczym wino lesbijskie.

Ponieważ obdarowano go mną późno, kocha mnie mój ojciec najbardziej jako najmłodszego w gronie swych potomków, czulej aniżeli innych¹⁵.

Przed rozpoczęciem analizy zbioru *Aristotelica* trzeba zrozumieć, że Franz Brentano piszący o Stagiryty to pod wieloma względami inny Franz Brentano niż ten wykładający psychologię deskryptywną i teorię aktów. Jest on bowiem emocjonalnie zaangażowany i nawet nie próbuje tego ukryć. Najbliższy jego sercu jest, zaraz po Arystotelesie, naturalnie Teofrast, ponieważ był on bezpośrednim następcą Stagiryty w kierowaniu Liceum. W przedmowie do niemieckiego wydania *Aristoteles und seine Weltanschauung* z 1977 r., której treść pokrywa się z przedmową do rok młodszego wydania amerykańskiego, Roderick M. Chisholm podkreśla, że misją Brentano, zarówno w tym dziele, jak i w pozostałych, było wykazanie spójności filozofii Arystotelesa. Chociaż Arystoteles był zdania¹⁶, że od żadnej kwestii nie powinniśmy wymagać większej ścisłości niż ta, na jaką rzecz ta pozwala¹⁷, to Brentano wykracza poza tę „regułę ścisłości”. Dodajmy, że wielu badaczy regułę tę pokornie zaakceptowało (np. awerroiści). Tymczasem Brentano wymaga większej precyzji niż sam Arystoteles. A kiedy nie jest w stanie jej zagwarantować, chętnie zasłania się krytykowaną regułą, mówiąc: „to ponad nasze siły” i paradoksalnie w tej niekonsekwencji pozostaje wierny swemu mistrzowi.

¹⁵ F. Brentano, *Aristoteles i jego światopogląd*, s. 10. Słowa te Brentano zapisał na pamiętkę jednemu ze swoich studentów w Wiedniu.

¹⁶ „Uważamy więc przede wszystkim, że powinien mędrzec poznać wszystko tak, jak to [tylko] możliwe” Arystoteles, *Metafizyka*, A 2, 982a. Oznacza to, że mędrzec powinien poznać rzeczy nie mniej i nie bardziej, aniżeli one na to pozwalają.

¹⁷ Eric Voegelin powiedział w swojej pracy zatytułowanej *Aristoteles* (tłum. M. J. Czarniecki, Teologia Polityczna, Warszawa 2011), iż Stagiryty w ogóle nie zależało na filozofii pozbawionej aporii. Cytuje: „Arystoteles nie jest systematycznym myślicielem w tym znaczeniu, że nie próbował zbudować filozofii wolnej od sprzeczności. Tak naprawdę słowo «systema» nie pojawia się w jego pracach jako pojęcie techniczne” – E. Voegelin, op. cit., s. 33. Również Werner Jaeger uważał, że metoda systematycznie – monolityczna, która przez wieki służyła czytaniu Arystotelesa, jest błędna, albowiem jest nieadekwatna pod względem historycznym: myśl Stagiryty nie była systemem ani monolitem – wielokrotnie ewoluowała w czasie. Zob. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1923 i G. Reale, op. cit., s. 375. Jednak Reale krytykuje również genetyczną metodę Jaegera – patrz: G. Reale, op. cit., s. 377 i nast. Na temat aporetyczności u Stagiryty Reale dodaje: „Arystoteles (...), jeśli tylko odczytuje się go w sposób adekwatny, nie tylko nie eliminuje aporii, ale lecz nawet ją – by tak powiedzieć – instytucjonalizuje. Ogłasza, że uświadomienie sobie aporii jest koniecznym warunkiem dostępu do prawdy: aporia jest jakby węzłem, a jej przewyciężenie jest jak gdyby rozwiązaniem węzła; węzeł zaś może rozwiązać tylko ten, kto go zna i uznaje za węzeł” – G. Reale, op. cit., s. 390.

Niektórzy wręcz sądzili, że [Arystoteles] zapewne nie chciał uczynić pewnych ważnych prawd dobrem publicznym, ale zatrzymać je dla swojej szkoły. Jednak inni podejrzewali go o to, że nie czuł się wystarczająco pewny, lecz – zamiast się do tego przyznać – chciał ustrzec się przed krytyką i sprzeciwem w ten sposób, że – niczym mądra przed napaścią – zasłaniał się ciemną plamą atramentu¹⁸.

Pozostający pod wrażeniem takiej postawy Rolf George uważa wyjście Brentano poza „regułę ścisłości” za piękne, czy wręcz romantyczne posunięcie. Mówi, że Brentano pracujący nad myślą Stagiryty czuł się niczym Georges Cuvier rekonstruujący przedpotopowe zwierzęta na podstawie skamielin¹⁹. Zaś we wstępie do anglojęzycznego wydania *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (On the several Senses of Being in Aristotle)* mówi, że dopatrywanie się u Stagiryty większej niż faktycznie tam występująca koherencji może być reakcją na pogląd Immanuela Kanta z *Krytyki czystego rozumu*, że kategorie Arystotelesa to chaos pozbawiony zasady przewodniej. George twierdzi, że to właśnie wyróżnia Brentano na tle jego „pokolenia”, do którego zalicza takich myślicieli jak m. in. Eduard Zeller, Herman Bonitz, Carl Prantl²⁰, co jest dla nas kolejnym argumentem za tym, by bliżej przyjrzeć się zbiorowi *Aristotelica*, zwłaszcza, że Eduard Zeller, Herman Bonitz i niewymieniony przez George'a Albert Schwegler będą się pojawiali w niniejszej pracy wielokrotnie, prawie zawsze jako oponenci Franza Brentano. Szczególnie ważną rolę odegra tu Eduard Zeller, bez którego licznych dyskusji czy wręcz sporów z Franzem Brentano *Aristotelica* przybrałyby, jak sądzę, zupełnie inną formę.

¹⁸ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 50.

¹⁹ Zob. R. George, G. Koehn, *Brentano's relation to Aristotle*, [w:] *The Cambridge Companion to Brentano*, red. Dale Jacquette, Cambridge University Press 2004, s. 21 oraz F. Brentano, *Über Aristoteles*, red. Rolf George, Meiner Verlag, Hambur 1986.

²⁰ Liliana Albertazzi mówi nawet o tzw. Renesansie Arystotelesowskim końca XIX wieku – [w:] L. Albertazzi, *Immanent Realism. An introduction to Brentano*, Springer, Dordrecht 2006, s. 7. Nt. Renesansu Arystotelesowskiego zob. również: Edoardo Fugali, *Trendelenburg, Brentano und die Aristoteles – Renaissance in der Deutschen Philosophie der 19. Jahrhunderts: die Frage nach der Ursprung der Kategorien*, [w:] *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology. Upon the Sesquicentennial of Franz Brentano's Dissertation*, red. Ion Tănăsescu, Zeta Books, Bukareszt 2012.

1.1 Aristotelica

Aristotelica powstawały przez niemal pół wieku (w latach 1862 – 1911). Otwiera je dysertacja doktorska *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*²¹ zadedykowana jednemu myślicielowi, który zdaniem Brentano naprawdę rozumiał Arystotelesa. Osobą tą był jego berliński nauczyciel, Friedrich Adolf Trendelenburg (1802 – 1872)²², filozof i filolog. Zajmował się on głównie Platonem i Arystotelesem, którym poświęcił swą rozprawę doktorską. Zarówno w jednym, jak i w drugim widział idealistów zainteresowanych tym, jak myśl i byt łączą się w wiedzy. Ten „twórca nowoczesnego arystotelizmu” był idealistą, ale w sensie antycznym, platońskim. Zawsze dążył do tego, by w tym, co realne, wskazać to, co idealne. Był zwolennikiem analitycznej metody filozofowania, co w jego rozumieniu oznaczało przechodzenie od partykularnych faktów do tego, co uniwersalne. W tym, co uniwersalne, znajdujemy eksplikację owych jednostkowych faktów. Ta rekonstrukcja wiodąca od szczegółu do ogółu może (i powinna) być co najwyżej aproksymatywna. Próba dążenia do wniosków absolutnych jest z góry skazana na porażkę, a wnioski należy na bieżąco weryfikować i poddawać próbie w ogniu nowych odkryć historycznych oraz empirycznych. Ten radykalny odwrót Trendelenburga od absolutyzmu był przyczyną tego, że krytykował go m. in. G. W. F. Hegel. Być może tu znajdujemy genezę niechęci Franza Brentano do Hegla lub w antypatii wobec Hegla znajdujemy źródło brentanowskiej sympatii wobec Trendelenburga. To tylko hipotezy. Z pewnością istnieje bardziej wiarygodne źródło tej zażyłości. Otóż w 1833 r. Trendelenburg wydał krytyczną edycję arystotelesowskiego *De anima*, które, jak wiemy, jest jednym z ważniejszych dzieł również dla Franza Brentano, bo to właśnie na nim opiera on większą część swojej interpretacji zarówno duszy rozumnej, jak i relacji człowieka do Bóstwa. W tym samym roku Trendelenburg został także profesorem nadzwyczajnym w Berlinie, a cztery lata później – zwyczajnym, z mianowania Karla Altensteina, pruskiego ministra edukacji, którego syna zresztą także uczył (podobno pedagogiczne zdolności Trendelenburga były tak wysokie, że

²¹ *O wielorakim znaczeniu bytu u Arystotelesa*.

²² Na podstawie: Hermann Bonitz, *Zur Erinnerung an Friedrich Adolf Trendelenburg. Vortrag gehalten am Leibniztage 1872 in der königlichen Akademie der Wissenschaften*, Buchdruckerei der k. Akademie der Wissenschaften (G. Vogt), Berlin 1872 oraz *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Huemer, Wolfgang, „Franz Brentano”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), red. Edward N. Zalta,

URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/brentano/>>.

pod ich wrażeniem pozostawał sam Søren Kierkegaard nazywający Trendelenburga „jednym z najtrzeźwiejszych filozoficznych filologów”). Spory wpływ na Franza Brentano mogło mieć również arystotelesowskie w duchu przekonanie Trendelenburga o tym, że interpretację wszechświata można dać tylko w terminach przyczyny celowej (choć ja będę argumentować, że Brentano opisuje świat przez pryzmat przyczyny sprawczej lub specyficznego sprzężenia tych obu, ale z ze wskazaniem na sprawczą). Taki sposób interpretowania uniwersum jest dla Trendelenburga „linią demarkacyjną” pomiędzy różnorodnymi systemami filozoficznymi, najważniejszym kryterium ich oceny. Trendelenburg krytykował „demokryteizm” za dawanie prymatu przyczynie sprawczej, ponieważ to oznacza, że we wszechświecie siła jest pierwotna względem myśli i w efekcie świat opisuje się wstecz (*a tergo*)²³. Z drugiej strony mamy światopogląd „teleologiczny” bądź „organiczny”, który wyjaśnia nam części w terminach całości a w przyczynach sprawczych widzi jedynie antycypacje przyszłych celów. Takie poglądy można – *sensu largo* – nazwać „platonizmem”. Obserwacja ta może się okazać istotna, gdy będę omawiać dyskusję Brentano z Platonem i Anaksagorasem na temat tego, czy dążenie materii do celu (Bóstwa) jest rzeczywistym dążeniem, czy może tylko – jak chce Brentano – metaforą. Poza „demokryteizmem” i „platonizmem” wyróżnia Trendelenburg jeszcze *tertium datur* – „spinozizm”, gdzie ani siła nie poprzedza myśli, ani myśl nie idzie przed siłą.

Brentano spędził dwa semestry na uniwersytecie w Münster, gdzie poznał Franza Jakoba Clemensa (1815-1862), który stał się dla niego równie ważnym nauczycielem jak Trendelenburg. Clemens był filozofem katolickim, jezuitą, który zapoznał młodego Brentano ze scholastyką i mówi się, że był w dużej mierze odpowiedzialny za silny rys katolicki w pismach Franza Brentano a nawet za jego decyzję o przyjęciu święceń kapłańskich. Jednak kwestia brentanowskiego katolicyzmu jest kwestią dużo bardziej złożoną (należy wziąć pod uwagę również wychowanie w tym duchu, osobiste inklinacje, etc.). Zaś co do etykiety „średniowiecznego reliktu”, jaką przypięto Brentano, należy powiedzieć, że w drugiej połowie XIX w. wydziały filozoficzne były zdominowane przez protestantów, co mogło tylko wzmacniać recepcję Franza Brentano jako filozofa katolickiego. Nie chcę tym samym powiedzieć, że Brentano nie był katolickim myślicielem, ale, że był nie tylko katolickim myślicielem. Poza tym, Clemens był przede wszystkim filozofem, a nie teologiem, co

²³ Można się zastanawiać, czy również Brentano nie naraża się na zarzut bycia myślicielem „demokrytejskim”, skoro interpretuje świat w terminach przyczynowości sprawczej, o czym jeszcze wielokrotnie będzie mowa.

podkreśla także Liliana Albertazzi²⁴. Jedno jest pewne: Brentano nazywał Clemensa „profesorem swojego serca”²⁵ i był z nim mocno związany. Choć, jak powiedziałam, zadykował swój doktorat Trendelenburgowi, to mało kiedy wspomina się o tym, że jego opiekunem naukowym był w tym czasie Clemens, a nie Trendelenburg. Clemens zmarł w roku, w którym Brentano się doktoryzował, co przerwało ich obustronnie satysfakcjonującą współpracę. Według mnie, zamiast skupiać się na tym, jak bardzo Clemens wpłynął na brentanowski katolicyzm, lepiej potraktować go jako człowieka, który zainteresował Brentano św. Tomaszem oraz człowieka, ze współpracy z którym zrodziła się w głowie Franza Brentano idea mentalnej inegzystencji przedmiotów, a więc późniejsza teoria intencjonalności stanowiąca nowoczesną adaptację wcześniejszych koncepcji Stagiryty i Akwinaty.

Reasumując, Trendelenburg zainteresował Brentano Arystotelesem, a Clemens św. Tomaszem, czego niezwykle interesujące efekty możemy podziwiać w analizowanym w niniejszej pracy zbiorze *Aristotelica*.

Cykl *Aristotelica*, w skład którego wchodzi, obok napisanego przez zaledwie dwudziestoczteroletniego Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, jeszcze *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* (1867), zawierający dyskusję z Eduardem Zellerem esej *Über den Creatianismus des Aristoteles*²⁶ (1882) rozwinięty i wydany ponownie jako *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*²⁷ (1911), *Über Aristoteles*²⁸ (*Nachlass*, 1986), a także ponad sto pięćdziesiąt niewydanych manuskryptów i tekstów dyktowanych, zamyka *Aristoteles und seine Weltanschauung*²⁹ (1911), praca człowieka dojrzałego, kompendium wyklarowanych przez całe życie poglądów. Podobno w 1903 r. Brentano miał jeszcze zamiar przygotować

²⁴ Zob. L. Albertazzi, op. cit. s. 11.

²⁵ Ibidem.

²⁶ *O kreacjonizmie Arystotelesia*.

²⁷ *Arystotelesia teoria pochodzenia ludzkiego ducha*.

²⁸ *O Arystotelesie*.

²⁹ *Arystoteles i jego światopogląd*.

zbiorową edycję swoich arystotelesowskich prac³⁰, ale nasilające się problemy ze wzrokiem i odbyte w tym roku operacje obu oczu sprawiły, że stracił entuzjazm a znaczna część pism po dziś dzień czeka na odpowiednią redakcję³¹.

Młody Brentano, jak na wielkiego filozofa, którym miał się stać, przystało, nie cofa się przed przedsięwzięciem z pozoru karkołomnym i w dziele *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* mierzy się z ontologią Stagiryty, a dokładniej z wieloznacznością pojęcia bytu, co opisuje tymi słowami:

Nieśmiało i drżącą dłonią przekazuję publiczności to małe pismo i mimo to wierzę, że zasłużyłem raczej na zarzut zbytnej śmiałości aniżeli bojaźni. Ponieważ tam, gdzie przedsięwzięcie w sobie i dla siebie jest zbyt śmiałe, ten, który je z zatrwożonym sercem podejmuje, musi wydawać się zuchwałym. A cóż jest śmielszego niż [to], gdy pierwsza próba (jak się to tu nieraz dzieje) dąży do rozwiązania trudności, które przez doświadczonych ludzi były opisywane jako nierozwiązywalne?³².

Z całego cyklu to właśnie *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* zdobyło największą sławę, między innymi za sprawą świadomie i otwarcie inspirującego się tą pracą Martina Heideggera³³. Heidegger miał wręcz „zaczytywać się” w

³⁰ Zob. L. Albertazzi, op. cit., rozdział: *A Life, a Novel*.

³¹ Najślynniejszymi redaktorami pośmiertnych dzieł Franza Brentano byli Alfred Kastil, Oskar Kraus i Franziska Mayer-Hillebrand.

³² F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Przedmowa*, tłum. S. Kamińska.

³³ Podobne uczucia jak Brentano względem Arystotelesa, mógł żywić wobec tego pierwszego Martin Heidegger, który w *Unterwegs zur Sprache* otwarcie przyznawał, że filozofią zajął się zainspirowany pierwszą książką Brentano – *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Naturalnie, nie była to inspiracja tak oczywista jak w przypadku Brentano i Stagiryty, bo Heidegger nie tylko czerpał ze swojego mistrza, ale też od niego, często radykalnie, odchodził. Brentano nie mógł o tej inspiracji oczywiście nic wiedzieć, ale sądzę, że byłaby ona dla niego ważna. Sam opowiadał o swojej fascynacji Stagirytą tak: „(...) 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” ([w:] *Przedmowa* do dzieła o światopoglądzie Arystotelesa). Przypuszczam, że Heidegger mógłby podpisać się pod podobnym wyznaniem z adresowanymi do Franza Brentano. Jednak w jego przypadku nie mamy informacji na temat „wielkiego przygnębienia”. Możemy go także zaliczyć do uczniów Brentano, bo jak zauważyliśmy sąsiedztwo w czasie i przestrzeni nie są warunkami koniecznymi ani wystarczającymi, by taka relacja zaistniała, skoro nauczycielem Brentano mógł być starszy o ponad dwa tysiące lat Arystoteles. Nie mamy jednak pewności, że Brentano byłby z takiego ucznia w stu procentach zadowolony, ponieważ nie zawsze dobrze znosił to, że jego uczniowie chodzili własnymi drogami, o czym powiem jeszcze w części *Szkola?*

Zob. w tej kwestii S. Kamińska, *Nieznane oblicze Franza Brentano*, [w:] F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s.10. Ponadto: Więcej o uczniach Franza Brentano w części *Szkola?*, poniżej. Zob. F. Brentano,

niej już od 1907 r. Kolejna praca, *Psychologia Aristotelesa, a w szczególności jego nauka o nous poietikos* to jedyna powstała podczas okresu kapłaństwa (Brentano przyjął święcenia w 1864 r., ale mimo to kontynuował karierę na Uniwersytecie w Würzburgu), fascynująca i wyczerpująca tak pod względem historycznym, jak i hermeneutycznym analiza pojęcia *nous poietikos*, czyli rozumu czynnego, która swoje ukoronowanie znajduje w dziele *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Brentano powiada tu, że dzięki *nous poietikos* człowiek staje się „naprawdę myślącym”, co jest przecież warunkiem koniecznym i wystarczającym tego, by wejść w relację z Bóstwem. Silne akcenty religijne pojawiają się w obu dziełach. Wzięte zarówno razem, jak i z osobna książki te są wyrazem dobrze ugruntowanego systemu wartości. W obu widzimy też znaną nam głównie z filozofii św. Tomasza metodę uzgadniania dyskursu filozoficznego z teologicznym, często kosztem tego pierwszego.

Lata 1864-1873 to w życiu Brentano okres kapłaństwa, zakończony konfliktem z Kościołem na temat dogmatu o nieomyślności papieża (Sobór Watykański I, 1869-1870). Brentano sprzeciwił się temu dogmatowi, lecz ostateczne wystąpienie z Kościoła nastąpiło dopiero w roku 1879³⁴. W pracy *On the existence of God* stanowiącej zbiór wykładów na temat istnienia Boga oraz metod jego dowodzenia, z okresu całego naukowego życia Brentano, Susan F. Krantz przytacza list Brentano do przyjaciela – agnostyka (1909 r.) dotyczący jego rozstania z Kościołem. Cytuję:

Czymże jest religia, jeśli nie substytutem filozofii, który sprowadza świat z powrotem do jego najwyższej, boskiej przyczyny i wyjaśnia cel jego uporządkowania?³⁵

Über Aristoteles, [tam:] 24. *Aristoteles' Lehre von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*; 25. *Von der Bedeutung des Seienden* oraz 26. *Aristoteles Ontologist?* 6. 5. 1908. Zob. Ion Tănăsescu, *Foreword*, [w:] *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology. Upon the Sesquicentennial of Franz Brentano's Dissertation*, Ion Tănăsescu (red.), 2012 r. [tam:] Susan Krantz Gabriel, *Heidegger's Question and the Fundamental Sense of Being in Brentano*, s. 132-154.

³⁴ W marcu 1873 r. Brentano zrezygnował z profesury w Würzburgu, ponieważ była ona formalnie powiązana z jego kapłaństwem. Rok później przyjął profesurę na Uniwersytecie Wiedeńskim, z której zmuszony był zrezygnować wskutek zawarcia związku małżeńskiego – tak relacjonuje to Robin D. Rollinger w artykule *Brentano's «Psychology from an Empirical Standpoint»: its Background and Conception* zamieszczonym w antologii pod redakcją Iona Tănăsescu *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology. Upon the Sesquicentennial of Franz Brentano's Dissertation*.

³⁵ Susan F. Krantz (red.), *On the existence of God: Lectures given at the Universities of Würzburg and Vienna, 1868 - 1891*, Kluwer, Dordrecht 1987, s. 4.

W tym samym liście pisze, że jego światopogląd jest teistyczny, ponieważ tylko taka wizja świata gwarantuje nam pewność, np. pewność poznania. Choć wydaje się, że w tamtym okresie filozofia była dla niego ważniejsza od religii, to należy pamiętać, że miała to być filozofia szukająca pierwszej przyczyny, a dokładniej – boskiej przyczyny. Podzielał pogląd Francisa Bacona, że wprawdzie połowa wiedzy odwodzi nas od Boga, ale już cała wiedza nieuchronnie do Niego prowadzi³⁶. O teizmie mawiał, że bez niego możemy mieć wprawdzie wyczerpującą, czy wręcz „encyklopedyczną” wiedzę na temat świata, ale nie możemy mieć filozoficznego wyjaśnienia jego natury. Ciekawą konsekwencją takiego postawienia sprawy jest to, że teizm jest – według Brentano – warunkiem *sine qua non* filozoficznego opisu świata. Jego zdaniem chrześcijaństwo jest najdoskonalszą religią, ale mimo to brak mu naukowości.

W 1880 r. musiał zrezygnować z przyznanej mu w 1874 r. w Wiedniu profesury. Stało się tak, ponieważ, jak już wspominałam, Brentano się ożenił, czego nie wolno było robić nawet byłym kapłanom. Sprawy miały się następująco: kiedy postanowił wziąć ślub, austriackie władze nie wydały pozwolenia na związek, tłumacząc się tym, że „petent” wcześniej był duchownym. Nie poddając się, Brentano, zrezygnował z obywatelstwa austriackiego, co pociągnęło za sobą konieczność zrzeczenia się profesury, po czym przyjął obywatelstwo saskie i ożenił się, w Lipsku (1880 r.)³⁷. Jego pierwszą partnerką była wywodząca się z bankierskiej rodziny Ida Lieben, siostra uniwersyteckiego kolegi, z którą miał syna Johanna Christiana Michaela zwanego zdrobniale Giovannim (ur. w 1888 r.). Do roku 1895 żył Brentano w Wiedniu, gdzie pracował jako docent prywatny. Wspominając swojego mistrza, Edmund Husserl³⁸ niejednokrotnie podkreśla, jak ciężki był to dla niego czas i jak wiele go kosztowało życie na marginesie akademickiej wspólnoty, do której czuł się mocno przywiązany³⁹.

³⁶ Brentano uważał, że nawet ewolucjonizm da się wpisać w teleologiczny obraz świata, choć jak wiemy z dzieła *Arystoteles i jego światopogląd*, nie był gorącym zwolennikiem teorii ewolucji. Określał ją mianem „hipotezy obowiązującej w naszych czasach” a do tego kwestionował, co podkreśla również Susan F. Krantz, selekcję naturalną i walkę o przetrwanie.

³⁷ Por. Czesław Porebski, *Wstęp tłumacza*, [w:] F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*.

³⁸ Wspomnienia Husserla umieszczone pierwotnie w dziele Oskara Krausa *Franz Brentano. Zur Kenntniss seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, O. Beck, Monachium 1919 r. dołączyłam do mojego przekładu dzieła *Arystoteles i jego światopogląd*, w nadziei, że będą dla czytelnika ciekawym uzupełnieniem wizerunku Franza Brentano. Husserl bardziej niż na filozofie koncentruje się bowiem na człowieku.

³⁹ Zob. w tej kwestii S. Kamińska, *Nieznane oblicze Franza Brentano*, [w:] F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 7 i n.

Ze świadomością, że jest się pionierem pewnej nowej filozofii, związana była niewątpliwie wielka (a dla mnie wówczas mało zrozumiała) waga, jaką Brentano przywiązywał do odzyskania swej profesury zwyczajnej w Wiedniu. Wiele mówił o nadziejach, które mu ciągle na nowo robiono, o obietnicach, które mu złożono, a których nigdy nie dotrzymano. Trudno mu było znieść to, że nie mógł już prowadzić prac doktorskich ani reprezentować ich na wydziale i w końcu, że musiał beczynnie przyglądać się habilitacjom docentów prywatnych, których nie popierał. Często wypowiadał się o tym z goryczą. Jego praca naukowa oczywiście nie ucierpiała w tych warunkach (abstrahując od jego dobrowolnego ograniczenia letnich wykładów), tak jak wcześniej był bardzo wpływowy zarówno w Wiedniu, jak i w całej Austrii⁴⁰.

W 1897 r., trzy lata po śmierci Idy Brentano – jako człowiek bardzo już dojrzały – ożenił się Brentano powtórnie: z młodszą od siebie Emilie Rueprecht. Można się zastanawiać, czy w swoim wdowieństwie i powtórnym ślubie widział kolejne podobieństwo do życia Arystotelesa, który to po śmierci Pythias, związał się z Herpyllis? W tamtym czasie mieszkał już od dwóch lat we Florencji, gdzie pozostał do 1915 r., kiedy to wskutek przystąpienia Włoch do pierwszej wojny światowej wyjechał do Zurychu. Tam też zmarł dwa lata później na zapalenie wyrostka robaczkowego⁴¹.

Zanim zacznę szczegółowo omawiać powstałe we Florencji dzieło *Arystoteles i jego światopogląd*, chciałam zaproponować pewne „rozszerzenie” zbioru *Aristotelica* o książkę *O źródle poznania moralnego*⁴², która jest wręcz przesiąknięta etyką Stagiryty⁴³. Widać to

⁴⁰ Edmund Husserl, *Wspomnienia o Franzu Brentano*, [w:] F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, s. 29.

⁴¹ Zob. w tej kwestii S. Kamińska, *Nieznane oblicze Franza Brentano*, [w:] F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 7 i n.

⁴² *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Dunker & Humblot, Lipsk 1889. Wydanie polskie w przekładzie Czesława Porębskiego: PWN 1989. Dzieło to jest dosyć niejednolite. Składają się na nie: wygłoszony w 1889 r. w Wiedeńskim Towarzystwie Prawniczym odczyt, uzupełniony licznymi przypisami. W pierwszym wydaniu mamy jeszcze artykuł *Miklosich o zdaniach bezpodmiotowych* z 1883 r. Wydanie drugie (1921 r.), przygotowane przez Oskara Krausa, zawiera także materiały prasowe, fragmenty korespondencji czy prywatne notatki autora. Zaś wydanie trzecie, również Oskara Krausa, do ośmiu dodatków z wydania drugiego, dokłada jeszcze tekst z roku 1907 r. dotyczący miłości i nienawiści, dołączony również do polskiego wydania pt. *Miłowanie i nienawidzenie*. Wydanie polskie (PWN, 1989 r.) bazuje na wydaniach Oskara Krausa.

⁴³ Tymczasem uznawanego przez wielu za *opus vitae* Franza Brentano dzieła *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* nie będę omawiać wraz z arystotelesowskimi pracami Brentano, ponieważ książka ta w takiej formie, w jakiej została wydana, choć – jak sądzę – czerpie z arystotelesowskiego nurtu pisarstwa swego autora, nie wpływa na cykl *Aristotelica* w istotny sposób. Widzimy wprawdzie, zwłaszcza w *Arystoteles und seine Weltanschauung*, pewne pochodzące z niej tezy, ale nie jest to główny nurt rozważań. W dziele *O źródle ...* z kolei pojawia się znana z *Psychologii ...* klasyfikacja aktów mentalnych, ale – ponownie – nie ma to większego znaczenia dla naszego tematu. Filozofii umysłu i psychologii Franza Brentano z uwzględnieniem dzieła

choćby w sformułowanej już na początku tego etycznego traktatu tezie, że wszystkie nasze pragnienia i cele podporządkowane są jednemu celowi, „którego pragniemy przede wszystkim i dla niego samego”⁴⁴. Takie stwierdzenie odsyła nas do *Etyki Nikomachejskiej* i Arystotelesa rozważań o szczęściu w dziesiątej księdze tejże oraz do pierwszej księgi *Etyki Wielkiej*, gdzie czytamy:

I znów pośród samych celów zawsze lepszy jest cel ostateczny niż częściowy. Cel ostateczny to taki, po którego wypełnieniu niczego więcej już nie potrzebujemy, częściowy natomiast, kiedy osiągnąwszy go, czegoś jeszcze ponadto potrzebujemy, np. w przypadku samej sprawiedliwości wiele brakuje, natomiast w szczęściu niczego więcej nie potrzebujemy. A zatem to najlepsze dobro, którego szukamy, jest celem ostatecznym. W rzeczywistości zaś cel ostateczny jest dobrem i dobro jest celem⁴⁵.

I choć mowa o teleologicznie uporządkowanych celach⁴⁶ służy dyskusji z etyką Kanta, a dokładniej z imperatywem kategorycznym, to w stwierdzeniu, że wszystkie cele są ze sobą teleologicznie powiązane, od razu wyczuwamy wpływ Stagiryty. Brentano powiada, że gdyby nie ów ostateczny cel, „mielibyśmy nedorzecznosc zmierzania do celu bez celu”⁴⁷. Wybór celu ostatecznego jest najważniejszym wyborem, jakiego człowiek w swoim życiu może dokonać, ponieważ jest on miarodajną zasadą wszystkiego. Sam powołuje się tu na Arystotelesa mówiącego, że znalezienie tego celu jest właściwym zadaniem etyki. Brentano przywołuje tu pierwszą księgę *Etyki Nikomachejskiej*. Ja zaś uzupełniłabym to nie tylko o wyżej wspomnianą *Etykę Wielką*, ale także o drugą księgę *Etyki Eudemejskiej*. Przywołuje również (zob. punkt 27.) Arystotelesa wstęp do *Metafizyki* oraz jego stwierdzenie, że wszyscy ludzie ze swej natury dążą do poznania. Można tu dopowiedzieć, że skoro wszyscy dążą też do szczęścia, to szczęście i poznanie muszą być wewnętrznie sprzężone. Miłość do poznania czy też mądrości to „wyższa miłość, nacechowana słusnością” (*als richtig charakterisierte Liebe*)⁴⁸. Na poznaniu opiera również Brentano tzw. akty preferowania jednych dóbr nad inne.

Psychologia z empirycznego punktu widzenia poświęcę dołączony do niniejszej pracy dodatek.

⁴⁴ F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, s. 16.

⁴⁵ Arystoteles, *Etyka Wielka* I 2, 1184a.

⁴⁶ Zob. F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, s. 15.

⁴⁷ Ibidem, s. 16.

⁴⁸ Ibidem, s. 25.

Echa nie tylko Arystotelesa, ale w ogóle filozofii greckiego antyku znajdujemy również w stwierdzeniu, że przedmiotem naszego dążenia powinien być harmonijny rozwój wszystkich naszych szlachetnych zadatków (zob. punkt 36.), co w tłumaczeniu na język Arystotelesa powinno brzmieć: szlachetne potencje domagają się aktualizacji bardziej aniżeli te mniej wartościowe. A jeśli, zdaniem Brentano, najszlachetniejsze są (słuszna⁴⁹) miłość i mądrość, to stąd mały krok dzieli nas od umiłowania mądrości, a więc teoretycznej kontemplacji jako celu życia i gwarancji *eudaimonii* (zob. *Etyka Nikomachejska* X). Choć książka *O źródle poznania moralnego* nie jest pracą traktującą *explicite* o Arystotelesie, to nie mniej niż inne, oficjalnie mu poświęcone pokazuje, że Brentano był pod ogromnym, wręcz nieusuwalnym jego wpływem. Nawet nie pisząc o Stagiryście, pisał i myślał „Stagirytą”.

Z pracą tą związana jest jeszcze ciekawa historia, której bohaterem jest G. E. Moore. Podobno Moore, przeczytawszy *O źródle poznania moralnego* miał być zdziwiony tym, jak bardzo to dzieło przypomina mu jego własne *Principia Ethica* (1903)⁵⁰. I choć w swojej recenzji z *International Journal of Ethics*⁵¹ w kilku kwestiach nie zgadza się z Brentano, to nie przeszkadza mu to nazwać pracy *O źródle poznania moralnego* „dużo lepszym opracowaniem podstawowych zagadnień etyki niż niemal wszystkie inne, z jakimi się wcześniej zetknąłem”. Wyżej stawia tylko teorię brytyjskiego utilitarysty i ekonomisty, Henry'ego Sidgwicka. Główną tezę etyki Brentano wedle Moore'a ma być stwierdzenie, że wiemy, kiedy wiemy, że coś jest samo w sobie dobre lub złe. Mamy wobec tych rzeczy i naszych sądów na ich temat pewne poczucie słuszności (niem. *richtig*, ang. *right*). Jednocześnie te podstawowe sądy etyczne typu „X jest dobre samo w sobie” są sądami obiektywnymi, a nie subiektywnymi. Moore chwali Brentano za zerwanie z subiektywizmem sądów etycznych. Nie zgadza się z nim jednak co do tego, że owo poczucie słuszności jest jakkolwiek informatywne. Jego zdaniem określenia „słusznie kochany” bądź „godny miłości” nie są wyjaśnieniem tego, że coś jest „dobre samo w sobie”. Zgadza się z Sidgwickiem, który twierdzi, że jest to pojęcie nieanalizowalne. Możemy się zgodzić z Brentano, kontynuuje Moore, że wszystko, co jest dobre samo w sobie, jest godne miłości, lecz nie wszystko, co na miłość zasługuje, jest jako takie dobre. Jeśli „słuszna miłość” jest kryterium tego, że rzecz

⁴⁹ Zwracam tu uwagę na powtarzający się epitet „słuszna” w odniesieniu do miłości. Miłość bowiem, jak i inne uczucia, podlega zdaniem Brentano tego typu jakościowej ocenie. Miłość może być tak słuszna, jak i niesłuszna. Zob. F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, m. in. punkty 30, 31, 32.

⁵⁰ Drugim, obok Moore'a, intuicjonistą, na którego wpłynęła teoria wartości Brentano, jest W.D. Ross, znawca i tłumacz Arystotelesa.

⁵¹ G. E. Moore, *Review: The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, „International Journal of Ethics”, tom 14, nr 1 (1903), s. 115-123.

jest dobra i na miłość zasługuje, to co zrobić z, weźmy, jakimś pięknym nieożywionym przedmiotem, który niewątpliwie jest dobry i zasługuje na miłość, ale uczuciu temu nie można przypisać słuszności? – zapytuje Moore. Podobny błąd ma popełniać Brentano, definiując określenie „prawdziwy” jako „słusznie uznawany za prawdziwy” (ang. *rightly believed*). Moore pyta, zresztą nieco prowokacyjnie, czy „słusznie” jest wierzyć we wszystko, co jest prawdziwe. Jego zdaniem „prawdziwy” jest określeniem nieanalizowalnym, obiektywne pojęcie prawdy nie da się wyjaśnić. Prawdziwość jest obiektywną cechą przedmiotów naszej wiary. Recenzja Moore'a jest niezwykle zajmująca, ale też bardzo szczegółowa, stąd nie będę jej tu w całości referować. Przejdę do zakończenia, gdzie Moore chwali precyzyjne rozróżnienie, jakiego Brentano dokonał między tym, co jest środkiem wiodącym do jakiegoś dobra, a tym dobrem będącym dobrym samo w sobie. I w tym rozróżnieniu widzimy echa nauk Stagiryty z *Etyki Nikomachejskiej*, z której dowiadujemy się, że niektóre dobra są – powiedzmy współczesnym językiem – instrumentalne, zaś inne – autoteliczne, jak np. szczęście, którego pragnie się tylko ze względu na nie samo. W przekonaniu Brentano o tym, że naszym moralnym obowiązkiem jest dbanie o to, by rzeczy dobre same w sobie, mogły istnieć i rozwijać się, można się dopatrywać wpływu utylitarystów, pod których wpływem Brentano faktycznie przez jakiś czas pozostawał. Chciał nawet nawiązać znajomość z Johnem Stuartem Millem i porozmawiać z nim o teorii sądów, jednak do spotkania nie doszło: kiedy w 1873 r. Brentano miał udać się na południe Francji, do Awinionu, gdzie przebywał Mill, otrzymał wiadomość o jego śmierci. Rok wcześniej udał się natomiast do Anglii, gdzie miał okazję zetknąć się z Herbertem Spencerem, kardynałem Newmanem, a także Williamem Robertsonem Smithem. Jeśli chodzi o dalsze filozoficzne inspiracje, to Brentano czytał również i był pod sporym wrażeniem Augusta Comte'a, o czym czytamy w niezwykle zajmującym tekście Andrew J. Burgessa *Brentano as a Philosopher of Religion*⁵². Ważny był dla niego również Kartezjusz, czego dowiadujemy się z pracy *O źródle poznania moralnego*. Jednak najlepszą ilustracją jego filozoficznych sympatii i preferencji jest jego własny tekst o czterech fazach filozofii⁵³. Sama potrzeba stworzenia takiej klasyfikacji jest, jak sądzę, zainspirowana lekturą Comte'a i jego teorią ewolucji wiedzy od fazy teologicznej, poprzez metafizyczną, do pozytywnej zwaną „prawem trzech stadiów”.

⁵² Andrew J. Burgess, *Brentano as a Philosopher of Religion*, „International Journal for Philosophy of Religion”, tom 5, nr 2 (1974), s. 79-90.

⁵³ F. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie*, red. Oskar Kraus, wyd. II, Hamburg 1968 oraz W. Galewicz, *Brentano anatomia życia psychicznego*, [w:] F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, a także S. Kamińska *Nieznane oblicze Franza Brentano*, [w:] F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*.

Brentano był zdania, że każdy dający się wyróżnić okres filozofii przechodzi cztery fazy, z których tylko jedna jest fazą rozwoju a pozostałe trzy to fazy upadku. Dla przykładu: starożytna filozofia miała się rozwijać aż do Arystotelesa, w osobie którego znalazła swoje doskonałe ukoronowanie, swoją – powiedzmy – entelechię. Stoicy i epikurejczycy oznaczali dla starożytności praktycyzm, pirroniści – sceptycyzm, zaś neopitagorejczycy i neoplatonicy – mistycyzm, czyli ostateczny upadek. Największym filozofem średniowiecza był Akwinata, podczas gdy filozofia Dunska Szkota miała już oznaczać początki zepsucia (praktycyzm). Williama Ockhama Brentano nazywał sceptykiem, a mistyków tamtego czasu z Mistrzem Eckhartem na czele uważał za reprezentantów najniższej fazy średniowiecza. Analogicznie podchodził do nowożytności, gdzie faza rozwoju zapoczątkowana w osobach Kartezjusza i Francisa Bacona znalazła swe ukoronowanie w postaciach G. W. Leibniza i Johna Locke'a. Okres praktycyzmu to oświecenie, tak francuskie jak i niemieckie, zaś David Hume to sceptycyzm wcielony. Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling i Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel są zdaniem Brentano filozofami nieracjonalnymi, czy wręcz irracjonalnymi. Zresztą niewielu jest filozofów, którzy podzielialiby z Brentano tak silną niechęć wobec idealizmu niemieckiego. W dowód tej niechęci cytuję fragment wspomnień Edmunda Husserla⁵⁴:

Miał niewiele poważania dla myślicieli [takich] jak Kant i [dla] pokantowskich niemieckich idealistów, w przypadku których wartości takie jak źródłowa intuicja i zwiastujące przeczucie stoją nieporównanie wyżej niż takie jak logiczna metoda i teoria naukowa. Brentano nie mieściło się w głowie, że filozof może zostać oceniony jako wielki również [wtedy], gdy wszystkie jego teorie są, ściśle ujmując, nienaukowe, a nawet jego podstawowe pojęcia pozostawiają wiele do życzenia w kwestii „jasności i wyraźności”, ażeby jego wielkość mogła tkwić, zamiast w logicznej doskonałości teorii, [to] w oryginalności wysoce istotnych, choć mglistych, słabo wyjaśnionych przedstawień podstawowych (*Grundanschauungen*), a tym samym w przedlogicznych, przede wszystkim domagających się logosu, dążnościach do celu, krótko mówiąc, we w pełni nowatorskich i – z punktu widzenia celów filozoficznej pracy nieistotnych – motywach myślowych, którym ciągle daleko do tego, by oddziaływać na wglądy o teoretycznej sile. On, który był całkowicie oddany surowemu ideałowi ściślejszej filozoficznej nauki (reprezentowanemu przez dokładną naukę przyrodniczą), na

⁵⁴ Zob. w tej kwestii S. Kamińska, *Nieznane oblicze Franza Brentano*, [w:] F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 14 i n.

systemy niemieckiego idealizmu patrzył z perspektywy wynaturzenia⁵⁵.

Kryterium oceny systemów filozoficznych stanowiła metoda nauk ścisłych. Deklaracja ta pojawia się już w motto do *Habilitationsschrift* w 1866 r.: *Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. Franz Brentano habilitował się 15. lipca 1866 r. na Uniwersytecie w Würzburgu na podstawie 25 tez (*Habilitationsthese*)⁵⁶ napisanych po łacinie, z których jedna głosiła właśnie, że metoda filozofii nie jest inna niż metoda nauk przyrodniczych.

Rolf George i Glen Koehn w tekście *Brentano's relation to Aristotle* mówią, że pod koniec życia Brentano był przekonany, że on sam zapoczątkowuje kolejny, czwarty cykl następujących po sobie czterech faz rozwoju i upadku filozofii, ponieważ zajmował się tymi samymi problemami, co Stagiryta oraz filozofowie stanowiący ukoronowanie pozostałych faz⁵⁷. Można się domyślać, że chodzi tu o św. Tomasza i Leibniza, bo to właśnie tych dwóch, choć tylko Leibniz explicite, kształtuje jego późny światopogląd (zob. *Arystoteles i jego światopogląd*). W *Brentano's relation to Aristotle*⁵⁸ George i Koehn przywołują słowa Brentano umieszczone w *Abkehr vom Nichtrealen*⁵⁹ a dotyczące tego, że Brentano urodził się w czasach, w których filozofia popadła w stan wielkiego upadku, wskutek czego on odczuwał ogromne wręcz przygnębienie. Z tej trudnej kondycji psychicznej miała go wydobyć lektura Arystotelesa. A że ta nie należała do łatwych, z pomocą przyszedł mu św. Tomasz.

Teoria czterech faz doczekała się również krytyki, której autorem jest Hugo

⁵⁵ E. Husserl, op. cit., s. 27.

⁵⁶ Zaś w 1867r. wydano *Habilitationsschrift: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Tak twierdzi Wolfgang Huemer, *Franz Brentano*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), red. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/brentano/>>. Zaś Rolf George (op. cit.) podaje, że Brentano złożył *Die Psychologie* ... jako rozprawę habilitacyjną już w 1865 r. Zaś L. Albertazzi (op. cit.) mówi tylko, że w 1866 r. habilitował się na podstawie 25 tez po łacinie. Zarówno George jak i Albertazzi twierdzą, że habilitacja była warunkiem *sine qua non* możliwości prowadzenia zajęć na uniwersytecie.

⁵⁷ Zob. R. George, G. Koehn, op. cit. s. 21.

⁵⁸ Ibidem, s. 20.

⁵⁹ F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass*, F. Mayer-Hillebrand (red.), Francke, Bern 1952.

Bergman⁶⁰. Twierdzi on mianowicie⁶¹, że takie postrzeganie dziejów filozofii doprowadziło do tego, że Brentano i jego tzw. szkoła⁶² skazani byli na pewną formę izolacji. Przede wszystkim Bergman ocenia samo prawo czterech faz jako wątpliwe w swej słuszności, a przez to szkodliwe. Choć niewykluczone, że nawet gdyby samo prawo jawiło mu się jako poprawnie sformułowane, nadal oceniałby je jako szkodliwe, głównie poprzez izolację, do jakiej prowadziło. Brentano miał jego zdaniem spowodować, że reprezentanci owych „domniemanych faz upadku” jak Plotyn, Kant, czy dziewiętnastowieczni idealisci pozostali dla jego uczniów „zamkniętą księgą”. Powołując się na pracę *The Physical World of the Late Antiquity* autorstwa S. Sambursky'ego (1962), Bergman chce również bronić naukowości stoicyzmu i epikureizmu, której to naukowości Franz Brentano im odmówił, aby wpasować je w swój schemat, przy czym słowo „schemat” nie jest tu komplementem. Szczególnie dotkliwie w skutkach miało się okazać lekceważenie okazane Kantowi i temu, co nastąpiło po nim, jako że również przez to idee Franza Brentano i jego szkoły nie zyskały rozgłosu, na jaki zasługiwały, nie przebiły się do świadomości filozofów tamtego czasu a więc należy stąd wnioskować, że ich znaczenie historyczne mogłoby być zdecydowanie większe, gdyby do owej izolacji nie dopuścić. Głos Bergmana jest istotny nie tylko dlatego, że osobiście zetknął się on z Franzem Brentano i choćby z tego powodu wydaje się wiarygodny. Jego opinia może dodatkowo stanowić próbę odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego Brentano i jego światopogląd pozostają na drugim planie.

1.2 Szkoła?

Hugo Bergman mówi o szkole Franza Brentano, co – mimo, że Brentano zasłynął jako wychowawca wielkich filozofów i psychologów – może budzić pewne wątpliwości. Z jednej strony wśród jego uczniów wymieniane są takie nazwiska jak: Edmund Husserl, Alexius Meinong, Tomáš Masaryk, Kazimierz Twardowski, Anton Marty, Carl Stumpf, Hugo Bergman, Alfred Kastil, Sigmund Freud, a niektórzy chętnie widzieliby w tym gronie także

⁶⁰ Znany również jako Samuel Hugo Bergman(n).

⁶¹ W tekście *Brentano on the History of Greek Philosophy*, „Philosophy and Phenomenological Research”, tom 26, nr 1 (1965), s. 94-99 .

⁶² Brentano uważał, że nie stworzył szkoły, czym zajmę się poniżej.

zaprzyjaźnionego z Bergmanem Franza Kafkę⁶³, choć ten mieszkał i tworzył w Pradze. Z drugiej jednak strony, o czym informuje nas w swych wspomnieniach Edmund Husserl, który słuchał wykładów Brentano w Wiedniu w semestrach zimowych 1884/85 oraz 1885/86, sam Brentano nie miał przeświadczenia, jakoby stworzył szkołę. Brentano przeszedł do historii jako człowiek, który dał impet fenomenologii, zrewolucjonizował epistemologię i psychologię, wpłynął na Szkołę Lwowsko – Warszawską, zainspirował anglosaską filozofię analityczną oraz wychował – bez przesady mówiąc – kilka pokoleń wpływowych filozofów, lecz umierał w przekonaniu, że nie pozostawia następcy czy kontynuatora. Niekiedy ma się wrażenie, że Brentano bardziej wpłynął na filozofię za sprawą zainspirowanych nim myślicieli niż samodzielnie. Natomiast jego przeświadczenie o tym, że umiera „bezpomnie” wzięło się – jak sądzę – ze sposobu, w jaki pojmował rolę ucznia, co ma związek z deklarowanym przez niego powinowactwem z Arystotelesem, Eudemosem i Teofrastem, o którym mówiłam powyżej. Choć, z drugiej strony, Barry Smith w książce *Austrian Philosophy, The Legacy of Franz Brentano*⁶⁴ podaje zdecydowanie bardziej błahą przyczynę niepowstania szkoły *sensu stricto*. Jego zdaniem szkoła taka nie powstała dlatego, że wiedeńskie władze nie zwróciły Franzowi Brentano profesury nadanej w roku 1874 a utraconej w roku 1880 wskutek wystąpienia z kościoła i zawarcia małżeństwa, przez co Brentano nauczał do końca życia jako *Privatdozent*. Dostyc, jak to określa Smith, „ironiczną” konsekwencją tego stanu rzeczy było to, że miejsce, jakie mógł zająć Brentano i jego uczniowie, którzy zamiast tego rozproszyli się po Europie, zajął Moritz Schlick i jego agnostycznie zorientowane Koło Wiedeńskie zwalczające fenomenologię jako przejaw starej metafizyki. I tak ośrodki brentanistyczne powstały w Pradze (Anton Marty, Christian von Ehrenfels – pionier w dziedzinie *Gestaltpsychologie*⁶⁵), w Berlinie (Carl Stumpf) a także w Grazu (Alexius Meinong), czy we Lwowie (Kazimierz Twardowski) i w Czerniowcach. Uczniowie Brentano nie tylko opanowali całą Europę, ale także rozwinęli wszystkie liczące się na przełomie wieków kierunki naukowe i ruchy filozoficzne.

Brentano był dla swoich uczniów prawdziwym wzorem i przyjacielem, ale zdarzało mu się także poróżnić z tymi spośród wychowanków, którzy mieli własne, odmienne od

⁶³ Zob. Barry Smith, *Brentano and Kafka: a Study in Descriptive Psychology*, [w:] B. Smith (red.) *Structure and Gestalt: Philosophy and Literature in Austria-Hungary and Her Successor States*, John Benjamins, Amsterdam 1981, s. 113-161. A także tenże: *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 1996, s. 23.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 20.

⁶⁵ Więcej o związkach innych (Meinong, Stumpf, Wertheimer i in.) uczniów Franza Brentano z ruchem *Gestalt* – zob. B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, s. 21, 22, 23, 24, 25.

niego zdanie. Wymagał lojalności również naukowej, co może dziwić w przypadku człowieka, który wychwalał u Stagiryty niezależność i to, że bliższa mu była prawda aniżeli jego przyjaciel Platon; a także w przypadku naukowca, który wielokrotnie rewidował swoje teorie. Zdaje się, że wymagając z jednej strony więzi emocjonalnej mocniejszej aniżeli prawa nauki, a z drugiej – teoretycznej wierności, wymagał niemożliwego. Cytuję *in extenso* fragment wspomnień Husserla:

W ten sposób pojmuję się przede wszystkim, że tak bardzo zależało mu na jakiejś głębokiej działalności nauczycielskiej, wręcz w pewnym dobrym sensie na jakiejś szkole: nie tylko w celu rozpowszechnienia zdobytych wglądów, ale również dla dalszej pracy nad jego myślami. Naturalnie, był wyczulony na każde odstępstwo od – dla niego pewnych – przekonań. W obliczu dotyczących ich zarzutów stawał się ożywiony, był nieco zafiksowany na przemyślanych od dawna sformułowaniach i aporetycznych uzasadnieniach, i utrzymywał się zwycięsko dzięki swej mistrzowskiej dialektyce, która – gdy ktoś robiący zarzuty wkraczał na teren przeciwstawnych źródłowych przekonań – mogła pozostawić po sobie niezadowolenie. Nikt lepiej nie wychowywał w kierunku samorzutnie wolnego myślenia, niczego jednak gorzej nie znosił [niż tego], gdy zwracano się przeciw jego mocno zakorzenionym przekonaniom⁶⁶.

Podobnie relacjonuje to Meinong, który w pewnym momencie miał się czuć mocno ograniczany przez dominującą osobowość Franza Brentano. Między Brentano a Meinongiem dochodziło do nieporozumień (między tym drugim a Husserlem także). Inną zgoła postawę prezentował Anton Marty, który – jak donosi Liliana Albertazzi⁶⁷ – za wszelką cenę szukał zgody ze swoim mistrzem (Marty – wzorem Brentano – przyjął nawet święcenia kapłańskie w 1870 r.⁶⁸). Zatem na pewno zgodziłby się z poniższą charakterystyką; również pochodzącą ze wspomnień Edmunda Husserla.

W jego osobistym stosunku do młodszych był z jednej strony dystygowany,

⁶⁶ E. Husserl, op.cit. s. 29.

⁶⁷ Zob. L. Albertazzi, op. cit. s. 22.

⁶⁸ Zob. B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, s. 22.

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*⁶⁹ (mojego pierwszego pisma filozoficznego) odpowiedział mi ciepło dziękując, ale zdecydowanie odmawiając: nie powinienem brać na swoje barki resentymentu 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 – „pobieżnie 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 przestawałem 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 bolesne⁷⁰.

Znamiennym musi wydać się to, że Edmund Husserl, wymieniany zazwyczaj na pierwszym miejscu długiej listy uczniów Franza Brentano, bo to dzięki niemu zaczął traktować filozofię jako naukę ścisłą⁷¹ i od niego też wziął określenie „fenomenologia”, miał

⁶⁹ *Filozofii Arytmetyki*.

⁷⁰ E. Husserl, op. cit. s. 31.

⁷¹ Cytuję fragment wspomnień: „W czasie przyływu moich filozoficznych zainteresowań i wahania [co do tego], czy powinienem zostać przy matematyce jako głównym mym zajęciu, czy może w pełni poświęcić się filozofii, wykłady Brentano dały mi odpowiedź. Najpierw chodziłem na nie z czystej ciekawości, aby usłyszeć człowieka, o którym tak wiele mówiono w ówczesnym Wiedniu, który przez jednych był najwyżej ceniony i podziwiany, a przez innych (a nie było ich niewielu) oceniany jako krypto jezuita, fałszywy retor, samochwała, sofista i scholastyk. (...) Pomimo wszystkich uprzedzeń niedługo broniełem się przed siłą tej osobowości. Wkrótce zawładnęły mną [te] rzeczy, wkrótce byłem opanowany przez całkiem niezwykłą jasność i dialektyczną

poczucie, że nie należał do jego szkoły. Taka opinia ukazuje nam wyraźniej niż inne, jak bardzo Brentano był wymagający i jak trudno było niekiedy odgadnąć, czego wymagał. Naturalnie wielu próbowało, bo Brentano był człowiekiem nader charyzmatycznym i niemal każdy chciał należeć do jego grona. Poza tym można powiedzieć, że miał wiele twarzy czy wcieleń, a w każdym z tych wcieleń czuł się jak ryba w wodzie, pozostawiając wszystkich w niemym zachwycie: jak jedna osoba może mieć tyle talentów? Brentano łączył w sobie filozofa, psychologa i teologa, co jeszcze nie jest takie niezwykle. Ale on był również poetą, doskonałym śpiewakiem, szachistą (od jego nazwiska nazwano nawet jeden ruch w szachach), autorem łamigłówek, malarzem, człowiekiem o wyrobionym zdaniu na temat polityki, nieprzeciętnym poczuciu humoru a w końcu budowniczym, który chętnie brał udział w remontach i pracach wykończeniowych w Schönbühl nad Dunajem, gdzie spędzał lato. O tych licznych osobowościach koegzystujących w jednym człowieku mówi także Liliana Albertazzi w swojej książce *Immanent Realism*. Według niej Franz Brentano miał tak złożoną osobowość, że jego życiorys stanowił wymarzony materiał dla pisarza czy scenarzysty – na podstawie jego życia można by napisać powieść czy nakręcić fascynujący film biograficzny⁷². Albertazzi twierdzi, że ta niesamowita wszechstronność poskutkowała dosyć „naiwnym” mówieniem o wielu Franzach Brentano. I tak oto jest: Brentano – arystotelik, Brentano – tomista, Brentano – lingwista, Brentano – psycholog, Brentano – teolog i wielu innych, w zależności od prywatnych zainteresowań badacza. Należy się zgodzić co do tego, że takie kategoryzacje są znacznym uproszczeniem i nie można ich absolutyzować. Uważam jednak, że kategoria „arystotelik” jest w pewien sposób meta – kategorią czy meta – etykietą dla pozostałych. Brentano – lingwista był zainspirowany Arystotelesem w takiej samej mierze jak Brentano – teolog, itd. Arystoteles jest wspólnym mianownikiem dla wszystkich wcieleń Franza Brentano, to on ukształtował światopogląd każdego spośród nich.

ostrość jego wywodów, przez – by tak rzec – kateleptyczną siłę jego teorii i problematyzowania zagadnień. Najpierw wytworzyłem sobie na podstawie jego wykładów przekonanie, które dało mi odwagę, by wybrać filozofię jako główne zajęcie, a mianowicie, że również filozofia jest polem rzetelnej pracy, że również nią można, a zatem trzeba, zajmować się w duchu najściślejszej nauki” – E. Husserl, op. cit. s. 24.

⁷² L. Albertazzi, op. cit. s. 2.

1.3 Światopoglądy i ich autorzy

Powstałe podczas „okresu florenckiego” (1911), a więc trzeciego, po Würzburgu i Wiedniu, ważnego etapu pracy filozoficznej Brentano⁷³, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, wydane po polsku pod tytułem *Arystoteles i jego światopogląd*, to kompendium poglądów Franza Brentano dotyczących nie tylko Arystotelesa, ale także filozofii, religii, Boga, świata i życia w ogóle. Jest to po prostu świadectwo jego światopoglądu, lustro, w którym odbija się dojrzały Brentano z całą swoją bogatą przeszłością. Czytelnik ma miejscami wrażenie, że wzięte żywcem z dwudziestowiecznego dyskursu antropologii filozoficznej czy filozofii życia słowo „światopogląd” nie do końca koresponduje z wyłożonymi tam tezami czy też intencjami Arystotelesa. Aż chciałoby się zatytułować tę rzecz *Arystoteles i mój światopogląd*, bo faktycznie w odniesieniu do przedstawionych tam *implicite*, bo *implicite* poglądów Brentano możemy używać słowa „światopogląd” w ścisłym diltheyowskim⁷⁴ sensie i to niemal jednoznacznie. Tymczasem wobec poglądów Stagiryty – tylko analogicznie. Dlatego nie jest przypadkiem to, że zaczynam wykład cyklu *Aristotelica* niejako od końca. Dopiero w świetle tej ostatniej pracy całość nabiera właściwego znaczenia a interesująca mnie tu relacja Bóstwo – człowiek staje się dobrze widoczna. Zabieg ten ma więc mocne podstawy hermeneutyczne. W przedmowie do niemieckiego wydania z 1977 r., które stanowiło podstawę mojego przekładu, Roderick M. Chisholm sugeruje dla książki podtytuł, z którego wynika, że jest to rzecz o mądrości, czyli o tak zwanej *Weisheit*. Nie jest to oczywiście zwykła mądrość, ale ta mądrość, która w dziesiątej księdze *Etyki Nikomachejskiej* czyni człowieka godnym boskiej miłości. Jest to mądrość bardziej boska niż ludzka, a jeśli ludzka, to w takiej mierze, w jakiej człowiek jest boski (lub, jak chcą niektórzy interpretatorzy – w jakiej mierze jest bogiem / Bogiem). Widzimy więc jasno, że i dla Chisholma relacja Bóstwo – człowiek jest interpretacyjnym kluczem do odczytania zbioru *Aristotelica*. Ja pójdę krok dalej i będę chciała pokazać moment, w którym *Weisheitslehre*, a więc nauka o tak pojętej mądrości, przekształca się w *Gotteslehre*, czyli naukę o Bogu, której – o czym jeszcze będzie mowa – celowo nie

⁷³ Ciekawy opis tego okresu daje Liliana Albertazzi, op. cit., gdzie opowiada m.in. o relacjach Brentano z włoskimi pragmatystami; w rozdziale *A Life, a Novel*.

⁷⁴ Dilthey Wilhelm, *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*, [w:] tegoż, *O istocie filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987.

nazywam „teologią”. Do kwestii translatorskich będę wracać, zwłaszcza, że to właśnie rozdział *Mądrość* (*Weisheit*) jest, jak już powiedziałam w części zatytułowanej *Metoda*, swoistym punktem zwrotnym, bo to między innymi tam Brentano od stosowanego do tej pory słowa *Gottheit* („Bóstwo”) przechodzi do słowa *Gott* („bóg” / „Bóg”). Jest to wprawdzie implicytne ale, definitywne przejście z porządku starożytnego Boga filozofów do Boga Ojca. Fakt, że Brentano nigdy nie opatruje takich zabiegów słowem komentarza może dziwić, bo od filozofa tego pokroju wymagalibyśmy jasno sprecyzowanej „narzędziowni” i konsekwentnego posługiwania się terminami technicznymi. To drugie zresztą otrzymujemy. Brentano zawsze świadomie używa słowa „Bóg” tam, gdzie starożytni mówiliby o Bóstwie lub słów „możliwość” i „rzeczywistość” w miejsce tak dobrze ugruntowanych Arystotelesowskich kategorii „aktu” i „potencji”. Zastanawia jednak ten brak transparencji w sferze intencji. Czy, kiedy Brentano projektuje swoje poglądy na Stagirytę (wkrótce poprę tę hipotezę licznymi przykładami), to (a) robi to nieświadomie, wierząc, że faktycznie tak myślał Arystoteles, (b) prowadzi z czytelnikiem pewną grę, gdzie naszym zadaniem jest odnalezienie różnych myślowych tropów, choćby platońskich, czy tomaszowych, (c) jest po prostu niefrasobliwy? Opcję trzecią należy, jak sądzę, odrzucić, podobnie jak z gruntu redukcjonistyczne tezy o tym, że teksty dyktowane przez całkowicie już wówczas niewidzącego Brentano małżonkę są tekstami w jakiejś mierze „wybrakowanymi” – Brentano słyszał bowiem z doskonałej pamięci. Jednak we *Wstępie tłumacza* do książki *O źródle poznania moralnego* Czesław Porębski mówi, że pod koniec życia Brentano nie przykładął wielkiej wagi do publikacji swoich przemyśleń⁷⁵, z czego zwierzał się w liście do Oskara Krausa⁷⁶ i między innymi dlatego ilość jego dzieł pośmiertnych przekracza liczbę tych wydanych za życia. Nie sądzę jednak, by dotyczyło to tej akurat pracy i to nie tylko dlatego, że została ona wydana jeszcze za życia Brentano, ale dlatego, że pominięcie tak ważnej inspiracji nie może być błędem wynikającym z niedopatrzenia lub innych wypadków losowych. Jeśli chodzi o propozycje pierwszą i drugą z wyżej wymienionych potencjalnych interpretacji, to myślę, że obie zasługują na uwagę. Należy pamiętać, że Brentano najpierw, jeszcze w szkole średniej oraz za sprawą niezwykle religijnej matki, zapoznał się z filozofią średniowieczną, a dopiero później z myślą antyku. Do tego przez dziewięć lat był kapłanem w kościele katolickim. I być może dlatego jego Arystoteles jest praktycznie taki sam jak

⁷⁵ Tymczasem Hugo Bergman w przytaczanym już tekście informuje nas, że Brentano w ogóle nie lubił publikować książek.

⁷⁶ Zob. F. Brentano, *O źródle poznania moralnego, Wstęp tłumacza*, s. XIII.

Arystoteles św. Tomasza. Ale dlaczego w takim razie w ogóle o św. Tomaszu nie mówi? To właśnie jest argument przemawiający za rozwiązaniem drugim, które wydaje się jednocześnie najbardziej ekscytujące z hermeneutycznego punktu widzenia. Z pewnością św. Tomasz był drugim, po Stagiryście, ulubionym filozofem Brentano (a Brentano, jak już niejednokrotnie powiedziałam, kierował się filozoficznymi sympatiami), który – o dziwo – nie pojawia się nawet w spisie nazwisk załączonym do książki *Arystoteles i jego światopogląd*. Stawiam na hipotezę drugą i w kilku prostych krokach będę próbowała dowieść, że Brentano czyta Arystotelesa św. Tomaszem i jest to rys charakterystyczny jego arystotelizmu, choć wprost nienazwany, co jeszcze nie raz okaże się źródłem naprawdę interesującego napięcia. Za dodatkowy argument posłuży mi deklaracja Franza Brentano ze wstępu do pracy o arystotelesowskim kreacjonizmie zatytułowanej *Über den Creatianismus des Aristoteles* (jest to jedna z naprawdę niewiele wzmianek dotyczących św. Tomasza, która w dodatku pochodzi ze „średniego” okresu twórczości Brentano), gdzie gorliwie zapewnia, że tomistą nie jest. Tekst ten pochodzi z 1882 r. (a w niemal niezmienionej formie przedrukowany został w roku 1911 jako *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*), a więc z czasu wzmożonej dyskusji z Zellerem na temat kreacjonizmu, do której będę jeszcze wielokrotnie powracać. Otwierając jego pierwszą część (*Sechs Untersuchungen zum Nachweis des Kreatianismus als aristotelischer Lehre*), Brentano wyznaje, że lata 60. XIX wieku, a więc okres, gdy pisał zarówno *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) jak i *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* (1867), były czasem, gdy zarzucano mu, że za dużo czerpie ze św. Tomasza a wręcz jego życiową i naukową misją jest jeszcze większe rozślawienie teorii Doktora Anielskiego. Kiedy Brentano temu zaprzecza, ma się wrażenie, że deklaracja ta bardziej służy podkreśleniu jego samodzielności jako filozofa aniżeli odrzuceniu źródła inspiracji w postaci filozofii św. Tomasza. Jak twierdzi, wszyscy w tamtym czasie, poza Adolfem Trendelenburgiem i – co ciekawe – Eduardem Zellerem zarzucali mu tomizm i brak oryginalności. Nie ma nic dziwnego w tym, że chciał, by uważano go za niezależnego filozofa. Chciałam tu również podkreślić, że dyskutując z Brentano czy nazywając go „tomistą”, nie mam na celu deprecjonowania wyników jego badań nad Stagirytą. Będę się jednak starała sprawdzić, gdzie takie odczytanie Arystotelesa jest uprawnione, a gdzie okazuje się pewnym nadużyciem. Osnową pracy uczynię rozprawę *Arystoteles i jego światopogląd* jako zwieńczenie brentanowskiego arystotelizmu. Nie oznacza to, że pominę całą resztę zbioru *Aristotelica*.

Wręcz przeciwnie. Będziemy mieli okazję zobaczyć, jak wszystkie te tytuły ze sobą współgrają, by osiągnąć punkt kulminacyjny w pracy *Arystoteles i jego światopogląd* i ostatecznie wyznaczyć światopogląd ich autora.

Tak na temat ostatniej książki Brentano wypowiada się Roderick M. Chisholm:

W książce *Arystoteles i jego światopogląd* Brentano omawia główne myśli filozofii Arystotelesa i wykazuje jej spójność. Zaczyna od wyłożenia Arystotelesowskiej ontologii i teorii wielorakiego znaczenia bytu (*des Seienden*). Następnie zwraca się ku teorii poznania i nauce o bezpośredniej oczywistości i kieruje się w stronę pojęć substancji, materii, formy oraz problemów Bóstwa (*Gottheit*) i człowieka. Książka ta mogłaby z powodzeniem nosić podtytuł *Nauka Arystotelesa o filozoficznej mądrości*. Według Arystotelesa najwyższa szczęśliwość (*Seligkeit*) jest czynnością rozumu intuicyjnego (*des intuitiven Verstandes*). Człowiek jest podobny do Bóstwa w takiej mierze, w jakiej zdolny jest do takiej czynności. „Ta więc czynność właściwa bogom⁷⁷, górująca najwyższym stopniem szczęśliwości, byłaby taką kontemplacją. Więc i spośród ludzkich czynności najwyższy stopień szczęśliwości wykazuje ta, która jest najbliższej spokrewniona z ową czynnością boską⁷⁸. Ale co jest przedmiotem boskiego myślenia? Arystoteles mówi: „[boski rozum] myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy) a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu⁷⁹”. Zdaniem Brentano Arystoteles odroczył ostatecznie, finalne sformułowanie swojej teorii mądrości (*Weisheit*) wskutek jej trudnej treści. Brentano wierzy, że na gruncie naszej znajomości zaprezentowanych tekstów musimy uzupełnić luki, które znajdujemy w sformułowaniach Arystotelesa. Istotne części Brentanowskiej wykładni Arystotelesa teorii mądrości bazują na naturze Boga i związku między Bogiem a człowiekiem⁸⁰.

Jak zatem wygląda, zdaniem Brentano, relacja między Bogiem a człowiekiem?

⁷⁷ Owa „czynność właściwa bogom” z przekładu Danieli Gromskiej to u Brentano *die Wirksamkeit Gottes*, czyli „działalność Boga”. Różnica pomiędzy tymi dwoma przekładami *Etyki Nikomachejskiej* jest niebagatelna. Pisani małą literą bogowie mogą sugerować np. bogów, o których mowa w rozdziale *Teleologia świata niebieskiego* (tam akurat Brentano tłumaczy jak Gromska) lub bogów olimpijskich i nie mają takiego ciężaru jak Bóg, zaś brentanowski Bóg właśnie oddala nas od światopoglądu antycznej Grecji, a zbliża ku teistycznie pojmowanemu Bóstwu. Na tym etapie jeszcze tego nie widać, natomiast dalsze partie książki jednoznacznie wskazują, że Brentano nie interpretuje Arystotelesa w duchu antyku (*vide*: rozdział *Teleologia świata niebieskiego*, gdzie kategorycznie odrzuca możliwość inspiracji Stagyryty mitologią), ale w duchu średniowiecza – przyp. S.K. z F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*.

⁷⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* X 8, 1178b, tłum. D. Gromska.

⁷⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, XII 9, 1074b, tłum. K. Leśniak.

⁸⁰ R. M. Chisholm, *Wstęp*, [w:] *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, s. 36.

Proponuję zacząć od samego początku, czyli od momentu poczęcia i opisywać ją stopniowo, czyli tak, jak rozwija się istota ludzka, aż do osiągnięcia celu swojego życia.

Rozdział drugi

W rozdziale tym szczegółowo omówię kluczową dla mojej pracy relację zachodzącą pomiędzy człowiekiem a Bóstwem, począwszy od pierwszych chwil ludzkiego życia, poprzez mechanizmy wcielania duszy (zwłaszcza tej rozumnej), aż po aktualizację i szczyt rozwoju człowieka. Wcielenie duszy rozumnej pojętej jako boski pierwiastek, które Arystoteles z pewnością przejął od Platona, było przedmiotem wieloletniego sporu pomiędzy Franzem Brentano a Eduardem Zellerem. Spór ten zreferuję poniżej i spróbuję znaleźć dlań nie tylko rozwiązanie, ale przede wszystkim dotrzeć do jego źródła, bo to ono okaże się najbardziej problematyczne.

Pokażę również, że w kwestiach embriologii i animacji Franz Brentano był zainspirowany św. Tomaszem, choć wprowadził do jego teorii pewne istotne i – co ważniejsze – w duchu arystotelesowskie udoskonalenie umożliwiające płynne przejścia między duszą wegetatywną a zmysłową i pomiędzy tą drugą a duszą rozumną. Żeby owo udoskonalenie dobrze zrozumieć, przedstawię duszę rozumną w ujęciu Arystotelesa, Tomasza oraz Brentano.

Poza klasycznym podziałem duszy na trzy części: wegetatywną, zmysłową i rozumną zajmę się także podziałem, jaki można i – jak uważam – należy przeprowadzić w obrębie duszy rozumnej. Jest to podział na rozum bierny (*nous pathetikos*) i rozum czynny (*nous poietikos*). Bez niego trudno mówić o rozwoju człowieka w kierunku tego, co boskie.

Sformułuję i postaram się obronić tezę, że odpowiednie wykorzystanie duszy rozumnej pozwala człowiekowi osiągnąć tak zwaną boskość. Rozumiem ją jako specyficznie pojęty cel życia. Poza arystotelesowskim, tomaszowym i brentanowskim ujęciem tego zagadnienia przedstawię swoją koncepcję boskości człowieka, gdzie *theion sperma* będzie warunkiem pewnej niezwyklej relacji, a mianowicie relacji pokrewieństwa z Bogiem. Zrobię użytek z brentanowskiego określenia *Gottesverwandschaft*, którym posługuje się on⁸¹ w swoim komentarzu do *De Anima (Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos)*, jednak wyjdę poza ramy, jakie rozumieniu tego pojęcia wyznaczył Franz

⁸¹ Brentano używa przymiotnika *gottesverwandt*, a więc „spokrewniony z Bogiem”. Zaś *Gottesverwandschaft* to rzeczownik.

Brentano. Mówiąc o *Gottesverwandtschaft*, Brentano ma na myśli pokrewieństwo z Bogiem jako osobą (*Gott*), a nie Bogiem jako absolutem czy bóstwem (*Gottheit*). A przecież możliwe są też interpretacje, które nie bazują na teistycznej wykładni Bóstwa. Pokażę, jakie konsekwencje ma przypisywanie Arystotelesowi teizmu i dlaczego takie odczytanie, mimo oczywistych zalet, ma również sporo wad. Ponadto sądzę, że człowiek może – poprzez właściwe używanie *nous poietikos* – osiągnąć pewien rodzaj *Gottesverwandtschaft* nawet bez Boga pojętego jako osoba. Będę w dowód tego przywoływała postaci z greckiej mitologii, a także bohaterów *Odysei* i *Iliady* Homera, którzy stawali się równi bogom jeszcze podczas życia doczesnego, zaś ich nieśmiertelnością były sława oraz kultywowanie pamięci o przodkach i wpisywanie się w ich historię. I tym sposobem przejdę do rozdziału trzeciego.

2.1 Theion sperma, czyli boskie nasienie jako podstawa relacji człowiek – Bóstwo

Zamykając trzydziesty siódmy rozdział książki *Arystoteles i jego światopogląd* zatytułowany *Współdziałanie Bóstwa przy powstawaniu człowieka*, Franz Brentano stawia tezę, którą nazywać będę „tezą platońską”, mówiącą, że wszędzie u Arystotelesa znajdujemy wpływy (niem. *Spuren*, czyli dosłownie „ślady” lub „tropy”)⁸² nauk Platona. Jest to całkowicie niekontrowersyjna teza, dopóki nie uzmysłowimy sobie, w jak wielu punktach Brentano świadomie lub nie od niej odchodzi (ale o tym później). W tym miejscu koronnym argumentem za jej przyjęciem jest obserwacja Brentano, że tak w teorii Platona, jak i Arystotelesa do uduchowienia, a więc animacji człowieka (w znaczeniu wyposażenia w duszę, przy czym nas interesuje tu przede wszystkim obdarowanie duszą rozumną⁸³), dochodzi w dosyć późnej fazie rozwoju embrionalnego (tzw. animacja opóźniona, w odróżnieniu od tej równoczesnej z zapłodnieniem), a mianowicie w momencie różnicowania

⁸² Zob. S. Kamińska, *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja / Komentarz do przekładu fragmentu dzieła F. Brentany Aristoteles und seine Weltanschauung*.

⁸³ Obecnie używa się słowa „hominizacja” na opisanie animacji w znaczeniu obdarowania duszą rozumną, co jest o tyle zasadne, że to dusza rozumna jest kryterium człowieczeństwa i o tyle wygodne, że słowo „animacja” może być dzięki temu zarezerwowane dla niższych części duszy i nie musimy każdorazowo mówić, o obdarowanie którą duszą nam chodzi.

plciowego. Brentano nie powołuje się na konkretne miejsca w dialogach Platona ani nawet na konkretne dialogi. Jednak nietrudno je zidentyfikować. Przypominamy sobie z dziesiątej księgi platońskiego *Państwa*⁸⁴, że dusza, zanim zajmie konkretne ciało⁸⁵, musi zostać w sposób sprawiedliwy oceniona.

Tak, żeby opierając się w rachunku na tym wszystkim, móc wybrać, mając naturę duszy na oku, żywot gorszy albo żywot lepszy. Gorszym nazywając żywot, który duszę zaprowadzi do tego, że się stanie mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza. O wszystko inne mniejsza. Widzieliśmy i widzimy, że dla żywego i dla umarłego ten wybór jest najważniejszy⁸⁶.

W ramach platońskiej metempsychozy, czyli wędrówki dusz czy cyklu wcieleń najszlachetniejsze dusze wchodzi w męskie ciała, mniej szlachetne przypadają kobietom, zdarza się też, że zwierzętom (ale dzieje się i tak, że dusze zwierząt wchodzi w ludzkie ciała). Ludzie nie są więc doskonali i mam tu na myśli nie tylko stronę cielesną, ale, jak widać, również duchową. Kiedy Demiurg tworzył świat w oparciu o wieczny wzorzec, to nie podjął się własnoręcznego ulepienia człowieka. Bał się – jak dowiadujemy się z *Timajosa* – że stworzy ludzi doskonałych, bo – tak, jak król Midas przemieniał wszystko, czego dotknął, w złoto – tak Demiurg konstruował tylko twory doskonałe. I tu krótka dygresja natury terminologicznej: kiedy mówię „tworzyć”, „stwarzać” w odniesieniu do filozofii starożytnej, to nie mam na myśli tego, co zazwyczaj (a zwłaszcza w koncepcjach inspirowanych scholastyką) rozumie się przez „stworzenie”, a więc *creatio ex nihilo*, tworzenia czegoś z niczego, powoływania do życia aktem woli Bożej⁸⁷. Mówię tu o konstruowaniu bytów z istniejącej odwiecznie materii poprzez nakładanie na nią form, o przechodzeniu materii ze stanu nieokreśloności (materia nieoznaczona) do bycia materią oznaczoną lub

⁸⁴ Zob. mit Era.

⁸⁵ Porównaj poniżej: św. Tomasz i *commensuratio animae ad hoc corpus* oraz S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny”, XLIV (1948) 1-3, s. 131-191.

⁸⁶ Platon, *Państwo*, X 618 E.

⁸⁷ Można by właściwie całkowicie zrezygnować z używania słowa „stworzenie” w odniesieniu do filozofii starożytnych Greków. Stworzenie jest przecież *a priori* pojmowane po chrześcijańsku i w tym paradygmacie zawsze oznacza *creatio ex nihilo*. Tym samym można odróżnić stworzenie / stwarzanie od tworzenia w sensie kształtowania. Kształtowanie zawsze wymaga jakiegoś materiału, jest czynnością niejako rzemieślniczą, stwarzanie zaś – nie.

o przechodzeniu z potencji do aktu. W tym przypadku, o którym opowiadam, Demiurg ma do dyspozycji odwieczny, a zatem niemający początku w czasie, rezerwuuar materii, takich wzorzec oraz rozliczne formy. Bogowie, których powołał do życia (tzw. młodzi bogowie), otrzymali odeń zadanie ulepiania ludzi z tego, co można potem „zwrócić światu”, a więc z ziemi, ognia, wody i powietrza. Tak więc przynajmniej co do swej strony fizycznej ludzie mieli być śmiertelni. Nie mieli być równi bogom. Ale nie mieli też nadmiernie od nich odstawać. Mogli być do nich podobni, ponieważ to nie zagrażało boskiej doskonałości. Mogli mieć – powiedzmy – jedną rzecz (celowo nie używam tu słowa „cecha”, które sugeruje zwykłą przypadłość) równą bogom. Były to nasiona, które Demiurg podarował swoim podwładnym, ażeby wyposażyli w nie ludzi. Nasiona, których odpowiedni rozwój zbliży ludzi do bogów. Dzięki nim będą zdolni (starać się) żyć mądrze i sprawiedliwie. Cytuję:

I o ile wypada, by mieli w sobie coś równoimiennego z nieśmiertelnymi, pierwiastek boskim zwany, rządzący w tych pomiędzy nimi, którzy zawsze chcą iść za sprawiedliwością i za wami, jak rzucę takie nasiona, dam początek i będą to mieli ode mnie. A resztę śmiertelną dolożycie wy do tego, co nieśmiertelne, i porobicie istoty żywe. Z was niech się rodzą i rosna, a ginąc, niech znowu do was wracają⁸⁸.

Czym są te nasiona i czy w ogóle warto poświęcać im więcej uwagi? Przecież to tylko mit⁸⁹. Może nasiona to po prostu literacka metafora bez większego filozoficznego znaczenia? Jednak gdyby tak było, to nie przypominałyby one tak bardzo boskiego nasienia (patrz: *theion sperma* oraz *pneuma sumphuton*), o którym mówi Arystoteles w dziele *O rodzeniu się zwierząt* II 3 (*De generatione animalium* II 3) oraz nie przywodziłoby na myśl takich pojęć, jak chociażby *logos* rozproszony (*logos spermatikos*) i *pneuma* Stoików⁹⁰ czy też *logos*

⁸⁸ Platon, *Timaios*, 41 D.

⁸⁹ W interpretacjach Platona i Arystotelesa często spotykamy się z argumentacją „z mitu”, „z metafory” lub – w przypadku Stagiryty – „z zaginionych części *Corpus Aristotelicum*”. Wszystkie te argumenty funkcjonują analogicznie: jeśli nie wiemy, jak wyjaśnić jakąś kwestię, mówimy, że dane miejsce w tekście jest metaforą, mitem albo wkładamy własną myśl w usta autora, stwierdzając, że sądziłby on tak samo, gdyby ... to napisał lub, gdyby udało nam się dotrzeć do jego zaginionych prac. Do argumentacji tego typu należy podchodzić ostrożnie. Należy również pamiętać, że Platon celowo i świadomie posługiwał się mitem, więc w tym przypadku „argument z mitu” tylko niekiedy jest „nadużyciem”. Mit Era z pewnością jest jednym z tych fragmentów u Platona, które należy wziąć poważnie.

⁹⁰ *Logos* rozproszony można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, uniwersalistycznie, jako ożywczą, rozumną

enhylos (a więc „ucieleśnione myślenie”⁹¹). Jest jeszcze jeden trop skłaniający nas do potraktowania tej koincydencji poważnie. Trop również pochodzący z *Timaios* (73 B, C, D).

A z kośćmi i z mięśniami i z tym podobnym materiałem wszystkim tak się rzecz miała. Dla nich wszystkich początkiem jest powstanie szpiku. Bo więzy życiowe, którymi dusza jest z ciałem związana, w nim się płączą i zakorzeniają rodzaj śmiertelny. Sam zaś szpik powstał z czego innego. Bo spośród trójkątów, tych pierwszych, które były proste i mogły być dać najlepiej i najdokładniej ogień i wodę, i powietrze, i ziemię, te bóg obdzielił, wybierając każdy z jego rodzaju i współmierne pomieszał z sobą, myśląc o zbiorowisku nasienia dla wszelkiego rodzaju śmiertelnego⁹², i szpik z nich wykonał. A potem posiał w nim różne rodzaje dusz i zaraz przy pierwszym podziale na tyle i takich rodzajów sam szpik podzielił, ile różnych postaci i rodzajów miało z niego być. I tę jego część, która miała, jak gleba, mieć w sobie boskie nasienie, wymodelował ze wszystkich stron na okrągło i tę część szpiku nazwał mózgiem. Po wykończeniu każdej istoty żywej, naczynie okrywające mózg, miało być głową⁹³.

siłę, która rządzi nieożywioną materią, a po drugie, indywidualistycznie, jako porcję boskiego logosu obecną w każdym człowieku (*rationes seminales*). *Logos spermatikos* jako rozrodcza zasada wszechświata nie był raczej istotny w tradycji biblijnej, choć jak wiemy – z ewangelii wg św. Jana – „Na początku było słowo”. Logos biblijny, to najczęściej logos inkarnowany, syn Boży. Istnieje jednak możliwość bardzo ciekawej interpretacji, zgodnie z którą słowa *theos hen ho logos* (Jan 1:1) można odczytywać „w dwie strony”, bo zarówno *theos* jak i *logos* są tu gramatycznie w mianowniku, dlatego można je rozumieć zarówno tak: „Bóg był logosem” jak i „logos był (jakimś) bogiem” w znaczeniu „logos był boski”. Chciałabym wykorzystać tę interpretację do moich rozważań nad *theion sperma* tak u Arystotelesa, jak i u Franza Brentano: jeśli *logos* znaczy *theos*, to *theion sperma* będzie oznaczać nasiona logosu, co jest doskonałym poparciem tezy o tym, że dusza rozumna (*nous*) jest boskim pierwiastkiem. Gdyby ponadto przyjąć, że Franz Brentano utożsamia *logos* z Bogiem, a nie tylko z czymś boskim, to *theion sperma* będzie oznaczała nasiona Boga / nasiona od Boga, co z kolei przyda nam się przy analizie pojęcia pokrewieństwa z Bogiem, którą zamieściłam poniżej w tym rozdziale.

Z kolei w neoplatonizmie, inaczej niż w tradycji biblijnej, *logos spermatikos* był pojęciem nader często używanym. Przedstawię poniżej (hasłowo) jeszcze kilka, jak sądzę ważnych, interpretacji logosu, które pozwolą nam zrozumieć, że pojęcia *logos*, *nous* i *theion sperma* są powiązane. Będzie to kilka tropów, które mogą się okazać użyteczne w toku dalszych rozważań. Szczególnie istotna okaże się obserwacja, że zarówno *nous* jak i *logos* mają funkcję pośredniczącą. Tak uważał choćby Filon z Aleksandrii, który mówił, że *logos* to bóstwo pośredniczące między Bogiem a światem. W takiej roli przypomina platońskiego Demiurga, ale także Erosa – tłumacza między ludźmi a bogami. Intuicja taka pojawia się również w sufizmie: *logos* łączy Boga jako to, co niestworzone ze światem jako tym, co stworzone.

Można się pokusić o generalizację, że *logos* pośredniczy między Bogiem a światem, zaś *nous* między Bogiem a człowiekiem.

Więcej na ten temat, zob. Krzysztof Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, RW KUL, Lublin 1999.

⁹¹ Por. R. George, G. Koehn, op.cit. s. 27, a także: Arystoteles, *De anima* III 4.

⁹² Zob. M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2007, s. 27. Rezerwuar nasienia dla całego rodzaju ludzkiego przywodzi na myśl wspomniany już rozproszony logos pojawiający się później w naukach stoików. Cytuję: „(...) dusza jest delikatnym materialnym czynnikiem (*pneuma*), przenikającym całe ciało. Spermia, zawierająca nasienie przodków, zawiera rozumne moce (*logoi spermatikoi*) ...”.

⁹³ Platon, *Timaios*, 73, B, C, D.

Jeśli teraz przypomnimy sobie platońską trychotomię duszy, to szybko pojmniemy, że najszlachetniejsza jej część jest przecież w mózgu (pożądliwa w wątrobie, a gniewliwa w sercu), a zatem utożsamienie duszy rozumnej z boskim nasieniem jest uzasadnione. Może ono, jak sądzę, służyć za uzupełnienie „tezy platońskiej” Franza Brentano. Platon nie wypracował tak dojrzałej koncepcji duszy jak Stagiryta, lecz to utożsamienie oraz podział na części śmiertelne i nieśmiertelne mogły przypaść do gustu Arystotelesowi, który skądinąd krytykował trychotomię duszy w wydaniu platońskim⁹⁴. Dodatkowo związek duszy z ciałem u Platona nie jest tak ścisły jak u Stagiryty ze względu na metempsychozę, która opiera się między innymi na założeniu, że ciało jest dla duszy jedynie tymczasowym miejscem zamieszkania (ale nie jest tak, że ciało nie wpływa na duszę. Raz wybrane życie – czytamy w dziesiątej księdze *Państwa* – jest nieuchronne. „Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien”⁹⁵ – słowa te, wprawdzie adresowane do dusz jednodniowych, stosują się tak samo do tych, które są bardziej zaawansowanymi uczestnikami kręgu wcieleń). Ponadto Platon posługiwał się pojęciem duszy na dwa sposoby⁹⁶. W pierwszym znaczeniu dusza była terminem z kategorii biologii czy psychologii i odpowiadała w szerokim sensie temu, za co u Stagiryty odpowiedzialne były dusze wegetatywna i zmysłowa⁹⁷ (jeśli przyjmujemy „tezę platońską”, mając jednocześnie w pamięci to, że przecież Arystotelesa inspirowali również inni filozofowie, np. co do koncepcji *nous* duży wpływ mógł mieć na niego Anaksagoras). Z kolei w węższym sensie dusza miała oznaczać po prostu rozum i jako taka stanowiła przedmiot

⁹⁴ Jednak w *Etyce Wielkiej* podaje podział duszy podobny do platońskiego, gdzie wymienia następujące części: wegetatywną (*to treptikon*), pożądliwą (*to thymikon*) / namiętą (*to epithymetikon*) oraz rozumną (*to logistikon*) – to w: I 4, 1185a. A także jeszcze jeden podział, tym razem na dwie części: rozumną i nierozumną – w: I 4, 1185b. Jednak w tym samym miejscu mówi, że ten drugi podział to podział „w zarysie”, zaś temu, czym jest dusza, poświęcony jest inny wywód. Zdaniem tłumacza *Etyki Wielkiej*, Witolda Wróblewskiego, wywoдем tym jest *De anima*. Zatem za podstawowy i właściwy podział duszy u Stagiryty należy uznać podział z *De anima*, zaś podziały z innych dzieł powinny nam służyć jako wariacje na temat tego podstawowego stanowiące cenne uzupełnienie. Zob. rozdział trzeci, gdzie omawiam dodatkowo podział z *Etyki Eudemejskiej*.

⁹⁵ Platon, *Państwo*, X 617 E.

⁹⁶ Zob. Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, PWN, Warszawa 1999, s. 98. Por. Andrzej Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*. WAM, Kraków 2009.

⁹⁷ Węższe i szersze ujęcie duszy tak u Platona, jak i u Arystotelesa da się w ciekawy sposób przełożyć na starotestamentowe kategorie *nepes* i *rûah*, czyli boskie tchnienia. *Nepes* i *rûah* to boskie tchnienia, z którymi spotykamy się już na początku *Księgi Rodzaju*. *Nepes* odnosi się do całego świata ożywionego, a nie wyłącznie do ludzi. *Nepes* tłumaczone jest niekiedy jako „dusza”, a niekiedy jako „życie”. Za to *rûah* tym się różni od *nepes*, że pochodzi wprost od Boga, jest jego darem (por. F. Brentano, który w dziele *Arystoteles i jego światopogląd*, na s. 135, mówi o *theou dorema*, „podarunku Boga”). *Nepes* także jest wynikiem (choć nie w sensie następstwa w czasie) boskiego tchnienia. Jest energią, która ożywia materię. *Rûah* nie ma w organizmie konkretnego miejsca, podczas gdy siedliskiem *nepes* jest krew. *Rûah* ma ponadto cechę nieśmiertelności. Muszala (op. cit., s. 184) mówi, że na tej podstawie można porównać *nepes* do *psyche*, zaś *rûah* do *nous*. Tymczasem ja proponuję takie zestawienie: *nepes* jako odpowiednik duszy wegetatywnej i zmysłowej u Stagiryty, czyli platońskiej duszy w szerszym sensie, bo ożywia i utrzymuje przy życiu, zaś *rûah* – jako boski pierwiastek w człowieku, *nous* (*poietikos*), platońska dusza w sensie węższym.

namysłu filozofii czy religii. To ujęcie duszy koresponduje z duszą rozumną Arystotelesa. I w takim też ujęciu przedstawia duszę Franz Brentano, a więc jako coś, co sprawia, że to właśnie człowiek jest ukoronowaniem bytów zajmujących świat podksiężycowy. Podejście Brentano jest, jak zobaczymy, zarówno teleologiczne, jak i teologiczne. Człowiek Platona żyje w dwóch światach, bo dwojaki jest źródło tego życia. *Soma*, czyli ciało, pochodzi z natury, zaś *psyche*, a więc dusza, wprost z boskiego świata Idei⁹⁸. Platon był dualistą, u którego ciało stanowiło dla duszy pewną formę więzienia. Dlatego też ludzkie życie na granicy dwóch światów mogło nie wydawać mu się tak korzystne jak Arystotelesowi. Można przyjąć, że życie na styku świata podksiężycowego i świata boskiego jest dobrym punktem wyjścia do opisywania relacji człowiek – Bóstwo u Stagiryty. Po pierwsze dlatego, że to do człowieka należy decyzja, czy chce być bardziej ludzki, czy boski. A po drugie, jeśli odrzucić antagonizujący duszę i ciało platoński dualizm (jak to zrobił Arystoteles), otrzymamy ciekawą, pokojową koegzystencję pierwiastka nadprzyrodzonego i fizycznego, które spotykają się w jednym bycie zwanym człowiekiem.

2.2 Animacja według Platona ...

Jeśli zaś chodzi o animację, która będzie mnie tu szczególnie interesować ze względu na tytułową relację człowiek – Bóstwo, to u Platona kwestia ta jest niemal tak samo niejednoznaczna, jak u Stagiryty⁹⁹. Powiedziałam wcześniej, za Franzem Brentano¹⁰⁰, że dusza (rozumna) wchodzi w ciało w momencie różnicowania płciowego, a ciało to nie jest przypadkowe. Jakość ciała zależy od zasług duszy w poprzednim życiu (metempsychoza) i przez jakość rozumie się tu zarówno płeć, jak i szeroko pojętą kondycję tegoż. Mówiąc o inkarnowaniu duszy, Platon okazuje się kreacjonistą¹⁰¹, na co dowód znajdujemy zarówno w

⁹⁸ Por. A. Muszala, op. cit.

⁹⁹ David A. Jones w pracy *The soul of the embryo: An enquiry into the status of the human embryo in the Christian tradition*, Continuum, Londyn, Nowy Jork 2004, s. 21 mówi, że Platon, podobnie jak Sokrates, nie wniósł wiele do dziedziny embriologii. Poniższe rozważania pokażą, że Jones się mylił. Nie mylił się jednak co do tego, że dopiero Arystoteles stworzył embriologię systematyczną, opartą w dużej mierze o badania empiryczne i tu na pewno jest prekursorem (wśród filozofów oczywiście, bo wcześniej kwestiami tymi zajmowali się przedstawiciele innych profesji, choćby Hipokrates).

¹⁰⁰ Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*.

¹⁰¹ Przez traducjanizm rozumiem tu pogląd, zgodnie z którym dusza jest przekazywana embrionowi przez rodziców (zazwyczaj przez ojca), a przez kreacjonizm – pogląd, zgodnie z którym dusza wcielana jest przez

Timaiosie, jak i w dziesiątej księdze jego *Państwa*. Jeśli jednak przyjmiemy wyżej wysłowioną koncepcję, na mocy której lokujemy nasienie jako takie w szpiku, zaś boskie nasienie w mózgu (tzw. kropla mózgu, we współczesnej nomenklaturze: teoria mielogenetyczna), to okaże się, że Platon nie dość, że był całkowitym traducjanistą (o czym znowu informuje nas *Timaios*), to jeszcze zwolennikiem animacji równoczesnej, które to przypuszczenie potwierdza Tertulian w swoim *O duszy*, XXV, przypisując Platonowi autorstwo zalecenia ostrożnego współżycia, ażeby nie uszkodzić nasienia stanowiącego nośnik duszy. Kolejna komplikacja polega na tym, że wszystko to przemawia za teorią pojedynczego nasienia (pochodzącego od jednego z rodziców), podczas gdy w *Timaiosie* są również wątki sugerujące nasienie podwójne (pochodzące od obojga rodziców, antyczne embriologie „wierzyły”, że menstruacja kobiety jest „analogonem”¹⁰² męskiego nasienia), jak choćby bogowie, którzy wymyślili miłość i nakazali ludziom współżycie, bo do powstania nowej istoty rozumnej wymagany był wkład zarówno mężczyzny, jak i kobiety. Wydaje się więc, że rozsądnym na tym etapie będzie obranie drogi środka (jak planuję zrobić wobec Stagiryty) i przyjęcie tego, że traducjanistyczna koncepcja pojedynczego nasienia dotyczy platońskiej duszy w szerokim sensie, czyli jako zasady życia, zaś kreacjonistyczna teoria nasienia podwójnego dotyczyć będzie duszy w wyżej opisanym węższym sensie. Zatem odpowiedzialni za fizyczną konstytucję człowieka młodzi bogowie nakazują współżycie celem przekazywania życia, czyli tej duszy, która ożywia. Zaś Demiurg daje człowiekowi rozum. Tym samym boskie nasienie znajduje się w mózgu wskutek boskiej interwencji. Analizując platońskie tropy u Arystotelesa, należy koniecznie przywołać dialog *Uczta*, gdzie mowa o zapładnianiu ciał i dusz. Zajmę się tym pod koniec niniejszej pracy, jako że treść *Uczty* okaże się użytecznym komentarzem nie tylko do bieżących rozważań, ale i do tych znajdujących się pod koniec rozdziału drugiego i w rozdziale trzecim, a dotyczących tzw. boskości człowieka.

Zanim przejdę do przedstawienia Arystotelesa teorii animacji, zacytuję opinię Giovanniego Reale na temat relacji mistrz – uczeń w odniesieniu do Platona i Stagiryty:

Boga. Jest to naturalnie uproszczona definicja. Zobaczmy poniżej, że możliwe są również stanowiska pośrednie, jak choćby takie, zgodnie z którym niższe części duszy (wegetatywna i zmysłowa) pochodzą od rodziców / rodzica, a dusza rozumna – od Boga.

¹⁰² Arystoteles mówi, że jest ona w pewnym sensie odpowiednikiem, ale nie jest nasieniem. W *De generatione animalium* I 19, 727a explicite mówi, że kobieta nie wytwarza nasienia; gdyby je wytwarzała, nie miałaby miesiączki. Więcej o nasieniu podwójnym powie nam cytowane poniżej stanowisko I 18, 724b.

Już Diogenes Laertios (DL, V, 1) pisał, że „Arystoteles był najbardziej nieodrodnym spośród uczniów Platona”, i naszym zdaniem, wbrew temu, co sądzi wielu współczesnych, sąd 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, który wychodząc od aporii mistrza, usiłuje je przewyżnić w duchu mistrza, idąc dalej niż mistrz¹⁰³.

2.3 ... i według Arystotelesa¹⁰⁴

Mówiąc „nasienie”, odnoszę się w mojej analizie Arystotelesa do tego, co Franz Brentano określa w dziele *Arystoteles i jego światopogląd* na dwa sposoby. Mówi on albo *Samen*¹⁰⁵ (nasienie), albo *Samen des Vaters* (nasienie ojca)¹⁰⁶. W polskim przekładzie *De generatione animalium* na oznaczenie tego samego mamy określenie „ciecz nasienna”, które tylko z pozoru jest bardziej precyzyjne. W istocie jednak prowadzi do niejasności. U Brentano bowiem w rzeczonym nasieniu da się wyróżnić część materialną i część niematerialną. Ta pierwsza to *Zeugungssaft*, czyli dosłownie „ciecz nasienna” (gr. *gone*), a ta druga to *theion sperma*, czyli boskie nasienie. Z kolei u Siwka¹⁰⁷ owa „ciecz nasienna” (gr. *gone*) dzieli się dalej: na część materialną i niematerialną. Tak więc przekład Arystotelesa autorstwa Pawła Siwka i przekład Brentano autorstwa niżej podpisanej istotnie się tu rozchodzą. Lecz pozostanie wierną interpretacji Siwka poskutkowałoby paradoksalną konsekwencją i ciecz nasienna dzieliłaby się na część materialną, czyli ciecz nasienną i część niematerialną. Jednak pod względem czysto językowym Siwek ma niewątpliwie rację, bo greckie *gone* oznacza nasienie lub narząd rozrodczy, a *sperma* – nasienie lub zarodek, a nawet embrion czy płód. Zajrzyjmy jeszcze do tekstu źródłowego (*De generatione animalium*, I 18, 724b):

¹⁰³ G. Reale, op. cit., s. 375.

¹⁰⁴ Kwestię tę omawiam, choć nie tak obszernie, w tekście *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja / Komentarz do przekładu fragmentu dzieła F. Brentano Aristoteles und seine Weltanschauung*.

¹⁰⁵ Niem. *Samen* oznacza: *bot.* – nasienie, siemię; *fizj.* – sperma; *pot.* – zarodek, ziarno.

¹⁰⁶ Zob. S. Kamińska, *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja / Komentarz do przekładu fragmentu dzieła F. Brentano Aristoteles und seine Weltanschauung*, s. 148.

¹⁰⁷ Paweł Siwek – tłumacz m. in. *De generatione animalium*.

Słowem „ciecz nasienna” (*gone*) oznacza się to, co wychodzi z rodzica wszystkich tych gatunków, które z natury praktykują kopulację. W niej tkwi pierwsze źródło rodzenia. Nasieniem (*sperma*) zaś nazywamy to, co zawiera zasady, które wyszły z dwóch płci w chwili kopulacji (jak np. nasiona roślin i tych zwierząt, u których nie ma podziału na samca i samicę); coś na kształt początkowej mieszaniny utworzonej przez samicę i samca – rodzaj embrionu lub jaja; bo i one pochodzą od obu płci¹⁰⁸.

We współczesnej literaturze na ten temat¹⁰⁹ słowami *theion sperma* określa się często również to, co Siwek nazywa po prostu „nasieniem” (*sperma*). Zatem to, co boskie w człowieku pojawia się na mocy takich interpretacji z chwilą połączenia czynnej zasady męskiej z bierną zasadą kobiecą¹¹⁰. Zobaczmy teraz, gdzie boskie nasienie lokuje Franz Brentano.

W przypadku produktu cielesnego – wytworzonego przez nasienie – jest tak, że kiedy opuszcza on łono matki, opuszcza je również nasienie. Przy porodzie ludzkim mamy do czynienia z nasieniem podwójnym, które ma część materialną i duchową. Ta część nasienia, która się rozpuszcza i ulatnia, nie jest integralną częścią [embrionu]. Jest raczej jak sok figowy, który sprawia, że mleko się zsiada, ale sam nie jest częścią zsiadłego mleka¹¹¹. Część duchowa to boskie nasienie, w którego przypadku nie może być mowy ani o rozpuszczaniu się, ani o parowaniu. I ta część da się wyróżnić

¹⁰⁸ Arystoteles, *De generatione animalium*, I 18, 724b.

¹⁰⁹ Zob. np. A. Muszala, op. cit.

¹¹⁰ Przyjmuję być może nieco arbitralnie, że można mówić o „biernej zasadzie”. Jest to ponadto wyraz teorii podwójnego nasienia, z którą zetknęliśmy się już u Platona. Nie należy tego mylić z podwójnym nasieniem, czyli z nasieniem duchowo – materialnym z cytowanego fragmentu pracy Franza Brentano oraz interpretacji Pawła Siwka.

¹¹¹ Porównanie materialnej części nasienia do soku figowego powodującego ścięcie się mleka może sugerować pewne stanowisko w „sporze o animację”, które nie jest ani traducjanizmem, ani kreacjonizmem, lecz nosi nazwę „epigenizm” i stanowi opozycję wobec preformizmu twierdzącego, że w nasieniu są już obecne istoty ludzkie, tylko, że w pomniejszeniu, a cały późniejszy rozwój embrionalny polega na ich wzroście. Jeżeli, w dużym uproszczeniu, traducjanizm to animacja równoczesna, a kreacjonizm – opóźniona, to epigenizm jest stanowiskiem pośrednim, które być może przyczynia się do tego, że Arystoteles uchodzi za zwolennika tzw. animacji sukcesywnej (o której mowa będzie poniżej, również podczas konfrontowania stanowiska Stagiryty ze stanowiskiem św. Tomasza), a więc nie jednorazowej. Zgodnie z epigenizmem *conceptus* jest początkowo bezkształtną masą, która dopiero z czasem przybiera kolejne formy. Początkowy efekt połączenia męskiego nasienia z krwią kobiety (zob. M. Machinek, op. cit., F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*) nazywa się *kyema*. Kolejne stadium to *embryon*, a jeszcze następne to *dzoön*, a więc istota żywa. Widać tu wyraźnie, że rozwój przyszłego człowieka w łonie matki dzieli Arystoteles na okres nieożywiony i ożywiony (zob. M. Machinek, op. cit.).

w produkcji zapłodnienia. To jest ta rozumna część ludzkiej duszy, tak zwany νοῦς¹¹².

Teza utożsamiająca *nous* i *theion sperma*, z którą, choć wyłożoną implicite, mieliśmy już do czynienia u Platona, jest jedną z ważniejszych dla niniejszej pracy. Brentano, by wzmocnić swoją tezę, wchodzi w dyskusję z Eduardem Zellerem (dyskusja z 1911 r. jest zaledwie częścią większego sporu trwającego od 1867 r., którego to sporu nie przerwała nawet śmierć Zellera w 1908 r.), który miał twierdzić, że *nous* jest w nasieniu ludzkim jeszcze przed zapłodnieniem, rozstrzygając naszą wątpliwość co do pochodzenia duszy rozumnej na rzecz pełnego traducjanizmu. Brentano zdecydowanie krytykuje ten pogląd, ponieważ zależy mu na rozwiązaniu w duchu kreacjonizmu: *nous* jest wcielany przez Boga a nie przekazywany przez ojca. Choć na podstawie powyższego cytatu trudno powiedzieć, żeby wyrażał się precyzyjnie, bo sugeruje on, że *theion sperma* jest w nasieniu (a przypominam, że *Samen = Samen des Vaters*). Jak to pogodzić z „tezą platońską” mówiącą o animacji embrionów duszą rozumną na dosyć zaawansowanym etapie rozwoju? Kiedy zatem pojawia się *nous*? I skąd się bierze? Zanim spróbujemy znaleźć u Brentano konkluzywną odpowiedź na to pytanie, skomplikujmy nieco sprawy. Sformułujmy raz jeszcze zarzut Brentano: Zeller lokuje *nous* w nasieniu ojca a nadto nie interpretuje przymiotnika *theios* kauzalnie, tylko po prostu widzi w nim określenie czegoś niematerialnego, co zdaniem Brentano jest niesłuszne tak w kontekście filozofii Arystotelesa, jak i języka greckiego tamtego czasu. Cytuję:

Równie zaskakujące jest, kiedy Zeller twierdzi, że w pismach Arystotelesa słowo *theion* nie występowało jako wyraz relacji przyczynowo – skutkowej. Chciałbym jednak wiedzieć, jakie inne znaczenie można przypisać słowom *theia eutychia* w *Etyce Eudemejskiej*, jeśli nie znaczenie szczęścia, do którego wiedzie jakieś boskie zrządzenie. Zresztą Arystoteles musiałby uchodzić za człowieka niezaznajomionego z greką swojego czasu, gdyby nie używał słowa *theion* w kontekście przyczynowym. A już w ogóle w połączeniu ze słowem *sperma*, które wręcz sugeruje interpretację kauzalną. Nie można uznać, że dla Arystotelesa wyrażenie *theios* było tylko jednoznacznym *terminus technicus* dla oddania tego, co

¹¹² F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 158.

niematerialne¹¹³.

Pozwólmy Zellerowi się bronić. W dziele *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*¹¹⁴ Zeller mówi, że wprawdzie dusza rozwija się z ludzkiego nasienia, ale nie dotyczy to duszy rozumnej (*nous*). Ta przychodzi „z zewnątrz” (*von aussen her*) i nie jest „uwikłana” (*verwickelt*) w cielesne życie człowieka. Zatem – wnioskuje Zeller – do embriologii Stagiryty można zaaplikować zarówno traducjanizm (w odniesieniu do duszy wegetatywnej i zmysłowej), jak i kreacjonizm (w odniesieniu do duszy rozumnej). Cytuję: „Powstawanie duszy jest, zdaniem Arystotelesa, ogólnie powiązane z [powstawaniem] ciała, którego entelechię ona stanowi: sprzeciwia on się nie tylko przyjmowaniu praegzystencji, ale też jasno i wyraźnie stwierdza, że zarodek (*Keim*) duszy znajduje się w męskim nasieniu ...”¹¹⁵. Chwilę później dodaje, że to wyjaśnienie nie stosuje się do duszy rozumnej, ponieważ ta jest niezależna od sił życiowych ciała. Zarodek (*Keim*) tej duszy nie znajduje się w nasieniu człowieka, tylko przychodzi z zewnątrz, a zatem „spośród późniejszych teorii możemy przypisać Arystotelesowi nie tylko traducjanistyczną, ale również w pewnym sensie kreacjonistyczną”¹¹⁶. Próbując odeprzeć zarzut Brentano dotyczący domniemanego traducjanizmu Zellera, odparłam – jak sądzę jednoznacznie – jeszcze jeden zarzut, a mianowicie: z praegzystencji duszy. O ile jego odparcie nie było wcale trudne, bo Zeller explicite praegzystencję odrzucał, o tyle problematyczne pozostaje to, skąd ten zarzut się wziął. Brentano podnosił go zarówno w 1867 r., jak i w 1882 r., czyli odpowiednio pięć i dwadzieścia lat po wydaniu wyżej omówionego tekstu Zellera, gdzie znajdujemy jego *refutatio* (można się wręcz pokusić o nazwanie go „odparciem *a priori*”). Do tego został powtórzony w dziele *Vom Ursprung des menschlichen Geistes* w 1911 r. Zaś w pochodzącym z tego samego roku *Aristoteles und seine Weltanschauung* Brentano zarzuca Zellerowi, o czym mówiłam już wyżej, traducjanizm (i to w odniesieniu do wszystkich części duszy). Dziwią tu zatem nie tylko daty, ale i fakty. Bo przecież, gdyby Brentano odwołał zarzut z praegzystencji, mógłby próbować wysuwać zarzut z traducjanizmu. Jednak on w 1911 r. podtrzymuje obydwa, a przecież one nie są nawet do pogodzenia między sobą, a co

¹¹³ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 163.

¹¹⁴ Eduard Zeller, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, [w:] *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Wyd. L. Fr. Fues, Tybinga 1862, s. 456.

¹¹⁵ E. Zeller, op. cit., s. 456, tłum. S. Kamińska.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 457.

do dopiero zasadne w odniesieniu do wykładu Zellera. Wydają się wręcz wykluczać (trudno wyobrazić sobie praegzystującą duszę, która to dusza następnie trafia do męskiego nasienia a za jego sprawą do embrionu, a taka jest właśnie „suma” obu zarzutów Brentano). Jest tu zbyt wiele znaków zapytania i niestety trudno liczyć na to, że ich liczba istotnie się zmniejszy. Spróbujmy jednak znaleźć źródło choćby dla zarzutu z traducjanizmu, od którego rozpoczęłam omawianie sporu Brentano – Zeller, bo zarzut z praegzystencji pojawia się niczym *deus ex machina* i trudno w ogóle szukać dla niego podstawy. Tymczasem dla zarzutu z traducjanizmu możemy chociaż spróbować znaleźć jakieś uzasadnienie. Czy wystarczające? To się okaże. Otóż Zeller uzupełnia swój wywód o to, co następuje: *nous* jest wprawdzie z zewnątrz, ale jest też w jakimś sensie w ludzkim nasieniu, choć nie ono jest jego źródłem. Czyli niższe części duszy (tzw. *Niedertheile*) są tworzone i przekazywane przez rodzica płci męskiej, a wyższa (bądź wyższe, w zależności od ujęcia) jedynie przezeń przekazywana (być może dlatego Zeller przypisał Stagirycie kreacjonizm „w pewnym sensie”¹¹⁷). I Zeller bardzo przytomnie zapytuje, jak to jest możliwe, że *nous*, choć ma inne źródło niż dusze wegetatywna i zmysłowa, *nous*, który nie ma właściwego sobie organu w ciele, jest niejako transmitowany przez ludzkie nasienie? Zaznacza również, że nie zna odpowiedzi na to pytanie, a to dlatego, że nie znał (a może tylko nie podał) jej Stagiryty (a więc Zeller nie odpowiada na pytanie o moment ewentualnej kreacji, z odpowiedzi na które – jak wkrótce zobaczymy – zrezygnuje również Franz Brentano). Zamiast wyjaśniać zarzut z traducjanizmu, uwagi te zdają się czynić go jeszcze bardziej konfundującym i nie na miejscu. Czym bowiem różni się pogląd Zellera od poglądu Brentano, który na mocy „tezy platońskiej” chce wcielić duszę rozumną w embrion (a więc w istotę, która otrzymała już od rodziców, a dokładniej od ojca, duszę wegetatywną i zmysłową)? Wydaje się, że różnica ta jest czysto deklaratywna i tym bardziej zaskakuje rozmiar sporu pomiędzy obydwoma filozofami, zwłaszcza, że żaden z nich nie potrafi konkluzywnie odpowiedzieć, skąd, kiedy i jak przychodzi dusza rozumna. W świetle tego Brentano mimo wszystko utrzymuje, że akt kreacji zachodzi (choć sam również wikła się w niejasności, bo w *Aristoteles und seine Weltanschauung* utrzymuje zarówno „tezę platońską” o animacji embrionów, jak i mówi o niematerialnej części męskiego nasienia, którą jest *nous*, co zreferowałam powyżej, a co wystawia również jego samego na zarzut bycia traducjanistą), zaś Zeller, że „w pewnym sensie” możemy mówić o kreacjonizmie. Różnica między ich poglądami, jeśli jakaś jest, jest

¹¹⁷ Zob. E. Zeller, op. cit., s. 457.

dla nas na tym etapie nieuchwytna, zwłaszcza, że może się okazać, że występuje ona na poziomie pewnych „intencji” a nie teorii. Zeller mówi tylko tyle: można wywnioskować traducjanizm i można wywnioskować kreacjonizm. Nie informuje nas w tym momencie, skąd bierze się dusza rozumna, poza tym, że „z zewnątrz”, ale gdzie indziej, jak zobaczymy, nazywa ją „Boskim duchem” czy „Bożą myślą”. Wróć do tej kwestii niebawem, gdy będę szerzej omawiała animację według Franza Brentano i wprowadzę pojęcie *Mitwirkung der Gottheit*, a więc współdziałania Bóstwa.

Wydaje się teraz, po przedstawieniu argumentów obu stron, że zasadniczą (i jedyną) merytoryczną różnicą pomiędzy Brentano a Zellerem jest ich stosunek do tzw. statusu ontologicznego *nous poietikos*, gdzie Brentano chce, by był on władzą duszy, zaś Zeller jest miejscami bliższy koncepcjom zarówno dużo starszym (np. Aleksandra z Afrodyzji¹¹⁸), jak i dużo młodszym (np. Victora Castona) utożsamiającym *nous poietikos* z Bóstwem. Choć sam udziela, jak widzieliśmy agnostycznej w duchu odpowiedzi co do tego, jak *nous* trafia do człowieka. Pytanie, czy chodzi mu tutaj o *nous* jako *nous pathetikos*, czy *nous* jako *pathetikos* i *poietikos* razem wzięte, bo przecież zdarza się, że te części oddziela, nazywając ten drugi *das freie Nous*, a więc „rozumem wolnym”. Spróbujemy się tego dowiedzieć, bo od tego właśnie zależy to, czy jedyna potencjalna różnica między Zellerem a Brentano jest faktem, czy tylko kolejnym nietrafionym zarzutem tego drugiego. Tym razem zarzutem z utożsamienia rozumu czynnego z Bogiem.

Poniżej przyjrzymy się omawianemu tu sporowi oczami Brentano oraz Rolfa Geoga i Glena Koehna, aby poszerzyć naszą perspektywę i być może w ten sposób znaleźć odpowiedzi oraz brakujące elementy tej filozoficznej układanki.

Reasumując, wyniki naszych rozważań prezentują się następująco: (1) zarzut z praegzystencji duszy został jednoznacznie odparty; (2) zarzut z traducjanizmu: (a) nie powinien być podtrzymywany wraz z zarzutem z praegzystencji duszy; (b) może być tak samo zastosowany wobec koncepcji Brentano; (c) przy odpowiedniej interpretacji wcale nie jest zarzutem (za odpowiednią interpretację może uchodzić zarówno stanowisko Zellera, *explicite* rozróżniające źródła i sposoby „wejścia” niższych warstw duszy oraz *nous*, a także to, co nazwę wkrótce „równoczesną animacją z opóźnioną manifestacją”).

¹¹⁸ Na temat związków pomiędzy Arystotelesem a Aleksandrem z Afrodyzji interesująco pisze Inna Kupreeva w artykule *Alexander of Aphrodisias and Aristotle's De anima: what's in a commentary*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies”, nr 55/1 (2012), s. 109-129

2.4 Zarys sporu Brentano – Zeller o kreacjonizm i animację w ujęciu Brentano

Dyskusja Brentano z Zellerem na temat pochodzenia ludzkiej duszy, a zwłaszcza jej najwyższej, nieśmiertelnej, duchowej części, którą znajdujemy m. in. w dziele *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* z 1911 r. będącym reedycją eseju *Über den Creatianismus des Aristoteles* z 1882 r. rozpoczyna się od stwierdzenia, iż dusza ta na pewno nie mogła się w żaden sposób wziąć z materii. W przypadku takiego bytu – mówi Brentano – stajemy wobec alternatywy: albo mamy praegzystencję duszy, albo jakąś twórczą siłę tożsamą z Bóstwem, która ingeruje w toczące się już od pewnego czasu życie płodu i dodaje do niego duszę rozumną. Zeller formułuje to tak: albo Arystoteles był kreacjonistą, albo zakładał praegzystencję wyższych części duszy. *Tertium non datur*. Brentano mówi, że Zeller opowiada się za praegzystencją duszy rozumnej, zaś on – za kreacjonizmem i broni swojego stanowiska w sześciu następujących punktach:

1. Arystoteles nigdzie w sposób jasny i niepozostawiający wątpliwości nie mówi o praegzystencji *nous*.
2. Arystoteles explicite zaprzecza jego praegzystencji.
3. Arystoteles wykląda kreacjonizm.
4. Czyniąc to, ma poczucie, że jest w zgodzie z resztą swej teorii dotyczącej istot niematerialnych (sfery i duchy sfer).
5. Arystoteles tu, jak i gdzie indziej, wykazuje niezwykłą wręcz zgodność z Platonem.
6. Ślady tej nauki da się znaleźć u bezpośrednich uczniów Stagiryty, a więc u Eudemosa i Teofrasta.

Cała ta rozbudowana argumentacja może dziwić w świetle tego, co powiedziałałam powyżej, czyli, że Zeller nie wierzył w praegzystencję duszy a do tego z chronologii sporu wynika jasno, że Brentano nie miał podstaw, by mu tę wiarę zarzucać.

Co do pierwszego z powyższych sześciu punktów, to zdaniem Brentano Zeller w *De*

anima III 5, 430a, *De generatione animalium* II 3 oraz w *De anima* I 5 szuka dowodów na praegzystencję właśnie. W znamienym fragmencie *De anima*, zwanym niekiedy „fragmentem o «nie pamiętamy tego»” (*De anima* III 5, 430a) Zeller ma znajdować sugestię, że *nous* istniał już przed naszymi ziemskimi narodzinami. Fragment ten cytuję poniżej, uściślając jednocześnie, że Arystotelesowi chodzi tu o *nous poietikos*, podczas gdy Franz Brentano mówi o *nous*. Rozumowi w ogólności poświęcone jest zaś *De anima* III 4, podczas gdy część III 5 dotyczy rozumu czynnego. Cytuję za *De anima* III 5, 430a:

Rozum raz myśli, drugi raz nie myśli. Dopiero, gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest, i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne. **Ale nie pamiętamy [tego]**, to bowiem, co tak istnieje, jest odporne na wpływy zewnętrzne. Rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać.

Trudno się jednak zgodzić, że chodzi tu tylko o praegzystencję. Przecież nie pamiętamy ani tego, co przed życiem, ani tego, co po nim. Nie pamiętamy też samej aktywności *nous poietikos*, „rozumu wolnego” (*das freie Nous*), jak nazywa go Zeller¹¹⁹. Brentano zauważa, że Zeller nie odrzuca kategorycznie odczytania, gdzie „nie pamiętamy” dotyczy życia po śmierci, a taka interpretacja wykluczyłaby praegzystencję (chyba, żeby przyjąć palingenezę, ale tę Arystoteles zdecydowanie odrzucał). Co ciekawe, znawca Brentano – Rolf George, którego ujęciu tego sporu przyjrzymy się poniżej, powie, że praegzystencja jest wręcz warunkiem postegzystencji. Zastanawia tu dodatkowo fakt, czy w przypadku przyszłości możemy w ogóle mówić o pamięci. Pamięta się przecież to, co było wcześniej lub, co jest teraz. Zdaniem Brentano Zeller przeoczył możliwość trzeciego rozwiązania, które znajduje się w jego *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*¹²⁰. Brentano również zwraca uwagę na to, że *ou mnemoneuomen*¹²¹ jest w czasie teraźniejszym i choćby dlatego nie może oznaczać przyszłości. Przeszłości też nie, jak wcześniej podkreślał. *Ergo*, konkluduje Brentano, dotyczy tego, co teraz, bieżącej aktywności umysłowej. Propozycja Brentano z *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere*

¹¹⁹ Zob. E. Zeller, op.cit., s. 574.

¹²⁰ Zob. F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, s. 206 i 209.

¹²¹ „Nie pamiętamy”.

seine Lehre vom nous poietikos jest taka, że niekiedy zdobywamy jakąś wiedzę (*Erkenntnis*), ale ona nam umyka. Da się to pogodzić z niezniszczalnością rozumu.

Tymczasem Zeller – przypomnijmy – w *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*¹²² mówi, że (a) nie ma żadnej praegzystencji, (b) możliwy jest kreacjonizm (w odniesieniu do duszy rozumnej, a traducjanizm do niższych części). Brentano komentuje tu jeszcze inny tekst Zellera: *Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. Über die Anachronismen in den platonischen Gesprächen* (1873), ale w czasie, kiedy to robi dostępne jest już trzecie wydanie *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, o czym sam Brentano informuje. Dzieło Brentano poświęcone pochodzeniu ludzkiego ducha to, jak wspominałam powyżej, wydany w 1911 r. niemal niezmienny przedruk jego tekstu o kreacjonizmie Arystotelesa z 1882 r. *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* była wydawana w latach: I – 1856, II – 1862, III – 1876 – 82, oraz w 1919 r. (trzy tomy naraz). Zatem w „najgorszym” przypadku, który byłby jednocześnie „okolicznością łagodzącą” dla Brentano, „sporne” pisma Zellera i Brentano byłyby z tego samego roku: 1882 i wtedy można by zakładać, że się „minęły”. Ale widzieliśmy powyżej i zobaczymy poniżej, że taka okoliczność nie zachodzi.

Powyżej sygnalizowałam, że być może jedyną realną różnicą w poglądach obu filozofów jest ich stosunek do ontologicznego statusu *nous poietikos*, gdzie Brentano utrzymuje, że jest on wyższą częścią wyższej części duszy, zaś Zeller miałby twierdzić, że jest ... Bogiem (tak w wydaniu Brentano). Rozpocznijmy analizowanie tej kwestii w nawiązaniu do „fragmentu o «nie pamiętamy tego»”, czyli od tego, na czym polega to, że rozum zwiemy „oddzielonym” (*choristos*).

Z *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*¹²³ dowiadujemy się, że *choristos* nie oznacza „substancjalnego oddzielenia od cielesnego człowieka”. Brentano uznaje oddzielność *nous poietikos* w dwóch znaczeniach: (a) brak odpowiedniego organu w ciele; (b) oddzielenie po śmierci ciała. Ale przecież tak samo uważa Zeller. Brentano dyskutuje z „tymi, którzy uważają *nous poietikos* za boski rozum”, a na podstawie pewnego fragmentu *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*¹²⁴ zyskujemy pewność, że chodzi tu o Eduarda Zellera, co sugerowałam już powyżej, zaznaczając pewne pokrewieństwo między koncepcją Zellera a Aleksandra z

¹²² E. Zeller, op. cit., s. 456.

¹²³ Zob. F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, s. 206.

¹²⁴ Zob. E. Zeller, op. cit., s. 440, 441.

Afrodyzji oraz – z filozofów współczesnych – Victora Castona (omówieniem tej oraz innych współczesnych teorii zajmę się szczegółowo w trzecim rozdziale niniejszej pracy). Do opisu *nous*, duszy rozumnej, używa on tam bowiem określenia *der ausserweltliche göttliche Geist*, a więc „pozaświatowy boski duch”, a w literaturze i filozofii niemieckiej słowo *Geist* jest często używane synonimicznie ze słowami „rozum” czy „intelekt”. Ponadto w angielskiej edycji zbioru *Aristotelica* spotykamy się często z przekładem *Geist* na *intellect*, co – nawet jeśli jest pewnym językowym nadużyciem – ma za sobą niebagatelną filozoficzną intuicję. Dodatkowo już w pierwszym rozdziale *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* Franz Brentano określa zwolenników Aleksandra z Afrodyzji mianem „tych, którzy uważali *nous poietikos* za Bóstwo”; wśród nich Aleksander miał przydomek „egzegety”. Dla Aleksandra *nous poietikos* jest czysto duchową substancją oddzieloną od istoty człowieka, mającą jednak na niego wpływ. Jest pierwszą podstawą rzeczy (*der erste Grund der Dinge*). Jest boską inteligencją (*göttliche Intelligenz*). Tymczasem Brentano otwarcie i nie po raz pierwszy wpisuje się w krąg uczniów Teofrasta¹²⁵, którego zdaniem *nous poietikos* należał do (indywidualnie pojętej) natury człowieka¹²⁶. Brentano powiada, że oddzielenie *nous poietikos* od indywidualności człowieka jest obce duchowi arystotelizmu (*fremd dem Geiste der Aristotelischen Philosophie*) a to, że Aleksander wprowadził je do psychologii (*Seelenlehre*), było poważnym błędem¹²⁷. Zdaniem Franza Brentano błąd ten bierze się stąd, że faktycznie, po lekturze *Etyki Eudemejskiej* możemy mieć wrażenie, że Bóg jest tam opisywany jako „intelekt czynny”. I choć oba te stanowiska wyglądają na sprzeczne, Franz Brentano uważa, że można je „doskonale uzgodnić”.

Już bezpośredni uczniowie Arystotelesa wydają się niezgodni w swych poglądach na temat *nous poietikos*, ponieważ *Teofrast*¹²⁸ mówi o nim w sposób, który nie może pozostawiać żadnych wątpliwości co do tego, iż rozważał on *nous poietikos* jako coś należącego do natury człowieka. Jednak przeciw temu przywołuje się często

¹²⁵ W ten sam krąg wpisze w cytowanym tu tekście również Św. Tomasza.

¹²⁶ Zob. F. Brentano, *Nous Poietikos: Survey of Earlier Interpretations*, [w:] *Essays on Aristotle's De anima*, red. Martha C. Nussbaum i Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, Oxford 1995. Tekst zamieszczony w tej antologii jest przekładem na język angielski początkowych partii książki *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* Franza Brentano, z których wielokrotnie korzystam w niniejszej pracy.

¹²⁷ Zob. F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, s. 8.

¹²⁸ Tu i poniżej kursywa autora.

etykę *Eudemos*¹²⁹, gdzie filozof ten, o którym mówi się, że w sposób najwierniejszy podążał drogą jego (Arystotelesa – przyp. S.K.) nauki, zdaje się opisywać Boga jako intelekt czynny (*der wirkende Verstand*). Gdyby tak było, to najwięksi uczniowie Arystotelesa, którzy pobierali naukę bezpośrednio od samego mistrza, staliby do siebie w opozycji otwierającej najszerszą przepaść i jeszcze dziś oddzielającej wykładnie. Wtedy jednak byłoby raczej jasne, że również cała przyszłość musiałaby zrezygnować z nadziei na jakieś pewne wyjaśnienie. Ale taka sprzeczność nie istnieje. Zobaczmy później, jak doskonale stanowiska Eudemos i Teofrasta dają się uzgodnić¹³⁰.

Ale jak? Paradoksalnie (bo Brentano nie cenił sobie filozofów arabskich), pewną formą uzgodnienia tych stanowisk mogłaby być interpretacja Awicenny, którą poniżej, choć bardzo skrótowo, przedstawię („kompromis” ma tu polegać na tym, że z jednej strony *nous poietikos* jest jakąś boską inteligencją, a z drugiej nie ma potrzeby rezygnowania z tak istotnej dla Franz Brentano indywidualności człowieka jako istoty poznającej). Wprawdzie Brentano zgadza się z Aleksandrem z Afrodyzji co do tego, że dzięki *nous poietikos* „człowiek staje się naprawdę myślącym”. Używa tego określenia zarówno w 1867 r. w *Psychologii Arystotelesa ...*, jak i w 1911 r. w dziele *Arystoteles i jego światopogląd*. Co jednak zrobić z konieczną implikacją rozważań Aleksandra, a mianowicie taką, że ten *nous*, który jest „zmieszany z ciałem”, a więc rozum bierny, jest śmiertelny, a tym samym – skoro *nous poietikos* nie jest władzą duszy – cała dusza rozumna jest śmiertelna?

Aleksander naprawdę tłumaczy naukę Arystotelesa w ten sposób, jakoby *nous poietikos* sam był czysto duchową substancją oddzieloną od istoty człowieka, [lecz] wpływającą na niego, pierwszą podstawą rzeczy (*der erste Grund der Dinge*), boską inteligencją. Przez jego wpływ człowiek staje się w rzeczywistości poznającym, jednak zdolność odbierania tego samego jest skutkiem pewnego określonego sposobu wymieszania elementów w ciele człowieka, i stąd dusza człowieka jest – w swym myśleniu i bycie – całkowicie zależna od ciała i śmiertelna¹³¹.

¹²⁹ Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, VII 14, 1248. Tak podaje Brentano. W wydaniu polskim (PWN) passusy 1248 a i b są w księdze VIII.

¹³⁰ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, tłum. S. Kamińska, s. 5.

¹³¹ *Ibidem*, s. 7.

Będziemy wracać do tej kwestii w końcowej części pracy, podczas omawiania współczesnych interpretacji *nous poietikos* (zwłaszcza Victora Castona) w ramach tego, co niegdyś zwano *Seelenlehre*, czyli „nauką o duszy” / „psychologią”, a co dziś zwie się „filozofią umysłu Arystotelesa”.

2.5 *Nous pathetikos / dynamei* oraz *nous poietikos* według Awicenny na podstawie *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*

Awicenna nazywa arystotelesowski *nous dynamei* – «*intellectus materialis*» (*der materielle Verstand*). Postępuje tak nie po to, by opisać jego cielesność, lecz receptywność, potencjalność. Brentano opisuje to w ten sposób: „jest to właściwa naturze człowieka władza poznawcza, która przyjmuje (*erfasst*) formy intelligibilne”¹³². A więc jest on zdolnością do przyjmowania inteligibilnych form. Podmiotem dla *nous dynamei* nie jest żaden organ cielesny, ale sama dusza¹³³ (Jednak, co oznacza tu „sama dusza”, skoro przecież *nous dynamei* jest częścią duszy, a przy założeniu, że nie jest nią *nous poietikos*, jest całą duszą rozumną?). Najwyższa część duszy nie jest wymieszana z ciałem. I pod tym względem dusza jest od ciała niezależna, więc też nieśmiertelna. *Intellectus materialis* jest czymś poznającym tylko w możliwości (*nur in Möglichkeit erkennend*). Ażeby poznawał w rzeczywistości, musi wystąpić współdział jakiejś „czysto duchowej substancji, która dostarcza idei”¹³⁴. Wszystkie formy intelligibilne preegzystują immaterialnie w duchach czystych, w inteligencjach. A chodzi tu o najwyższe sfery niebieskie. I tu właśnie przechodzimy do stwierdzenia, które nazwałam powyżej „kompromisowym”. To sfery niebieskie wprawiają w ruch kolejne, niższe, aż po najniższą, którą jest tzw. *wirkende Intelligenz*, czyli *intelligentia agens*, a więc intelekt czynny. *Nous poietikos* jest więc zarazem najniższą sferą niebieską (*a fortiori*: boską inteligencją, *göttlicher Geist* Zellera; choć nie Bogiem), a do tego nie tracimy naszej indywidualności. *Nous poietikos* jest – powiedzmy – punktem styku inteligencji ludzkiej

¹³² *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, tłum. S. Kamińska, s. 9.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ibidem.

i inteligencji boskiej. To z *intelligentia agens* intelligibilne formy spływają do naszej konkretnej duszy (*Seele*). Analogicznie do tego, jak podksiężycowe, zmysłowe formy wpływają do materii cielesnej¹³⁵. „Inteligencja sprawcza”, bo tak również można przekładać określenia *intelligentia agens* czy *wirkende Intelligenz*, nadaje formę wszystkim rzeczom. Tłumaczenie tych określeń w terminach sprawczości jest bardzo ważne w świetle całego arystotelizmu Franza Brentano, który w dużej mierze opiera się na dawaniu priorytetu przyczynie sprawczej kosztem przyczyny celowej, która to jest wyeksponowana na tle innych w pismach Stagiryty. *Wirkend(e)* znaczy również „czynny”, „działający”, ale pamiętajmy, że „przyczyna sprawcza” to *wirkende Ursache*. Poniżej będziemy mieli okazję zobaczyć, że nawet te spośród nowoczesnych interpretacji, które utożsamiają *nous poietikos* z Bogiem lub boską inteligencją, nie uważają go za przyczynę sprawczą, lecz za celową. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że u Arystotelesa cel „wprawia w ruch” nie bezpośrednio, ale jako cel¹³⁶ (na tym zresztą opiera się cała idea nieruchomego poruszyciela, *akineton kinoun*) i tu widzimy, jak przyczyny sprawcza i celowa są ze sobą sprzężone, podobnie jak materialna i formalna. Wróćmy jednak do Awicenny: pojawia się u niego także *virtus cognitiva* (niem. *Denkkraft / der sinnliche Denkkraft*), a więc pewna zdolność czy dyspozycja do poznawania. Ta, w połączeniu z wyobraźnią, sprawia, że rozum czynny i bierny łączą się w akcie poznania¹³⁷

2.6 Z powrotem do sporu Brentano – Zeller

Moim zdaniem, specyficzną cechą sporu Brentano – Zeller jest to, że choć można znaleźć dla niego rozwiązanie lub chociaż osiągnąć pewien kompromis, to trudno doszukać się jego przyczyn. Spór ten jest z jednej strony bardzo skomplikowany, z drugiej – tak

¹³⁵ I tam się „odciskają” – greckie *pathetikos*, pochodzi od *pathein*, czyli w szerokim sensie „doznawać”. Również Franz Brentano podkreślał, że myślenie jest pewną odmianą doznawania (*Denken ist eine Art Leiden*) – *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 155.

¹³⁶ Dowodem na to, że cel nie wprawia w ruch bezpośrednio jest, skądinąd bardzo prosta obserwacja, że większość celów w momencie, kiedy powoduje dążenie, jeszcze nie istnieje (jest zamiarem, planem, marzeniem lub po prostu czymś odroczone w czasie). Dlatego, faktycznie to dążąca rzecz wprawia się w ruch do celu, który jest „horyzontem” jej działania.

¹³⁷ Następnie Brentano przechodzi do omówienia tego, jak u Awerroesa rozum bierny (*der Verstand der Alles wird*) i rozum czynny (*der Verstand der Alles hervorbringt*) łączą się w akcie poznania – *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, s. 14 i n.

szczegółowy, że wydaje się, że co do podstaw obaj filozofowie się zgadzają, a spór o niuanse to próba sił. Czy ten spór nie stał się przypadkiem własną karykaturą? Czy nie jest zbyt hermetyczny? Czy Rolf George ma rację, używając w pewnym momencie słowa „pamflet” w odniesieniu do eseju Brentano o kracjonizmie Stagiryty z 1882 r.?

2.7 Spór Brentano – Zeller w interpretacji Rolfa George'a i Glena Koehna

Zdaniem tych badaczy Eduard Zeller należał do grona filozofów, którzy uważali rozum czynny nie za władzę w ludzkiej duszy, ale za coś tożsamego z Bożą myślą i od tej właśnie kwestii rozpoczynają rekonstrukcję sporu w tekście *Brentano's relation to Aristotle*, którą ja zaczęłam od problemu traducjanizmu. Według George'a i Koehna Zeller miał w swojej *Filozofii Greków ...* (wyd. 1855-1866) wielokrotnie potwierdzać tożsamość Arystotelesowskiego rozumu czynnego z Bożą myślą lub – w moim tłumaczeniu – zaświatowym boskim duchem (*der ausserweltliche göttliche Geist*)¹³⁸. Również tam Zeller miał uznawać praegzystencję duszy jako jej warunek życia po śmierci ciała oraz stwierdzać, że Bóg posiada wiedzę tylko na temat samego siebie. Brentano dyskutował ze wszystkimi tymi tezami w swej *Psychologii Arystotelesesa ...* (1867), na co Zeller odpowiedział w kolejnej edycji *Filozofii Greków ...* (1879) przy użyciu „kilku polemicznych przypisów”¹³⁹, co było raczej typowe dla niemieckich akademickich dyskusji tamtego czasu. Brentano odpowiedział ponownie, tym razem przy użyciu – jak mówią George i Koehn – „pamfletu”, a mają tu na myśli pracę o kracjonizmie Arystotelesesa z 1882 r., o której tak wiele mówiłam powyżej. Po jeszcze jednej odpowiedzi Zellera i krótkiej wymianie zdań spór – mówią George i Koehn – ustaje, z czym ja jednak nie mogę się zgodzić. Proponuję tu przypomnieć sobie choćby to, że Franz Brentano gorliwie dyskutował z nieżyjącym już Zellerem na kartach swojej pracy o światopoglądzie Stagiryty z 1911 r.

Spróbujmy przyjrzeć się tej dyskusji w nieco innym świetle, a mianowicie wychodząc

¹³⁸ Wydaje się zresztą, że akurat w tym punkcie ważniejsze niż wybór między Bogiem a Bóstwem jest słówko *ausserweltlich*, czyli „zaświatowy”, nie w sensie życia po śmierci, ale czegoś innego niż byty z porządku podksiężycowego, czegoś transcendentnego.

¹³⁹ R. George, G. Koehn, op.cit. s. 38.

od tego, w czym obaj panowie się zgadzali. Obaj uważali, że rozumna część ludzkiej duszy, a więc tzw. *nous*, jest nieśmiertelna (w oparciu o *De anima* 430b) i, że *nous* jest oddzielony (*choristos*) oraz „przychodzi” z zewnątrz, cokolwiek owo *tyrathen epeisienai* znaczy. Po krótkiej zgodzie – relacjonują George i Koehn – następuje głęboka niezgoda i obaj filozofowie zajmują dobrze sobie znane pozycje po przeciwnych stronach barykady, a więc Zeller obstaje, ich zdaniem, za praegzystencją a Brentano utrzymuje kreacjonizm. Przypominam tu po raz kolejny cytowany przeze mnie powyżej fragment dzieła o filozofii Greków, gdzie Zeller explicite mówi o tym, że wobec niższych partii duszy obowiązuje traducjanizm, a wobec wyższych kreacjonizm. Wracamy, jak widać, do punktu wyjścia tak merytorycznie, jak i chronologicznie, bo przecież „pierwsze słowo” w tym sporze pochodzi z roku 1862 i właściwie mogłoby być jego słowem ostatnim. Trudno zatem pojąć, dlaczego Brentano w ogóle podejmuje dyskusję, a jeszcze trudniej zrozumieć, dlaczego współcześni historycy powtarzają jego „błąd”. Czyżby tak bardzo mu ufali, ażeby w ogóle nie zajrzeć do pism jego adwersarza? Jest to zaskakujące również dlatego, że Brentano uchodził za człowieka nader skrupulatnego.

Ponieważ mam świadomość, że i ja nie jestem w stanie dać wyczerpującej interpretacji tego sporu, a ta, którą daję, z przyczyn oczywistych może zawierać usterki, nie będę dalej dochodziła motywacji innych historyków filozofii. Reasumując: spór Brentano i Zellera o „duszę Arystotelesa” jest jednym z ważniejszych – jak sądzę – filozoficznych sporów przełomu XIX i XX wieku. Jest bardzo pouczający, pasjonujący i posiada niezaprzeczalny walor hermeneutyczny, mimo tego, że w gruncie rzeczy jest ... bezpodstawny.

Zwłaszcza, że w pewnym momencie *Aristoteles und seine Weltanschauung* Brentano przestaje zajmować się tym, **kiedy i jak** dusza trafia do odpowiedniego ciała¹⁴⁰, a zaczyna bardziej koncentrować się na tym, że Bóstwo **współdziała**, bo siły tzw. „niższych pierwiastków”¹⁴¹ są – jak mówi w książce *Aristoteles i jego światopogląd* – niewystarczające. „Ważniejszy w tym procesie jest współdziałanie w pewien sposób przebóstwiającej siły niebiańskich substancji¹⁴², która jest przyczyną”¹⁴³. Zatem same czynniki naturalne nie wystarczą, potrzebna jest jakaś forma nadprzyrodzonej ingerencji. Poniżej zobaczymy

¹⁴⁰ To, że trafia do odpowiedniego ciała, też jest ważne. Zwłaszcza, że Zeller używa w odniesieniu do ciała rodzajnika określonego, a więc też chodzi mu o konkretne ciało – patrz: E. Zeller, op. cit. s. 457 i nast.

¹⁴¹ Czyżby chodziło mu o pierwiastki, „które można zwrócić światu” z platońskiego *Timaios*?

¹⁴² Fragment ten może sugerować również ciała niebieskie, których natura jest boska. Jednak w kontekście całego dzieła *Aristoteles i jego światopogląd* zyskujemy pewność, że chodzi o teistycznie pojęte Bóstwo.

¹⁴³ Zob. F. Brentano, *Aristoteles i jego światopogląd*, s. 159.

dokładnie, na czym ona – według Franza Brentano – polega. Dodajmy jeszcze, że na współudział Bóstwa Zeller na pewno by się zgodził.

2.8 Franz Brentano i światopogląd św. Tomasza

Jeśli i my zaakceptujemy ten współudział (*Mitwirkung*), to będziemy mieć nie dwie, a trzy zasady współpracujące przy projekcie zwanym „człowiek”: kobietę – zasadę bierną, materię, potencję; mężczyznę – zasadę czynną, formę, aktualizację. A do nich dołączymy Bóstwo. Swoiste *tertium datur*. Bóstwo, które jest przyczyną sprawczą (coś dodanego w toku rozwoju, a jednak stanowiącego podstawę). U Arystotelesa Bóstwo, choć nieruchome i niezainteresowane biegiem ziemskich wydarzeń, było przyczyną celową wszelkiego rozwoju w świecie podksiężycowym¹⁴⁴. Bóg jako przyczyna sprawcza, który stwarza, a w dodatku jest opiekuńczy, to już wynalazek średniowieczny, stanowiący filar teistycznego światopoglądu, teocentrycznie uporządkowanego uniwersum¹⁴⁵. Poza tym, jeśli przyjmiemy, że kobieta to materia / potencja a mężczyzna to forma / akt, a do tego dodamy jeszcze działanie Bóstwa jako kolejną aktualizację, to ucieczka od św. Tomasza jest po prostu niemożliwa i każdego czytelnika powinno zdziwić, że Brentano o tym nie mówi (a w dziele o arystotelesowskim kreacjonizmie z 1882 r.¹⁴⁶ dystansuje się od Świętego Tomasza, o czym wspominałam powyżej. Co ciekawe, ani w wydaniu z 1911 r.¹⁴⁷, ani w dziele o światopoglądzie¹⁴⁸ nie rewiduje tej postawy). Przecież nie kto inny, jak św. Tomasz przeniósł tak materię, jak i formę do dziedziny potencjalności, ażeby móc je za każdym razem aktualizować indywidualnym aktem istnienia¹⁴⁹ i tym samym zmienił esencjalny porządek Stagiryty na porządek egzystencjalny. Jak powiedział Stefan Swieżawski, św. Tomasz „przeprowadza metafizykę w porządek istnienia”¹⁵⁰ (u Arystotelesa mieliśmy do czynienia z porządkiem substancji, co w znacznym uproszczeniu można zilustrować

¹⁴⁴ Por. *Metafizyka* Λ, 1072a.

¹⁴⁵ M. in. dlatego w odniesieniu do antyku można opisywać relację jako człowiek – Bóstwo, a dla średniowiecza jako Bóg – człowiek.

¹⁴⁶ *Über den Creatianismus des Aristoteles*.

¹⁴⁷ *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*.

¹⁴⁸ *Aristoteles und seine Weltanschauung*.

¹⁴⁹ Zob. Św. Tomasz, *O bycie i istocie*, tłum. M. A. Krąpiec, RW KUL, Lublin 1981.

¹⁵⁰ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa – Wrocław 2000 r., s. 656.

następująco: u Stagiryty substancja składa się z materii i formy, u Tomasza – z tych dwóch dodatkowo zaktualizowanych poprzez istnienie¹⁵¹; „U Tomasza więc istotę Bożą wchłania niejako Jego istnienie”¹⁵²). Czy Bóstwo Franza Brentano nie przywodzi tu na myśl *esse causale* Tomasza z Akwinu? Jeśli konkretna dusza rozumna jest współdana przy powstawaniu konkretnego człowieka, to czy nie jest to po prostu *commensuratio animae ad hoc corpus*, a więc dopasowanie konkretnej duszy do konkretnego ciała w taki sposób, jak gdyby były przygotowane dla siebie na miarę? Zwłaszcza, że Franz Brentano był zwolennikiem „mocnego” kreacjonizmu (w każdym razie, na pewno co do deklaracji), czyli poglądu, na mocy którego Bóg nie tylko tworzy ludzi, ale tworzy każdego człowieka z osobna (nazywam to stanowisko „kreacjonizmem dystrybutywnym”)¹⁵³. „Konkretna dusza rozumna jest zatem współdana przy powstawaniu konkretnego człowieka”¹⁵⁴. Rzecz w tym, że nie wiadomo, kiedy i skąd przychodzi. I dlatego – powiada Brentano – Arystoteles przyjmuje bezpośrednią ingerencję Bóstwa, którą nazywa „współdziałaniem” (*Mitwirkung*)¹⁵⁵. Ingerencja Bóstwa faktycznie rozwiązałaby tę aporię, ale czy wolno nam taką ingerencję dopuścić? Giovanni Reale powie jednoznacznie „nie”¹⁵⁶. Bo choć pojęcie stworzenia mogłoby istotnie wyjaśnić wiele wątpliwości, to było to pojęcie nieznanie myśli greckiej, a trudno usuwać aporie przy użyciu narzędzi chronologicznie późniejszych. Dodatkowo *creatio ex nihilo* byłoby w jej ramach sprzecznością (przypominam, że u Arystotelesa zarówno świat, jak i ród ludzki są odwieczne).

Tezę, że Bóg pełni sprawczą rolę w powstawaniu każdego człowieka, znajdujemy również w Starym Testamencie, którego przywołaniem tutaj postaram się nawiązać do tezy Realego mówiącej o tym, że dopiero dojrzałe pojęcie stworzenia mogłoby rozwiązać aporie u Stagiryty¹⁵⁷ (jeśli, oczywiście, Arystoteles chciałby je rozwiązywać, bo – jak powiedzieli zarówno E. Voegelin, jak i G. Reale – filozofia bez aporii nie była dla niego priorytetem). Może intuicja Franza Brentano też była starotestamentowa? Problem nie tkwi jednak w stworzeniu z niczego, które miał na myśli Reale (w końcu w *Starym Testamencie* Bóg lepi człowieka z ziemi i kształtuje go w łonie matki), tylko w samym wkraczaniu duszy. Ciało utworzone z prochu ziemi potwierdza „platońską tezę” głoszoną przez Brentano *explicite*.

¹⁵¹ Zob. Św. Tomasz, *O bycie i istocie*.

¹⁵² S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 657.

¹⁵³ Por. pojawiające się w Starym Testamencie „tkanie” dziecka w łonie matki przez Boga.

¹⁵⁴ S. Kamińska *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja*, s. 150.

¹⁵⁵ Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, rozdział *Współdziałanie Bóstwa przy powstawaniu człowieka*.

¹⁵⁶ Zob. G. Reale, *op. cit.*, s. 467.

¹⁵⁷ Zob. S. Kamińska *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja*, s. 145-153.

Dodatkowo – już bez szukania analogii do myśli Platona – w Starym Testamencie widzimy, że nieważny jest sam temporalnie pojęty moment animacji, ważna jest opieka Jahwe nad Golem („ukrytym początkiem życia ludzkiego”¹⁵⁸; Ps 139 16). W myśli greckiej opieka tego typu w ogóle nie występuje. Arystotelesowski Bóg jest czystą inteligencją, myślą myślącą samą siebie (*noeseos noesis*), myślą tak doskonałą, że nie wie nawet o tym, co dzieje się w świecie podksiężycowym. „Współdziałanie” to termin, na który nacisk kładzie Brentano, a nie Arystoteles. U Stagiryty występuje „tylko” dusza (rozumna / intelektualna), która przychodzi z zewnątrz (*tyrathen*) i jest w pewien sposób boska.

Powtarzam wykorzystane już powyżej definicje traducjanizmu i kreacjonizmu¹⁵⁹: jeśli dusza trafia do embrionu za sprawą rodziców, to jest to traducjanizm. Jeśli za sprawą Boga – kreacjonizm. Dla Brentano sprawa jest bardziej złożona, bo nie jest on ani zwykłym dualistą w kartezjańskim sensie, ani nawet w nieco subtelniejszym sensie platońskim. I całe *Aristotelica* mają nam uzmysłwić, że człowiek to istota jednolita, wprawdzie stanowiąca zespolenie ciała i duszy, lecz jednolita. Dusza ludzka nie istnieje przed powstaniem człowieka (co jest akurat odwrotnością Platona), ale nie ginie (przynajmniej co do swej rozumnej części) po jego śmierci, która zresztą następuje wskutek oddzielenia się duszy *qua* formy substancjalnej od ciała i rozkładu elementów, które można „zwrócić światu”¹⁶⁰. Mamy więc postegzystencję duszy, ale już nie praegzystencję, życie po śmierci ciała, ale nie przed jego narodzinami. Człowiek nie może powstać bez współdziałania Boga. Zwracam tu szczególną uwagę na przedrostek współ – , bo sugeruje on, że Bóg nie tworzy nas samodzielnie. Człowiek nie powstaje dzięki samemu Bogu, ale dzięki Bożemu współdziałaniu. Ponadto – powstaje człowiek, a nie dusza. Człowiek, którego częścią jest dusza. Nie jest tak, że powstaje osobno człowiek, a osobno dusza, którą potem Bóg wcielałby w konkretne ciało albo w inny sposób doprowadzałby do ich zjednoczenia. To by było za proste. Zatem wychodzi na to, że Bóg tworzy tę duszę już w samym człowieku / embrionie¹⁶¹, a nie tylko dla niego (i na pewno nie przed jego zaistnieniem, co wykluczamy wraz z praegzystencją).

Czy na pewno taka jest teza Franza Brentano? Skonfrontuję tę intuicję z ujęciem św.

¹⁵⁸ Zob. A. Muszala, op. cit. s. 172 i 213.

¹⁵⁹ Definicje te są nieco płynne, ponieważ zawsze możemy zapytać, skąd się wzięła dusza w rodzicach i cofać się *ad infinitum* bądź też mniej lub bardziej arbitralnie przerwać ten ciąg poprzez wstawienie tam Boga czy też innego bytu fundującego.

¹⁶⁰ Zob. Platon, *Timaios*.

¹⁶¹ Przyjmuję tu antyczną definicję embrionu i rozumiem przezeń byt rozpatrywany od chwili poczęcia do momentu narodzin. Por. A. Muszala, op. cit.

Tomasza oraz opisem powstawania człowieka, jaki znajdujemy w *Starym Testamencie*. Zaczęę niechronologicznie, a więc od *Sumy teologicznej* (I, 76, 4)¹⁶². Cytuję:

(...) forma substancjalna daje byt zasadniczo i dlatego z jej pojawieniem byt zasadniczo powstaje, a z jej utratą ulega zniszczeniu. Gdyby więc poza duszą umysłową uprzednio istniała w ciele jakakolwiek inna forma substancjalna, wówczas dusza nie byłaby formą substancjalną. (...) Trzeba więc przyjąć, że w człowieku poza duszą umysłową nie ma żadnej innej formy substancjalnej, a jak ta dusza zawiera w sobie moc duszy zmysłowej i wegetatywnej, tak również zawiera w sobie moc innych pomniejszych form. To samo należy powiedzieć o duszy zmysłowej roślin i w ogóle o wszystkich formach doskonalszych w odniesieniu do mniej doskonałych.

W czasach św. Tomasza uważano, że płód posiada od początku (bo przecież dusza ożywia) duszę roślinną (wegetatywną), która potem niejako ustępuje miejsca duszy zwierzęcej (zmysłowej), a ta z kolei zostaje w końcu zastąpiona przez duszę umysłową (rozumną). Ta ostatnia jest stworzona bezpośrednio przez Boga. Dodatkowo każda zamiana duszy na inną wymaga odpowiednich przygotowujących tę transformację przemian w ciele. Na pierwszy rzut oka widać, że taka teoria rozwoju embrionalnego nie do końca da się utrzymać. Szczególnie niepokojąca jest kwestia, co się dzieje „pomiędzy” jedną a drugą duszą; ta sukcesywność dusz jest pozbawiona pewnej płynności, co uniemożliwia przyjęcie ciągłości tożsamości osobowej. Np. Jason T. Eberl¹⁶³, opisując embriogenezę według Akwinaty, mówi wręcz o tym, że dusza niższa zostaje przed przyjściem wyższej zniszczona (*annihilated*¹⁶⁴). A ponieważ, jak wiemy od Stagiryty, dana rzecz może być w danym momencie określana tylko przez jedną formę osobową / substancjalną, to takie zniszczenie duszy wegetatywnej i wkroczenie duszy zmysłowej będzie oznaczało zniszczenie jednej

¹⁶² Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, tłum. F. W. Bednarski OP, Veritas, Londyn 1963-65.

¹⁶³ Jason T. Eberl, *Aquinas's Account of Human Embryogenesis and Recent Interpretations*, „Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine”, nr 30 (4), 2005, 379-394.

¹⁶⁴ Słowo „anihilacja” można rozumieć na dwa sposoby. W sensie węższym, jak posługujemy się nim w języku polskim, słowo „anihilacja” nawiązuje do fizycznego procesu zderzenia cząstki i antycząstki, wskutek czego obie te cząstki znikają, a pojawia się trzecia, inna cząstka; *vide*: foton powstający wskutek zderzenia elektronu i pozytonu. Zaś w sensie szerszym „anihilacja” może oznaczać całkowite zniknięcie czegoś, po czym pozostaje nie coś nowego, ale po prostu nic. To drugie znaczenie jest w języku polskim niedopuszczalne; jest ono natomiast powszechne w języku angielskim. Ponieważ tekst Eberla, który tu omawiam, jest tekstem napisanym po angielsku, autor może używać słowa „anihilacja” w jednym z dwóch ww. znaczeń, bo w angielskim uprawnione są oba.

i ustanowienie innej tożsamości (innymi słowy: jeden embrion przestanie istnieć a drugi powstanie), co ma niezwykle ciekawe implikacje ontologiczne, psychologiczne czy wreszcie etyczne (wszystkie te implikacje są obecne we współczesnych debatach, np. bioetycznych, medycznych, politycznych). Machinek¹⁶⁵ podkreśla, że św. Tomasz starał się w pewien sposób ocalić ciągłość tożsamości, np. przez utrzymywanie, wzorem swego nauczyciela Alberta Wielkiego, że zmysłowa dusza ludzka różni się gatunkowo od zmysłowej duszy zwierzęcej (czyli, że człowiek na etapie duszy wegetatywnej nie jest rośliną, a na etapie duszy sensorytywnej – nie jest zwierzęciem, ponieważ są to etapy przygotowujące powstanie człowieka). Mimo tej poprawki, św. Tomasz nie rezygnuje jednak z kolejnych „zrodzeń” i „zniszczeń”, wskutek czego jego embriogeneza ciągle jest podzielona na trzy fazy, a więc składają się na nią trzy następujące po sobie formy substancjalne. Dusza rozumna jest wcielana dopiero wówczas, gdy ciało zostanie odpowiednio uformowane (*perfecta dispositio corporis*). Cytuję:

Animacja duszą rozumną wiąże się ze stworzeniem ludzkiego aktu istnienia. Od tego momentu jest ono ciałem w ścisłym sensie ludzkim. W określeniu momentu trzeciej, decydującej o ludzkim charakterze animacji duszą rozumną, św. Tomasz w jednym ze swoich młodzieńczych dzieł wskazuje na arystotelesowską granicę czterdziestu dni u męskich i osiemdziesięciu u żeńskich płodów (modyfikując przy tym nieznacznie poglądy Arystotelesa)¹⁶⁶, jednak – co bez wątpienia należy odnotować – nie powtarza już tego poglądu ani w *Summie contra gentiles*, ani też w *Sumie teologicznej*. Nie wystarcza już Arystotelesowskie stwierdzenie, że dusza rozumna wchodzi w embrion od zewnątrz¹⁶⁷. Akwinata jako zwolennik kreacjonizmu wie, że jest ona stworzona przez Boga i nieśmiertelna, co jest w pewnym stopniu bliższe niektórym ideom platońskim¹⁶⁸.

Dziś, w kręgach tomistycznych, króluje pogląd rezygnujący z cyklu „zrodzeń” i „zniszczeń”, a mówiący, że embrion, **tuż po** zapłodnieniu zostaje ożywiony duszą

¹⁶⁵ M. Machinek, op. cit. s. 61.

¹⁶⁶ *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi III*, d. 3, q. 5, art. 2. – przypis autora.

¹⁶⁷ Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 736b – przypis autora.

¹⁶⁸ M. Machinek, op. cit., s. 61.

umysłową, która to dusza niejako zawiera w sobie niższe dusze (roślinną i zwierzęcą)¹⁶⁹; czyli należy stąd wnosić, że to jest pełny kreacjonizm, całkowicie pozbawiony składowej traducjanistycznej (z jaką mieliśmy do czynienia u Zellera i Brentano) i albo (1) **początkowo**¹⁷⁰ embrion w ogóle nie ma duszy, nawet tej ożywiającej, co jest problematyczne, bo trudno sobie w ogóle wyobrazić, by dusze wegetatywna i zmysłowa pojawiały się inaczej aniżeli drogą biologiczną, albo (2) owo obdarowanie „pakietem trzech dusz” następuje równocześnie z zapłodnieniem, ale wtedy i tak w mocy pozostaje nieintuicyjna kwestia kreacjonistycznego przekazania dusz niższych¹⁷¹. Przez słowo „zawiera” w odniesieniu do duszy umysłowej, we współczesnym ujęciu tomistycznym, należy rozumieć to, że dusza ta jest zdolna pełnić funkcje dwóch niższych. Oba powyższe rozwiązania pochodzące z kręgów Doktora Anielskiego są pewnymi wariacjami na temat arystotelesowskiej embriologii, zwanej „porównawczą”¹⁷² i teorii animacji zwanej „sukcesywną”¹⁷³. Należy przede wszystkim

¹⁶⁹ Zwolennikiem animacji równoczesnej jest np. Benedict Ashley (1976). Jednak współcześnie zainteresowanie badaczy nie skupia się wokół zagadnienia kreacjonizm / traducjanizm, lecz koncentruje się na tym, czy embrion już od chwili poczęcia jest przygotowany na hominizację – współczesne ujęcie *perfecta dispositio corporis*.

¹⁷⁰ Owo „początkowo” nie powinno być tu przedmiotem analizy z punktu widzenia współczesnej nauki. Powiedzieć, że embrion początkowo nie ma duszy to powiedzieć, że dusza ożywiająca nie pochodzi z męskiego nasienia. A więc powiedzieć, że dusza pojawia się „później”, to w gruncie rzeczy powiedzieć, że pojawia się skądinąd, nawet jeśli jest to praktycznie równoczesne z zapłodnieniem.

¹⁷¹ W świetle powyższego przypisu propozycja pierwsza i druga są niemal identyczne, a ewentualne różnice między nimi nie powinny i najprawdopodobniej nie mogą być przedmiotem dalszej analizy – filozof nie jest w stanie pracować na tak „małych wartościach”.

¹⁷² Zob. M. Machinek, op. cit.

¹⁷³ Określenie „animacja sukcesywna” jest zwodnicze. Z przedstawionych tu stanowisk pasuje ono faktycznie tylko do stanowiska św. Tomasza, gdzie jedna dusza zastępowała drugą. Zaś w przypadku współczesnego stanowiska z kręgów tomistycznych animacja, w sensie pojawienia się duszy, jest równoczesna, zaś manifestacja jej poszczególnych władz opóźniona (na poparcie prawomocności tej intuicji przedstawię cytaty z *De generatione animalium* II 3, 736b: „jestestwo bowiem musi posiadać wszystkie dusze potencjalnie, zanim je posiadzie aktualnie”). W tym konkretnym, omawianym w tekście głównym przypadku jest mowa o **obdarowaniu** duszą, bo skoro ta rozumna przychodzi od Boga, to wszystkie od niego przychodzą, jako że ta rozumna pełni funkcje tych niższych czy też je w sobie zawiera. Jest to zatem kreacjonizm oraz animacja równoczesna z opóźnioną manifestacją. Czy można mówić o animacji równoczesnej z opóźnioną manifestacją w ujęciu traducjanistycznym? Oczywiście. I taka jest właśnie moja wykładnia embriogenezy Stagiryty. Opieram ją na teorii nasienia podwójnego (materialno – duchowego), która pojawia się również u Franza Brentano, o czym świadczą słowa, które zaraz zacytuję. Brentano jednak, co już wspominałam, zdaje się lekceważyć pełny traducjanizm, o którym jednakowoż mówi wprost. Dlaczego go lekceważy? „W przypadku produktu cielesnego – wytworzonego przez nasienie – jest tak, że kiedy opuszcza on łono matki, opuszcza je również nasienie. Przy porodzie ludzkim mamy do czynienia z nasieniem podwójnym, które ma część materialną i duchową. Ta część nasienia, która się rozpłaszcza i ulatnia, nie jest integralną częścią [embrionu]. Jest raczej jak sok figowy, który sprawia, że mleko się zsiada, ale sam nie jest częścią zsiadłego mleka. Część duchowa to boskie nasienie, w którego przypadku nie może być mowy ani o rozpuszczaniu się, ani o parowaniu. I ta część da się wyróżnić w produkcie zapłodnienia. To jest ta rozumna część ludzkiej duszy, tak zwany *voûç*” – F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 158. Nasienie podwójne w sensie materialno – duchowym pojawia się także w ww. interpretacji arystotelesowskiego *De generatione animalium* autorstwa Pawła Siwka. W świetle tego, że z tej pracy Stagiryty da się wyczytać pełny traducjanizm problematyczne będzie stwierdzenie, że dusza rozumna przychodzi z zewnątrz (por. choćby *De anima*, III 5). Interesującą próbą rozwiązania tej łamigłówki może być wykładnia Patricka Macfarlane'a i Rona Polansky'ego, którą przedstawię w rozdziale trzecim.

pamiętać, że dla Arystotelesa dusza jest pojęciem teleologicznym, ale niekoniecznie teologicznym, jak jest w przypadku Tomasza z Akwinu czy Franza Brentano. Dlatego będzie on kładł większy nacisk na te funkcje¹⁷⁴ duszy, które jako ludzie dzielimy z roślinami i zwierzętami (w interpretacjach chrześcijańskich nacisk nie jest kładziony na funkcje, ale na substrat). Dla Stagiryty podstawę stanowi dusza wegetatywna (*threptiké psyche*), właściwa roślinom, ale wspólna wszystkiemu, co żyje. Przez słowo „właściwa” rozumiem tu „stanowiąca zwieńczenie” jakiegoś taksonomicznego typu. Tak samo dusza zmysłowa (*aisthetiké psyche*) właściwa jest zwierzętom, a rozumna (*noetiké psyche*) człowiekowi. Dusza rozumna w pewien sposób zawiera w sobie dwie niższe, bo organizm człowieka pełni przecież zarówno funkcje wegetatywne, jak i zmysłowe. Widzimy zatem, że owo nam współczesne stanowisko z kręgów tomistycznych bliższe jest poglądom samego Arystotelesa, przynajmniej jeśli idzie o inkluzywne uporządkowanie dusz; bo jeśli chodzi o bezpośrednie obdarowanie duszą rozumną, to ono okaże się nieoczywiste, podobnie jak nieoczywiste jest nie – traducjanistyczne przekazanie dusz niższych. Ponadto u Stagiryty kluczową rolę pełnią pojęcia aktu (*energeia*) i potencji (*dynamis*), które nie wymagają żadnej nadprzyrodzonej ingerencji, aby mogło dojść do jakiegokolwiek zmiany (w tym wypadku czyt. ożywienia czy rozwoju).

Rozwój zarodka jest aktualizacją zawartych w nim potencjalności. Dusza jest w jego (Arystotelesa – przyp. S.K.) pojęciu jednocześnie czymś aktualnym oraz źródłem potencjalności ożywionego ciała. Dusza wegetatywna, potencjalnie obecna już w nasieniu, a następnie aktualnie obecna w embrionie, kieruje rozwojem nowej istoty w pierwszych jej stadiach. Można zatem powiedzieć, że Arystoteles dzieli rozwój embrionalny na okres ożywienia i nieożywienia. Ruch płodu, będący oznaką życia, związany jest właśnie z duszą zmysłową. Zgodnie z wyobrażeniami Arystotelesa, do tego momentu ciało embrionu stanowi nieukształtowaną masę. Dopiero później embrion uzyskuje właściwe kształty i można rozpoznać jego płeć. Pierwszym organem, jaki się tworzy, jest serce, które stanowi cielesne centrum kierujące dalszym rozwojem. Na pytanie, kiedy embrion ludzki uzyskuje duszę rozumną, Arystoteles odpowiada, że problem ten jest niesłychanie trudny. Co do jednego jest pewien: dusza rozumna jest niematerialna i jako taka musi być dana

¹⁷⁴ Funkcjonalne ujęcie duszy będzie tym, z którego będę korzystała najczęściej. Robią tak zarówno Arystoteles, w początkach *De anima*, jak i Franz Brentano w swym dziele o psychologii Stagiryty.

z zewnątrz (*tyrathen*)¹⁷⁵.

To wyżej wspomniane, współczesne stanowisko tomistyczne nie będzie także współgrało z koncepcją Brentano. Można jednak sądzić, że pogląd współczesny nie nam, a św. Tomaszowi, mocno na niego wpłynął. Głównie dzięki sprawczej roli Boga w powstawaniu każdego człowieka oraz tego, że bezpośrednio tworzy on każdą duszę rozumną, co znajdujemy także w *Starym Testamencie*. Starotestamentowy pogląd jest Brentano „na rękę” również dlatego, że nacisk kładziony jest nie tyle na sam moment animacji, co na fakt, że Jahwe osobiście opiekuje się Golemem, „ukrytym początkiem życia ludzkiego”¹⁷⁶. W myśli greckiej taka intuicja w ogóle się nie pojawia. Absolut Stagiryty to czysta inteligencja, myśl myśląca samą siebie (*noeseos noesis*). Już sama wiedza na temat świata podksiężycowego stanęłaby w sprzeczności z jego doskonałością, co Brentano będzie kwestionował, ale o tym będzie jeszcze mowa. Na razie przypomnijmy, że u Stagiryty jest „tylko” przychodząca z zewnątrz dusza rozumna, która jest boska (będziemy jeszcze rozważać, czy człowiek jest boski „genetycznie”, czyli jako dziecko Boga, czy może na mocy swojej doskonałości, a więc z punktu widzenia celu swego życia – „teleologicznie”). Można również ująć to tak: Arystoteles odróżnia duszę od rozumu¹⁷⁷, gdzie przez duszę rozumie ulokowane w nasieniu ojca dusze zmysłową i wegetatywną, a przez rozum – *nous*, czyli *theion sperma*, boski pierwiastek, a więc *differentia specifica* (wegetatywna i zmysłowa są zatem *genus proximum*). Jest to intuicja w naszych rozważaniach dosyć pożyteczna, a w dodatku prosta. Pytanie tylko, czy nie za prosta?

Brentano, dyskutując z Eduardem Zellerem, stwierdza, że *theion sperma* jest przyczyną na sposób świadomy. Na gruncie Arystotelesa powiedzielibyśmy od razu, że chodzi o przyczynę celową, motor działania. Szczytem rozwoju człowieka jest jego rozum, a więc naturalny (!) cel ludzkości wymaga od nas, byśmy dążyli do perfekcji w tej dziedzinie, by nasz rozum był boski¹⁷⁸, względnie: by nasze indywidualnie pojęte rozумы takie były. Swoistym celem każdej rzeczy jest przecież pewien stan wynikający z tej rzeczy jako takiej. Można powiedzieć, że jest to pewna funkcja (*ergon*), nie zamiar czy intencja, ale właśnie funkcja. Tymczasem Brentano, jak św. Tomasz jedną duszę inną, zastępuje przyczynę celową

¹⁷⁵ M. Machinek, op. cit. s. 21.

¹⁷⁶ Zob. Ps 139, 16 oraz A. Muszala, op. cit. s. 172 i 213.

¹⁷⁷ Zob. B. Russell, *Dzieje Filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno – społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 209.

¹⁷⁸ W świecie arystotelesowskim to, co boskie i to, co naturalne nie stoją w opozycji, a raczej się uzupełniają.

przyczyną sprawczą. Rolę tej sprawczości będzie teraz odgrywało **współdziałanie** Bóstwa. Dążenie (*Begehren*) zostaje zastąpione przyciąganiem.

Według niego (Arystotelesa – przyp. S.K.) tak samo, jak nie ma rozumu w nasieniu ojca, tak samo nie pojawia się on w zarodku od chwili zapłodnienia. To bowiem ustalił Arystoteles poprzez swoje godne uwagi badania embriologiczne. Ludzka natura wykształca się dopiero po serii głębokich przeobrażeń. Po pierwsze [uważa on] zarodek za nieuduchowiony tuż po zapłodnieniu, o ile w ogóle przygotowany na uduchowanie¹⁷⁹. Potem [zarodek] powinien stać się w części duszą po prostu wegetatywną, prowadzić jedynie życie rośliny, potem powinno dojść do obdarowania duszą zwierzęcą – wtedy też uczyłby się zmysłowych czynności życiowych. Następnie zjawia się dusza rozumna a – wraz z nią – ludzka natura. Dopiero tu produkt rozmnażania staje się – pod wpływem szczególnego współdziałania Bóstwa – istotą psychofizyczną¹⁸⁰.

Widzimy tu dużo zbieżności z wyżej zacytowanym Machinkiem i jego wykładnią Stagiryty. Z tą jednak różnicą, że kiedy Machinek mówi, że nie wiadomo, skąd embrion pozyskuje duszę rozumną, poza tym, że dusza ta jest na pewno niematerialna i pochodzi z zewnątrz, to Brentano decyduje się wprowadzić Bóstwo i to w dodatku sprawczo interweniujące. Należy tu zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz, o której do tej pory nie było mowy, a mianowicie na fakt obdarowania duszą zwierzęcą. Zdaje się jednak, że jest to *lapsus linguae*, ponieważ inne fragmenty u Brentano jednoznacznie nas informują, że do tego „zwierzęcego” poziomu wszystko odbywa w zgodzie z nauką Arystotelesa, czyli w myśl dialektyki potencji i aktu, choć tak u Brentano jak i u Stagiryty znajdujemy miejsca, w których mówią oni o „świadomości” zwierząt. Dopiero wkroczenie opiekuńczego, współdziałającego Bóstwa „przerywa” ten naturalny rozwój wypadków nadprzyrodzoną ingerencją. Trzeba się bardzo dobrze zastanowić, czy na gruncie Arystotelesa jako takiego, a nie Arystotelesa przefiltrowanego przez myśl scholastyczną, taka nadprzyrodzona ingerencja w ogóle jest do pomyślenia. Z tego też powodu odraczam próbę ostatecznej odpowiedzi na pytanie, skąd pochodzi i kiedy się zjawia (lub manifestuje) dusza rozumna do czasu, gdy będziemy lepiej zaznajomieni z różnymi interpretacjami arystotelesowskiego *De anima*, czyli jego głównego dzieła poświęconego zagadnieniu duszy. Chciałam przy okazji zauważyć, że –

¹⁷⁹ W ramach mojej koncepcji równoczesnej animacji i opóźnionej manifestacji można powiedzieć, że jeśli jest nieuduchowiony aktualnie, to na pewno potencjalnie, zatem jest przygotowany na uduchowanie.

¹⁸⁰ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 162.

wbrew naszym ukształtowanym przez teistyczne, chrześcijańskie interpretacje Stagiryty intuicjom – dzieło Arystotelesa o duszy można czytać także jako pismo biologiczne i śmiało porównywać jego treść z zawartością choćby *O rodzeniu się zwierząt*. *De anima* jest w *Dzielałach wszystkich* umieszczone obok *Krótkich rozpraw psychologiczno – biologicznych*, *Zoologii* oraz *O częściach zwierząt*.

Poniżej zajmę się głównie interpretacją Franza Brentano obecną w pracach *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* oraz *Arystoteles i jego światopogląd*, a także bardziej współczesnymi wykładniami *nous poietikos*, ponieważ będę argumentować, że to właśnie rozum czynny jest boskim pierwiastkiem i, jako taki, podstawą relacji człowiek – Bóstwo oraz kluczem do zrozumienia wszystkich pojawiających się w niniejszej pracy zagadnień.

2.9 Budowa ludzkiej duszy według Franza Brentano na podstawie *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*

Dusza – mówi Brentano – to różnica pomiędzy tym, co ożywione (*das Beseelte*), a nieożywione (*das Unbeseelte*), a dokładniej jest ona podstawą substancjalnej różnicy między jednym a drugim. Z *De anima* II 1, 413a dowiadujemy się, że jestestwo posiadające duszę różni się życiem od jestestwa, które duszy nie ma. Dusza nie jest przypadłością ani nie jest przypadłościowo związana z tym, co nią obdarzone. Jest wewnętrzną zasadą funkcji życiowych tego, co żywe i nie wolno jej oddzielać od natury tego czegoś, ponieważ wraz z tym czymś tworzy ona jedną substancję. Cytuję Franza Brentano¹⁸¹:

Rozpoznaliśmy ją [duszę] jako coś substancjalnego i jako wewnętrzną zasadę substancji obdarzonej duszą, ale substancje obdarzone duszą tak dalece, jak podlegają

¹⁸¹ Ten i poniższe fragmenty *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* prezentuję w moim przekładzie. Podrozdział ten będzie robił wrażenie niewspółmiernie do innych wypełnionych cytatami. Zabieg ten uzasadniam tym, że Brentano w swej *Psychologii...* niezwykle precyzyjnie wyjaśnia pewne kwestie, a ponieważ dzieło to nie zostało jeszcze wydane w języku polskim, postanowiłam zamieścić liczne cytaty, aby czytelnik mógł się lepiej zapoznać z tokiem myślenia Franza Brentano i jego wnikliwą interpretacją.

zmianie substancjalnej, tj. w takiej mierze, w jakiej są śmiertelne, jawią nam się teraz jako konstruowane od wewnątrz przez dwie zasady, z których jedną jest substancja w sensie materii, drugą – w sensie formy. Jedną z [tych] dwóch jest dusza, ale którą z dwóch?

Odpowiedź jest prosta, ponieważ dusza nie pozostaje w tym, co umierające. A ponieważ nadal to *ona* jest tym, co daje temu, co ożywione jego istotowe określenie, czyni zeń to, co rzeczywiście żyjące, więc najwyraźniej nie może ona być materią, ale musi być ona tym, co realizuje możliwość substancji do rzeczywistego bycia (*zum wirklichen Sein*), tym, co ożywia materię, musi być substancjalną formą, energią, entelechią istoty żywej. Zatem będzie to owo pojęcie, które przysługuje jednocześnie duszom istot śmiertelnych: „Dusza jest pierwszą entelechią ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie^{182>183}”.

Oraz Arystotelesa (*De anima* II 1, 412b):

Jest bowiem substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie [wyżej] określonego ciała. Tak na przykład, gdyby jakieś narzędzie, powiedzmy siekiera, było ciałem naturalnym, odpowiedź na pytanie: „czym jest siekiera” stanowiłaby jej istotę, a w następstwie tego jej duszę; gdyby się ta od niej odłączyła, nie byłoby już więcej siekiery, chyba tylko z imienia.

Dusza nie jest substancją dla siebie, która zamieszkuje ciało i kieruje nim niczym sternik okrętem, żeby użyć nieco już wyeksploatowanej, lecz ciągle pomocnej metafory. Stanowisko Arystotelesa nie jest tak dualistyczne jak Platona, Kartezjusza czy filozofów średniowiecznych (dostrzegając to, Brentano okazuje się jednak w pewnym stopniu różnić od tak bliskich mu scholastyków; chociaż akurat dla św. Tomasza ciało, choć „gorsze” od duszy, nie było dla niej więzieniem. Związek z ciałem miał wyjść duszy *ad melius*¹⁸⁴). Tylko ciała

¹⁸² *De anima* II 1, 412a; w tłum. P. Siwka: „Dusza jest <<pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie>>”. Ta pierwsza entelechia czy pierwsza aktualizacja to specjalny rodzaj potencjalności, *hexis*. Tzn., że jest aktualna w porównaniu z potencjami rzeczy nieożywionych. Dusza to w pewnym sensie różne potencje, potencje do różnych form życia.

¹⁸³ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, s. 46.

¹⁸⁴ Warto przyrzeć się bliżej antropologii św. Tomasza. Za jego czasów bowiem aktualne były dwie koncepcje człowieka: somatyzm czy też materializm oraz spirytualizm. Św. Tomasz sprzeciwiał się obydwu. Somatyzm pochodził od Demokryta, epikurejczyków i stoików. W średniowieczu jednak teorie materialistyczne były

określonej natury posiadają duszę i to tę lub ową duszę (a nie jakąś duszę), dusza sama określa istotę swojego ciała (*commensuratio animae ad hoc corpus*). Jeśli ciało podlega zmianie niszczącej jego istotę, to nie będzie można w nim już znaleźć duszy. Dusza i ciało są jak pieczęć i wosk, jak cięcie i siekiera, widzenie i oko. Są wewnątrznie zjednoczone jak aktualizacja i potencja. Człowiek jest istotą częściowo śmiertelną, częściowo nieśmiertelną. Jego nieśmiertelna część jest formą a śmiertelna składa się z materii i formy. Cytuję:

Dusza jest aktualnością tego, co ożywione. Dusza istoty śmiertelnej nie jest jednak przez to tym, co ożywione, ale ponieważ to [co ożywione] jest przecież złożone z materii i formy, jest ona jedynie częścią składową tego, co żyje. Istnieją jednak również substancje niezniszczalne, a więc te, które jako wolne od materii są czystymi aktualnościami i także im może przysługiwać życie, bo – jak jeszcze zobaczymy – ciało nie bierze udziału w niektórych spośród tych operacji, które opisujemy jako funkcje życiowe. W takich duchowych istotach, ponieważ są one czystymi formami, dusza i to, co obdarzone duszą, są tym samym. Dusza nie jest jedynie tym, przez co to, co ożywione, żyje, lecz sama jest tym, co żyje¹⁸⁵.

Nie można, na podstawie różnicy między tym, co niszczone a tym, co niezniszczalne, wnioskować o niemożliwości połączenia ich w jedną, jednolitą substancję ożywioną. Dusza jest zmieszana z materią tylko częściowo. Dlatego częściowo ją ożywia a częściowo sama jest czymś żywym i stanowi podmiot funkcji życiowych. Zatem, gdy niszczy ciało, dusza niszczy także, ale tylko częściowo. W niszczonej materii urzeczywistniają się wtedy inne formy. Zaś ta część duszy, która jest od materii wolna, nie podlega niszczeniu. Kontynuuje ona swoje nieskończone życie jako substancja dla siebie. Widzimy zatem, że Brentano tak, jak nie jest zwolennikiem równoczesnej animacji, tak nie jest zwolennikiem (równoczesnego) obumierania wszystkich części duszy. Część wegetatywna i zmysłowa, które pojawiły się w człowieku jako pierwsze za sprawą

marginalizowane i niechętnie dopuszczano je do głosu, choć Stefan Swieżawski w swojej pracy *Św. Tomasz na nowo odczytany* (s. 115) mówi, że pojawiali się wówczas tzw. ukryci materialści. Z kolei przeciwstawny materializmowi skrajny spirytualizm święcił w średniowieczu triumfy, uznając, że człowiek to duch uwięziony w ciele, np. angelizm Orygenesusa. Wszystkie odmiany spirytualizmu miały neoplatońskie korzenie. Swieżawski dodaje, że wielką zasługą Tomasza było to, że wykazał, że spirytualizmy to tak naprawdę pozory chrześcijaństwa, a nawet pewne wypaczenia (op. cit. s. 117). Św. Tomasz wyraźnie podkreślał, że sama dusza nie jest osobą. Osobą jest kompletny człowiek złożony z duszy i ciała.

¹⁸⁵ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, s. 51, 52.

ojcowskiego nasienia, jako pierwsze niszczej, podczas gdy inkarnowana część rozumna w zasadzie nie niszczy i nie doznaje szkody, lecz zmienia *modus vivendi*. Trudno powiedzieć, na czym oryginalnie polega zmiana owego *modus vivendi* u Arystotelesa, bo ten tego nie precyzuje. W jego pismach szkolnych nie znajdujemy reinkarnacji, która choć jest z dzisiejszej perspektywy mocno nieintuicyjna, z pewnością rozwiązałaby problem życia duszy po śmierci ciała. Odrzuca ją m. in. w *De anima* I 3, 407b. Nie ma też życia po śmierci, w znaczeniu jakiejś eschatologicznej perspektywy zaświatów czy raju (Wyspy Szczęśliwe z *Etyki Nikomachejskiej* to element mityczny, a nie część psychologii Arystotelesa¹⁸⁶). Brentano stwierdza wprawdzie w swym dziele o światopoglądzie¹⁸⁷, że Arystoteles odrzucił wiarę w palingenezę „w dosyć dojrzałym punkcie swego filozofowania”¹⁸⁸. Ciekawe jest to, że – jakkolwiek popiera on rezygnację z kręgu wcieleń – to sam proponuje rozwiązanie, które w kontekście filozofii Arystotelesa wydaje się znacznie bardziej „egzotyczne”. Postuluje on mianowicie istnienie zaświatów, „miejsca”, do którego po śmierci ciała trafiają dusze rozumne. Jest to „miejsce” dobre, na które trzeba sobie zasłużyć. W tej interpretacji występuje również sąd ostateczny oraz sprawiedliwa odpłata „po tamtej stronie” (*das Jenseits*). Dodatkowo Brentano podejmuje próbę teodycei i teleologicznego usprawiedliwienia istnienia „tego świata” (*das Diesseits*), czym zajmę się jeszcze przy okazji szczegółowego omawiania mądrości (*Weisheit*) i poznania Bóstwa dostępnego człowiekowi.

Interpretacja Franza Brentano jest z wielu powodów nie do utrzymania (teizm, opatrność, zbawienie – to nie jest słownik antyczny). Z drugiej jednak strony nie należy dziwić się temu, że komentatorzy będą na różne sposoby wykorzystywać agnostycyzm Stagiryty w odniesieniu do życia po śmierci i proponować własne pomysły na wypełnienie tej luki. Jednym z ciekawszych, współczesnych rozwiązań tej kwestii jest „deflacyjna” teoria Patricka Macfarlane'a i Ronalda Polansky'ego przedstawiona w tekście *God, the Divine and Nous ...* z 2007 r., którą to teorię omówię w rozdziale trzecim.

¹⁸⁶ O złożonych relacjach pomiędzy filozofią (*logosem*), religią i mitologią u Stagiryty, głównie w interpretacji Eduarda Zellera, będę mówiła poniżej.

¹⁸⁷ Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 159.

¹⁸⁸ Być może ma na myśli to, że motyw praegzystencji duszy, czy wręcz wędrówki dusz, a także anamnezy oraz mocnego dualizmu duszy i ciała pojawiał się w dziełach egzotycznych Arystotelesa, do których nie mamy dziś dostępu. Por. G. Reale, op. cit. s. 387, 388, 389. Reale powołuje się tam na świadectwo Proklosa. Reale mówi: „Otóż to właśnie ten składnik mistyczo – religijno – eschatologiczny odpadł w trakcie ewolucji myśli Arystotelesowskiej. Widzieliśmy jednak, że chodzi o ten składnik platonizmu, którego korzenie tkwią w religii orfickiej i który karmi się bardziej wiarą niż ontologią i dialektyką. Arystoteles, odrzucając ten składnik w pismach ezoterycznych, niewątpliwie chciał wzmocnić rygory dyskursu czysto teoretycznego i próbował dokładnie odróżnić to, co opiera się jedynie na logosie, od tego, co jest oparte na wierzeniach religijnych” – op. cit. s. 388, 389.

2.10 Problemy z trójpodziałem duszy

Skoro nie wszystko, co żyje na ziemi, ma udział w tych samych funkcjach życiowych, to jest to dla nas wystarczającym dowodem na to, że żywe substancje, a zatem i dusze, jako zasady od wewnątrz określające istoty tychże, muszą być różnorodne (*ungleichartig*)¹⁸⁹.

Brentano¹⁹⁰ wskazuje za Stagirytą trzy podstawowe poziomy życia (*Stufen des Lebens*): roślinny, zwierzęcy i ludzki. A w każdym z tych poziomów można następnie wyróżnić różnaitość rodzajów istot żywych. Zatem nie tylko rośliny różnią się od zwierząt, a te od ludzi, a ludzie tak od jednych, jak i od drugich, lecz w obrębie poszczególnych poziomów występują pewne zróżnicowania. Niektórym zwierzętom wydaje się być bliżej do świata roślin niż ludzi, zaś innym – bliżej do ludzi niż zwierząt (podział na różne gatunki).

Najwidoczniej zatem dusze roślin i zwierząt są innego rodzaju, ponieważ, podczas gdy zwierzęta dzielają z roślinami funkcje odżywiania, wzrostu i płodzenia, to przecież rośliny nie dzielają doznawania, które obserwuje się u zwierząt. Następnie, niektóre zwierzęta mają tylko czucie i smak, podczas gdy inne wraz z czuciem i smakiem łączą pozostałe czynności zmysłowe. Natomiast nie wszystkie z tych zwierząt poruszają się w przestrzeni i wręcz pośród owych istot żywych, u których obserwujemy siły wegetatywne oraz wszystkie dyspozycje do doznawania połączone ze zdolnością do ruchu przestrzennego, uwidacznia się jeszcze różnica, jako że większości z nich brakuje władzy myślenia (*vernunftige Denkkraft*), która zdaje się być użyczona człowiekowi i która wyróżnia go spośród wszystkiego innego, co zamieszkuje ziemię¹⁹¹.

Poziomy życia są ze sobą nierozzerwalnie splecione i nie są jak osobne piętra jednaj

¹⁸⁹ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, s. 53.

¹⁹⁰ W dziełach: *Die Psychologie des Aristoteles ...*, *Über den Creatianismus ...*, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung ...*, *Aristoteles i jego światopogląd*.

¹⁹¹ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, s. 53, 54.

budowli, lecz razem tworzą pewne kontinuum.

Pozwolę sobie teraz na krótką dygresję, której celem będzie przedstawienie dwóch obrazowych ujęć duszy. Pierwsze jest ontologizujące, a drugie funkcjonalistyczne. Nazwę je odpowiednio „metaforą tortu” oraz „metaforą tkaniny”. Zazwyczaj przyjmuje się, że poziomy duszy są jak piętra tortu: na duszy wegetatywnej bazuje zmysłowa, a na tej ostatniej nadbudowuje się rozumna. Pierwsze piętro jest naturalnie największe, ponieważ obejmuje wszystkie istoty żywe, drugie – nieco mniejsze, bo zamieszkują je tylko te istoty, które mogą postrzegać zmysłami, zaś piętro trzecie jest zarezerwowane wyłącznie dla człowieka. Jednak wadą takiego rozwiązania, pośród jego licznych zalet, jest to, że między poszczególnymi poziomami nie ma ciągłości. Rozwiązaniem tej trudności jest podejście funkcjonalistyczne. Zamiast opisywać duszę jako substrat mający określone cechy, opisuje się ją z punktu widzenia jej władz czy funkcji, bądź jako wiązkę tychże. W takim ujęciu przyjmuje się, że dusza jest wiązką nierównocześnie manifestujących się władz czy też – jak to nieco poetycko ujął W. D. Ross w pracy zatytułowanej *Aristotle*¹⁹² – tkaniną, która mieni się na różne sposoby, ma różne aspekty. Metafora tkaniny jest użyteczna również przy tłumaczeniu tego, co interpretatorzy Stagiryty nazywają „animacją sukcesywną”, a ja opisuję jako „animację równoczesną z opóźnioną manifestacją”. Zaś metafora tortu przydaje się przy wyjaśnianiu (nie)śmiertelności duszy, ponieważ można łatwo pojąć to, jak część ginie, a część pozostaje przy życiu, co znacznie trudniej wyjaśnić przy użyciu metafory tkaniny.

Wielość rodzajów istot żywych w obrębie jednego poziomu życia nie przekłada się na wielość dusz w jednym organizmie. „Ponieważ każdy wyższy poziom łączy siły niższych z innymi, nowo dochodzącymi dyspozycjami, to nietrudno pomyśleć, że istota wyższa, która ma w sobie funkcje życiowe tych niższych, a poza nimi również inne, których tamtym brakuje, mogłaby mieć również jakąś podobną zasadę życiową, jakąś duszę podobną do [duszy] tych niższych [istot] ożywionych, a poza nią jakąś inną, która znajdowałaby się tylko w niej i tak właśnie manifestowałaby swą różnicę względem tej pierwszej [duszy]”. To przypuszczenie jest niedopuszczalne, jako że aksjomatem filozofii Arystotelesa jest to, że jedna materia może być określana w danym czasie tylko przez jedną formę substancjalną. „Jedna rzeczywista rzecz (*ein Wirkliches*) nie może być rzeczywista za sprawą wielu rzeczywistości”. Jeden organizm może być ożywiany przez jedną duszę. Forma nadaje substancji byt i jedność. Dodatkowo dusza jest tego typu bytem, że nadaje ona jedność

¹⁹² Zob. W. D. Ross, *Aristotle*, Routledge, Londyn 1995, s. 198. oraz G. Reale, op. cit., s. 457.

wszystkim częściom ciała. Stąd ciało rozpada się wskutek śmierci, bo nie ma już w nim duszy.

Dusza nie jest bytem dla siebie, lecz tylko wewnętrzną zasadą bytu, do którego należy również materia. Dlatego dusza nie będzie mieć żadnej samodzielnej definicji, a będzie zawsze definiowana w odniesieniu do tej materii (por. wyżej przywoływana definicja duszy z *De anima*). Nie można zatem mówić o częściach duszy w żadnym dosłownym sensie. Nie można mówić wprost o częściach duszy, które przysługiwałyby jej rzeczywiście (*eigentlich*) i od początku (*zunächst*), czyli jako takiej. Ale: „Jednak zarówno te, jak i te wcześniej wyróżnione części tego, co obdarzane duszą, mogą w równym stopniu zostać przeniesione na duszę, o ile dusza jest formą całości we wszystkich jej częściach. Ona wyznacza pojęcie i wszystkie jego różnice, ona ożywia to, co żywe i wszystkie jego organy. Oko umiera wraz ze śmiercią zwierzęcia i po śmierci tegoż jest zwane okiem jedynie homonimicznie”¹⁹³. Części przysługują duszy w odniesieniu do substancji, dla której jest ona formą.

Rozróżnienie w obrębie części jest dwojakie. Pierwsze opiera się na fizycznym podziale substancji (substancji, a nie duszy!), a drugie – na logicznym. „Pozostaje nam zatem rozważyć podział władz: w jakim stopniu jedne znajdują się w tej, a inne w owej podzielnej części substancji (podział w [obrębie] różnych części podmiotu), jak również podział władz pod tym względem, że nie wszystkie istoty żywe partycypują w tych czy innych władzach (podział na różne gatunki)”¹⁹⁴.

„W tej pierwszej relacji ważne dla nas będzie oddzielenie władz nieśmiertelnej części człowieka od pozostałych. W tej drugiej relacji widzieliśmy już, że wegetatywne władze zmysłów tych spośród wyższych możliwości doznawania da się z kolei oddzielić od ruchu przestrzennego i w końcu również od władz rozumowych (*vernunftige Kräfte*). Kiedy Arystoteles wyróżnia części duszy, to robi to zazwyczaj w odniesieniu do na swój sposób wydzielonych części dziedziny jej władz”¹⁹⁵. Jednak wydzielone części duszy nie pokrywają się dokładnie z liczbą władz duszy. Władz duszy jest naturalnie więcej. Nie pokrywają się też z częściami jej definicji. Nie możemy przyjmować, że każdej pojedynczej władzy przysługuje osobna część duszy. Po pierwsze niektóre władze są ze sobą nierozzerwalnie związane. Arystoteles podaje tu przykład doznawania i pożądania zmysłowego. Po wtóre, gdyby każdej władzy przysługiwała osobna część, lista części stałaby się bardzo długa, aż poza granice

¹⁹³ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, s. 56.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 57.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 57.

zdrowego rozsądku. Musiałaby na przykład istnieć część widząca, część słyszająca, wprawiająca w ruch, etc.

Jak widzimy, trzy główne poziomy **nie** wyczerpują spectrum wszystkich władz duszy.

Jednak w żadnym z miejsc, w których Arystoteles mówi o częściach duszy, nie wyliczył ich on z taką dokładnością, w niektórych najwyraźniej po to, by nie być zbyt rozwlekłym, ponieważ każdy, kto zna zasadę i widzi to wyjaśnione w przykładach, jakie Arystoteles daje, może z łatwością uzupełnić również brakujące człony szeregu; w innych [miejscach] za to z wyraźnie zarysowującym się zamysłem zredukowania ich do trzech głównych części, wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej, z których pierwsza [przysługuje] człowiekowi wraz ze zwierzętami i roślinami, druga wspólnie ze zwierzętami, zaś trzecia – spośród wszystkich ziemskich istot – przynależna jest wyłącznie człowiekowi. W rzeczywistości jest to jasne na pierwszy rzut oka, że te części są głównymi częściami duszy, właściwymi poziomami życia (*die eigentlichen Stufen des Lebens*), podczas gdy inne w porównaniu z nimi mogą uchodzić tylko za podkategorie¹⁹⁶.

Dla przykładu: nie każda władza zmysłowa jest władzą duszy *sensu stricto*. Zasadą władz zmysłowych jest dusza, a ożywione ciało jest ich podmiotem. Istota zwierzęcia to najwyższa formacja tego, co materialne. Rozpad ciała oznacza dla zwierzęcia koniec życia. „Inaczej jest z człowiekiem, który obok swych niższych pokrewnych zwierzętom części łączy w jedność swej istoty również coś spokrewnionego z Bogiem (*Gottverwandtes*), nieśmiertelnego”¹⁹⁷. To *Gottverwandtes*, które Brentano wyczytuje z *De anima* I 4, 408b jest, jak sądzę hermeneutycznym kluczem do relacji Bóstwo – człowiek i wkrótce zajmę się szczegółowym omówieniem tego niezwykłego pokrewieństwa (przypominam: niemieckie *Gott* znaczy „Bóg”, zaś *verwandt* – „krewny”, „spokrewniony”).

W tej chwili jednak zależy mi na podkreśleniu tego, że oprócz podstawowych poziomów życia, którym odpowiadają „części” duszy, Brentano wyróżnia „śród – człony”, czy „człony pośrednie”, tzw. *Zwischenglieder*. „Dalej wyjaśni się poprzez jeszcze jedną okoliczność, że owe [elementy] wciśnięte pomiędzy człony podziału na duszę roślin, zwierząt i ludzi nie otwierają jakiejś nowej dziedziny życia (*Lebensgebiet*), lecz tylko uzupełniają tę wcześniejszą. Każdy rzeczywiście nowy poziom życia musi mieć władze, które stoją wyżej

¹⁹⁶ Ibidem, s. 58.

¹⁹⁷ Ibidem, s. 59.

niż wszystkie, które były już dane na wcześniejszym poziomie. To jednak żadną miarą nie dotyczy owych członów [znajdujących się] pomiędzy (*Zwischenglieder*)¹⁹⁸. Wprowadzenie *Zwischenglieder*, a więc elementów pośrednich pomiędzy trzema władzami duszy świadczy o dużym wyczuciu i „głębszym wczytaniu się” w Arystotelesa. Jeśli zajrzemy do *De anima*, to przekonamy się, że „trójpodział duszy” jest konceptem z definicji umownym, mocno uogólnionym, co stanowi zarówno jego wadę jak i zaletę.

Należy tu przyznać, że – mimo licznych inspiracji filozofią Akwinaty – jest to jednak znacznie ulepszona wersja tomaszowej sukcesywności dusz. Owe *Zwischenglieder* rozwiązują podnoszony przeze mnie wyżej problem braku płynności podczas zamiany jednej duszy na drugą. Przy założeniu *Zwischenglieder* możemy śmiało mówić o płynnym przechodzeniu duszy wegetatywnej w zmysłową a tej w ... no właśnie, czy możemy – na gruncie Brentano – mówić o przechodzeniu duszy zmysłowej w rozumną, czy powinniśmy raczej powiedzieć, że w pewnym momencie ta druga jest wcielana? Ponieważ wciąż nie mamy ostatecznej odpowiedzi na to pytanie, wróćmy jeszcze na chwilę do omawiania zalet *Zwischenglieder*. Zamiast „tortu” otrzymujemy „tkaninę”. I tu faktycznie należy przyznać Franzowi Brentano, że wprawdzie korzysta z filozofii Tomasza, ale jest tam dużo jego oryginalnych, rozwiązujących pewne trudności pomysłów. A przecież dzieło *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* (1867) jest właśnie z tego okresu, który Brentano relacjonuje we wstępie do *Kreacjonizmu Arystotelesa (Über den Creatianismus des Aristoteles)* i dzieła o źródle ludzkiego ducha (*Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*). Okres ten nazywam roboczo „okresem średnim”. Przypominam, że w 1882 r. Brentano wydał esej na temat kreacjonizmu, który to kreacjonizm znajdujemy, jego zdaniem, u Stagiryty. Esey ten przedrukował w niezmienionej formie niemal trzydzieści lat później. W obu dziełach skarży się, że w latach 60. XIX w. przypięto mu łatkę „tomisty”, a przecież on jest, co podkreśla, samodzielnym filozofem a nie tylko wiernym kopistą wielkiego Akwinaty. Przedstawiona powyżej koncepcja *Zwischenglieder* pozwala nam się z tym osądem zgodzić, choć, jak widzieliśmy i zobaczymy w innych miejscach, etykieta „tomisty” trzyma się dobrze.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 60.

2.11 Mądrość i jej przedmiot

Najdoskonalszą częścią człowieka jest dusza rozumna (*nous*), a właściwą jej czynnością jest teoretyczna kontemplacja. Jak dowiadujemy się z *Etyki Nikomachejskiej* X 6, 7, 8 najdoskonalsza czynność najdoskonalszej części człowieka czyni go miłym bogom. Brentano mówi, że gdyby człowiek znał całą prawdę *a priori* jak Bóg, to przedmiotem jego mądrości byłaby pierwsza zasada wszystkich rzeczy. W końcu przedmiotem mądrości Boga jest on sam (*noeseos noesis*¹⁹⁹).

Jeśli Bóg jest wszechwiedzący poprzez poznanie samego siebie, to nie wynika stąd, że my możemy mieć na równi z nim wgląd w całą prawdę i musimy prześledzić wszystko do niego jako pierwszej przyczyny; ale pozostaje prawdą, że rzuca się przez to pewne światło na wszystko razem i każdą rzecz z osobna. I tak oto zbiega się to, co wyobrażamy sobie jako mędrca z tym, co powiedzieliśmy o poznaniu z pierwszej przyczyny. Ponieważ jako mędrca rozumie się tego, kto poznaje to, co jest szczególnie trudne do poznania, jest to jednak to, co zazwyczaj najbardziej odległe od zmysłów. Dalej: kogoś, kogo poznanie bazuje na najpewniejszej podstawie; to zaś jest to, co jest bezpośrednio konieczne, co warunkuje wszystko inne. I znowu tego, którego poznanie rozciąga się na wszystko; i tego, którego wiedza jest do pewnego stopnia boska, zarówno dlatego, iż dotyczy tego, co najwznioślejsze i najbardziej boskie, jak i dlatego, że jest wiedzą o czymś, o czym w doskonalszy sposób wie tylko Bóg²⁰⁰.

Mędrzec to zatem ten, kto poznaje to, co najtrudniejsze do poznania, co najodleglejsze od zmysłów i o czym doskonalszą wiedzę ma tylko Bóg. Choć, jak widzimy, wolno nam opisywać wiedzę człowieka jako w pewnym sensie boską.

Przedmiotem mądrości człowieka będzie wszystko to, co zależy od pierwszej zasady

¹⁹⁹ Intuicja ta doczekała się wielu późniejszych sformułowań. Dał jej np. wyraz G. W. F. Hegel w *Wykładach z historii filozofii*, tłum. F. Nowicki, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 2002, t. I, mówiąc, że kulminacją filozofii Arystotelesa jest moment, w którym myślenie i to, co pomyślane, stają się jednym. Do bardziej znanych współczesnych sformułowań należy zaś *identity-of-knowing-and-known thesis* (teza o identyczności podmiotu i przedmiotu wiedzy) Davida Charlesa z pracy *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon Press: Oxford Aristotle Studies Series, Oxford 2002, które to określenie pojawia się obecnie bardzo często w tekstach poświęconych Stagiryście.

²⁰⁰ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 64.

wszystkich rzeczy, a więc będzie to byt w ogólności, byt jako byt. Ponieważ nazwa „byt” jest wieloznaczna²⁰¹, zachodzi obawa, że ludzka mądrość będzie pozbawiona cechy jedności, ale należy tu pamiętać, że wszystkie byty są w relacji do Jednego, zatem mimo wielości nauk (nauki o różnych bytach), mądrość jest tylko jedna (*Metafizyka* I 2, XII 10; *Etyka Nikomachejska* X). Poniżej cytuję fragment rozdziału *Mądrość* z dzieła *Arystoteles i jego światopogląd*:

Prawdą jest, że widzimy, iż Arystoteles mówi niekiedy o pierwszej i drugiej filozofii, z których jedna dotyczy istot duchowych, a druga cielesnych. Jednak tu chodzi – w sensie ścisłym – jedynie o części, jako że robi on okazjonalnie jeszcze ściślejsze rozgraniczenia, w których na przykład wyróżnia astronomię jako jakąś filozofię stojącą szczególnie blisko nauk matematycznych. To, że wiedza o naturze, oddzielona od wiedzy dotyczącej istot duchowych, mogłaby mieć charakter mądrości, jest tym sposobem jednoznacznie wykluczone. Jako że Arystoteles wyraźnie naucza, że substancje duchowe są wstępnymi warunkami wszystkich substancji, również tych wiecznych cielesnych, a zatem, że gdyby owych duchowych nie było, nie byłoby niczego²⁰².

2.12 Cel mądrości, cel życia

Na początku rozdziału *Ten świat jako przygotowanie na tamten świat z powszechną szczęśliwością i sprawiedliwą rekompensatą dla każdego* (w dziele *Arystoteles i jego światopogląd*) Brentano zadaje dosyć prowokacyjne pytanie, a mianowicie: czy w mądrości (*Weisheit*) człowiek osiąga szczyt swojego rozwoju? Myślę, że pytanie to można odczytać dwojako, czy przy czym odczytania te są komplementarne: (a) czy poznanie osiągalne dla mędrca ma jakieś ograniczenia, a więc czy jest jakaś wiedza, której mędrzec nie potrafi

²⁰¹ Zob. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, s. 1 i nast. Brentano, choć nie wprost, na stronach książki *Arystoteles i jego światopogląd* wielokrotnie nawiązuje do swojego pierwszego dzieła o Stagirycie. Ja jednak nie będę się zagłębiać w treść tej pracy, jako że mogłaby ona nas sprowadzić z głównego kursu naszych rozważań we wprowadzie pasjonującym, ale nie tym, o który nam tu chodzi, kierunku.

²⁰² F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 64. Brentano powołuje się tu na stanowiska: *Metafizyka* E 1 i *Metafizyka* Λ 6.

zdobyć? (b) czy człowiek może być czymś / kimś więcej niż mędrzec? Brentano stwierdza, że tak naprawdę bardzo niewielu ludzi robi użytek ze swej mądrości a i ci – w sposób niedoskonały.

Widzimy, że relatywnie niewielu uczestniczy w mądrości, a i ci poświęcają się swoim wzniosłym rozważaniom jedynie z przerwami. I jakimiż niedoskonałościami są one obciążone! Druga księga *Metafizyki*, ktokolwiek jest jej autorem, mówi zupełnie w duchu Arystotelesa, że rozum człowieka jest równy oku sowy, które widzi najmniej, gdy dzień jest najjaśniejszy. Jedynie poprzez wnioskowanie analogiczne dotykamy Bóstwa, używając pojęć empirycznych (*Erfahrungsbegriffe*), które są w sobie i dla siebie nieadekwatne, podczas gdy brakuje nam właściwego intuicyjnego poznania Boga (*anschauliches Erkenntnis Gottes*).

Arystoteles naucza, że naszemu rozumowi nie brakuje do tego zdolności i dlatego nie należy nas porównywać ze ślepcem, a raczej z człowiekiem obdarowanym wzrokiem, w czasie, kiedy rzeczywiście nie widzi. Ale w trzeciej księdze o duszy stawia on pytanie, czy jakiś nieuwolniony jeszcze od ciała duch jest zdolny do poznania jakiejś czysto duchowej istoty. Gdyby doszło do powstania owej rozbudowanej metafizyki, na której potrzeby zostawił odpowiedź na to pytanie, to odpowiedziałby na nie przecząco, biorąc pod uwagę to, że wszystkie nasze pojęcia są tworzone z wyobrażeń. Ale nawet jeśli nie w tym życiu, to po nim, po tamtej stronie, bez wątpienia pojęcie Bóstwa przez ludzki rozum nie jest jego zdaniem wykluczone²⁰³.

Widzimy zatem, że doskonałe, intuicyjne poznanie Bóstwa jest wprawdzie możliwe, ale nie w ramach ziemskiego życia, które – choć piękne jako dzieło Boga – jest pod wieloma względami niedoskonałe i stanowi jedynie pewien rodzaj „embrionalnego przygotowania”²⁰⁴ do życia na tamtym świecie (*das Jenseits*). Przypomina to zarówno koncepcję św. Augustyna, jak i św. Tomasza, gdzie zjednoczenie z Bogiem następuje po śmierci, kiedy to odrzucamy formy poznawcze, z których korzystamy za życia. Na przykład u Augustyna z trzech cnót: wiary, nadziei i miłości, po śmierci wystarczy nam już tylko miłość, bo wtedy bezpośrednio obcujemy z Bogiem²⁰⁵. Tymczasem św. Tomasz mówił, że dowody na istnienie Boga są

²⁰³ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 166.

²⁰⁴ Ibidem, s. 167.

²⁰⁵ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, ks. I, a także *Soliloquia*, tłum. Anna Świderkówna, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, ks. I i II.

potrzebne i zasadne tylko podczas życia na ziemi, a to ze względu na nasze ograniczone możliwości poznawcze. Są jak drabina, którą w pewnym momencie należy odrzucić. W życiu po śmierci ciała następuje zjednoczenie z Bogiem. U Franza Brentano pojawiają się zatem wpływy nie tylko scholastyczne, ale też wczesnośredniowieczne, neoplatońskie. W tym duchu Brentano opisuje ziemski świat, aby skonstrastować go z rajem, do którego trafimy po śmierci ciała. Mówi o „cierpieniu, błędach, zbrodni, rozkładzie indywidualnego życia, jak też życia całych narodów i okresów kultury”²⁰⁶. Człowiek, podobnie jak Bóg (u którego absolutna wolność jest do pogodzenia z absolutną koniecznością), ma wolną wolę działającą zgodnie ze skłonnościami. Cnota nie jest przyrodzona, ale jedni są do niej bardziej predysponowani niż inni. Niemoralne czyny są skutkiem działania wolnej woli, co – jak mówi Brentano – nie stoi w sprzeczności z pełnym determinizmem Stagiryty. Nie da się nie zauważyć, że Brentano zaczyna tu konstruować teodyceę, a skojarzenia z teorią podwójnej predestynacji św. Augustyna są nie do uniknięcia²⁰⁷. Brentano dodaje: „według Arystotelesa, Bogu nie brakuje mocy do czynienia złego tylko dlatego, że jego wola jest nieodwołalnie skierowana ku dobru”²⁰⁸, zaś *eutychię* i *dystychię*, czyli powodzenie i niepowodzenie życiowe nazywa „pewną formą wyboru poprzez łaskę”²⁰⁹, ponieważ, jak podkreśla, cnota jest *theosdotos*, a więc dana przez Boga. A jeśli cnota to trwała dyspozycja, to człowiek jest „trwale wybrany”. Brentano powołuje się tu na *Etykę Nikomachejską* I 10, 1099b. Cytuję cały passus²¹⁰:

Okazuje się jednak, że szczęście – jak już o tym była mowa – nie może się obejść bez dóbr zewnętrznych; wszak niemożliwą lub przynajmniej niełatwą jest rzeczą dokonywać czynów moralnie pięknych, będąc pozbawionym odpowiednich środków. Wiele bowiem rzeczy skutecznia się – jak gdyby za pomocą narzędzi – dzięki przyjacielom, bogactwu czy wpływom politycznym; brak natomiast pewnych dóbr, jak np. dobrego urodzenia, udanych dzieci lub urody, mąci szczęście. Bo przecież nie jest zupełnie szczęśliwy człowiek o bardzo szpetnej powierzchowności lub niskiego pochodzenia, ani samotny i bezdzietny, a jeszcze mniej chyba taki, którego dzieci są pod każdym względem nieudane lub przyjaciele całkiem bez wartości, albo też ktoś,

²⁰⁶ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 166.

²⁰⁷ Zob. L. Kołakowski, *Bóg nic nam nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Znak, Kraków 2001, rozdział *W czym pobił św. Augustyn?*

²⁰⁸ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 168.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ W przekładzie Danieli Gromskiej jest to fragment I 8, 1099b.

komu śmierć wydarła dobre dzieci lub przyjaciół. Zdaje się więc, że i tego rodzaju pomyślność jest – jak już powiedzieliśmy – potrzebna do szczęścia. Stąd to pochodzi, że niektórzy utożsamiają szczęście z zewnętrznym powodzeniem, tak jak inni z dzielnością.

Nieco dalej Arystoteles mówi, że „dzięki jakiemuś zrządzeniu boskiemu”²¹¹ dzieje się wiele rzeczy, ale jeśli człowiek cokolwiek naprawdę zawdzięcza bogom, to szczęście:

(...) szczęście jest darem bożym, i to bardziej aniżeli którekolwiek z dóbr ludzkich, skoro jest najcenniejszym z nich; ale to może należy raczej do innego rodzaju rozważań; jeśli zaś szczęście nie jest darem niebios, lecz zdobywa się je dzięki dzielności i jakiejś innej nauce czy ćwiczeniu, to mimo to należy – jak się zdaje – do rzeczy najbardziej boskich. To bowiem, co jest nagrodą i celem dzielności, zdaje się być czymś najlepszym i boskim, i błogosławieństwem²¹².

Powodzenie nie jest zatem darem Boga, jak rozumie go Franz Brentano, ale bogów, niebios. Zaś określenie „dzięki jakiemuś zrządzeniu boskiemu”, czyli *kata tina theian moiran* to – jak mówi Daniela Gromska²¹³ – pojęcie często spotykane u Platona, np. w *Obronie Sokratesa* 33 C, *Menonie* 99 E, 100 B, *Protagorasie* 322 A, *Fajdrosie* 230 A, 244 C oraz *Prawach* 642 C, 875 B.

W ósmej księdze *Etyki Eudemejskiej*, w rozdziale zatytułowanym *O pomyślności. Dzięki czemu osiąga się powodzenie?* Arystoteles pisze o *eutychii*: „często okręt źle zbudowany lepiej płynie, ale nie dzięki sobie, lecz dlatego, ponieważ posiada dobrego sternika. I w ten sposób człowiek, któremu się powodzi, posiada w bóstwie dobrego sternika. Ale jest nieprawdopodobne, aby bóg czy jakieś bóstwo kochało takiego człowieka, a nie tego, który jest najlepszy i najrozsądniejszy”²¹⁴. Ponadto – mówi Arystoteles w *Etyce Wielkiej* (II 8) – powodzenie przydarza się też ludziom złym, a bogowie nie obdarzyliby *eutychią* kogoś nieszlachetnego (to jest argument za rolą przypadku, a przeciw boskiej interwencji).

²¹¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I 9, 1099b.

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem, przypis tłumaczki nr 78, s. 93.

²¹⁴ Arystoteles, *Etyka Eudemejska* VIII 2.

Jednocześnie, jeśli komuś dobrze się powodzi, to również dlatego, że ma pewne cechy, a te nie są już skutkiem przypadku (*tyche*) czy – jak nazywa tu *eutychię* – „pomyślnego przypadku”, lecz skutkiem działania natury. „Zatem jest sprawą oczywistą, że istnieją dwa rodzaje pomyślności: jedna boska – stąd także, jak się zdaje, sukcesy człowieka, który cieszy się powodzeniem, zależą od bożej pomocy. To jest ten człowiek, który osiąga sukcesy na mocy popędu. Inny natomiast wbrew popędowi. Ale obydwaj nie działają na podstawie rozumu. Pierwsza postać pomyślności jest bardziej długotrwała, a ta druga nie jest”²¹⁵. A przecież aksjomatem etyki Arystotelesa jest to, że bogowie miłują tych, którzy „działają na podstawie rozumu”. Zatem *eutychia* i miłość bogów to nie to samo. Zresztą Brentano porusza kwestię *eutychii* w jeszcze jednym miejscu: w rozdziale *Współdziałanie Bóstwa przy powstawaniu człowieka*, gdzie dyskutując z Zellerem, próbuje wykazać, że przymiotnik *theios* można interpretować kauzalnie. I tłumaczy słowa *theia eutychia* jako „szczęście do którego prowadzi jakieś boskie zrządzenie”²¹⁶, a więc nie mówi tu o „formie wyboru przez łaskę”. To pierwsze wydaje się czymś na kształt szczęśliwego trafu, zaś to drugie jakimś permanentnym stanem. Różnica między *eutychią* a szczęściem, jak ją rozumiem, jest taka, jak różnica pomiędzy „mieć szczęście” a „być szczęśliwym”.

Jeśli zaś idzie o znaczenie rzeczownika *eutychia*, to jest on złożeniem przymiotnika *eu* („dobry”) oraz rzeczownika *tyche* („przypadek”, „(ślepy) los”, „fortuna”). *Eutychios* (rodz. męski) / *eutyches* (rodz. żeński) to osoba, której sprzyja fortuna, a nie Bóg, jak pojmuje go Franz Brentano. Uosabiająca przypadek grecka bogini Tyche jest przedstawiana z zawiązanymi oczami; a także ze sterem, rogiem obfitości i w koronie z wież i murów, jako że jest bóstwem opiekuńczym miast. Ster symbolizuje kierowanie ludzkimi losami, a róg obfitości dobra, którymi może, ale nie musi obdarzyć (choć w mitologii greckiej występuje najczęściej jako *Agathe Tyche*, a więc Dobry Los). W Rzymie identyfikowano ją z Fortuną. U Hezjoda występowała pośród Okeanid, zaś u Homera, w *Hymnie do Demetry*, towarzyszyła Persefonie²¹⁷.

Interpretacja Franza Brentano wydaje się tu być połączeniem koncepcji Pierwszego Poruszyciela z *Metafizyki* oraz bogów z *Etyki Nikomachejskiej*. To pierwsze daje jedyność, a to drugie rys osobowy i pewną formę działania opatrnościowego. Można tu się również dopatrywać swoistego, skądinąd obecnego u Stagiryty, równoległego występowania filozofii

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 163.

²¹⁷ Zob. *Mała Encyklopedia Kultury Antycznej*, PWN, Warszawa 1996.

i wierzeń ludowych. Tu odsyłam do kolejnej części niniejszej pracy zatytułowanej «*Gottesverwandschaft*», czyli *pokrewieństwo człowieka z Bogiem*, gdzie prezentuję zellerowską wykładnię monoteizmu i politeizmu u Arystotelesa.

W obliczu pewnej konfuzji stajemy również, jeśli idzie o określenie „błogosławieństwo”, z którym spotykamy się w powyższym cytacie. Brentano posługuje się także słowami *Seligkeit* i *selig*, które umieszcza w religijnym bądź *quasi* religijnym kontekście, dając im odpowiednio znaczenie „błogosławieństwo” (a niekiedy wręcz „świętość”) i „bycie błogosławionym” („świętym”). Tłumacząc arystotelesowskie pisma Franza Brentano, staram się oddawać te słowa jako „szczęśliwość” (bliską *Glückseligkeit*) oraz „szczęśliwy” / „błogi”, idąc za wskazówką Daniela Gromskiej²¹⁸, iż greckie słowo *makarios* jest w *Etyce Nikomachejskiej* znacznie częściej synonimem słowa *eudaimon*, a więc „szczęśliwy”. A nawet w tym węższym znaczeniu, gdzie możemy mówić o błogosławieństwie, chodzi o stan analogiczny do tego, który przeżywają bogowie oraz mieszkańcy „Wysp Szczęśliwych”, a więc „zmarli wybrańcy bogów, jak półbogowie – bohaterowie, wedle późniejszych wierzeń, w ogóle ludzie za życia sprawiedliwi i dobrzy. W języku polskim można znaczenie to oddać przez wyrazy «błogi», «błogosławiony», «błogosławieństwo»”²¹⁹.

Można odnieść wrażenie, że owi mieszkańcy „Wysp Szczęśliwych” stali się inspiracją dla brentanowskich zaświatów i życia po śmierci, których szczegółowym omówieniem teraz się zajmę. Brentano proponuje dosyć ciekawą eschatologię:

Wydaje się, że wszystko wskazuje na to, że wszyscy dochodzą do poznania Boga i jego planu świata i tym samym do dobra, z którym nie równają się wszystkie dobra ziemskie, na tamtym świecie. Ale jeśli tak, to bezpośrednio w chwili śmierci; ponieważ wraz z oddzieleniem od ciała, które – ponieważ według Arystotelesa nie może być ponownych narodzin – zachodzi w sposób ostateczny, jakiegokolwiek poruszenie w duszy nie jest już możliwe²²⁰.

Czy wtedy idea odpłaty nie zostaje całkowicie zniweczona? Można by tak sądzić i to by wyjaśniało, dlaczego Arystoteles w przeciwieństwie do Platona wcale nie

²¹⁸ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I 12, 1101b, przypis tłumaczki 105, s. 98, 99.

²¹⁹ Ibidem, przypis tłumaczki 105, s. 99.

²²⁰ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 168.

wskazuje na odpłatę na tamtym świecie. Ale przecież tak nie jest. Przypominamy sobie o różnicy, na którą zwróciliśmy uwagę przy porównaniu duchów sfer z Bóstwem. Podobne różnice będą zachodziły tutaj, a jeśli dusze zmarłych oglądają plan świata i widzą siebie wplecione weń wraz ze swym ziemskim życiem, to jeden człowiek widzi siebie jako identycznego z tym, który postępuje szlachetnie, a inny – z takim, który dopuszcza się czynów haniebnych. Poznanie, które osiągają, jest zarazem wiecznym, gloryfikującym lub potępiającym sądem ostatecznym, i to sądem, który odbywa się wiecznie na oczach wszystkich. Czyż nie widać tu odpłaty i to doskonale proporcjonalnej do zasługi?²²¹

Zaświaty nie są więc w sensie ścisłym miejscem, do którego trafiają dusze po śmierci ciała, tylko są pewnym „stanem ducha czy umysłu”. Poznanie samej siebie zdobyte przez duszę w chwili jej odłączenia się od ciała jest sądem ostatecznym, samooceną, której nie da się już zmienić, która będzie trwała wiecznie. Nie dziwi zatem, że Brentano przywołuje tu ideę wiecznego powrotu Fryderyka Nietzschego, gdzie nagroda czy kara polegają na tym, że skutki naszych działań pozostają z nami na wiečność, co ma być dla nas lepszym drogowskazem (a może przestrożą) aniżeli każde inne ziemskie czy boskie prawo. Dziwi jednak to, że Brentano tę ideę przywołuje po to, by od razu się od niej zdystansować:

Nie tak dawno Nietzsche, na podstawie, nie wiem którego kłamliwego doniesienia o rzekomych odkryciach w dziedzinie nauk przyrodniczych, doszedł do przekonania, że wszystko, co dzieje się w świecie, będzie się powtarzać w regularnie powracających okresach, wierząc, że w tej idei znalazł motyw, który musi potężnie przeciwdziałać próbom złego postępowania. To przecież nie mogło wyglądać inaczej niż odstrasząco: widzieć samego siebie ciągle na nowo zhańbionym poprzez podłe czyny, których się dopuszcza, nie tylko raz, ale nieskończenie często i od wieczności do wieczności. Nie przemyślał tego, że ten, kto gwałci moralność, aby uniknąć krótkotrwałego cierpienia, będzie sobie musiał także powiedzieć – wskutek owej rzekomej nieskończonej repetycji – że, gdyby wziął na siebie ten dlań nieznośny ból, to musiałby to robić nie raz, ale ciągle i ciągle od nowa. To, co mówi Nietzsche, jest z tego powodu nie do rzeczy. W przypadku Arystotelesa wygląda to zupełnie inaczej. Ofiara jest poniesiona tylko raz, ale świadomość, że szlachetnie oparliśmy się pokusie, będzie nas uszczęśliwiać po wiečność²²².

²²¹ Ibidem.

²²² Ibidem, s. 169.

Wydaje się, że Brentano interpretuje wieczny powrót w dosyć uproszczony sposób, co z wielu powodów można zrozumieć i nie ma podstaw, by robić mu z tego zarzut. Wieczny powrót był wówczas ideą relatywnie nową; był to czas poprzedzający liczne, prominentne, dwudziestowieczne interpretacje filozofii Nietzschego. Do tego fragment o wiecznym powrocie jest raczej wtrąceniem, luźnym skojarzeniem i czymś na marginesie głównego tekstu Brentano. Niezależnie od tego, że Brentano ideę tę odrzuca, ja widzę pewne istotne podobieństwo, a mianowicie takie, że nagrodą lub karą za nasze życiowe wybory ma być opinia, którą wystawiamy sobie sami i z którą będziemy musieli wiecznie „żyć”. I jest to podobieństwo – jak sądzę – jedyne. Wcześniej Brentano mówił, że sąd potępiający, tak samo jak sąd gloryfikujący, będzie trwał wiecznie. Jednak jeszcze w tym samym rozdziale zdaje się łagodzić tę perspektywę i mówi, że tak samo zbrodniarz, jak i człowiek szlachetny będą podziwiać (po śmierci ciała) boski plan świata, w który ich dusze – przypominam – „są wplecione wraz ze swoim ziemskim życiem”, z taką samą aprobatą. Wszystkie dusze są szczęśliwe z powodu tego, na co patrzą, ponieważ Bóg stworzył świat najlepszy z możliwych. Dodatkowo, okazuje się, że grzesznicy są niejako nawróceni w momencie śmierci, a więc z Bogiem obcują tylko dusze „oczyszczone”. Zło, którego się niegdyś pragnęło bądź, które się wyrządziło, będzie tylko i wyłącznie kwestią przeszłości. Brentano rozpoczął rozdział *Ten świat jako przygotowanie na tamten świat z powszechną szczęśliwością i sprawiedliwą rekompensatą dla każdego* prowokującym pytaniem i takim go zamyka. Pyta mianowicie, czy w obliczu takiej a nie innej konstrukcji świata, nie warto by popełnić samobójstwa, ażeby móc od razu obcować z Bogiem? I odpowiada:

Jednak tu liczy się zapewne dla Arystotelesa również słowo Platona: byłoby bluźnierstwem samowolnie opuszczać pozycje wyznaczone przez Boga. Byłoby to postępowanie, które – jak inne zbrodnicze akty – jawiłoby się jako brzydkie na zawsze²²³.

Skoro – jak mówi Brentano – „jedyną rzeczą, która się liczy, są uszczęśliwione²²⁴ duchy na tamtym świecie”²²⁵, to dlaczego Bóg nie stworzył od razu tamtego świata?

²²³ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 170.

²²⁴ Brentano używa tu słowa *selige*. Wyżej wyjaśniłam, dlaczego tłumaczę je jako „uszczęśliwione”.

²²⁵ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 171.

Zauważmy, że jest to pytanie (nie pierwsze już zresztą), nad którym nie głowiliby się antyczni filozofowie, a dopiero średniowieczni i późniejsi. Odpowiedzi na nie służy rozdział zatytułowany *Teleologiczna niezbędność świata cielesnego*, który jest ostatnim rozdziałem dzieła *Arystoteles i jego światopogląd* (później następują jedynie *Uwagi końcowe. Filozofia Arystotelesa w porównaniu z innymi światopoglądami*). Na świecie jest przecież „tak wiele rzeczy samych w sobie bezwartościowych, obrzydliwych i nikczemnych, gdy się je z osobna rozpatrzy”²²⁶. Ten świat jest konieczny, ponieważ stanowi „wylęgarnię”²²⁷ dusz dla tamtego świata. Nie został on stworzony ani w czasie, ani *ex nihilo*, ale jest wieczny, jak Bóstwo, które dało mu jego istnienie (*Dasein*). Można to porównać do koncepcji stworzenia jako *creatio continua*, której autorem jest św. Tomasz z Akwinu. Tam Bóg niejako „użycza istnienia” światu, ponieważ sam jest jego niewyczerpanym „agregatem”²²⁸.

Ale gdyby wszystkie ludzkie inteligencje powstające sukcesywnie w historii były z wieczności, to przedstawiałyby one nie tylko jakąś zwiększającą się w nieskończoność, ale po prostu rzeczywiście nieskończoną mnogość. Jeżeli prawdą jest, że sama nieskończona multiplikacja pozwala jawić się światu Bóstwa jako najlepszy z możliwych, to prawdą wydaje się też to, że świat cielesny jako niezbędna wylęgarnia jest bezapelacyjnie teleologicznym wymogiem²²⁹.

Wymogiem jest również to, ażeby tamten świat (niezależnie od jego ontologicznego statusu) zaludniały dusze jak najdoskonalsze. Bóg daje ludziom cnotę (jest ona, jak powiedziałam powyżej, *theosdotos*), ale jako konsekwencję ich szlachetnych wysiłków (kolejne skojarzenie z Augustyna teorią łaski: człowiek nie może wiedzieć, do czego jest predestynowany, więc działa tak, by na łaskę zasłużyć nawet wtedy, gdy została mu już „przydzielona”²³⁰). „I wygląda to na coś, co im się należy jako sprawiedliwa zapłata”²³¹. Brentano przywołuje *Metafizykę* XII 10, 1076a (*O istnieniu Dobra w świecie*), gdzie Arystoteles mówi, że świat nie chce być źle rządony. Brentano podkreśla, że nie może się on rozpadać na szereg niezależnych od siebie epizodów. W końcu wszystko jest teleologicznie

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ Ibidem, s. 172.

²²⁸ Inne metafory, jakich możemy użyć na jego opisanie to „akumulator”, „rezerwuar”, „źródło”.

²²⁹ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 172.

²³⁰ Zob. L. Kołakowski, op. cit.

²³¹ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 172.

powiązane ze wszystkim, czemu dał wyraz również w swoim dziele *O źródle poznania moralnego*. Poniżej cytuję fragment pracy o światopoglądzie Stagiryty.

Piękny porządek wymaga współdziałania wszystkiego ze wszystkim. Tak więc pośród samych w sobie doskonałych duchów sfer nie widzimy żadnego pozbawionego opatrnościowego wpływu na przebieg niższego świata. Duchy zmarłych już go nie mają. Zatem gdyby nie były splecione z przebiegiem niższego świata podczas ich wcześniejszego ziemskiego życia, nie współdziałałyby z innymi wydarzeniami w sposób, który jest wymagany – zgodnie z przekonaniem Arystotelesa – dla artystycznego piękna uniwersum. Tylko skutek tego splecenia każdej z tych monad dany jest właściwie ów szczególny punkt widzenia, z którego przygląda się całemu światu²³².

Po śmierci ciała, jak widzimy, każda dusza przygląda się światu ze swojej perspektywy niczym monada²³³. Każda ma ponadto jakąś samoocenę. Niestety, nie do końca jest jasne, jaką samoocenę mają dusze nawrócone: złą, bo grzeszyły za życia ciała, czy dobrą, bo odkupiły swe grzechy? Brentano nie daje nam jednoznacznej odpowiedzi. Widzimy, że jego pomysł na zaświaty, choć niezwykle ciekawy, jest niestety niedopracowany. Bardzo nowatorską rzeczą wydaje się jednak pojmowanie życia po śmierci nie jako miejsca, do którego trafiają dusze zmarłych, ale pewnego sądu, opinii, oceny, czym zajmę się jeszcze w rozdziale czwartym.

Na tym etapie rozważań najważniejsze jest dla nas to, że w opisywanym przez Brentano uniwersum wszystko stoi wobec wszystkiego w teleologicznym uporządkowaniu. Człowiek jako wolna istota w deterministycznym, co Franz Brentano podkreśla (a nawet robi specjalny przypis, w którym wyjaśnia dlaczego nie podkreślał tego w dziełach wcześniejszych), świecie będzie zatem szczególnie dla tego uporządkowania ważny. Poniżej przyjrzymy się (nie po raz pierwszy) temu, z czego wynika ten uprzywilejowany status.

²³² Ibidem, s. 173.

²³³ Termin „monada” może być celową aluzją do G. W. Leibniza. Choć Brentano tego nie rozwija, to – jak widzieliśmy i jak zobaczymy – powoływał się na Leibniza wielokrotnie. Zwracam również uwagę na to, że w dziele Arystoteles i jego światopogląd nazwał Arystotelesa „twórcą teodycei nie gorszej niż ta Leibniza i innych teistycznych myślicieli” – s. 176.

2.13 *Gottesverwandtschaft*, czyli pokrewieństwo człowieka z Bogiem

W części *Problemy z trójpodziałem duszy* powiedziałam, że Brentano, komentując *De anima* I 4, 408b, używa określenia *gottesverwandt* na opisanie relacji ludzkiej duszy do Bóstwa. Mówi, że ludzka dusza, a zatem człowiek także, jest spokrewniona z Bogiem. Można powiedzieć, że człowiek jest spokrewniony z Bogiem za sprawą duszy rozumnej, a wręcz zaproponować definicję człowieka jako istoty spokrewnionej z Bogiem na mocy posiadania duszy rozumnej. *Animal rationale*, tak dobrze znana wszystkim definicja człowieka, nie wydobywa tego akcentu. *Animal* jako *genus proximum* i *rationale* jako *differentia specifica* wyrażają doskonale to, co odróżnia nas od zwierząt, czy też wynosi ponad ich królestwo. Definicja człowieka jako *animal rationale* wyznacza gatunek „człowiek” w obrębie rodzaju „zwierzę”. Jednak kiedy pomyśli się o tym, że rozum (a więc *ratio*) był dla Stagiryty czymś boskim, to szybko się pojmie, że definicja ta nie tylko podkreśla naszą odmienność od zwierząt, ale także akcentuje nasze podobieństwo do Boga. *Animal rationale* to zwierzę rozumne, ale także boskie zwierzę. W definicji tej z jednej strony zawarta jest różnica, a z drugiej podobieństwo.

Franz Brentano nie wprowadza *Gottesverwandtschaft* jako terminu technicznego czy osobnego zagadnienia swojej filozofii. Jest to po prostu słowo, którym opisuje „boskość” ludzkiej duszy²³⁴. Epitet ten ma jednak tak przemożne implikacje, że nie sposób nie inferować z niego istnienia pewnej relacji. Zatem dla Franza Brentano pierwszym członem tego niezwykle związku jest Bóg pojęty jako *Gott*, czyli osoba, Bóg – ojciec, Bóg – nauczyciel²³⁵. Człowiek, drugi człon relacji, jest przezeń opisywany jako spokrewniony z Bogiem czy też mający w sobie coś z nim spokrewnionego. I należy wnioskować, że jest to mędrzec w wyżej podanym sensie (zob. 2.11). Tymczasem w polskim przekładzie fragmentu *De anima* 408b znajdujemy jedynie określenie „bardziej boski” i jest to określenie rozumu, czyli nawet nie całości duszy. I polski przekład „ma rację”, jako że w greckim oryginale mamy słowo *theiotes*, a więc stopień wyższy od *theios*²³⁶, ale mimo to ujęcie Franza

²³⁴ Por. Arystoteles, *De anima*, tłum. P. Siwek.

²³⁵ Koncepcja Boga – nauczyciela pojawiająca się u Franza Brentano jest ciekawa w świetle chrześcijańskiego paradygmatu, gdzie Boga należy naśladować, aby czynić dobrze, a zatem – trzeba się od niego uczyć.

²³⁶ W angielskich przekładach również jest „bardziej boski”: *diviner* (Edwin Wallace, 1882) albo *more divine* (D.W. Hamlyn, 1968, 1993, 2002).

Brentano pozostaje interesujące, a może jest tym bardziej interesujące. Franz Brentano używa określenia *gottesverwandt* w odniesieniu do całej duszy, dzięki której to człowiek jest bardziej boski, ale nie powinniśmy odczytywać tego jako zwyczajnej przypadłości, np. bardziej fioletowy. Bardziej boski to z Bogiem związany, spokrewniony. Zdaniem Brentano człowiek rzeczywiście ma coś z Boga lub od Boga²³⁷. Nie należy interpretować tego metaforycznie. Warto jednak pamiętać, że w jego interpretacji pojęcie duszy uległo pewnej redefinicji, nawet jeśli nie wysłowionej *explicite*. Mianowicie dusza stała się pojęciem także, a może przede wszystkim, teologicznym, stała się tym elementem, który ma za cel upodobnienie człowieka do Stwórcy²³⁸ i wpisanie ludzkiej egzystencji w szerszy, eschatologiczny kontekst. Dlatego w ujęciu Brentano będziemy mówić o relacji „Bóg – człowiek”, zaś filozofia antyczna pozwala na mówienie „człowiek – Bóstwo / Bóg / bóg”.

Korzystając zarówno z pism Brentano, jak i Stagiryty, przedstawię teraz własną propozycję ujęcia boskości człowieka. Pragnę przede wszystkim wprowadzić pojęcia boskości *a priori* i boskości *a posteriori*, których synonimami będą „boskość co do aktu” (boskość zasługi) oraz „boskość co do potencji”. Boskość aprioryczna polega na tym, że otrzymujemy boskie nasienie (przypominam, że *theion sperma* jest w mojej interpretacji podstawą relacji pomiędzy człowiekiem a Bóstwem) jako coś „gotowego” i niejako automatycznie stajemy się boscy, niezależnie od naszego przyszłego, potencjalnego zachowania. Boskość, niczym łaska u św. Augustyna, jest w pewnym sensie niezbywalna, co ma niezwykle ciekawe implikacje natury moralnej. Z kolei boskość aposterioryczna to boskość polegająca na tym, że boskie nasienie, które otrzymujemy, jest jedynie potencją, którą w toku życia będziemy (lub nie, bo wolno nam wybrać) aktualizować. To pierwsze ujęcie wydaje się właściwsze dla teistycznych interpretacji, w których człowiek jest *imago dei* a do tego czuwa nad nim jakaś forma boskiej opatrności. Boskość zasługi jest, jak sądzę, w zgodzie ze światopoglądem Arystotelesa (jest dla niego „naturalna”), który mówił przecież, że prawdziwa *eudaimonia* możliwa jest dopiero w pewnym wieku. W dowód tego cytuję fragment *Etyki Wielkiej*:

Skoro więc szczęście jest dobrem ostatecznym i celem, nie można tego przeoczyć, że pojawi się ono w istocie tylko w pełni rozwiniętej. Nie będzie bowiem w

²³⁷ Zob. Platon, *Timaios*.

²³⁸ Zob. M. Machinek (op. cit., s. 43), który mówi to samo w odniesieniu do filozofów patrystycznych.

dziecku (ponieważ dziecko nie jest szczęśliwe), tylko w mężczyźnie, bo on jest istotą w pełni rozwiniętą. I naturalnie nie w nieskończonym okresie czasu, ale w pełni skończonym. Okresem czasu zaś skończonym może być np. okres życia człowieka. I słusznie przecież mówią ludzie, że przy ocenie człowieka szczęśliwego trzeba patrzeć na bardzo długi okres życia, ponieważ wtedy znajdujemy to, co jest ostateczne, gdy i czas jest skończony, i człowiek w pełni rozwinięty²³⁹.

Człowiek, jak powiedziałam, może wybrać, czy stanie się boski, czy też „zatrzyma się” na poziomie światowego powodzenia (zob. *eutychia* [w:] *Etyka Nikomachejska, Etyka Eudemejska*). W *Etyce Nikomachejskiej* filozof zyskuje miłość bogów, ale nie można powiedzieć, że działa tylko ze względu na nią, lecz, że działa ze względu na własną *eudaimonię*, która, jak(o) teoretyczna kontemplacja, jest autoteliczna. Dlatego uważam, że o aposteriorycznej boskości człowieka można mówić również w paradygmacie a – teistycznym (piszę z dywizem, aby położyć nacisk na to, że nie chodzi tu ani o kwestie wiary, ani przynależenia do jakiegokolwiek religijnej wspólnoty. W ogóle nie idzie tu o kwestie religii. Zajmuje mnie jedynie ontologiczny status Bóstwa, które, jak uważam, u Stagiryty jest bezosobowe). Jeśli *bios theoretikos* znajduje spełnienie w samym sobie, a nie poza sobą, to wcale nie potrzebujemy osobowo pojętego Bóstwa ani Boga, który nas za cokolwiek nagrodzi. Wystarczy Bóstwo pojęte jako cel dążenia, horyzont rozwoju, zaś to, co etycznie najciekawsze, rozgrywa się między człowiekiem a ... nim samym. Relacja człowiek – Bóstwo, jest paradoksalnie relacją człowiek – człowiek, jest pewną wewnętrzną dialektyką, przetwarzaniem, „przeczwłoczeniem”²⁴⁰. Etyka Arystotelesa może i jest skoncentrowana wokół pewnej boskiej sfery, ale jej sednem jest wybór, wybór tego, jaką chce się być osobą. Etyka ta, choć eudaimonistyczna, jest tak naprawdę niezwykle wymagająca (zazwyczaj przyjmuje się, że etyka, która dopuszcza możliwość osiągnięcia szczęścia za życia jest mniej wymagająca niż choćby etyka taka jak Immanuela Kanta, gdzie człowieka motywuje zawsze rozum, a nigdy skłonności. Tymczasem sytuacja, w której podmiot u Stagiryty ma osiągnąć własne szczęście, a zatem własną entelechię jest o tyle trudna, że działa on na mocy pewnego perspektywizmu²⁴¹ i to jest kolejna cecha łącząca etykę Stagiryty z myślą Nietzschego, choć

²³⁹ Arystoteles, *Etyka Wielka* I 4, 1185a. Intuicję tę znajdujemy również w *Etyce Nikomachejskiej*.

²⁴⁰ Por. nietzscheański nadczłowiek jako człowiek przeczwłoczony, czyli taki, który przewyciężył samego siebie w sobie.

²⁴¹ Perspektywizm, coraz częściej przypisywany Nietzschemu w miejsce dotychczasowych zarzutów o relatywizm, jest stanowiskiem tak epistemologicznym jak etycznym. Jako to pierwsze dotyczy konstytucji

ten drugi uważał, że szczęściem mogą się cieszyć jedynie kobiety i Anglicy). Gdyby działało się ze względu na Bóstwo, a więc by jakoś na nie wpłynąć (np. uszczęśliwić je) i otrzymać coś w zamian (np. powodzenie w życiu doczesnym lub zbawienie w zaświatach), to niewykluczone, że nie osiągałoby się własnej boskości (wręcz przeciwnie: pozycja takiego człowieka by słabła), tylko służyło boskości bytu transcendentnego wobec człowieka. Tak więc to, że relacja człowieka do Bóstwa jest jednostronna (czyli praktycznie nie ma relacji Bóstwa do człowieka) jest paradoksalnie jej zaletą.

Ilość możliwych typów relacji człowiek – Bóstwo w zależności od ontologicznego statusu Bóstwa i charakteru rozwoju boskiego nasienia widzę następująco:

(1) Boskość <i>a priori</i>	(2) Boskość <i>a posteriori</i>
↑ Augustyn, Tomasz, Brentano	↑ Arystoteles
TEIZM	A-TEIZM

(3) Boskość <i>a posteriori</i>	(4) Boskość <i>a priori</i>
↑ politeizm	↑ ?
TEIZM	A-TEIZM

1) Aprioryczna boskość człowieka w paradygmacie teistycznym jest najpopularniejsza w naszym kręgu kulturowym, a więc kręgu tzw. filozofii Zachodu. Zaliczam tu nie tylko koncepcje św. Tomasza i Franza Brentano, ale także wszystkie w duchu chrześcijańskie interpretacje relacji człowiek – Bóstwo.

rzeczywistości. Rzeczywistość dana jest w perspektywie podmiotu, co jest istotniejsze niż jej zobiektywizowany odbiór. Perspektywa ta nadaje charakter rzeczywistości temu, co się z niej wyłania. Jednak nie oznacza to wcale dowolności (zatem w dziedzinie etyki nie będzie oznaczać relatywizmu). Perspektywizm jest blisko związany z tak zwanym konstruktywizmem. Co niezwykle istotne, dobór perspektywy nie jest i nie może być arbitralny. Ma on bowiem prowadzić do maksymalizacji życia. Nie występuje ponadto żaden egalitaryzm perspektyw. Różne perspektywy nie są wcale równorzędne, bo ich wartość zależy od tego, czy i w jakim stopniu intensyfikują one życie. Sens perspektywy nie jest ukryty w jej przedmiocie, ale w podmiocie, który każdorazowo interpretuje przedmiot, nadając mu znaczenie. Od takiego interpretatora wymaga się, aby był człowiekiem rozumnym, szlachetnym, w pewnym sensie wyższym (ma to być człowiek, który „pragnie tylko rzeczy wielkich, małymi zaś gardzi” – zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* IV 2, 1123a). Według antyku dysproporcje (jak na przykład między dobrze urodzonym a niewolnikiem) są rzeczą jak najbardziej naturalną, o czym znowu informuje nas arystotelesowska *Etyka Nikomachejska*. W antyku rozumność odróżniała ludzi od zwierząt, ale i dyspozycje rozumowe nie były równo podzielone i filozof zawsze należał do elity. Elitaryzm, przewyżczanie samego siebie i dyktowanie światu swoich praw, pewien dyskurs siły – wszystko to są elementy łączące Arystotelesa z Nietzschem. Nic w tym dziwnego, w końcu ten drugi był wielbicielem arystokratycznej kultury antyku, którą przeciwstawiał zwyrodniałemu, jego zdaniem, chrześcijaństwu.

- 2) Aposterioryczna boskość człowieka w paradygmacie a-teistycznym jest również mało kontrowersyjna. Zaliczam tu choćby to odczytanie Arystotelesa, gdzie ludzie dążą do nieosobowego Bóstwa, żeby osiągnąć swoją entelechię. Działanie to należy rozumieć jako działanie na własną korzyść a nie na korzyść Bóstwa. Z wielu powodów jest to, moim zdaniem, najwłaściwsze odczytanie Stagiryty.
- 3) Aposterioryczna boskość człowieka w paradygmacie teistycznym jest nieco rzadsza. Ale i na nią znajdujemy przykłady; takie, jak choćby *Etyka Nikomachejska*, gdzie zamiast Bóstwa mamy bogów – osoby. Można tak odczytywać również politeizm grecki jako taki. Na tej podstawie będę także twierdzić, że jedyny teizm, jaki można spójnie utrzymać u Stagiryty, to politeizm.
- 4) Najciekawszą, jak sądzę, kombinacją będzie aprioryczna boskość człowieka w paradygmacie a – teistycznym. Wydaje się, na pierwszy rzut oka, niemożliwa. Będę się starała znaleźć dla niej warunki możliwości u Stagiryty²⁴².

Można do sprawy podejść również nieco inaczej i pójść tropem tzw. kulturowych skojarzeń. Z pokrewieństwem między Bogiem a człowiekiem natychmiast kojarzą się dwie koncepcje, co ciekawe – skrajnie różne. Zgodnie z pierwszą z nich człowiek jest podobny bogom z Olimpu. Robert Spaemann w swym dziele *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności* mówi, że koncepcja Boga teistycznego jest zakorzeniona również w tradycji bogów olimpijskich i przestrzega przed lekceważeniem tego tropu (tymczasem Franz Brentano, jak zobaczymy, kategorycznie stwierdza, że Arystoteles nie czerpał z mitologii). Ja uważam, że teistyczne interpretacje Arystotelesa biorą się, *inter alia*, ze swoistego nałożenia

²⁴² Warto by również przyjrzeć się powyższym kombinacjom od strony „źródła”. Czy cokolwiek się zmienia w kwestii boskości człowieka w zależności od tego, czy *theion sperma* pochodzi od Bóstwa (kreacjonizm), czy od rodziców (traducjanizm)? Wydaje się, że, jak zasugerowałam powyżej, jeśli *theion sperma* pochodzi od Boga, to jesteśmy *a priori* boscy, a jeśli od rodzica, to owo boskie nasienie jest nasieniem właśnie, a więc potencją i o boskości człowieka możemy mówić tylko *a posteriori*. Ale przecież możliwe jest również, ażeby Bóg podarował człowiekowi potencję, a nie gotową boskość (por. *Timaios*). Czwarty wariant – traducjanistycznie przekazana aprioryczna boskość – wydaje się nieintuicyjny. Jak widzieliśmy, w większości interpretacji dusza rozumna „przychodzi z zewnątrz”, choć są i wyjątki, jak np. dosyć zagadkowa, cytowana już przeze mnie wypowiedź Franza Brentano na temat tej części nasienia, która paruje i się ulatnia, i tej drugiej – boskiej, która staje się integralną częścią embrionu. Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 158.

na siebie bogów z *Etyki Nikomachejskiej* i Bóstwa, z którym mamy do czynienia choćby w *Metafizyce*.

Druga koncepcja spod znaku kulturowych skojarzeń / toposów to koncepcja zarówno religijna, jak i antropologiczna, w której człowiek został stworzony jako *imago dei*, czyli na obraz i podobieństwo Boga. Jest to już tradycja judeochrześcijańska, choć jak mieliśmy okazję zobaczyć powyżej, choćby w *Timaiosie*, spotykamy się z takimi motywami również w kręgu helleńskim.

Arystotelesa należałoby ulokować gdzieś „pomiędzy” tymi dwiema teoriami. W gorliwych zapewnieniach Franza Brentano, że Arystoteles był „daleko od Olimpu”, należy się chyba dopatrywać pewnej formy strachu przed politeizmem. Pytanie, czy Brentano bał się go jako filozof, czy „jedynie” jako człowiek. Politeizm jest jednak w wielu miejscach po prostu obecny. Na przykład we wspominanej już wielokrotnie w tym kontekście *Etyce Nikomachejskiej* a nawet w *Metafizyce* (55 poruszycieli, boskie planety, etc.)²⁴³. Oto, jak postrzega tę kwestię Brentano:

Najwyższe niebo, które wyróżniało się przez tak wiele rzeczy a w szczególności przez mnogość słońc, jakie nosiło, oraz poprzez absolutną niezależność swego ruchu od wszystkich innych, powinno być poruszane bezpośrednio przez Bóstwo. Inne jednak powinny być poruszane przez substancje drugorzędne, które również i to z tego samego powodu są wytworami wieczności (*ewige Produkte*) i wiecznie produkują (*ewig produzieren*). Są to w pełni nieporuszone inteligencje, takie jak Bóstwo, i tak, jak w jego przypadku, również ich byt i życiowa czynność są tym samym. Również one są przedmiotem dla samych siebie; również one są jednak zarazem wszechwiedzące, a w szczególności mają udział w poznaniu Bóstwa, które jest ich pierwszą podstawą i bez którego nie mogłyby być pomyślane bez sprzeczności. Są również częścią jego planu świata, do którego urzeczywistnienia przyczyniają się poprzez wpływ na swoją sferę. Z takich powodów docenia je Arystoteles nazwą „bogowie” (*Götter*) w szerszym sensie i naucza, że jesteśmy zobowiązani do wdzięczności nie tylko wobec Bóstwa, ale również wobec bogów za byt (*Sein*), wyżywienie i wychowanie, (ponieważ, jak zobaczymy, zależy – w przypadku jednolitego uporządkowania wszystkiego ze wszystkim – również od duchów poruszających gwiazdy). Pomimo tego, pomiędzy nimi a Bóstwem zachodzi w sensie ścisłym potężna różnica. Chociaż one też są

²⁴³ Z tą tylko różnicą, że to dwa różne politeizmy. Pierwszy można nazwać „etycznym”, zaś drugi – „ontologicznym” (określenia S.K.).

wszechwiedzące, to jedynie w przypadku Bóstwa prawda, która jest pierwsza zgodnie z naturą, jest pierwsza również w porządku poznania; i – inaczej niż Bóstwo – nie pojmują samych siebie jako identycznych z pierwszą podstawą całej prawdy. Jeśli znają i kochają plan wszechświata, to jednak jako pomyślany przez Bóstwo, w którym one są uwzględnione jako części. A gdy wiecznie wytwarzają (*schöpferisch wirken*), to bezpośrednio w odniesieniu do tylko jednej sfery i to tylko z mocy nieporuszonego bytu (*Sein*), który otrzymują od Bóstwa ²⁴⁴.

Wszystko to da się potwierdzić jako niewątpliwie naukę Arystotelesa, jeśli weźmie się pod uwagę (jeszcze do tego wrócimy), że również w przypadku naszego rozumu nie uważał jakiegoś właściwego poznania Boga za niemożliwe. I również wtedy, gdy wyzwolimy się od przesądu, że Arystoteles, gdy mówi nie tylko o trosce Bóstwa wobec ludzi, ale też bogów, jedynie wciąż sobie przyswaja wyobrażenia greckiej mitologii, które – jeśli dogłębnie zbadać te passusy – w żaden sposób nie odpowiadają ani temu, co Arystoteles bogom przypisuje, ani temu, czego im odmawia. Nawet jeśli zawdzięczamy bogom byt, wyżywienie i wychowanie, to przecież nie mamy z nimi przyjacielskich stosunków (*Eth. Nic. VIII, 9 1158b*), podczas gdy mityczni bogowie i boginie wręcz dzielili ze śmiertelnikami łoże i w przyjacielski sposób zbliżali się do dzieci, które spółdzili, oraz innych ulubieńców²⁴⁵.

Ciekawą wykładnię monoteizmu i politeizmu u Stagiryty daje nam Eduard Zeller. W dziele *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, w rozdziale *Das Verhältniss der aristotelischen Philosophie zur Religion*²⁴⁶ mówi, że po pierwsze wstępnym założeniem całego filozofowania Stagiryty jest próba wyjaśnienia wszystkich rzeczy na podstawie ich naturalnych przyczyn. Arystoteles wprawdzie nie wątpi w to, że obserwowane w świecie naturalne zjawiska czy oddziaływania da się sprowadzić do boskiej przyczynowości (*die göttliche Ursächlichkeit*). Jednak – jego zdaniem – takie wyjaśnienie nie jest żadną miarą naukowe, więc należy je odsunąć na boczny tor i zająć się poszukiwaniem czysto naukowych eksplanacji. Z tego samego powodu nie znajdziemy u Arystotelesa sokratejsko – platońskiego pojęcia opatrności. Zeller dodaje, że religijny ton jest czymś, co ociepla filozofię i dlatego myśl Platona wydaje mu się ciepła i przyjazna, podczas gdy

²⁴⁴ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 147. Cytat nieznacznie zmieniony.

²⁴⁵ Ibidem, s. 148. Fragment ten jest oryginalnie przypisem do wyżej cytowanego fragmentu.

²⁴⁶ *Związek arystotelesowskiej filozofii z religią*.

Arystoteles robi niekiedy wrażenie myśliciela „zimnego i bez polotu”²⁴⁷ (*kalt und schwunglos*). Arystoteles – powiada Zeller – nie udziela religijnych odpowiedzi na pytania, które są naukowe, co wydaje się być bardzo trafną obserwacją i chciałabym uczynić ją jedną z myśli przewodnich mojej pracy. Zdaje się bowiem, że Franz Brentano nie tyle miesza, co świadomie łączy porządek religijny z naukowym. Zeller kontynuuje, że Arystoteles zgadza się z Platonem co do tego, że jest jedno, jednolite Bóstwo, które jest bezcielesne, ma czysto duchową naturę i cechuje je nienaruszona doskonałość (*mangellose Vollkommenheit*). Istnienie (*Dasein*) tego Bóstwa jest mocniejsze, aniżeli można by udowodnić naukowo. Bóstwu przypisywana jest tu również szeroko pojęta wyższość wobec świata (*Erhabenheit über die Welt*), przez co możemy rozumieć zarówno transcendencję, jak i wyższość w sensie doskonałości, wzniosłości. W każdym przypadku, i u Platona, i u Stagiryty Bóstwo jest przyczyną sprawczą. A więc tak, jak chciałby Franz Brentano. Z tą różnicą, że Brentano w sposób jednoznaczny interpretuje je teistycznie. Tymczasem, kontynuuje Zeller, Bóstwo Platona jest „chronione” przed teistyczną domieszką w ten sposób, że jest utożsamiane z ideą Dobra, a więc pojęciem ogólnym (osoba nie jest pojęciem ogólnym). Z drugiej jednak strony liczne mityczne dodatki (*mythische Zuthaten*) powodują, że możemy mówić o opatrności, ingerencji w świat i życiu po śmierci (patrz: Platon, *Państwo X*). Zaś Bóstwo Arystotelesa ogranicza się w swej działalności do myślenia samego siebie i nie ingeruje w losy świata w żaden sposób, poza wprawianiem w ruch najwyższej sfery niebieskiej. Dlatego jednostkowe wydarzenia nie dadzą się wyjaśnić w terminach boskiego działania. Należy zawsze szukać ogólniejszych praw.

Słowo „bogowie” jest, jak się okazuje, zwodnicze. Mieści ono bowiem w swym semantycznym zakresie dwa niemieckie terminy: *Götter* oraz *ewige Geister*. *Götter* to bogowie, antropomorfizowani członkowie Panteonu. Zaś *ewige Geister* to wieczne duchy sfer niebieskich, zwane również „duchami niebiańskimi” (*Himmelgeister*). Rozróżnienie to jest, moim zdaniem, dobrze zilustrowane w powyższych cytatach z ostatniej pracy Franza Brentano. Wieczne duchy sfer niebieskich, podobnie jak Bóstwo, należą do dziedziny filozofii pierwszej, podczas gdy *Götter* są przedmiotem *Volks Glaube* czy *Volksreligion*, a więc wiary czy religii ludowej. *Götter* oraz *Dämonen* (demony), powiada Zeller, troszczą się o ludzi, a tym, którzy żyją w zgodzie z rozumną częścią swej duszy (*vernunftgemäss*), dają w nagrodę szczęśliwość, *eudaimonię* (*Glückseligkeit*)²⁴⁸. Wierzenia ludowe mają swoją prawdę

²⁴⁷ Zob. E. Zeller, op. cit., s. 623, 624.

²⁴⁸ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska X 9*.

a dzieje ludzkości, historycznego rozwoju człowieka dowodzą tego, że prawda ta jest użyteczna. Dużą rolę odgrywa tu tzw. *gemeine Meinung* czy *allgemeine Überzeugung*, a więc wspólne zdanie, opinia, powszechne mniemanie, coś na kształt platońskiej doksy (tej słusznej), przekonania. Owo *gemeine Meinung* jest pomnikiem prawdy (*Merkmal der Wahrheit*) w znaczeniu świadectwa, dokumentu swojej epoki. Człowiek nie został stworzony w czasie, ród ludzki jest odwieczny tak samo, jak świat. Ludzkość nie rozwija się „prostoliniowo”, nie może być mowy o takim postępie. Musi ona od czasu do czasu na powrót popadać w stan niewiedzy oraz pewnej pierwotnej prostoty (*Unwissenheit und Rohheit*). Musi zaczynać wciąż od nowa. Zeller mówi także o pewnej formie anamnezy. Człowiek posiada mianowicie wspomnienie, które nie poddało się zmiennym losom rodu ludzkiego. To wspomnienie czy pozostałość jakiejś minionej wiedzy (*Überbleibsel eines untergegangenes Wissens*) ma być mitycznym przekazem czy też mityczną spuścizną. Pod tę charakterystykę doskonale podpada wiara w *Götter*.

Tymczasem w sferze Bóstwa, a więc w sferze filozofii, logosu, nie możemy mówić o eschatologii i tzw. *Jenseits*, a więc o „tamnym świecie”, czyli o tym wszystkim – kontuuje Zeller – z czym spotykamy się u Platona. Czyżby więc postulowanie istnienia zaświatów i sprawiedliwej odpłaty po śmierci było kolejnym platońskim wątkiem u Franza Brentano? Należy tu zauważyć, że Zeller robi wrażenie, jak gdyby zaliczał rozważania z *Etyki Nikomachejskiej* do dziedziny *Volksreligion*, co wydaje się zabiegiem ryzykownym. Bo przecież życie filozofa dążącego do swojej entelechii jest tam tak opisane, jak gdyby „wierzył” on w Bóstwo (*Gottheit*) a nie w bogów (*Götter*). Już samo to, że najmiłszy bogom jest filozof, a nie na przykład jak w *Polityce* człowiek sprawiedliwy, kieruje nasze myśli na naukowe tory. Mamy zatem dosyć problematyczną sytuację, gdzie „wierząc” w Bóstwo (*Gottheit*), człowiek otrzymuje kary i nagrody od bogów, czyli *Götter*. Wróćmy więc do powyższych cytatów z dzieła Franza Brentano, z których dowiadujemy się, że w *Etyce Nikomachejskiej* nie mówi się o *Götter*, lecz o *ewige Geister*. Ale i to nie rozwiązuje naszych trudności. *Etyka Nikomachejska* uchodzi za jedno z łatwiejszych i przyjemniejszych w lekturze dzieł Stagiryty. Na powyższym przykładzie widać, że jest ona jedynie dziełem przyjemnym. Sądzę, że rzecz ma się podobnie z każdym traktatem etycznym, choć ze względów, które współcześnie określilibyśmy jako „redakcyjne”, trudno nazwać *Etykę Nikomachejską* „traktatem”. *Etykę* zawsze czyta się lżej aniżeli teologię czy metafizykę a to ze względu na jej bezpośrednie przełożenie na bliskie każdemu czytelnikowi konkrety,

podczas gdy inne dziedziny filozofii często mówią wyłącznie o abstrakcjach. Jednak ta lekkość może być zwodnicza. Zwłaszcza, że to w etyce wychodzą na jaw wszystkie interpretacyjne trudności, ponieważ ma ona na celu umożliwienie aplikowania teorii w dziedzinę empiryczną. Zatem bezwzględnie ukazuje ewentualne niejasności. Z drugiej jednak strony jest najlepszym z możliwych dowodów na słuszność pewnych tez i rozwiązań.

Wracając do rozdwojenia na to, co naukowe i to, co religijne (a więc w tym wypadku także: społeczne, ludyczne czy wspólnotowe), należy podkreślić, że również tak istotne dla nas zagadnienie, jak *theion sperma*, da się interpretować zarówno filozoficznie, a więc naukowo, jak i mitologicznie (patrz: Danae i Zeus pod postacią złotego deszczu). Być może, starając się nie udzielać filozoficznych odpowiedzi na religijne pytania (i odwrotnie), Arystoteles próbował oddzielić to, co w światopoglądzie jemu współczesnych było ciągle nieoddzielne? Może należałoby potraktować to jako postulat do zrealizowania w przyszłości? Z drugiej strony, czy teraz, w XXI wieku, możemy powiedzieć, że dzięki rozwojowi wiedzy, udało nam się całkowicie oddzielić naukę od mitu? *De iure* tak. *De facto* nie. I coraz częściej uważa się, że taki rozdział nie ma sensu. U Zellera, oprócz trudności z oddzieleniem nauki od mitu, mamy jeszcze trudność polegającą na oddzieleniu jednego mitu od ... innego mitu. Dotąd sprawa nie była tak skomplikowana. Z jednej strony Bóstwo (*Gottheit*) i wieczne duchy sfer niebieskich (*Himmelgeister*) wyznaczające dziedzinę tego, co wprawdzie nadprzyrodzone, ale co stanowi szeroko pojętą sferę Bóstwa dla filozofów, a zatem (możliwe do zrealizowania) wyzwanie dla rozumu. Z drugiej strony ludowe wierzenia w *Götter*, wpisane niejako w naturę człowieka i oceniane, jak można wnioskować, pozytywnie, jako coś potrzebnego w codziennym życiu (starożytni Grecy byli bardzo praktyczni). W *Götter* się wierzy, zaś co do Bóstwa, to ma się uzasadnione przekonanie o jego istnieniu. Jednak, jak wiemy, wiara w *Götter* nie jest całkowicie nieracjonalna, bo da się ją sprowadzić do (zbiorowej) anamnezy, do wspomnienia pewnej wiedzy, a więc ostatecznie – do dziedziny rozumu. Jest jeszcze jedna „część” mitologii, którą Zeller nazywa *anthropomorphistische Götterlehre*, a której źródłem jest naturalna skłonność człowieka do antropomorfizowania swoich przedstawień (patrz: Arystoteles, *De Coelo*). W tym przypadku na *Götter* przenoszone są głównie wady ludzkiego charakteru. Zeller mówi, że – podobnie jak Platon – Arystoteles traktuje to zjawisko jako coś bajkowego i niedorzecznego (*etwas Fabelhaftes und Ungereimtes*). Jest to kolejny już punkt, który warto mieć w pamięci podczas omawiania teistycznej interpretacji Franza Brentano. Bo, skoro Arystoteles jest w pełni świadom

skłonności człowieka do antropomorfizowania i w dodatku nie ocenia jej zbyt pochlebnie, to coraz trudniej będzie Franzowi Brentano bronić personifikacji Pierwszego Poruszyciela. Podobnie jak Platon, Arystoteles jest zdania, że taka skłonność może stać się narzędziem manipulacji w rękach polityków. Ale, podczas gdy Platon jest w stanie nazwać podtrzymywanie religijnej ułudy „pedagogicznym kłamstwem dla dobra państwa”, Arystoteles podchodzi do sprawy dużo bardziej krytycznie i nazywa je politycznym środkiem nacisku (*die politische Zweckmässigkeit*). Z drugiej jednak strony Arystoteles nie odczuwa potrzeby reformowania religii przez filozofię, a Platon owszem. W świecie Stagiryty religia i filozofia są, przynajmniej deklaratywnie, sobie obojętne. Nie ma teorii podwójnej prawdy. Można powiedzieć, że filozofia zaspokaja potrzeby rozumu, ale że sama filozofia do szczęścia nie wystarczy, a ziemskie powodzenie przecież się liczy (ale jest podporządkowane uprawianiu filozofii: warto dbać o ziemskie sprawy, żeby mieć więcej czasu na teoretyczną kontemplację), to o codzienny komfort życia można zabiegać, korzystając z *Volksreligion* (przecież nikt nie zwracałby się do Bóstwa z prośbą o uchronienie go przed chorobą, powiększenie majątku czy wreszcie ukaranie wiarołomnej małżonki). Jest to również duża różnica względem interpretacji scholastycznych czy po prostu chrześcijańskich, ponieważ tam pomniejsza się wartość życia doczesnego na rzecz tego obiecanego, które ma dopiero nadejść. Tymczasem Arystoteles przywiązuje dużą wagę nie tylko do szczęścia w sensie tej szlachetniejszej wersji *eudaimonii* ufundowanej na teoretycznej kontemplacji, ale i do powodzenia (patrz: *eutychia*), wygody a nawet zaszczytów.

W obliczu rozległości i skomplikowania wyżej opisanych zagadnień, rozsądnym wyjściem wydaje się kompromisowe rozwiązanie Brentano mówiące mniej więcej tyle, że człowiek, kontemplując Bóstwo, staje się bliższy bogom (w znaczeniu *Himmelgeister*). Ale w jakiej mierze ci pomniejsi poruszyciele są w stanie ingerować w świat? Jest tu sporo znaków zapytania. Jednocześnie należy z całą stanowczością stwierdzić, że sfery *Gottheit* i *Volksreligion* to różne rzeczy. Pierwsza jest domeną rozumu, druga „serca”. Chrześcijaństwo to łączy: bierze obiekt z dziedziny rozumu i zaspokaja nim potrzeby oraz skłonności serca. Franz Brentano jest filozofem chrześcijańskim.

2.14 Bóstwo i człowiek u Arystotelesa w interpretacji Eduarda Zellera

Przyjrzyjmy się zatem bliżej temu, jak Zeller opisuje relację między człowiekiem a Bóstwem. Opis ten będzie przydatny w późniejszych rozważaniach, gdy przejdziemy do szczegółowej charakterystyki Bóstwa, jakiej dostarczy nam Franz Brentano. Zeller mówi, że Bóstwo jest poza światem i niezmiennie pozostaje w akcie kontemplowania samego siebie (*Selbstbetrachtung*). Dla człowieka Bóstwo jest przedmiotem podziwu i czci. Poznanie Bóstwa jest najważniejszym i najtrudniejszym zadaniem dla ludzkiego rozumu. Bóstwo jest celem, do którego dąży wszystko, co skończone²⁴⁹. Doskonałość Bóstwa wzbudza czy ewokuje miłość człowieka, który jednak nie powinien żadną miarą oczekiwać tego, że Bóstwo to uczucie odwzajemni. Tak samo nie należy się spodziewać ingerencji Bożej opatrności rozumianej inaczej niż szeroko pojęte działania praw natury (co ciekawe, działalność *Götter* również pokrywa się z prawami natury). Zeller kładzie nacisk na to, że uczucie człowieka wobec Bóstwa powinno być możliwie najbardziej bezinteresowne. Zaś ludzki rozum jest jedyną rzeczą na ziemi²⁵⁰, która może wejść z Bóstwem w bezpośrednią relację, czy też jedyną rzeczą, za pomocą której człowiek może wejść w tę relację (*und seine Vernunft ist das Einzige, wodurch er mit ihr in unmittelbare Berührung tritt*). Zatem można powiedzieć, że – zdaniem Zellera – miłość do Bóstwa jest intelektualnym obowiązkiem człowieka rozumnego, podczas gdy Franz Brentano nie kładł takiego nacisku na intelektualny aspekt tej relacji.

Zdaje się, że na taką charakterystykę zgodziłby się również Eric Voegelin, który w swojej książce zatytułowanej po prostu *Arystoteles* tak pisze o *bios theoretikos*: inaczej niż w świecie Platona, filozofowie u Arystotelesa wycofują się z życia politycznego i chronią w zaciszu Akademii, której „której spokój jest prawdziwym pierwowzorem Wysp

²⁴⁹ Można zatem powiedzieć, że w pewnym sensie wszystko ma ten sam cel: zarówno to, co skończone (przyroda i człowiek), jak i to, co nieskończone (Bóstwo). Należy tu podkreślić, że nie wszystko ten cel osiąga. Jednocześnie człowiek wybierający Bóstwo jest poniekąd zdeterminowany, bo posiada *theion sperma*. Może jednak tej potencji nie zrealizować. I to będzie błąd. U Arystotelesa wyraźnie widać, że był on zdania, iż człowiek nie może nie chcieć osiągnąć doskonałości. Jeśli człowieka określa jego cel, a cel ten jest bogiem, to i człowiek jest poniekąd bogiem (celowo piszę małą literą, by uniknąć utożsamienia człowieka z Bóstwem).

²⁵⁰ Zwróćmy uwagę na to, że Zeller nazywa rozum „rzeczą na ziemi”. Określenie to może się okazać pomocne przy odpieraniu zarzutu Franza Brentano, który twierdził, że Zeller utożsamia ludzki rozum z Bogiem (patrz wyżej).

Szczęśliwych”²⁵¹. Jego zdaniem definicja *bios theoretikos* i definicja *eudaimonii* są nierozzerwalnie sprzężone. Z *Etyki Nikomachejskiej* 1101a dowiadujemy się, że człowiek szczęśliwy to taki, którego działanie odpowiada najwyższej cnotcie. W zależności od rodzaju działania (bo bierność nie da nam szczęścia) otrzymujemy odpowiedni stopień *eudaimonii*. Najwyższe szczęście powstaje wskutek aktywnego życia, które jest zgodne z cnotami dianoetycznymi. Zatem jest ono teoretyczną aktywnością (*theoretike energeia*)²⁵². Kontemplacja jest naturalnie najlepszą możliwą ludzką aktywnością, ponieważ *nous* jest najwyższą władzą ludzkiej duszy (Voegelin nie odróżnia tu *nous* od *nous poietikos*, ale zwróćmy uwagę – bo będzie to szczególnie ważne w rozdziale trzecim – że widzi w *nous* część ludzkiej duszy, a nie coś transcendentnego). Tak więc najwyższa czynność *nous* i *theoretike energeia* są tym samym. *Nous* jest dodatkowo *theiotaton*, a więc najbardziej boską częścią człowieka, zatem czynność *nous* jest najbardziej boską czynnością, na jaką człowieka stać. Działanie *nous* rozciąga się na rzeczy boskie, ponadto: można go doświadczać niemal bez ustanku. Szczególny rodzaj przyjemności płynący z działania *nous* polega na odczuciu pewnej trwałości, której nie dają ani przyjemności ciała, ani życie praktyczne (a wiemy, że rozkosze fizyczne i życie praktyczne / polityczne to dwie pozostałe drogi, co do których powszechnie uważa się, że wiodą do szczęścia²⁵³). Ponadto „życie teoretyczne jest życiem w czasie wolnym (*schole*), życie scholastyczne, bez pośpiechu jest celem, ku któremu kierujemy działania naszego życia praktycznego. W świetle tych właściwości, szczególnie samowystarczalności, czasu wolnego i relatywnej wolności od fizycznego znoju, życie teoretyczne jest uznawane za najwyższe, ponieważ jest najbardziej boskie”²⁵⁴. Ażeby prowadzić takie życie – kontynuuje Voegelin – człowiek musi niejako transcendować ponad czysto ludzki poziom. Kiedy to, co boskie, jest w człowieku faktycznie obecne, jest on czymś więcej niż tylko człowiekiem, przekracza samego siebie i swoje ograniczenia.

Człowiek może żyć w ten sposób jedynie wtedy, gdy jest więcej niż człowiekiem, gdy coś boskiego jest w nim rzeczywiście obecne. Ponieważ boską częścią w złożonej naturze człowieka jest *nous*, życie intelektu jest boskie w

²⁵¹ Tu Voegelin powtarza za Wernerem Jaegerem, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, tłum. R. Robinson, Clarendon Press, Oxford 1934, s. 96.

²⁵² Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1178b.

²⁵³ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I 4, 1095b.

²⁵⁴ E. Voegelin, *Arystoteles*, s. 72, 73.

porównaniu do życia na czysto ludzkim poziomie doskonałości praktycznych. Zatem musimy powstrzymać się od podążania za radą tych, którzy zalecaliby nam myślenie wyłącznie o rzeczach ludzkich z uwagi na to, że jesteśmy ludźmi, oraz śmiertelnymi, ponieważ jesteśmy śmiertelni. Naszym obowiązkiem, o ile to możliwe w życiu – jest uczynić siebie nieśmiertelnymi przez kultywowanie aktywności naszej najdoskonalszej części, którą można określić mianem naszego lepszego czy prawdziwego ja. *Nous* jest orientującą czy kierowniczą częścią w naszej duszy (*to kyrion*), byłoby więc dziwne, gdyby człowiek zamiast wybrać życie życiem własnego ja, wybrał jakieś inne²⁵⁵.

Z tego cytatu wypływają dwa bardzo ważne wnioski. Podobnie jak Zeller, Voegelin upatruje w dążeniu do tego, co boskie, obowiązek człowieka obdarzonego rozumem. Drugi wniosek dotyczy nieśmiertelności i okazuje się pożyteczny w dyskusji z przedstawioną przeze mnie powyżej Franza Brentano koncepcją zaświatów i życia po śmierci. Dla Voegelina nieśmiertelność jest możliwa do osiągnięcia już za życia i polega na maksymalnej doskonałości i szlachetności, co przywodzi na myśl mitycznych herosów, których główną ambicją i życiowym celem było zdobycie nieśmiertelnej chwały poprzez swoje liczne zwycięstwa (np. Achilles²⁵⁶). Heros był właśnie tym, który przekraczając człowieka w sobie, pozostawał człowiekiem.

Pod koniec tego rozdziału wrócę do kwestii herosów i tych ludzi, którzy stają się w pewnych warunkach równi bogom. Nim to nastąpi, poświęcę jeszcze nieco uwagi brentanowskiej charakterystyce Bóstwa.

2.15 Bóg jako pierwsza zasada wszystkich rzeczy

Podstawą wszystkiego, co rzeczywiste, jest Bóg, byt nieskończenie doskonały, a więc też sam z siebie konieczny (jako niekonieczny nie mógłby stanowić podstawy wszystkich

²⁵⁵ Ibidem s. 73.

²⁵⁶ Tzw. *Imitatio Achillis* było również ważnym elementem edukacji Aleksandra Wielkiego. Por. E. Voegelin, *Platon*, s. 46 oraz W. Jaeger, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, rozdział *Aristotle in Assos and Macedonia*. Zob. także: W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, rozdział *Aristoteles in Assos und Makedonien*. Voegelin podaje przekład Jaegera na język angielski.

rzeczy) – tak właśnie otwiera Brentano rozdział swej pracy *Arystoteles i jego światopogląd* zatytułowany *Istnienie bytu absolutnie koniecznego*. Brentano utrzymuje, że Arystoteles przedstawia pierwszą zasadę wszystkich rzeczy jako przyczynę sprawczą (*wirkendes Prinzip*). Brentano „dowodzi” jej istnienia argumentując, za Arystotelesem (a może w duchu Tomasza?), z niemożliwości istnienia nieskończonego ciągu bytów, które nie są konieczne („rzeczy, które zgodnie ze swoją naturą mogą zarówno być, jak i nie być. (...) A ponieważ, jeśli pewnym jest, że jest jakaś rzeczywista rzecz, która zgodnie ze swoją naturą może być albo nie być, to jest też pewne, że ma przyczynę, która jest absolutnie konieczna sama z siebie”²⁵⁷). Częstym zarzutem wobec tego typu dowodów jest ten, który znajdujemy między innymi w tekście Stephena Menna *Aristotle and Plato on God as Nous and the Good*²⁵⁸. W odniesieniu do nieporuszonej przyczyny wszelkiego ruchu w świecie autor artykułu powiada, że dowód ten został stworzony na potrzeby swego wyniku, a nie wynik został potwierdzony wskutek dowodzenia, co faktycznie można *per analogiam* stosować wobec wszystkich dowodów kosmologicznych. Są one dowodami „na zamówienie”. Pozwolę sobie na małą dygresję dotyczącą tego, co o dowodzeniu istnienia Boga na podstawie istnienia świata uważał Franz Brentano²⁵⁹. Mówił on, jak relacjonuje we wstępie do pracy *On the existence of God: Lectures given at the Universities of Würzburg and Vienna. 1868-1891* Susan F. Krantz, że specyficzną cechą takich dowodów (a zwłaszcza dowodu teleologicznego) jest to, że w każdych warunkach wydają się tak samo prawdopodobne czy też pewne, niezależnie od założeń, jakie przyjmujemy. Dla ich poprawności wystarczy minimalna baza empiryczna. Mogą to nawet być założenia solipsyzmu, co mieli już zauważyć John Locke i G. W. Leibniz. Tymczasem – powiada Brentano – pewność istnienia Boga przewyższa pewność istnienia świata. Treść tej dygresji może dziwić w świetle dowodu, który Brentano, jak pokazałam powyżej, sam przeprowadza w książce *Arystoteles i jego światopogląd*. Jako próba wyjaśnienia niech posłuży to, na co również zwraca uwagę Susan F. Krantz, a mianowicie, że Brentano odróżnia realność teleologicznego uporządkowania świata (*reality of teleology*) od tego, kiedy tylko nam się wydaje, że świat jest teleologicznie uporządkowany, czyli od tego, kiedy świat sprawia takie wrażenie (*appearance of teleology*). A więc czym innym jest świat rzeczywiście teleologicznie skonstruowany i świat wydający się takim być. To drugie łatwiej pokazać niż to pierwsze

²⁵⁷ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 103.

²⁵⁸ Stephen Menn, *Aristotle and Plato on God as Nous and the Good*, „The Review of Metaphysics”, tom 45, nr 3 (1992), s. 543-573.

²⁵⁹ Zob. Susan F. Krantz, op. cit., s. 2.

udowodnić²⁶⁰.

Wracając do głównego nurtu naszych rozważań, należy powiedzieć, że doskonałość wyżej opisanej przyczyny wymaga, aby wprawiała ona w ruch cały świat podksiężycowy oraz ciała niebieskie, a sama pozostawała nieporuszona (*kinoun akineton*). Pierwsza przyczyna istnieje na sposób duchowy, a nie cielesny; „(...) owo nieporuszone, które jest wymagane jako pierwsza przyczyna ruchu, istnieje w sposób analogiczny do myślenia (...)”²⁶¹. Brentano wprowadza tu pojęcie rozumu porządkującego, porównując przyrodę ożywioną do dzieła sztuki.

Tak więc budowa organizmu, krok po kroku aż do osiągnięcia spełnienia (*Vollendung*), które potem wydaje się być rozwiązaniem zadania, do którego się dążyło, jak gotowy dom, dla którego powstania przeprowadzono cały szereg prac, mających wartość i znaczenie jedynie w odniesieniu od efektu końcowego. Roślina z pewnością nie przyporządkowuje niczego żadnemu celowi w sposób rozumny, ponieważ brakuje jej wszelkiej świadomości. Naturalnie to, co jest osiągnięte na szczytach jej rozwoju, nie jest dobre samo w sobie. To jednak dotyczy także budowy domu, ale gdy tylko mamy pewne oznaki podporządkowania choćby podrzędnemu celowi, to z taką samą pewnością wskazują one na dążenie do ostatecznego celu, do czegoś co jest kochane ze względu na siebie samo, jest dobre lub przynajmniej się takim wydaje. Pożądanie, które nie pożałoby czegoś tylko ze względu na to coś, lecz ze względu na coś innego, zmierzałoby całkowicie wniwecz jako bezpodstawne. Wydawałoby się zupełnie nieumotywowane²⁶².

Świat jest więc uporządkowany i to celowo (wszystko stoi wobec wszystkiego w celowym uporządkowaniu²⁶³, począwszy od najmniejszych części żywych organizmów, a na ciałach niebieskich skończywszy). Ukoronowaniem tej teleologii jest kochany ze względu na samego siebie Bóg. Wrócimy do tej kwestii, gdy będziemy omawiać dyskusję Arystotelesa z Anaksagorasem, którą Brentano przedstawia w nieco zaskakujący sposób.

W rozdziale *Ten rozum jest pierwszą przyczyną nie tylko całego porządku, ale*

²⁶⁰ Susan F. Krantz, op. cit., s. 2.

²⁶¹ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 106.

²⁶² Ibidem, s. 106. Cytat nieznacznie zmieniony.

²⁶³ Zob. F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*.

i wszystkich bytów Brentano wchodzi w polemikę z innymi interpretatorami Arystotelesa, których tożsamość niekiedy trudno ustalić, jako że najczęściej zwraca się do nich kolektywnie i – zamiast wymieniać kogoś z imienia i nazwiska – mówi „owi, nowi, współcześni, nowocześni interpretatorzy”. Wiemy jednak, że akurat w tym miejscu chodzi o Alberta Schweglera²⁶⁴. Zatem Schwegler i inni interpretatorzy mają uważać arystotelesowskie Bóstwo za przyczynę ruchu i porządku bytów w świecie, ale już nie za przyczynę istnienia tych bytów, z czym Brentano się nie zgadza. Jego zdaniem powinniśmy traktować Pierwszego Poruszyciela nie tylko jako poruszyciela, lecz jako stwórcę, źródło istnienia. Nazywa go „przyczyną bytu substancji”²⁶⁵. Wyjątek stanowiąc będą ciała niebieskie, bo one są wieczne.

W owym jednolitym rozumie, co do którego Arystoteles wierzy, iż udowodnił, że jest on pierwszą zasadą ruchu i porządku w świecie, musimy rozpoznać niewątpliwie również pierwszą przyczynę sprawczą dla substancji wszystkich przynależnych jej ciał i wszystkich jej przynależnych rzeczy, czy mają początek w czasie, czy też nie. W ostatnim przypadku jednak Arystoteles odmówi im powstawania (bo w to pojęcie wpisane jest zaczynanie), w żadnym jednak wypadku nie zaprzeczy temu, że mają jakąś przyczynę. W pewnych przypadkach mówimy zgodnie z Arystotelesem o bycie wskutek przyczynowania (*ein Sein infolge Verursachung*), szczególnie wtedy, gdy nie idzie o rzeczywistość bytu, ale o przynależną mu formę albo o związaną z nim zdolność do bycia rzeczywistym (*Fähigkeit zu Wirklichem*)²⁶⁶.

2.16 Szczęśliwy Bóg czy niewzruszone Bóstwo?

Rozdział zatytułowany *Kontemplując samego siebie, jest wszechwiedzący i doskonałe (vollkommen) święty (selig), i jego istota jest jego mądrością a jego mądrość – jego szczęśliwością (Seligkeit)*, którego omówieniem teraz się zajmę, jest jednym z jaskrawszych

²⁶⁴ Albert Schwegler (1819-1857) – niemiecki filozof, historyk i teolog, tłumacz dzieł Stagiryty.

²⁶⁵ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 110.

²⁶⁶ Ibidem, s. 111.

przykładów tego, że Brentano niekiedy sprawia wrażenie, jak gdyby brał Stagirytę za jednego spośród tych filozofów, z którymi na łamach omawianej tu pracy dyskutuje. Korzysta zeń, by prezentować swoje, miejscami odmienne od teorii Arystotelesa poglądy. Różnica jest jednak taka, że mimo to deklaruje, iż mówi o teorii samego Stagiryty i podchodzi, zarówno do Filozofa, jak i „jego” też z nabożną niemal czcią. Rozdział *Kontemplując samego siebie, jest wszechwiedzący i doskonałe (vollkommen) święty (selig), i jego istota jest jego mądrością a jego mądrość – jego szczęśliwością (Seligkeit)* jest istotny dla całej pracy *Arystoteles i jego światopogląd* jako jeden z bardziej „brentanowskich” niż „arystotelesowskich” rozdziałów. W nim to bowiem Brentano zaczyna wyklądać swój (lecz inspirowany teorią św. Tomasza) teizm i krok po kroku antropomorfizuje arystotelesowskie Bóstwo, aż zacznie ono przypominać chrześcijańskiego Boga.

Powyżej omówiłam mądrość człowieka i jej przedmiot oraz porównałam je do mądrości Boga i przedmiotu tejże. Brentano mówi, że człowiek – w przeciwieństwie do Boga – nie ma apriorycznej wiedzy o wszystkich rzeczach. Bóg, poprzez poznanie samego siebie, zna całą prawdę²⁶⁷. O ile jednak znajomość samego siebie jest w całości zgodna z myślą Arystotelesa (*noeseos noesis*), to znajomość całej prawdy niezupełnie. Wiedza na temat podksiężycowego świata mogłaby bowiem oznaczać ubytek w doskonałości Absolutu. Tymczasem Brentano nazywa go „mądrym” jakby przez analogię do człowieka. „Tylko on może być bezpośrednio poznany przez samego siebie. Jednak równie jasne jest to, że musi on w najdoskonalszy sposób poznawać nie tylko samego siebie, ale i wszechświat”²⁶⁸. Gdyby Bóg nie znał całej prawdy o wszechświecie (por. *nous* Anaksagorasa, który posiada całą wiedzę o przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości), to Brentano nie mógłby utrzymywać, że jest on przyczyną sprawczą wszystkich bytów, a więc nie mógłby wpisywać go w paradygmat Boga stwórcy.

Tak więc nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że, poznając bezpośrednio samego siebie, poznaje wszystko inne z siebie jako pierwszej podstawy. Dlatego Arystoteles opisuje go jako „mądry” w najpełniejszym sensie tego słowa; ponieważ mądrość polega na poznaniu pierwszej zasady i – z niej, jako ich pierwszej podstawy –

²⁶⁷ Brentano podejmuje kilka prób wykazania Bożej wszechwiedzy. Tu argumentuje z porównania wiedzy ludzkiej i boskiej. Poniżej przedstawię jeszcze prównanie arystotelesowskiego Bóstwa do Bóstwa Anaksagorasa, a także argument za Bożą wszechwiedzą pochodzący z dzieła *Aristoteles' Lehre vom Urprung des menschlichen Geistes*.

²⁶⁸ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 112.

uwarunkowanych przez nią prawd drugorzędnych. I stąd jest ona [mądrość – przyp. S.K.], jak mówi Arystoteles w *Etyce*, νοῦς καὶ ἐπιστήμη²⁶⁹.

Sprawa wydaje się tu jednak postawiona na głowie. Poniżej zajmę się jej odwróceniem i postawieniem z powrotem na nogi. Wydaje się bowiem, że poznanie prawd drugorzędnych i dostrzeżenie w nich „dowodów” na istnienie pierwszej zasady jest charakterystyczne dla poznania ludzkiego, ponieważ człowiek nie jest w stanie poznać Bóstwa bezpośrednio, więc zdany jest na poznanie pośrednie polegające na tropieniu jego śladów w bytach (które, jak będę argumentować, nie muszą być i nie są jego wytworami). Bóstwo tymczasem tego zapośredniczenia nie potrzebuje, ponieważ poznaje samo siebie bezpośrednio i jest to poznanie najdoskonalsze z możliwych, więc nie ma potrzeby uzupełniać go poznaniem w istocie gorszym. Brentano niejako przewiduje podobne zarzuty i uzupełnia swoją tezę stwierdzeniem, że to drugie poznanie (poznanie wszystkiego, co nie jest Bogiem) nie jest poznaniem nabytym ani późniejszym w czasie względem bezpośredniego poznania rozumu przyczynującego świat. Bóg ma być czystą rzeczywistością myślenia a nie jakąś zdolnością przyjmowania myśli (tu Brentano dystansuje się od przypisywania Bóstwu ludzkich cech). Jednak już chwilę później nazywa Boga „szczęśliwym”, co powinno obudzić naszą czujność, ponieważ w ten sposób otrzymujemy „szczęśliwą rzeczywistość myślenia”. Wszechwiedzący Bóg ma się nieprzerwanie cieszyć najdoskonalszym szczęściem (szczęśliwego Boga mamy w średniowiecznych koncepcjach, np. u św. Tomasza oraz Anzelma z Canterbury). Wręcz całe jego życie (przypisanie Bóstwu życia jest kolejną antropomorfizacją²⁷⁰) sprowadza się do nieprzerwanego przeżywania szczęścia płynącego z poznania. Tezę o szczęściu płynącym z poznania opiera Brentano na *Etyce Nikomachejskiej* X 5, 1175b, sprzeciwiając się tym samym opinii tych interpretatorów, którzy negowali możliwość występowania czynności emocjonalnej (*Gemütsätigkeit*) jako dodanej do czynności intelektualnej (*Denktätigkeit*). Kwestię tę rozwinę poniżej, dyskutując z teizmem Franza Brentano. Ze „szczęśliwym bogiem” mamy również do czynienia w *Etyce Eudemejskiej* I 7, 1217a (*O szczęściu jako najwyższym dobru osiągalnym w działaniu*), jednak ten bóg nie jest Bogiem – absolutem. Cytuję:

²⁶⁹ Ibidem, s. 112.

²⁷⁰ Ale w pewnym sensie pojawia się w *Metafizyce* Λ. Patrz niżej.

Po tych wstępnych uwagach zaczniemy rozważania od pierwszych, jak powiedzieliśmy, nieścisłych sformułowań, starając się następnie wyłożyć w sposób dokładny, czym jest szczęście. Obecnie panuje zgoda co do tego, że jest to największe i najlepsze spośród ludzkich dóbr. Nazywamy je zaś ludzkim, ponieważ szczęście może posiadać również inny lepszy byt, np. bóg. Bo wśród wszystkich istot żywych, które z natury są gorsze od ludzi, żadnej nie przysługuje to określenie, gdyż ani koń nie jest szczęśliwy, ani ptak, ani ryba, ani żadna inna istota, która, jak wskazuje jej nazwa, nie posiada w swojej naturze możliwości udziału w pierwiastku boskim, lecz na mocy jakiegoś innego sposobu uczestnictwa w dobrach jedne z nich wiodą lepsze życie, inne gorsze.

Przejdę teraz do dyskusji z wyżej wymienionymi i im pokrewnymi antropomorfizującymi Bóstwo tezami Franza Brentano (w tym z tezą o szczęśliwym Bóstwie) i spróbuję wyjaśnić, czym są spowodowane oraz na czym polega ich niesłuszność²⁷¹.

Najpierw kwestie terminologiczne. Słowo „Bóg”, którym dotąd posługiwałam się wymiennie z innymi określeniami takimi jak „Bóstwo” czy „Pierwszy Poruszyciel”, niemal jednoznacznie wskazuje Boga religii chrześcijańskiej. Dlatego najwygodniej byłoby zarezerwować tę nazwę właśnie dla niego, a na oznaczenie Pierwszego Poruszyciela używać nazw „Bóstwo” lub „Boskość”. Jednak nazywanie Pierwszego Poruszyciela tym samym słowem co Boga Ojca przyjęło się tak mocno, że nie wydaje się, by można było to łatwo zmienić²⁷². Należy jednak pamiętać o tej różnicy, która rzeczywiście zachodzi, choć w warstwie werbalnej jest niewidoczna. Zwłaszcza, że Franz Brentano zdaje się posługiwać obydwoma określeniami bardzo świadomie. Widać to choćby wtedy, gdy interpretując Arystotelesa *O rodzeniu się zwierząt*, nad wyraz często mówi o współdziałaniu Bóstwa / Boga w procesie powstawania człowieka i wyposażania każdego z nas (z osobna) w duszę rozumną w odpowiedniej fazie rozwoju embrionalnego (kreacjonizm)²⁷³.

Zanim szczegółowo omówię brentanowski teizm, pozwolę sobie na dygresję natury

²⁷¹ Poniższy fragment pracy opieram częściowo na moim tekście *Arystoteles i jego światopogląd?* opublikowanym w „Zeszytach Naukowych Towarzystwa Doktorantów UJ” w numerze 5 (2 / 2012).

²⁷² Naturalnie nazwa „Bóg” może i jest używana na oznaczenie bóstw innych religii monoteistycznych, lecz te użycia nie są istotne dla interesującego nas tu zagadnienia, stąd też ograniczam się do dwóch wyżej wymienionych koncepcji Boga / Bóstwa.

²⁷³ Zob. moje określenie „kreacjonizm dystrybutywny”.

terminologicznej, dotyczącej różnych sposobów odnoszenia się do arystotelesowskiego Bóstwa. Jeśli idzie o tak zwane „imiona Boże”, to warto sięgnąć raz jeszcze do wyżej wspomnianego tekstu Stephena Menna. Menn sugeruje tam, że takie nazwy jak „Pierwszy Poruszyiciel” czy „Nieporuszony Poruszyiciel” nie są dobrymi kandydatami na określenie Bóstwa. Przede wszystkim są to deskrypcje, stąd więc są relacyjne. I właśnie dlatego nie wskazują istoty rzeczy, która te deskrypcje spełnia (nie jest to – mówiąc językiem współczesnej filozofii – sztywna desygnacja czy też bezpośrednie odniesienie). Poza tym, poruszycieli jest wielu (55) a określenia takie jak „pierwszy”, czy „nieporuszony”, choć precyzują i umożliwiają desygnację, to nie ujmują istoty rzeczy. Do tego dowód z ruchu, prowadzący do nieruchomego źródła tegoż jest, zdaniem Menna, dowodem tak skonstruowanym, ażeby dał taki a nie inny wynik. Opinię tę przytaczałam już powyżej. Z kolei określenia „bóg” (*theos*) albo „boski” (*theios*) nie są relacyjne (choć moim zdaniem, są w pewnym sensie okazjonalne w politeistycznym uniwersum antyku), ale mają za mało treści, aby mogły być informatywne, a zatem użyteczne. Są za to dwa inne imiona, dwie nazwy, które faktycznie mówią nam coś na temat istoty Pierwszej Zasady. Pojawiają się niemal we wszystkich dziełach Stagiryty, a w *Etyce Nikomachejskiej* (1096a) i *Etyce Eudemejskiej* (1217b), występują w koniunkcji jako składniki jednej deskrypcji. Imionami tymi są „Dobro” (*agathon, tagathon*) i „Rozum” (*nous*). Dla Platona tymczasem – co przytaczam w ramach poszukiwania platońskich wątków u Arystotelesa – nazwa „Dobro” jest nazwą najwyższej zasady, a nazwa „Rozum” określa całkiem innego boga, Demiurga, źródło ładu we wszechświecie (por. *Fileb* 28 C 6-8, *Timaios*). Zatem u Platona mamy dwie boskie zasady: wyższą i niższą. Arystoteles tak modyfikuje jego teologię, że natura Bóstwa zaczyna łączyć obie te zasady, stając się jednocześnie dobrem i rozumem. Imię „Dobro” pojawia się na początku *Metafizyki* XII 10 w części pt. *O istnieniu Dobra w świecie*. Arystoteles nie jest zwolennikiem platońskiej Idei Dobra, przede wszystkim dlatego, że – jako realista umiarkowany – nie jest zwolennikiem teorii idei jako takiej. Stephen Menn mówi, że *ho nous kai ho theos* z *Etyki Eudemejskiej* oraz *ho theos kai ho nous* z *Etyki Nikomachejskiej* są deskrypcjami, które nie łączą w jedno dwóch różnych bytów, ale dwie nazwy jednego bytu w taki sposób, aby przy użyciu jednej lepiej wyjaśnić drugą i *vice versa*. Określenie to pojawia się także w *Polityce* (1287a) oraz – kontynuuje Menn – w nieco zmienionej formie (*to agathon kai ho nous*) w *Metafizyce* (Λ 10, 1075b). O ile tłumaczenie

theos na „bóg / Bóg” jest nieproblematyczne, o tyle kłopotliwe jest przekładanie pojęcia *nous*²⁷⁴.

Co właściwie oznacza osławiony *nous*? Zazwyczaj oddaje się go kilkoma słowami, które – choć komplementarne – na pewno nie są synonimami: „rozum”, „intelekt” a niekiedy nawet „umysł”. Gramatycznie *nous* jest derywatem czasownika *noein*, który ma co najmniej tak szeroki zakres jak czasownik „myśleć”. Niekiedy oznacza także pewną formę postrzegania bądź tzw. intelektualnej intuicji, czy wręcz wglądu. Rzeczownik *nous* może zatem oznaczać czynność, która ma miejsce, kiedy ktoś coś *noei*, a więc „(po)myśli”. Kiedy oznacza tę czynność, możemy go tłumaczyć jako „myśl” bądź „intuicję”. Jednak zdarza się i to bardzo często, że tłumacze oddają *nous* jako „rozum” czy „intelekt”, jak przyjęło się choćby w polskiej tradycji i wtedy *nous* nie oznacza już czynności, ale pewną rzecz, która tę czynność wykonuje. Podlega substancjalizacji i staje się podmiotem działania. *Nous*, zamiast być czynnością, staje się – używając nieco starszych określeń – rzeczą: duszą rozumną lub władzą duszy rozumnej. Dodam, że interpretacjami prowadzonymi w tym kierunku są z pewnością wykładnie św. Tomasza i Franza Brentano. W taki sposób Stephen Menn ilustruje niezwykłość utożsamiania *nous* z umysłem: „Ty i ja, każde [z nas] ma umysł, a razem mamy dwa umysły, ale byłoby niezwykle dziwnym powiedzieć, że mamy dwa *nous-y*”²⁷⁵. Menn wymienia jeszcze dwa możliwe znaczenia *nous*. *Nous* może być mianowicie „wewnętrznym przedmiotem czynności noetycznej”, czyli tym czymś, co myśli ten, który myśli. Może także być własnością, jaką posiada ten, który myśli racjonalnie, a więc pewnym habitusem lub cnotą, czymś w zasadzie zbliżonym do *phronesis*. Więc może być np. „rozumem”, ale w bardziej metaforycznym sensie, a nie jako część lub władza podmiotu. Raczej jako pewna cnota, którą można nabyć lub w której dusze mogą partycypować tak, jak mogą partycypować w mądrości (*sophia*)²⁷⁶. Poza kwestiami terminologicznymi, mamy tu do czynienia z naprawdę istotnymi implikacjami natury metafizycznej. Jeśli bowiem *nous* rządzi światem, czy to jako Demiurg Platona, czy jako cel dążenia u Stagiryty, a jednocześnie jest pewną cnotą, a nie – jak zwykliśmy sobie wyobrażać bóstwa różnych religii i systemów filozoficznych – „bytem” (moim zdaniem myślimy o bóstwach w kategoriach bytów nawet wtedy, gdy wiemy, że są immaterialne), czyli jest definiowany funkcjonalistycznie, to widzimy, że przejście do teistycznego paradygmatu, gdzie zawsze myśli się w terminach

²⁷⁴ Zob. S. Menn, op. cit., s. 554.

²⁷⁵ Ibidem, s. 554, tłum. S. Kamińska.

²⁷⁶ Odróżnienie duszy od *nous* jest platońskie. Zob. m.in.: *Timaios* 46 D, *Sofista* 249a.

substratu (kim Bóg jest i co robi) staje się coraz mniej intuicyjne. Światem nie rządzi, w takim ujęciu, ktoś. Trudno też powiedzieć, że rządzi nim coś. Świat rządzi sam sobą, kierując się ku pewnemu celowi, a celem tym jest doskonalszy stan tego świata. Zasadą rządzącą wszechświatem jest jego rozwój. Analogicznie można więc powiedzieć, że na gruncie etyki celem człowieka jest doskonalszy stan tego człowieka. Poprzez swoiste zapośredniczenie w Bóstwie, człowiek i tak „wraca” do siebie. To siebie uszczęśliwia i doskonali.

Pomimo niezwykle ciekawych i – jak sądzę – pod wieloma względami słusznych wniosków Stephena Menna dotyczących „imion Bożych”, będę używała określenia „Bóstwo” na oznaczenie *ho theos kai ho nous / to agathon kai ho nous* i określenia „Bóg” w odniesieniu do boga paradygmatu teistycznego. Po pierwsze dlatego, że słowa *Gottheit* używa Franz Brentano, a po drugie dlatego, że, jak zobaczyliśmy powyżej, oddawanie *nous* jako „rozum” (w odniesieniu do Bóstwa) jest kłopotliwe również z tego powodu, że prowadzi do niebezpiecznego utożsamienia z rozumem ludzkim. O ile słowo *nous* w odniesieniu do człowieka będę przekładała tradycyjnie jako „rozum”, a *nous poietikos* jako „rozum czynny”, to już nie w odniesieniu do Bóstwa (czyli Bóstwo nazywać będę „Bóstwem” a nie „Rozumem”), ponieważ będę argumentować (poniżej, w dyskusji z Victorem Castonem nt. *nous poietikos*), że rozum człowieka i Bóstwa, a dokładniej Bóstwo – czyli – rozum, to dwa z istoty różne rozумы. Mieć *nous* a być *nous* to dwie różne rzeczy.

Po tej terminologicznej dygresji, która mogłaby również stanowić cenny wkład do współczesnej dyskusji nad Stagiryty filozofią umysłu, przyjrzyjmy się dokładniej temu, co Brentano forsuje w rozdziale zatytułowanym *Kontemplując samego siebie, jest wszechwiedzący i doskonałe (vollkommen) święty (selig), i jego istota jest jego mądrością a jego mądrość – jego szczęśliwością (Seligkeit)*²⁷⁷. Już sam ten tytuł rozdziału wydaje się być zagadkowy. Wprawdzie arystotelesowskiemu Bóstwu „przysługuje” życie²⁷⁸, ale pojęte jako doskonały akt rozumu, który trwa wiecznie i stąd zwie się go „życiem”. Tymczasem Brentano konstruuje ten tytuł tak, jak byśmy mieli do czynienia z osobą a nie *noeseos noesis*. Zabieg antropomorfizacji jest niekontrowersyjny u Tomasza (w tym sensie, że w przypadku chrześcijańskiej interpretacji antropomorfizacja jest warunkiem koniecznym ich spójności), ale ryzykowne wydaje się projektowanie go na Arystotelesa. Również dlatego, że w antyku nie istniały filozoficzne koncepcje osoby ani w ogóle nie było słowa ją oddającego. Richard

²⁷⁷ *Er ist, indem er sich selbst schaut, allweise und vollkommen selig, und sein Wesen ist seine Weisheit und seine Weisheit seine Seligkeit*. Słowo *Seligkeit* tłumaczę jako „szczęśliwość”. Należy mieć w pamięci to, że słowo *Seligkeit* jest pokrewne słowu *Seele* („dusza”), co sugeruje wymiar duchowy.

²⁷⁸ Arystoteles, *Metafizyka* Λ 7, 1072b.

Swinburne w książce *Spójność teizmu*²⁷⁹ podkreśla, że dotąd tylko dwa okresy w dziejach filozofii „były zainteresowane” teizmem: średniowiecze oraz wiek dwudziesty.

Momenty, w których wnosimy się ku naszemu najwyższemu poznaniu, to chwile błogosławione (*selige Augenblicke*). A mieć w udziale takie błogosławione szczęście, nie tylko na krótki czas, ale na zawsze (*ewig*), wydaje się czymś godnym podziwu; jednak jeszcze bardziej [jest takim] cieszenie się nieporównanie doskonalszym poznaniem w wieczności. Poznanie jednak jest życiem, tak więc musimy przypisać pierwszej zasadzie (*Prinzip*) wiecznie błogosławione życie, zatem można by rzec, że polega ona na tym na wskroś koniecznym wiecznie błogosławionym życiu²⁸⁰.

Zwróćmy uwagę na pewne subtelne przesunięcia. Z *Metafizyki* dowiadujemy się, że przysługujące Bogu trwanie jest wieczne i najlepsze, bo on sam jest najlepszym aktem, bytem mającym przez to najdoskonalsze życie. Czy jednak wolno tak przechodzić od doskonałości do bycia błogosławionym i świętym? Po pierwsze: są to pojęcia teologiczne, a nie filozoficzne²⁸¹. Po drugie: nie są to pojęcia starożytne. Po parafrazie²⁸² Brentano (który zresztą samodzielnie tłumaczył *Metafizykę*, a przecież każdy przekład jest interpretacją) czas na odpowiadający jej tekst źródłowy w przekładzie Kazimierza Leśniaka:

Jeżeli więc Bóg znajduje się zawsze w tym stanie szczęśliwości, w jakim my się znajdujemy tylko czasem, jest to godne podziwu, a jeżeli w większym, to jest to jeszcze bardziej godne podziwu. Bóg znajduje się w tym stanie szczęśliwości. Życie również przysługuje Bogu, bo życie jest aktem rozumu, a Bóg jest samym aktem; ten samoistny akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym; przysługuje mu też wieczne i nieprzerwane trwanie; bo to właśnie jest Bóg²⁸³.

²⁷⁹ Richard Swinburne, *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Znak, Kraków 1995.

²⁸⁰ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 113.

²⁸¹ Zobaczymy później, że Brentano postrzega filozofię Stagiryty jako doktrynę religijną, a nie system filozoficzny.

²⁸² Fragment ten nie jest wyodrębniony w oryginalnym tekście *Aristoteles und seine Weltanschauung* jako cytat, lecz funkcjonuje jako część rozważań Brentano. Takich miejsc jest w książkach Franza Brentano więcej.

²⁸³ *Arystoteles* Λ 7, 1072b.

Oraz Tedeusza Żeleźnika:

Godne to zatem podziwu, że Bóg jest w stanie takiej szczęśliwości, jakiej my doznajemy tylko niekiedy, a jeśli jest to coś jeszcze większego, to przedziwne tym bardziej. A tak właśnie jest. Życie także jest jego udziałem, bo akt umysłu to życie, a jest on właśnie aktem i sam akt to jego życie najlepsze i wieczne. Mówimy więc o Bogu jako jestestwie wiecznym, najdoskonalszym; życie i trwanie nieustanne, czyli wieczne, mu przysługuje, bo ono samo jest Bogiem²⁸⁴.

Nawet jeśli zgodzimy się na to, że poznając, Bóstwo „odczuwa” szczęście, to już nie tak łatwo zgodzić się na utożsamienie poznania i szczęścia. A zatem, jeśli życie Bóstwa polega na najdoskonalszym akcie poznawania, to radość / przyjemność jest czymś do niego dodanym, a nie z nim tożsamym i trudno mówić, że życie Bóstwa polega na błogosławionej szczęśliwości (u Brentano wygląda to tak: istota = mądrość i mądrość = szczęśliwość zatem istota = szczęśliwość). Z *Etyki Nikomachejskiej* dowiadujemy się, że radość z myślenia to co innego niż myślenie samo, że przyjemność jest zawsze czymś dodanym do czynności, w którą jesteśmy zaangażowani. Jednak nie jest czymś dodanym przypadkowo, ale jest jak cel, który się dołącza, czy rozkwit urody w młodości²⁸⁵. Zwłaszcza, gdy mowa o najdoskonalszej czynności nakierowanej na najdoskonalszy przedmiot. Jeżeli więc chcemy powiedzieć, że życie Boga (choć w *Etyce Nikomachejskiej* mamy także bogów) jest szczęściem, to musimy to rozumieć tak, że jest ciągłym, samowystarczalnym aktem kontemplacji, któremu przysługuje wieczne trwanie (nieosiągalne dla niedoskonałego człowieka), a więc towarzyszy mu wieczna przyjemność. Tak np. twierdzą „nowocześni interpretatorzy” Arystotelesa (głównie Eduard Zeller), z którymi Brentano z uporem godnym lepszej sprawy dyskutuje, a mianowicie, że: „Jego życie jest raczej teoretyczne, tzn. całe uszczęśliwiające je dobro polega na poznaniu i z nim związaną przyjemnością”²⁸⁶. Oto, co Brentano im odpowiada:

Kiedy przywoływany przez naszych przeciwników passus rozważy się

²⁸⁴ Arystoteles, *Metafizyka* Λ 7, 1072b.

²⁸⁵ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* X 4, 115a.

²⁸⁶ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, rozdział *Jednolita czynność Boga, jego czysto teoretyczne życie*. Zob. Arystoteles *Etyka Nikomachejska* X 8, 1178b.

w kontekście i do tego uwzględni [jego] bezpośrednie konsekwencje, to nie tylko przestanie on przemawiać na ich korzyść, ale wręcz zacznie świadczyć przeciwko nim. To samo dotyczy owego [passusu], gdzie Arystoteles mówi o Bóstwie, że jego życie jest życiem teoretycznym. Chce się stąd wnioskować, że Arystotelesowski Bóg niczego nie wytwarza (*nichts wirkt*) albo, (ponieważ to jednak zbyt jaskrawo sprzeciwia się jego najbardziej zdecydowanym wypowiedziom również w samej Księdze *Λ Metafizyki*, która traktuje o Bogu najbardziej gruntownie), że można mu przynajmniej odmówić opatrności i opieki nad czymś przynależnym światu. A przecież kontekst tego passusu jest taki: Arystoteles chce wykazać przewagę życia teoretycznego nad praktycznym i zmierza do tego, że jest ono najbardziej podobne do życia Bóstwa. A stąd wypływa mu podwójny ważny wniosek. Po pierwsze: to, co najbardziej podobne temu, co najdoskonalsze, samo jest czymś doskonalszym. Po drugie: Bóstwo niewątpliwie, tak samo jak my to czynimy, najbardziej kocha to, co do niego najbardziej podobne. I stąd ci, którzy prowadzą życie teoretyczne, otrzymają więcej jego miłującej opieki. Ów drugi wniosek [płynący] z sądu, że życie Bóstwa jest teoretyczne, jest tego typu, że – jak chciałbym sądzić – musi otworzyć oczy każdemu, kto chce tłumaczyć teorię teoretycznego życia Bóstwa tak, jak gdyby wykluczała ona boską opiekę. Arystoteles uważa go za w tak niewielkim stopniu z tym niezgodny, że argumentuje stąd wręcz na jego korzyść. Niektórzy byli oczywiście na tyle zuchwali, by twierdzić, że w tym rozumowaniu przesłankę należy wziąć na poważnie, ale wniosek nie. Jest on jedynie popularnym dopasowaniem się do zdania tych, którzy nie mają jasności co do tego, iż życie Bóstwa jest czysto teoretyczne. Ale cóż bardziej oczywistego niż to, że Arystoteles mówi – w tym wniosku – do tych, których sam – w przesłance – tak samo zaznajomił ze swoją teorią, że życie Bóstwa jest teoretyczne? I musi on zakładać, że mają oni tę tezę ciągle w świadomości, kiedy pozwala im na tej podstawie wyciągnąć samodzielny wniosek²⁸⁷.

Wiemy, z *Etyki Nikomachejskiej*, że najszczęśliwszym z ludzi jest filozof, bo w najwyższym stopniu zaktualizował to, co w nim najlepsze (patrz: rozum jako boski pierwiastek, *theion sperma*). Dla Arystotelesa szczęście uzyskane na drodze kontemplacji było czymś autotelicznym. U Brentano kontemplacja służy człowiekowi zbliżeniu się do Bóstwa, które go – jako mądrego – ukocha i niejako w nagrodę za jego mądrość uszczęśliwi (wartość autonomiczna podlega instrumentalizacji²⁸⁸). A przecież zgodnie z tym, co

²⁸⁷ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, rozdział *Jednolita czynność Boga, jego czysto teoretyczne życie*.

²⁸⁸ Dla Arystotelesa kontemplacja jest wartością autoteliczną, zaś w paradygmacie chrześcijańskim służy ona temu, byśmy zdobyli akceptację Boga, a więc staje się wartością instrumentalną. Bóg, powie Brentano, a św.

zreferowałam powyżej, na drodze mądrości zdobywamy ... mądrość podobną do boskiej, a nie opiekę i miłość Boga. Chodzi tu o owo uczestniczenie w boskim pierwiastku, o którym mowa w cytowanym przeze mnie powyżej fragmencie *Etyki Eudemejskiej*²⁸⁹. Zatem mamy tutaj dwa „wykroczenia” przeciw nauce Arystotelesa. Pierwszym jest zinstrumentalizowanie autotelicznej dotąd teoretycznej kontemplacji, a drugim przypisanie Bóstwu cech ludzkich i uczynienie z niego naszego dobrotliwego opiekuna.

Poniżej przyjrzę się temu pożądanemu (*Begehren*) Bóstwa i spróbuję opisać mechanizm

Augustyn się z nim zgodzi, bardziej kocha te spośród swoich dzieci, które są doń najbardziej podobne. Czyli celem nie jest sama mądrość podobna do boskiej (*Etyka Nikomachejska X*), ale miłość Boga i opatrność. Zatem mamy do czynienia z dwoma w gruncie rzeczy różnymi porządkami. Utożsamienie ich wymaga odpowiedniego przededefiniowania punktu dojścia; różnica nie polega w gruncie rzeczy na tym, że raz celem jest nieosobowe Bóstwo, a kiedy indziej osobowy Bóg, tylko, że w pierwszym przypadku celem jest człowiek i jego życie – *vita contemplativa*, a w drugim ten sam człowiek i jego egzystencja zostają zinstrumentalizowane, podczas gdy celem staje się Bóg. Gdyby Bóg – aktem swej woli – zmienił prawa rządzące uniwersum, mógłby uznać, że swą opieką obejmie tych, którzy rozwijają nie boski pierwiastek w sensie rozumnej natury, ale np. najlepiej dbają o inne stworzenia, w tym rośliny i zwierzęta, podtrzymując tym samym Boże dzieło w istnieniu i dobrej kondycji. Potrafimy sobie zatem wyobrazić taką sytuację kontrfaktyczną, w której cel pozostaje bez zmian, ale w świecie panuje całkowicie inny porządek (zmieniają się środki do celu), co jest nie do pomyślenia w antycznym paradygmacie *bios theoretikos*. Możemy sobie wyobrazić inne światy możliwe, w których człowiek np. nie przyjaźni się z równymi sobie, jednak rezygnacja z *bios theoretikos* jako *telos* życia oznaczałaby w konsekwencji skrajnie różną antropologię i konieczność redefinicji człowieczeństwa. Zatem niemal identycznie uporządkowane ciągi mają inne cele. Czy faktycznie różnią się tylko celem, czy może ta różnica celu wymusza pewne zmiany w uporządkowaniu? Na przykład dla Augustyna byłyby to z pewnością dwie różne rzeczy: *cor corvatum in seipsum* (człowiek dbający o swój tzw. ziemski rozwój i dobrobyt) i *pondus meum* (dążący do Boga / ciężący ku Bogu). W interpretacji Franza Brentano z dzieła *O źródle poznania moralnego* będzie tu raczej pewna korespondencja czy też analogia. Brentano zakłada cel ostateczny, który porządkuje wszystkie działania i nadaje im sens. Bez celu ostatecznego, nadrzędnego, wszystkie inne „pomniejsze” cele stawiają nas w sytuacji wyizolowanego solipsysty (zbiór niepowiązanych ze sobą sytuacji / modeli, gdzie każda realizowana wartość jest autoteliczna, ponieważ wybiera się i działa tylko ze względu na „ten a nie inny” cel, a nie coś innego / większego / ważniejszego; por. Kant i imperatyw kategoryczny). Formalnie mamy w modelu Brentano to samo: życie, którego celem ostatecznym jest pewne dobro, które można utożsamiać z Bogiem. Jednak materialnie (a więc z perspektywy samego życia) dużą różnicę stanowi to, czy życie jest samo swoim celem, czy tylko środkiem do celu, którego się w gruncie rzeczy za życia nie zna (nie można twierdzić, że to nie wpływa na nasze motywacje). Kiedy życie jest samo (w) sobie celem, to ów cel, choć nie jest ciągle dany / nie jest gotowy, to jest przynajmniej wirtualnie obecny, przez co działający podmiot wie, czego może się spodziewać i dzięki temu dokonywać racjonalnych wyborów. Zaś w paradygmacie instrumentalizującym życie i relatywizującym egzystencję w świecie podkسیężycowym do przygotowania do obcowania z Bogiem, podmiot – nawet jeśli wykonał skok wiary – żyje, działa i podejmuje decyzje w warunkach niepewności. To powoduje również różnice co do motywacji. Świadomość istnienia Bóstwa czy jakiejś sfery boskości w paradygmacie antycznym wymusza naśladownictwo (*mimesis*), chęć uczestniczenia (*meteksis*), potrzebę dążenia (*oreksis*). Nie ma tu raczej miejsca na rezygnację z tego dążenia, autodestrukcja jest zupełnie nieintuicyjna. Jest wbrew *ratio*. A więc wbrew naturze człowieka pojętego jako *animal rationale*. W paradygmacie chrześcijańskim wolna wola pozwala nam zarówno odpadać od Boga (i na przykład oddawać się uciechom ciała), jak i do niego powracać (w antyku dążenie jest zeterminowane). W dodatku to może się dziać więcej niż raz w toku indywidualnej ziemskiej egzystencji, więc owo dążenie nie będzie linearne, co w pewnym sensie przeczy zasadności brentanowskiej tezy o uporządkowaniu. Ponadto, jeśli człowiek ma boski pierwiastek, ale jego życie ma wartość instrumentalną, to okazuje się, że również jego boskość (boski pierwiastek, etc.) nie jest autoteliczna, tylko instrumentalna (chyba, że ta boskość nie jest nasza a „wypożyczona”, ale wtedy znowu trudno mówić o tym, że człowiek jest boski; pojawia się kolistość). Daje to dosyć paradoksalny i zaskakujący efekt: tam, gdzie człowiek jest sam, jest większy „spokój”, człowiek „bez Boga” ma wbrew pozorom większy komfort. Zaś tam, gdzie jest Bóg Ojciec i opatrność, wkradają się też

dążenia doń rzeczy. Owemu *Begehren* poświęca Brentano rozdział zatytułowany *Bóstwo Arystotelesa i Platońska idea dobra. „Pożądanie” materii*.

Rozdział zatytułowany *Bóstwo Arystotelesa i Platońska idea dobra. „Pożądanie” materii* jest rozdziałem nie tylko bardzo zajmującym, ale powiedziałabym – strategicznym dla dzieła *Arystoteles i jego światopogląd*, bo to właśnie tam Brentano „rozlicza” się z Platonem. Po pierwsze pokazuje, dlaczego Bóstwo Stagiryty nie może być utożsamiane z ideą dobra, co robi w sposób „klasyczny”, a więc w oparciu o pierwszą księgę *Etyki Nikomachejskiej*. Po drugie dyskutuje z „nowoczesnymi interpretatorami” Arystotelesa (a to określenie nie jest komplementem i sugeruje, że Brentano zalicza się do komentatorów „starszych”, którą to intuicję potwierdza jego często deklarowana sympatia dla Eudemosa i Teofrasta), którzy – jego zdaniem – są zwolennikami takiego utożsamienia, a po trzecie i najważniejsze – proponuje własną wykładnię relacji dążenia bytów do Bóstwa. Oto, jak zaczyna się ten rozdział:

Bóstwo (*Gottheit*) według Arystotelesa jawi się jako istota idealna, ale (i Arystoteles wyraźnie się temu sprzeciwia) nie może być zamienne z przedmiotem ogólnego pojęcia dobra. To jest urzeczywistnione we wszystkich dobrach, podczas gdy [pojęcie] Bóstwa może przysługiwać tylko Jednemu (*nur Einem*). I jego przedmiot istnieje dla siebie, co jest niemożliwe w przypadku pojęcia dobra. Gdyby nawet istniało jakieś ogólne dobro dla siebie, to już dlatego nie byłoby lepsze od pojedynczych prawdziwych dóbr; jak też koło w ogóle, gdyby istniało w sobie, nie byłoby

chaos, niepewność i gorsza (samo)ocena człowieka. Godność człowieka „genetycznie boskiego” (boskość *a priori*) jest zatem mniej oczywista aniżeli godność człowieka, który posiada boski pierwiastek jako ciągle niezaktualizowaną potencję (boskość aposterioryczna / zasługi).

²⁸⁹ Przypominam cytat: „Po tych wstępnych uwagach zaczniemy rozważania od pierwszych, jak powiedzieliśmy, nieścisłych sformułowań, starając się następnie wyłożyć w sposób dokładny, czym jest szczęście. Obecnie panuje zgoda co do tego, że jest to największe i najlepsze spośród ludzkich dóbr. Nazywamy je zaś ludzkim, ponieważ szczęście może posiadać również inny lepszy byt, np. bóg. Bo wśród wszystkich istot żywych, które z natury są gorsze od ludzi, żadnej nie przysługuje to określenie, gdyż ani koń nie jest szczęśliwy, ani ptak, ani ryba, ani żadna inna istota, która, jak wskazuje jej nazwa, nie posiada w swojej naturze możliwości udziału w pierwiastku boskim, lecz na mocy jakiegoś innego sposobu uczestnictwa w dobrach jedne z nich wiodą lepsze życie, inne gorsze”.

okrągłejsze aniżeli każde pojedyncze prawdziwe koło, które znajdowałyby się tu lub tam w określonym rozmiarze. Nawet gdyby się przyjęło, że owo [koło jest] wieczne i konieczne, a inne czasowe i zniszczalne, to nie uczyniłoby go to bardziej okrągłym od nich²⁹⁰.

Widzimy, że Brentano praktycznie powtarza tu argument Stagiryty z *Etyki Nikomachejskiej* I 6, 1096b, ilustrując go nieco innym przykładem. Zamiast wiecznej bieli, która nie jest bielsza od bieli krótkotrwałych pojawia się wieczne koło, które nie jest okrągłejsze od kół zniszczalnych. Dobro samo w sobie jest najwyższym dobrem jako źródło i przyczyną tego, że inne rzeczy są dobre, ale nie przez swą ogólność. Warto tu także przypomnieć, że Arystoteles był realistą umiarkowanym w odróżnieniu od skrajnego realisty Platona. Arystoteles, tak samo jak Platon, poszukuje dobra samego w sobie, ale w przeciwieństwie do wielkiego poprzednika nie zgadza się na to, żeby było ono ideą. Dobro mogłoby być ideą wtedy i tylko wtedy, gdyby wszystkie rzeczy były dobre w sposób jednoznaczny²⁹¹, a to, jak widzieliśmy, nie ma miejsca. Przede wszystkim dobro nie może być czymś wspólnym, ogólnym i jednym dla wielu, jako że wyraz „dobro” jest w nie mniejszym stopniu wieloznaczny niż wyraz „byt”. Poza tym o przedmiotach objętych jedną nazwą – kontynuuje Stagiryta – powinna traktować jedna nauka. A przecież dóbr w świecie jest tyle i są tak różnorakie, że nie sposób pomyśleć, by jedna nauka miała je objąć. Zajrzyjmy jeszcze, dla porządku, do stosownych fragmentów u Stagiryty.

(...) Lepiej może zająć się rozważaniem dobra w ogóle i zbadać, co przez nie zrozumieć należy, jakkolwiek by przykre były tego rodzaju dociekania wobec faktu, iż formy (τα εἶδη) wprowadzili moi przyjaciele. Zdaje się, że może lepiej jest i że trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie – zwłaszcza jeśli się jest filozofem; bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół]²⁹².

²⁹⁰ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 124.

²⁹¹ Zob. S. Menn, op. cit., s. 550.

²⁹² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I 6, *Rozważania na temat istoty dobra. Krytyka platońskiego pojęcia idei dobra*, 1096a. Por. *Amicus Platon, sed magis amica veritas*.

Mógłby też ktoś mieć wątpliwości, co właściwie mają na myśli ci, którzy wprowadzili idee, mówiąc o „samej tej rzeczy”, skoro przecież jedno i to samo pojęcie, a mianowicie pojęcie człowieka, występuje w „samym człowieku”, jak i w „człowieku”. O ile bowiem jeden i drugi jest człowiekiem, nie będą się niczym różnili od siebie, a jeśli tak, to niczym też [nie będą się od siebie różniły „samo dobro” i „dobro”], o ile oba są „dobrami”. – Nie będzie też samo dobro dobrem w wyższej mierze dlatego, że jest wieczne, skoro przecież to, co trwa długo, nie jest też bielsze aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień²⁹³.

Tym, co zdaniem Brentano łączy Platona i Arystotelesa, jest przeświadczenie o tym, że ich pierwsze zasady wszystkiego są najlepszymi rzeczami, jakie w ogóle można pomyśleć oraz, że obie pełnią rolę przyczyn sprawczych. Idea dobra dlatego, że „wszystko inne jest przyczynowo przyciągane przez upodabnianie się”²⁹⁴. Arystoteles ma jednak twierdzić, że nie ma takiego ogólnego pojęcia, jak rzecz dla siebie, a nawet jeśli coś takiego by istniało, to nie miałyby żadnej sprawczej mocy, albowiem „tylko indywidualum działa, jak też jest przedmiotem oddziaływań”²⁹⁵.

Dlatego zdumiewające jest [to], gdy nowsi interpretatorzy Arystotelesowskiej nauki o Bogu przedstawiają to (*dieselbe*) tak, jak gdyby to nie miłość Bóstwa do samego siebie i jego wszechmocna wola przyczynowały upodabnianie się do nich rzeczy, ale jak gdyby – zgodnie z Arystotelesem – jakaś pochodząca spoza niego [Bóstwa – S. K.] zdolność do bycia [płynąca] z miłości do Bóstwa, dążyła do [tego, aby] samorzutnie (*spontan*) się do niego upodabniać i [jak gdyby] poprzez to dążenie należała do prawdziwego bytu. W efekcie (*danach*) bóstwo pełniłoby w rzeczywistości rolę Platonskiej idealnej przyczyny (*Idealursache*). Byłoby czymś dobrym, do czego w miarę możliwości zbliżałyby się poprzez naśladowanie podobne mu rzeczy²⁹⁶.

Widzimy, że zdaniem Franza Brentano sprawczość Bóstwa polega tu na wszechmocnej woli i miłości, którą Bóstwo obdarza byty. Będę poniżej argumentować, że to

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 123.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Ibidem.

nie Bóstwo przyciąga do siebie byty mocą swej woli, ale że to one dążą do niego powodowane wprawdzie jego doskonałością, ale już nie jego miłością do nich czy jego pragnieniem. Ponadto – jak widzieliśmy powyżej – bycie ideą nie polega wyłącznie na tym, że jest się bytem naśladowanym przez inne, mniej doskonałe, lecz pod pewnymi względami podobne. Nawet jeśli by Franzowi Brentano udało się pokazać, że to nie byty dążą do pierwszej zasady, to i tak ciągle potrzebowałby wszystkich wyżej przedstawionych argumentów z *Etyki Nikomachejskiej* I 6 (*Rozważania na temat istoty dobra. Krytyka platońskiego pojęcia idei dobra*), ażeby zakwestionować zasadność utożsamiania Bóstwa Arystotelesa z ideą dobra Platona²⁹⁷.

Brentano broni się także (i to *a priori*) przed potencjalnymi zarzutami „współczesnych interpretatorów”, którzy mogliby mu zarzucić, że – mówiąc o przyczynowości – nie dostrzega różnicy nie tylko pomiędzy „naśladownictwem” (*mimesis*) Pitagorejczyków a „uczestnictwem” Platona (*metheksis*), ale także między tymi dwoma a *oreksis* Arystotelesa, czyli „pewnym pożądaniem, jakie [rzeczy] żywią względem Bóstwa”²⁹⁸. Brentano krytykuje tu *oreksis*, ponieważ, jak uważa, wymaga ono od rzeczy tego, by były świadome, a wśród bytów świadomy jest tylko człowiek (i w pewnym ograniczonym sensie zwierzęta).

Ponieważ jeśli się sądzi, że materia cielesna osiąga urzeczywistnienie poprzez jakieś konkretne pożądanie Bóstwa, to trzeba przyjąć, że przede wszystkim myśli ona o Bóstwie, a myśląc o nim, uważa za dobre bycie mu podobnym i stąd go pożąda; ponieważ w ten sposób prezentuje się – wedle Arystotelesa – każdy przypadek pożądania we właściwym sensie tego słowa. Wystarczy sobie tylko przypomnieć, by móc pojąć, jak niemożliwa jest ta cała wykładnia. W końcu, według Arystotelesa, materii pierwotnej w ogóle nie przysługuje myślenie, nie o rzeczach zmysłowych, a co dopiero o jakiejś rzeczy inteligibilnej, jaką jest Bóstwo. Mówi wręcz wyraźnie, że pożądanie we właściwym sensie tego słowa może wystąpić dopiero na poziomie zwierzęcego życia w korelacji z odczuwaniem, a nie począwszy od poziomu przyrody

²⁹⁷ Cytuję G. Reale, op. cit. s. 383: „Jeżeli zasady i idee są *ponadzmysłowe* i *transcendentne*, to zupełnie nie służą temu celowi, dla którego zostały wprowadzone: właśnie dlatego, że są transcendentne, nie mogą one być ani *przyczyną istnienia*, ani *przyczyną poznania* rzeczy zmysłowych, ponieważ przyczyna *istnienia* i *poznania* rzeczy musi być w rzeczach, a nie *poza* nimi. Wszystkie liczne zarzuty Arystotelesowskie (...) w aspekcie teoretycznym sprowadzają się do podstawowego rdzenia, który można streścić w następujący sposób: W miejsce transcendentnej zasady Jednego – Dobra należy wprowadzić Dobro pojęte jako *przyczyna celowa* całej rzeczywistości (jako „to, ku czemu każda rzecz dąży” [*Etyka Nikomachejska*, A 1, 1094 a, por. też *Metafizyka*, Λ 7, 1072 b]). W miejsce transcendentnych idei należy wprowadzić formy lub istoty immanentne i pojąć je jako ujmowalne intelektem struktury całej rzeczywistości, a zmysłowej w sposób szczególny”.

²⁹⁸ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*.

nieożywionej czy świata roślin²⁹⁹.

Brentano dodaje, że kiedy Arystoteles w *Fizyce* przypisywał materii pragnienie, a „gdzie indziej”³⁰⁰ mówił, że rzeczy pragną Bóstwa, w każdym przypadku wyrażał się metaforycznie. Gdyby bowiem nie wyrażał się metaforycznie³⁰¹, otrzymałby to samo, co Pitagorejczycy w przypadku *mimesis* i Platon w przypadku *metheksis*, a więc „coś pozbawionego sensu”³⁰². Tak samo mówimy, argumentuje Brentano, że strzała dąży do celu, którym jest środek tarczy, podczas gdy naprawdę mamy na myśli dążenie nie strzały, lecz strzelca a dokładniej – jego wolę i rozum, które przyporządkowały pewne działanie konkretnemu celowi. Analogicznie, to wola Boga ma sprawiać, że rzeczy do niego dążą, czyli on jest autorem teleologicznego uporządkowania uniwersum. Przykład strzelca i strzały wydaje się przekonujący, ma jednak – jak sądzę – większy walor retoryczny aniżeli filozoficzny. Moim zdaniem, jeżeli dążenie do Bóstwa jest metaforą, to jest metaforycznym określeniem przechodzenia z możliwości do aktu, osiągnięcia własnej entelechii. Rozwijając swój boski pierwiastek, człowiek staje się *theios* w takiej mierze, w jakiej pozwala na to ludzka natura (jak miałby go rozwijać, gdyby Bóg go „wyręczał”? Byłby to jakiś przedziwny okazjonalizm). A rośliny i zwierzęta, choć boskiego pierwiastka pozbawione, dążą do swoich entelechii i wpisują się w teleologiczne uporządkowanie świata i samo to jest boskie. W swoim artykule o rozumie czynnym Patrick Macfarlane i Ron Polansky zdefiniowali to, co boskie (*theios*) poprzez to, co celowe (*telos*), w świetle czego sama hierarchia bytów i ich celów³⁰³ jest boska. Ponadto, gdyby Bóg faktycznie sam przyciągał do siebie byty, to nie byłby już Nieruchomym Poruszycielem (*akineton kinoun*), a Ruchomym Poruszycielem, co sprawiłoby, że jego istota się usprzecznia. W obliczu sprzeczności, jesteśmy zobligowani odrzucić rozumowanie, które do niej prowadziło. Nieruchomości Pierwszego Poruszyciela broni także Giovanni Reale w swojej *Historii Filozofii Starożytnej*:

Jest oczywiste, że przyczynowanie Pierwszego Poruszyciela nie jest przyczynowaniem typu sprawczego, ani takiego typu jak przyczynowanie ręki

²⁹⁹ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 124.

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Por. opisany powyżej argument „z metafory”.

³⁰² F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 124.

³⁰³ O hierarchii bytów i ich celów mówi Brentano w dziele *O źródle poznania moralnego*.

poruszającej jakieś ciało czy rzeźbiarza drążącego marmur, albo ojca płodzącego dziecko. Bóg natomiast pociąga; pociąga zaś jako przedmiot miłości, to znaczy jako cel; przyczynowanie Nieruchomego Poruszydźcy jest więc w sensie ścisłym przyczynowaniem typu celowego. Interpretatorzy długo dyskutowali na ten temat i dochodzili do różnych wyników. Był na przykład taki, który uważał – drążąc na różne sposoby w tekstach Stagiryty i uwyrażniając założenia pewnych twierdzeń – że znalazł u Arystotelesa, i to nie tylko w sposób domyślny, koncepcję stworzenia, a więc prawdziwe przyczynowanie sprawcze Pierwszego Poruszydźcy³⁰⁴.

Tu Reale zamieszcza przypis, z którego dowiadujemy się, że tym kimś był właśnie Franz Brentano. Reale wymienia trzy prace, w których Brentano dochodzi do takich wniosków: *O kreacjonizmie Arystotelesa*, *Arystoteles i jego światopogląd* oraz *Psychologia Arystotelesa* (wraz z dodatkiem: *Von dem Wirken, insbesondere dem schöpferischen Wirken des Aristotelischen Gottes*). Reale kontynuuje:

Jednak w rzeczywistości wypowiedzi Stagiryty i ich konteksty nie upoważniają do takiej interpretacji. Zresztą do twierdzenia o stworzeniu nie doszła spekulacja grecka; jest ono natomiast właściwe następującej po niej spekulacji średniowiecznej³⁰⁵. Wydaje się natomiast, że można poprawnie powiedzieć wraz z Rossem: «[...] Bóg jest przyczyną sprawczą dzięki temu, że jest przyczyną celową, ale w żaden inny sposób³⁰⁶»³⁰⁷.

Warto zauważyć, że Brentano atakuje solidnie ugruntowane odczytanie Stagiryty mówiące, że każda żywa istota na swój sposób „przeczuwa” istnienie Boga i można to

³⁰⁴ G. Reale, op. cit. s. 430.

³⁰⁵ Nie ma tu oczywiście mowy o *creatio ex nihilo*, bo Brentano zdaje sobie sprawę z tego, że na gruncie Stagiryty powstawanie z niczego jest niedopuszczalne. Nie rezygnuje jednak z nazywania Boga Stwórcą a z jego rozsianych po całej książce deklaracji wynika, że bliski jest Tomaszowej koncepcji stworzenia, którą da się streścić w słowach *conservatio est continua creatio*. Brentano mówi również, że świat jest w swym istnieniu „twórczo podtrzymywany”. [Patrz: rozdział *Elementy niszczenia oraz to, co prowadzi do rzeczywistego rozwoju ich mocy i dyspozycji (Anlagen)*: „I tak zatem również świat podksiężycowy [pochodzi] z wieczności. Uwarunkowany przez samego Boga jako pierwszą przyczynę (*Ursache*) nie powstał jednak jako stworzenie, ale raczej jest bez początku (*anfangslos*) twórczo podtrzymywany”.] Moment ten jest fascynujący, ponieważ Brentano mówi wprost, że Bóg jest stwórcą, ale nie ma odwagi nazwać świata stworzeniem.

³⁰⁶ W. D. Ross, *Aristotle*, Londyn 1923; Reale podaje za włoskim przekładem: A. Spinelli, Bari 1946, s. 269.

³⁰⁷ G. Reale, op. cit. s. 430.

przedstawić jako pewną relację koniecznego wynikania: przeczuwanie / świadomość doskonałości → miłość do tejże → dążenie do niej³⁰⁸. Świadomość tej doskonałości nakłada na naturę „imperatyw” upodobniania się do niej. Brentano pojmuje świadomość w bardzo średniowieczny sposób, ale przecież to tylko jedna z wielu jej definicji. Étienne Gilson³⁰⁹ mówi, że celowość natury jest w koncepcji Tomasza z Akwinu nieświadoma, świadoma jest tylko celowość woli. Możemy to odczytać jako kolejny tomistyczny element w brentanowskiej wykładni Stagiryty, której centralnym punktem jest wola Boga i jego działanie *ad extra*. Są to ewidentne wpływy tomaszowej *Sumy Teologii* (I, 2, 3) i piątej drogi do Boga (z ukierunkowania). Wpisuje się to także w jeszcze jeden sposób myślenia (nazwijmy go „nowożytnym”), który cechuje to, że celowość przypisuje się istotom obdarzonym wolą, a więc człowiekowi lub Bogu, natomiast zjawiska przyrodnicze wyjaśnia się w terminach relacji przyczynowo – skutkowych czy procesów *stricte* fizykalnych³¹⁰. U Arystotelesa proces dążenia jest nieskończony (u Tomasza nieskończone jest *creatio*, które jest przez to bardzo bliskie *conservatio*³¹¹), bo – co podkreśla również Bertrand Russell w *Dziejach Filozofii Zachodu* – całej materii usunąć się nie da³¹², nawet w obliczu faktu, że świat ma w sobie coraz więcej formy. Russell krytykuje to, że współcześnie pojmuje się przyczynę właściwie jedynie jako sprawczą, a pozbawiło się ją trzech pozostałych znaczeń. Bóg jako przyczyna celowa jest tą instancją, która nadaje wszelkiej zmianie cel, sens, strukturuje ją. Zmiana ta jest – jego zdaniem – „ewolucją w kierunku upodobniania się do Boga”³¹³, co być może brzmi nieco prowokacyjnie. Słowo „ewolucja” nie jest tu, jak sądzę, użyte po to, by utworzyć opozycję do kreacjonizmu (choć uważam takie użycie za uprawnione), o którym już mówiłam. Myślę, że Russellowi zależy na podkreśleniu tego, że celowość ta jest konieczna. Jak również tego, że Arystoteles był, jak chętnie powtarza, biologiem³¹⁴. Słowo „ewolucja” ilustruje również zmianę, samorzutne przechodzenie od potencji do aktu, a nie kontynuację jakiegoś aktu³¹⁵ *creatio*. Zresztą Brentano w przełożonej

³⁰⁸ Zob. S. Kamińska, *Arystoteles i jego światopogląd?*

³⁰⁹ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Jan Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 152.

³¹⁰ Por. R. Spaemann i R. Löw, *Cele naturalne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 17 i in.

³¹¹ *Conservatio est continua creatio*, co należy pojmować dosłownie, a nie metaforycznie. *Suma teologiczna* I, 103, 3.

³¹² Zob. Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, I, 44. Każdy byt jest rozumny tym bardziej, im mniej w nim materii. Dlatego Bóg jest najdoskonalszą inteligencją.

³¹³ B. Russell, op. cit., s. 208.

³¹⁴ Potwierdzenie faktu, że Arystoteles był filozofem przyrody znajdujemy u Gilsona (*Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*), s. 149, 150, 151, który z kolei nazywa go „fizykiem”.

³¹⁵ Dwa różne znaczenia słowa „akt”.

przeze mnie książce praktycznie nie mówi o akcji i potencji. Używa za to terminów „możliwość” (*Möglichkeit*) i „rzeczywistość” (*Wirklichkeit*)³¹⁶. A, jak wiemy, w średniowiecznych koncepcjach Bóg istnieje „bardziej”, ma więcej rzeczywistości³¹⁷. Tym, co Brentano kwestionuje w tym przypadku, jest – można by rzec – „klasyczna” wykładnia, zgodnie z którą to rzeczy, gdzie przez „rzeczy” rozumiem wszystkie byty świata podksiężycowego, dążą do Bóstwa, a nie kochające Bóstwo przyciąga je do siebie³¹⁸.

W kolejnym rozdziale, noszącym tytuł *Bóstwo Arystotelesa i Anaksagorejski Nous* Franz Brentano mierzy się, dodajmy, że nie po raz pierwszy, z kolejnym ugruntowanym poglądem, który jest zresztą silnie powiązany z tym, o czym była mowa powyżej podczas omawiania zjawiska *Begehren*. Chodzi tu mianowicie o pogląd, zgodnie z którym Bóstwo nie ma żadnej wiedzy o świecie³¹⁹ podksiężycowym, pogląd – dodajmy – niekwestionowany ani w czasach Brentano, ani współcześnie i – co najistotniejsze – głoszony przez samego Stagirytę opisującego Boga jako *noeseos noesis*, a więc myśl myślącą samą siebie (i nic innego).

Zgodnie z naszymi nowoczesnymi interpretatorami myślenie Arystotelesowskiego Boga powinno być ograniczone do samego siebie; powinien on wiedzieć jak najmniej o tym, co poza nim, czy to o czymś, co jest, czy to o czymś, co było czy będzie³²⁰.

Ponieważ powyższa charakterystyka jest opisem bytu diametralnie różnego od *nous* Anaksagorasa (bo jego *nous* w każdej chwili wie wszystko o wszystkim) to – jak twierdzi

³¹⁶ Zob. S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, s. 73. Cytuję: „Zamiast klasycznego terminu «akt» posługiwaliśmy się wyrazem «ureczywistnienie»; nie będziemy używali wyrazów o brzmieniu łacińskim: «potencja» i «akt», lecz zamiast nich wprowadzimy «możliwość» i «ureczywistnienie». Istota jest możliwością, istnienie – ureczywistnieniem. Bóg jest więc pełnym ureczywistnieniem, samym ureczywistnieniem”.

³¹⁷ Zob. św. Anzelm oraz św. Tomasz (Bóg, który **użycza** bytom istnienia).

³¹⁸ B. Russell, op. cit., s. 207. Mamy tu do czynienia z poglądem diametralnie różnym. Skoro mowa o miłości, to wg Russella Bóg by jej raczej nie odwzajemniał. Całe uczucie będące motorem dążenia ulokowane jest po stronie stworzeń. G. Reale, op. cit. s. 437 mówi, że Bóg jest kochany, a nie kochający; jest przedmiotem miłości, ale nie jej podmiotem.

³¹⁹ Według Giovanniego Reale Bóg wie, że świat istnieje, ale nie ma żadnej wiedzy na temat indywidualów w tym świecie, ponieważ indywiduala są niedoskonałe. Por. G.Reale, op. cit. s. 435, 436. Przypomina to pogląd filozofów arabskich, że wiedza jest tylko o tym, co ogólne, nie może istnieć wiedza o indywidualach, stąd Bóg nie ma wiedzy o poszczególnych bytach w świecie. Z kolei Bertrand Russell jest zdania, że Bóg w ogóle nie wie o istnieniu świata podksiężycowego – op. cit. s. 207.

³²⁰ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 125.

Franz Brentano – Arystoteles powinien ów anaksagorejski *nous* explicite zakwestionować, a ponieważ tego nie robi, to filozofowie, z którymi spiera się Brentano, są w błędzie i *a fortiori* Bóstwo może mieć wiedzę o świecie. Ergo: milczenie na temat anaksagorejskiego *nous* ma oznaczać to, że Arystoteles ma w tej kwestii takie samo zdanie jak Anaksagoras. Interesująca, choć niestety mało wiarygodna linia obrony. Do tego argument ten znowu ma większą wartość retoryczną niż naukową. Brentano kontynuuje: to milczenie Arystotelesa powinno im się wydać niezwykle zwłaszcza w obliczu zarzutu, który Arystoteles wygłasza wprost. A jest to zarzut niedodania drugiego pierwiastka wzorem Empedoklesa, u którego występują *filia* i *neikos* zwane przez Brentano „przyjaźnią” i „niezgodą”. A skoro Arystoteles sam w swoim uniwersum takowej zasady nie dodał, to mielibyśmy dowód na przypisywaną mu często przywarę wytykania innym postępowania analogicznego do własnego. Rozdział ten obfituje w takie zawile, „piętrowe” argumenty³²¹, dlatego skorzystam z innego dzieła, w którym Brentano omawia tę kwestię – *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Brentano proponował tę interpretacją już wcześniej – w 1867 r., w dodatku do *Psychologii Arystotelesa* Powyżej sygnalizowałam, że Brentano pokazuje wszechwiedzę Boga na trzy sposoby: poprzez porównanie wiedzy boskiej i ludzkiej, poprzez zestawienie Bóstwa Stagiryty z Bóstwem Anaksagorasa oraz, co zreferuję poniżej, poprzez pewną redefinicję pojęć poznania i przedmiotu tegoż. Nikogo chyba nie zdziwi, że Brentano wprowadza nowe pojęcia w ramach dyskusji z Eduardem Zellerem.

Jego zdaniem Zeller istotnie ogranicza możliwości Bóstwa poprzez stwierdzenie, że myślenie o czymś mniej doskonałym niż samo Bóstwo narażałoby jego doskonałość na szwank. Zarówno teza Zellera, że Bóstwo myśli tylko o sobie, jak i jej uzasadnienie odwołujące się do możliwego ubytku w doskonałości bazują, według Brentano, na nieporozumieniu. To prawda, że w *Metafizyce* XII 9 Arystoteles mówi, że tylko Bóg jest przedmiotem boskiego myślenia, a jego *noesis* jest *noeseos noesis* – czyli noetyczna czynność Boga jest skierowana na niego samego. Zeller powinien jednak był się upewnić, argumentuje Brentano, czy dla Arystotelesa tym samym jest poznawać coś i mieć coś za przedmiot poznania; a także, czy *Denken* (myślenie) i *noein* (czynność noetyczna) są tym samym. Brentano sugeruje, że Arystoteles używa terminu *noein* w węższym sensie i tym samym wiele może być poznane, nie będąc bezpośrednio przedmiotem poznania (por. *De anima* III 6; tam: rzeczy, które są poznawane przez siebie same i przez coś innego). Np. poznajemy niebyt /

³²¹ Więcej na temat stosunku Arystotelesa do Anaksagorasa, zob. F. Brentano, *Über Aristoteles*, 37. *Gotteslehre: Aristoteles, wo er zu früheren Ansichten Stellung nimmt*, 21 IV 1909, s. 365 i n.

brak (*das Negative*) poprzez jego przeciwieństwo. Niebyt jako taki nie jest przedmiotem poznania, poznajemy go poprzez jego antytezę – byt. Ponadto przedmiot poznania nie może być późniejszy niż czynność poznania. A przecież niekiedy poznajemy coś, co jeszcze nie istnieje, kiedy np. mamy na to coś siłę bądź ochotę, a skoro to coś nie istnieje, to nie jest jeszcze przedmiotem poznania. Jeśli zatem to, co nie istnieje, poznajemy przez to, co istnieje, a niebyt czy brak – poprzez poznanie przeciwstawnego mu bytu, to należy stąd wnioskować, że Bóg poznawałby wszystko, co od niego mniej doskonałe (a więc literalnie wszystko, poza nim) tak, jak człowiek poznaje niebyty czy braki. Poznawałby wszystko poprzez poznanie siebie *qua* doskonałości przeciwstawionej niedoskonałości. Tak więc w każdym jednym bycie jest jakieś *privatio*, co jest kolejną średniowieczną intuicją Franza Brentano. Również Bóg w filozofii św. Tomasza poznawał wszystkie byty poprzez poznanie samego siebie; tam jednak w Bogu były zawarte wszystkie doskonałości tych stworzeń. Nie znaczy to bynajmniej, że byty te były doskonałe – jest to po prostu inny sposób podejścia do nich: są one doskonałe jako dzieło Boga, lecz w porównaniu z nim samym takie nie są. U Brentano jest analogicznie: są niedoskonałe względem Boga, a nie niedoskonałe jako same w sobie mało wartościowe. Po stwierdzeniu, że Bóg jest jedynym przedmiotem Bożego poznania a wszystko inne jest przez niego poznane, ale nie jako przedmiot, Brentano powraca do kwestii zakresu pojęcia *noein*. *Noein* będzie tym rodzajem poznania, które Bóg ma na swój temat, co nie stoi w sprzeczności z tym, że o świecie podksiężycowym będzie miał wiedzę (*Wissen / episteme*) czy wręcz będzie wszechwiedzący (*allwissend*). *Noein* czy *nous* to specjalny rodzaj wglądu (*Einsehen*). Ostatecznym argumentem za tym, że jego interpretacja jest – jak mówi Brentano – jedyną słuszną, jest przywołanie *Etyki Nikomachejskiej* VI 7, 1141a, gdzie Boże myślenie jest przez Arystotelesa opisywane nie tylko jako *nous*, ale jako *sophia*, a wiemy przecież, że *sophia* (*Weisheit*) to *nous* (*Einsehen*) i *episteme* (*Wissen*). Brentano podsumowuje ten wywód nieco mniej merytorycznym argumentem, który ma jednak niezwykle ciekawe implikacje. Mówi on, że ograniczająca Bóstwo interpretacja Zellera ma prowadzić do takiego wniosku, że Bóg jest „głupcem” (*Dummkopf*), ponieważ zna samego siebie jako pierwszą zasadę, ale już nie to, co z tej zasady wypływa jako jej konieczne konsekwencje. Zwróćmy uwagę, że coś takiego może powiedzieć tylko taki filozof, który uważa Bóstwo za siłę sprawczą i (s)twórczą. Tutaj wiedza o czymś implikuje konieczność bycia tego czegoś autorem. Brentano, argumentując za Bożą wszechwiedzą, „przemycza” tu dodatkowy argument – za sprawczością Bóstwa.

2.17 Wola, opatrność i miłość

Poniżej przyjrzymy się jeszcze trzem wyznacznikom teizmu³²²: woli, opatrności i miłości, jakie na kartach książki *Arystoteles i jego światopogląd* Franz Brentano przypisuje arystotelesowskiemu Bóstwu. O ile wszechwiedza czy sprawczość dadzą się po pewnych redefinicjach przypisać Bóstwu³²³, chociaż – jak widzieliśmy – nie bez zastrzeżeń, o tyle wola, opatrność i miłość wydają się w paradygmacie antycznego Boga Filozofów *a priori* nie do zaakceptowania. Jednak Brentano podejmuje próbę uczynienia Bóstwa bóstwem pragnącym, troskliwym i kochającym.

Jeden z rozdziałów omawianej tu pracy nosi tytuł *Jest miłością wszelkiego dobra i wszechmocną wolą, która chce tego, co najlepsze*. Przypominamy sobie, jak Brentano zapośredniczył poznanie świata przez Bóstwo w tegoż poznaniu samego siebie. Bóstwo jest źródłem pierwszej prawdy o pierwszej zasadzie, a wszystkie prawdy drugorzędne są w tej prawdzie zakorzenione. Tak samo miłość do wszystkich bytów w świecie podksiężycowym ma być powiązana z miłością, jaką Bóstwo darzy samo siebie. Brentano mówi: „Ale przecież to, co Bóg – poza sobą – kocha, jest przez niego kochane jedynie proporcjonalnie do podobieństwa tego czegoś do niego. To, co bardziej doń podobne jest bardziej kochane, to, co najbardziej podobne – najbardziej kochane”³²⁴. Brentano każe czytelnikowi porównać to do *Etyki Nikomachejskiej* X 9. Zdaje się, że ma tu jednak na myśli fragment, który w polskim wydaniu zamyka rozdział ósmy księgi X (1179a) mówiący o tym, że człowiek działający zgodnie z rozumem i rozum ten pielęgnowany jest bogom najmiłszy, ponieważ czynność rozumu jest najbliższej spokrewniona z czynnością boską (też: 1178b). Ale przecież, jak widzieliśmy powyżej, bogowie i Bóstwo nie należą do tego samego porządku. Brentano kontynuuje, mówiąc, że działanie rozumu, inaczej niż działanie sił natury, zawsze zależy od woli, co dotyczy także rozumu boskiego. Cytuję:

Tak więc bez woli w takim czy innym sensie nigdy nie mogłoby dojść do działania jakiegoś rozumu jako rozumu. Kategorycznie zatem należało przypisać owej pierwszej

³²² Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*.

³²³ W przypadku wszechwiedzy Brentano posłużył się odróżnieniem poznania od przedmiotu poznania oraz myślenia od czynności noetycznej; zaś sprawczość polega na tym, że Bóstwo wprawia w ruch jako cel.

³²⁴ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 115.

myślącej zasadzie wolę i wybór w analogii do naszej woli i powiedzieć, że musi ona kochać nie tylko samą siebie i oddziaływać sama na siebie w wielkiej radości, ale musi też z miłością do samej siebie łączyć słuszną ocenę wszystkiego innego, do czego odnosi się jej myślenie; przy czym jedno będzie preferowane nad drugie, a to, co okaże się być najlepszym, będzie chciane³²⁵.

W przypadku człowieka istnieje myślenie słuszne i niesłuszne, przez co Brentano chce powiedzieć, że popełniamy błędy w rozumowaniu. Tak samo popełniamy błędy w dziedzinie woli i miłości. Wola i miłość człowieka również mogą być słuszne i niesłuszne³²⁶. Natomiast pierwszy rozum nie popełnia błędów ani w dziedzinie myślenia, ani w dziedzinie chcenia i miłości. Brentano dodaje, że słuszność na polu działalności emocjonalnej jest ściśle związana z tą na polu myślenia i powołuje się tu na siódmą księgę *Etyki Nikomachejskiej*, w której mowa jest o zależnościach między rozumem / wiedzą a skłonnościami. „Uznanie czegoś za dobre i pożądanie tego odpowiadają sobie, tak że pierwsze dla drugiego lub drugie dla pierwszego może być miarodajne”³²⁷. Teofrast opisuje pierwszy rozum jako to, co najbardziej boskie i pragnące zawsze wszystkich najlepszych rzeczy a Brentano jest gorącym zwolennikiem tego poglądu. A ponieważ Bóstwo nie myli się ani co do tego, o czym myśli, ani co do tego, czego pragnie i co kocha, to Brentano stwierdza na tej podstawie, nie po raz pierwszy zresztą, że żyjemy w świecie najlepszym z możliwych. Bóg nie ma woli czynienia złego, choć – podobnie jak człowiek cnotliwy – ma moc czynienia złego. „Wyjaśnia się także, dlaczego Arystoteles, w *Topikach*, gdzie powiada, że nie sama moc czynienia złego, tylko rzeczywiste złe postępowanie jest czymś złym”³²⁸. Brentano przywołuje tu Leibniza, kolejnego po Arystotelesie i Tomaszem, przedstawiciela jego osobistego panteonu największych filozofów i mówi, że ten, tak samo jak Stagiryta, twierdzi, że Bóg nie dlatego nie czyni zła, że nie ma takiej możliwości, ale dlatego, że jest doskonale dobry. Obaj ci filozofowie ze swej nauki o Bogu wyprowadzają naukę o najlepszym z możliwych światów. Zatem, żyjemy w najlepszym z możliwych światów, bo Bóg, który – jak Brentano wcześniej dowodził (choćby przechodząc od wiedzy o świecie do bycia jego autorem w przytaczanym powyżej argumencie z dzieła *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*), stworzył ten świat, jest świadom jego doskonałości i jako doskonały

³²⁵ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 116.

³²⁶ Por. F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*.

³²⁷ F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 116.

³²⁸ Ibidem, s. 117.

obdarza go miłością. Można też powiedzieć, że świat jest doskonały, ponieważ Bóg obdarza go miłością i Brentano zgodzi się na obie wersje, bo – jak mówi w *Aristoteles und seine Weltanschauung* – czynność emocjonalna i intelektualna są dla siebie wzajemnie miarodajne. Problem tkwi w tym, że w paradygmacie antycznym miłość była uczuciem wypływającym z poczucia jakiegoś braku (vide: *Uczta* Platona). Zatem jasne jest, dlaczego byty dążą do Bóstwa. Dążą one tym samym do własnej doskonałości, o czym już wielokrotnie mówiłam powyżej. Ale dlaczego Bóstwo miało by kochać świat? Przecież świat, nawet jeśli doskonały dla jego mieszkańców, nie będzie nigdy doskonały dla Bóstwa, wbrew temu, co sugeruje tu Franz Brentano. Zresztą Brentano zdaje się być tego świadom, w dowód czego przywołam tu po raz kolejny jego interpretację Bożej wszechwiedzy, gdzie Bóg poznawał świat, nacechowany pewnym *privatio*, poprzez poznanie samego siebie. Czy jednak miłość do świata da się wyjaśnić w analogiczny sposób? W końcu między paradygmatem miłości antycznej a paradygmatem miłości chrześcijańskiej jest, można by rzec, fundamentalna różnica. W paradygmacie antycznym miłość to sfera pożądania, potrzeby. *Ratio* (prawo, logika, sprawiedliwość) stało dla starożytnych wyżej niż miłość, wpisywana w sferę zmysłową. Nawet jeśli *agape* jest bardziej wartościowe aniżeli *eros*, to jest między nimi zachowana ciągłość i są one ulokowane w jednym porządku, w porządku zmysłowym. Chrześcijanin natomiast ostro rozgranicza *caritas* i *amor*, jedynie tę drugą uznając za zmysłową. W dodatku szeroko opisujący tę problematykę Max Scheler uważa, iż podział na dwie sfery w człowieku – racjonalną i zmysłową – jest wątpliwy³²⁹, ale ta kwestia wykracza poza niniejsze rozważania. Paradygmat chrześcijański stawia miłość ponad rozumem. Podczas gdy w antyku miłość oznacza dążenie „niższego” do „wyższego”³³⁰, przejście od braku do zaspokojenia, od niebytu do bytu (*me on* → *on*), w chrześcijaństwie to, co szlachetne skłania się ku temu, co mniej doskonałe. „Miłość chrześcijańska (...) jest nadnaturalną intencją duchową, która łamie i odrzuca wszelkie prawidła naturalnych popędów życiowych”³³¹.

Kolejny rozdział dzieła *Aristoteles i jego światopogląd*, w którym mowa jest o Bożej miłości i opatrności, nosi tytuł *Jest nieskończenie dobry i – jako taki – jest zasadą*. Brentano wylicza tu „cechy”, jakie musi mieć pierwsza zasada, aby być nieskończoną doskonałością. Są to: absolutnie konieczne istnienie, poznanie obejmujące całą prawdę, miłość obejmująca

³²⁹ Zob. Max Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*.

³³⁰ Zob. Platon, *Uczta* (XXVI B – XXIX C), tzw. *Mowa Diotymy*.

³³¹ Max Scheler, op. cit. s. 88.

całe dobro, wszechmoc oraz szczęście płynące ze świadomości samej siebie. Jej miłość do samej siebie jako najwyższego dobra sprawia, że porusza ona wszystko. „Jest przyczyną wszystkiego, co poza nią, tego, co nieruchome, jak i tego w ruchu, tego, co wieczne, jak i tego, co ma początek i koniec, w sensie celu, to znaczy w sensie dobra, ze względu na które wszystko jest”³³².

Jak widzieliśmy na podstawie powyższych rozważań, dla Franza Brentano ludzkie życie zaczyna się i kończy w Bogu. Bóg wciela duszę rozumną w embrion, troszczy się o rozwój powstającego człowieka, kieruje nim i dba o niego podczas życia w świecie podksiężycowym, przyciąga do siebie, a po śmierci ciała – nagradza. Nagradza nie tylko człowieka szlachetnego, ale i grzesznika, któremu najpierw odpuszczone są winy; grzesznik niejako nawraca się w chwili śmierci. Wszystkie te elementy teistycznego i teocentrycznego poglądu Brentano z mniejszą lub większą skutecznością projektuje na Stagirytę, którego zresztą w pewnym punkcie nazywa „teistą”. W tym paradygmacie każdy dąży do szczęścia, a ono jest „w” Bogu, czy też dzięki niemu. Okazuje się jednak, i Brentano zdaje sobie z tego sprawę, że nie każdy może osiągnąć szczęście. Arystoteles nie zgadzał się bowiem ze stoikami, którzy twierdzili, że każdy może być szczęśliwy w każdych warunkach. Istnieje takie cierpienie, które uniemożliwia osiągnięcie szczęścia (*tyche* nie jest w tym przypadku *eutychią*, lecz *dystychią*). I nic nie można na to poradzić. Przynajmniej w tym życiu. Ale przecież u Arystotelesa nie ma mowy o życiu po śmierci (może dlatego właśnie Brentano tak mocno obstawał za ideą jakichś zaświatów, bo nie był w stanie zaakceptować tego, że ktoś może nie osiągnąć szczęścia? Dobry i opiekuńczy Bóg powinien je przecież zagwarantować każdemu). Brentano próbuje jednak wybrnąć z tego impasu i mówi, że ci, którzy szczęścia nie osiągają, i tak je miłują jako coś z definicji poza ich zasięgiem (próba teodycei?). Człowiek pokornie godzi się na swój los, bo nie będzie przecież dyskutował z Bożym wyrokiem (przypominam, że dla Brentano *eutychia* jest formą bycia wybranym, formą „wyboru przez łaskę”).

³³² F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 118.

2.18 Odpowiedź Franzowi Brentano

Poniżej podejmę dyskusję z Franza Brentano wizją Bóstwa, a także relacji tegoż do świata i człowieka. Postaram się przede wszystkim pokazać, że światopogląd Arystotelesa nie był teistyczny i teocentryczny, lecz a-teistyczny (w wyżej przeze mnie ustalonym sensie) oraz antropocentryczny. Skorzystam tu z tekstu *The Divine in Aristotle's Ethics*³³³, którego autorem jest Aryeh Kosman. Tekst ten nie powstał jako *ad vocem* do Franza Brentano. Ja jednak zamierzam go tak wykorzystać.

Kosman, podobnie zresztą jak Brentano, rozpoczyna od postawienia pytania. Pytanie to brzmi następująco: jaką rolę odgrywa „to, co boskie” w Arystotelesa koncepcji dobrego życia? Dwie rzeczy powinny od razu zwrócić uwagę wnikliwego czytelnika. Po pierwsze: deskrypcja „to, co boskie”, która informuje nas, że nie będzie tu mowy o takim Bogu, z jakim mieliśmy do czynienia, śledząc wywód Franza Brentano, a więc o bogu osobowym. Po drugie: owo „boskie” pełni jakąś rolę w życiu człowieka, a zatem to ono jest dla tego życia, a nie to życie toczy się dla niego. Podstawową wartością jest dobre życie człowieka. To, co boskie jest w pewnym sensie, który zaraz poznamy, zrelatywizowane do jakości tego życia. Zamiast teocentryzmu mamy antropocentryzm. Kosman przytacza i popiera opinię J. A. Stewarta wyrażoną w pracy *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*³³⁴, że dla Stagiryty idea Boga pełni w życiu człowieka rolę idei regulatywnej. Ta neokantowska interpretacja może się wydawać nieco zaskakująca, jednak, zdaniem Kosmana, bardzo dobrze ilustruje pogląd Arystotelesa, że bóg (*god*) jest zasadą formalną, która „uruchamia” pewną sferę normatywności w dziedzinie etyki, zaś etyka ta jest u Arystotelesa naturalistyczna i antropocentryczna. Wyobraźmy sobie teraz, że jest na świecie taki filozof, który nie zna etyki Arystotelesa i postanawia się z nią zapoznać³³⁵. Taki ktoś mógłby się całkiem racjonalnie spodziewać, że koncept tego, co boskie, w ogóle się tam nie pojawi. Dla Arystotelesa bowiem celem ludzkiego działania jest ludzkie dobro i tylko ludzkie dobro. Człowiek dąży do swojego dobrobytu i swojego szczęścia. Działanie człowieka nie jest nakierowane na osiągnięcie jakiegoś transcendentnego dobra ani na posłuszeństwo jakiejś

³³³ A. Kosman, *The Divine in Aristotle's Ethics*, „Animus: the Canadian Journal of Philosophy and Humanities”, nr 13 (2009).

³³⁴ J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1892, II 448.

³³⁵ „Eksperyment” ten jest mojego autorstwa, lecz intuicja, że czytając Arystotelesa można się nie spodziewać wprowadzenia dziedziny boskości, jest zaczerpnięta od A. Kosmana.

wyższej istocie oraz jej woli, nakazom i zakazom. Nie ma przykazań ani tablic, a jeśli już o takie, których autorem jest sam człowiek. Dlatego – mówi Kosman – dziesiąta księga *Etyki Nikomachejskiej* jest pewnym zaskoczeniem, bo wcześniej dziedzina tego, co boskie praktycznie się nie pojawia. W *Etyce Eudemejskiej* natomiast Arystoteles mówi, czym bóg nie jest (VII 15, 1249b)³³⁶; w wydaniu polskim, księga VIII, rozdział trzeci, *O szlachetności (kalokagatia)*, 1249b: „Bóg bowiem nie rządzi w ten sposób, że rozkazuje, tylko jest on tym, ze względu ma co rozsądek wydaje rozkazy”³³⁷. Jest to, zdaniem Kosmana, typowe dla etyk opartych na cnocie, że nie będzie w nich chodziło o reakcję, odpowiedź na jakiś zewnętrzny głos, tylko o działanie powodowane namysłem. Za każdym razem, kiedy Arystoteles mówi o tym, co boskie, ma – zdaniem Kosmana – na myśli zasadę: zasadę dobra, zasadę bytu, zasadę działania. W *Metafizyce* XII 9³³⁸ Arystoteles wprowadza boską myśl, lecz od razu uściśla, że nie chodzi o myślenie jakiegoś boga, ale o myślenie jako boskie, w znaczeniu: najlepsze³³⁹. Również cnota ma być w tym samym sensie najlepsza. Kosman stale podkreśla, że dobro stanowiące przedmiot arystotelesowskiej etyki jest dobrem specyficznie ludzkim. Bóg jako zasada myślenia (*principle of «nous»*) umożliwia nam właściwe rozpoznanie i ocenę naszych pragnień, a następnie – na tej podstawie – dokonanie wyboru w zgodzie z rozumem. Umożliwia również działanie zgodne z cnotą i umacnianie się w teje. I w takim właśnie sensie możemy na gruncie Arystotelesa mówić o myśleniu etycznym i normatywności.

Wróćmy na moment do punktu, w którym Franz Brentano mówi, że ten, kto nie może osiągnąć szczęścia na ziemi, akceptuje swój los i mimo wszystko miłuje szczęście (i Boga) jako nieosiągalny punkt dojścia. Kosman podchodzi do sprawy znacznie bardziej optymistycznie (w takim znaczeniu, że człowiek nie musi niczym Hiob godzić się na swój los, ale może a wręcz powinien kształtować swe życie). Szczęście jest wtedy, kiedy przedsiębiorzymy działanie zaplanowane wskutek racjonalnego namysłu i staramy się cnotliwie, a więc zarówno dobrze pod względem moralnym i „estetycznym”, ale także konsekwentnie i skutecznie (przypominam arystotelesowską definicję cnoty jako trwałej dyspozycji uzyskanej wskutek praktyki, *hexis*), realizować nasz plan. Do tego musi dojść

³³⁶ *God is not a ruler who issues commands, but an end in light of which practical wisdom commands.*

³³⁷ Zdaje się, że to na podstawie tego właśnie fragmentu Franz Brentano uważa, że Eudemos utożsamiał Boga z rozumem czynnym.

³³⁸ Zob. A. Kosman, *Metaphysics A 9: Divine Thought*, [w:] *Aristotle's Metaphysics Lambda* edited by Michael Frede and David Charles, Oxford University Press, Oxford 2000.

³³⁹ Przypominam, że całkowicie przeciwstawną intuicję prezentuje F. Brentano. Zob. *«Gottesverwandtschaft», czyli pokrewieństwo człowieka z Bogiem.*

powodzenie (*eutychia* jako szczęśliwy przypadek, dobry los, fortuna). W razie *dystychii*³⁴⁰, a więc pecha, złego losu, nasze plany zostaną pokrzyżowane. O życiu, w którym przytrafi się *eutychia*, mówimy, że jest błogosławione (gr. *makarion*). Dlatego szczęście tak mocno wiąże się w tej interpretacji z pewnym rodzajem życiowej przytomności, świadomości tego, co do szczęścia prowadzi i tego, że jest się szczęśliwym oraz, kiedy takim się jest. Zatem wysiłek będzie zawsze po stronie człowieka. To on musi o szczęście zabiegać, wręcz walczyć. To, co boskie (tu akurat „to, co boskie” oznacza po prostu to, co nie ludzkie: szczęśliwy traf bądź pecha, *eutychię* lub *dystychię*) stwarza jedynie możliwość realizacji ludzkiego planu. I dlatego szczęście człowieka zasługuje na pochwałę i podziw, ponieważ jest realizowane w trudnych warunkach, niekiedy polega na przewyciężaniu przeciwności losu i nie zawsze można liczyć na tzw. boską pomoc (por. Platon i *theia moira* – pojęcie, które dopiero w późniejszych wiekach przekształciło się w pojęcie łaski). Kosman odróżnia od siebie znaczenia słów *eudaimon* („szczęśliwy”) oraz *makarion* („błogosławiony”), choć – jak przyznaje – wielu badaczy je utożsamia³⁴¹. Jego zdaniem być *makarion* to nosić zamię sukcesu, który polega na pewnej niezniszczalności, odporności na przeciwności losu, na wyroki fortuny, na niespodziewane tragedie. Ludzie błogosławieni są tymi, których życie przypomina w pewnym sensie boską niezniszczalność i nieśmiertelność, luksus „bycia ponad” (po raz kolejny doskonałym przykładem będzie Achilles, ktoś w pewnym sensie „równy bogom”). „Wybrańcem bogów” zwie się dlatego kogoś silniejszego, mądrzejszego, piękniejszego czy zdrowszego od innych, ale także kogoś, czyje projekty (zawodowe, osobiste, moralne) nie padają ofiarą niepowodzenia. Cnota nie zagwarantuje nam szczęścia, ale jest naszą jedyną metodą jego osiągnięcia.

Szczęście to w gruncie rzeczy coś, co trzeba sobie wypracować, a nie coś, co można wyprosić u boga lub Boga. I sędzę, że między innymi dlatego Arystoteles mówi, że człowiek może być szczęśliwy dopiero w pewnym wieku. Dopiero wtedy bowiem wie, które z jego planów udało się zrealizować. A teoretyczna kontemplacja jest najbardziej boską czynnością, na jaką stać człowieka, nie tylko dlatego, że jest najtrudniejsza i najpiękniejsza, ale także dlatego, że jest najmniej narażona na niepowodzenia przychodzące z zewnątrz i przez tę niezniszczalność przypomina zajęcie bogów (tak, jak wyobraża je sobie człowiek). I nie chodzi tu – mówi Kosman – o samą przewagę *vita contemplativa* nad *vita activa*, nie o to, że

³⁴⁰ Zob. *eutychia* i *dystychia* w rozdziale drugim niniejszej pracy.

³⁴¹ Patrz wyżej: opinia Danieli Gromskiej nt. słówka *makarios*; (Kosman mówi o *makarion*, Gromska o *makarios*. Różnica rodz. gramatycznego: w pierwszym przypadku r. nijaki, w drugim r. męski). Choć tam chodziło mi o odróżnienie od paradygmatu chrześcijańskiego.

lepiej być filozofem niż politykiem, żołnierzem czy sportowcem, ale o to, że myślenie w sensie świadomości tego, w jakim punkcie życia się jest, jest stanem bardziej pożądanym niż inne życie, życie pozbawione intelektualnej kontroli. Życie należy wieść a nie przeżyć (ang. *lead* zamiast *live*), bo szczęście bez świadomości bycia szczęśliwym nie jest prawdziwym szczęściem, o czym informują nas księgi dziewiąta i dziesiąta *Etyki Nikomachejskiej*.

Na koniec swego artykułu Kosman przywołuje postać Odyseusza, który wybiera skończone życie człowieka z Penelopą i Telemachem w Itace zamiast „prawdziwej” nieśmiertelności (w sensie nieskończoności w czasie) u boku Kalipso na wyspie Ogygii³⁴². Odyseusz wybiera nieśmiertelność za życia przypominającą tę, o której mówił choćby Eric Voegelin w przytaczanych przeze mnie powyżej fragmentach. Wybiera życie skończone, ale przede wszystkim wybiera życie ludzkie. Między innymi dzięki temu wolnemu, rozumnemu wyborowi możemy powiedzieć, że Odys jest „równy bogom”. I takie właśnie życie proponuje nam Arystoteles: boskie życie człowieka. Nie ma nic więcej (nie ma życia po śmierci), ale to i tak bardzo dużo. Odyseusz sam czyni swoje życie tak wartościowym, że nie zależy mu na gratyfikacji w postaci odporności na śmierć. Zarówno homerycki bohater jak i kilka wieków później Stagiryta zdają się postulować to, co Fryderyk Nietzsche nazwał „wiernością ziemi”. Tak mówił Zaratustra w przypowieści *O cnocie darzącej*³⁴³:

Pozostańcie wierni ziemi, bracia moi, wierni potęgą swej cnoty! Wasza miłość darząca i wasze poznanie niechaj służą ziemskiej treści! Tako proszę i zaklinam was.

Nie dozwalcie jej odlatywać od ziemi i i skrzydłami o ściany wieczności łopotać! Och, bywało zawsze tyle cnót w locie zbłąkanych!

Wiedźcie zbłąkaną cnotę na ziemię, jako ja to czynię, wiedźcie ją na powrót ku ciału i ziemi: aby ziemi właściwą treść nadała, treść ludzką!

Nietzsche nazywa swoją filozofię „odwróconym platonizmem”, ponieważ *Umwertung*³⁴⁴ „zdejmuje” wartości z zaświatów, z transcendencji, nadając jednocześnie wartość światu zmysłowemu, ludzkiemu (Arystoteles, odrzucając platoński idealizm, postąpił

³⁴² Homer, *Iliada* 6.138.

³⁴³ Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Vesper, Poznań, 2006 r.

³⁴⁴ Czyli – w języku polskim – przewartościowanie.

wobec swojego mistrza analogicznie). Świadomość własnej wyjątkowości (nadludzkości) pojawia się dopiero wtedy, gdy człowiek dokona licznych operacji formowania czy wręcz samoprzekraczania siebie. Wysiłek samoprzewyciężenia jest wysiłkiem nadludzkim, lecz paradoksalnie nie leży poza naszym zasięgiem. Warto go podjąć, gdyż warunkuje on możliwość afirmacji siebie i afirmacji tego, co wokół. „Afirmacja ta jednak nie oznacza zadowolenia czy bezruchu: «człowiek doskonały cieszy się faktem «człowiek» i drogą człowieka: ale – idzie on dalej» (12, 24)³⁴⁵.

W tym punkcie warto przywołać antropologię Maxa Schelera, w szczególności z późniejszego okresu jego filozofowania (*Stanowisko człowieka w kosmosie*³⁴⁶), w którym to okresie jego myśl jest znacznie bliższa nietzscheanizmowi niż się powszechnie przyjmuje. schelerowski człowiek także się przewycięża, wychodzi poza ograniczenia tak cielesne jak i natury moralnej. Wraz z nim i jego osiągnięciami staje się (w sensie dosłownym) Bóg. Karl Jaspers, w pracy *Nietzsche – wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, powiada³⁴⁷, że człowiek może potraktować siebie samego³⁴⁸ na dwa sposoby. Z jednej strony może ujmować siebie jako istnienie, które jest takie, jakie jest i zmienia się według możliwych do wskazania reguł. Zaś z drugiej strony – może sobie stawiać wymagania i przykładać do siebie różne miary, co jest wkroczeniem na drogę rozwoju. Zwróćmy uwagę na to, że Scheler i Nietzsche wskazują na obie te rzeczy: mówią o człowieku takim, jaki jest i człowieku, jakim może się uczynić. U pierwszego są poziomy bytu, w których człowiek – jako istota żywa – uczestniczy i które dzieli z innymi stworzeniami. Jest także człowiek jako osoba, życie w relacji z Duchem. Osoba może i powinna się kształtować. U Nietzschego zaś mamy z jednej strony człowieka realnego, który – już jako taki, co niestety rzadko się podkreśla – zasługuje na afirmację. Z drugiej strony zaś jest człowiek upragniony, bo afirmacja ta, nie może się stać legitymizacją stagnacji (Nietzsche mówi – w *Przedmowie do Richarda Wagnera* – że naprawdę metafizyczną działalnością jest sztuka, a nie moralność. Chodzi mu jednak o sztukę życia). Jaspers konkluduje w następujący sposób: nie można mówić o człowieku „zastanym” bez człowieka „wymarzonego”³⁴⁹ i odwrotnie. I to właśnie, moim zdaniem, robi Arystoteles. Zacytuję poniżej fragment pracy Jaspersa o Nietzschem, który – jak sądzę – doskonale opisuje to, jak postępuje Stagiryta; z tą różnicą, że zamiast nadczłowieka mamy człowieka

³⁴⁵ Karl Jaspers, *Nietzsche – wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. Dorota Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997 r.

³⁴⁶ Praca ta została opublikowana w 1928 r., niedługo po śmierci autora.

³⁴⁷ Karl Jaspers, op. cit. s. 102.

³⁴⁸ W końcu antropolog jest zawsze także tym, co bada. A bada on człowieka w świecie.

³⁴⁹ Określenia S.K.

„boskiego” czy „równego bogom”.

W opisie należy według możliwości rozdzielić to, co nierozdzielnie tworzy całość. W swych rozważaniach Nietzsche po pierwsze, ogarnia w sposób obiektywny istnienie człowieka, ukazujące się wobec wszechświata oraz nieustannie przemieniające się pod względem psychologicznym. Po drugie ujmuje on wolność człowieka jako sposób, w jaki kreuje on samego siebie. Po trzecie, w symbolu nadczłowieka nie ujmuje on rzeczywistości człowieka, lecz nieokreśloną treść wiary dotyczącej tego, czym powinien się stać człowiek przewyższający samego siebie w świecie. Rozległa wiedza Nietzschego o człowieku ujawnia się dopiero w tym całokształcie rozwoju jego myśli, wszystko podważającym i przebiegającym w sprzecznościach³⁵⁰.

Podsumowując krótką dyskusję z Franzem Brentano, należy powiedzieć, że interpretacja Kosmana faktycznie pozwala odczytywać filozofię Arystotelesa jako filozofię bez boga (co zbliża Arystotelesa do Nietzschego; jest to jednak zbliżenie tyleż oczywiste, co powierzchowne. Głębsze podobieństwo tkwi w tym, jak opisują oni człowieka szlachetnego czy wyższego a nie w śmierci czy możliwości usunięcia Boga. I to właśnie owo podobieństwo mnie interesuje). W wykładni Kosmana nie chodzi tylko o to, że Bóstwo pojmujemy a-teistycznie w wyżej przeze mnie zdefiniowanym sensie. Bóstwo traktujemy deflacyjnie. Bogów z *Etyki Nikomachejskiej* czy *Eudemejskiej* też. Jest sporo interpretacji umiarkowanych (np. moja, gdzie Bóstwo jest a-teistycznie pojętym Bogiem Filozofów, a bogowie są osobowi i należą do sfery *Volksreligion*). Kosman jest radykalny i nie ocala nic. Odbiera rys osobowy zarówno bogom jak i Bóstwu, a potem całkowicie pozbawia ich racji bytu jako bytów właśnie i redukuje ich do postulatów rozumu, skądinąd również praktycznego, bo przecież jesteśmy tu w sferze *phronesis*, czyli rozsądku (mówi: możliwe jest dobre i cnotliwe życie bez boga, ale jeśli ktoś chce być religijny, to jest to po prostu kwestia gustu i prywatnego wyboru – można w bogów wierzyć, jeśli ktoś ma poczucie, że to go ubogaca i czyni życie lepszym; tak samo jest, jego zdaniem, z posiadaniem przyjaciół³⁵¹ – nie jest ono wymogiem, ale dla wielu będzie podnosiło jakość życia). Należy pamiętać, że to

³⁵⁰ Karl Jaspers, op. cit. s. 103.

³⁵¹ Zob. A. Kosman, *Aristotle on the Desirability of Friends*, „Ancient Philosophy”, nr 24 (1), s. 135-154.

nazwane przeze mnie „deflacyjnym” ujęcie tego, co boskie nie redukuje boskości do metafory czy *façon de parler*. To nie jest **tylko** wytwór człowieka, to jest **aż** wytwór człowieka. W takim ujęciu człowiek, który tworzy boga, nie jest słaby w feuerbachowskim sensie człowieka, który nie dostrzega własnej wartości a jednocześnie projektuje ją na nieistniejące bóstwa, tym samym upokarzając siebie jeszcze bardziej, lecz silny w sensie nietzscheańskim bądź też schelerowskim, w sensie człowieka zdolnego wytworzyć wartości i postępować zgodnie z nimi³⁵². Warto na koniec przywołać jeszcze fragment z *Polityki* 1284a, b, gdzie Arystoteles mówi³⁵³, że niekiedy (choć bardzo rzadko) może się pojawić człowiek wybitny i „człowiek taki jest bogiem pośród ludzi”, co Voegelin komentuje tymi słowy: „Tacy wybitni w sposób boski ludzie są prawem dla siebie samych. (...) Nie ma reguły dla wyjątku”³⁵⁴.

Te dosyć nietypowe interpretacje relacji Bóstwo – człowiek u Stagiryty, które zaproponowałam, prowadzą nas do kilku równie niecodziennych wykładni *nous poietikos* jako podstawy tej relacji, którym to wykładniom poświęcę rozdział trzeci.

³⁵² Patrz wyżej: perspektywizm.

³⁵³ Passusy te są poświęcone królowaniu, monarchii i tyranii.

³⁵⁴ E. Voegelin, op. cit., s. 81.

Rozdział trzeci

3.1 Współczesne wykładnie *nous poietikos* i relacji człowiek – Bóstwo

W rozdziale tym zajmę się w pierwszej kolejności trwającą od czasów Arystotelesa do dziś kontrowersją wokół tego, co tak naprawdę robi³⁵⁵ rozum czynny. Spośród rozmaitych współczesnych interpretacji dwie zyskały moje szczególne zainteresowanie, a mianowicie z uwagi na swoją odmiennność od omawianego tu stanowiska Franza Brentano oraz z uwagi na odmiennność od siebie nawzajem. Są to: interpretacja Victora Castona utożsamiająca rozum czynny z Bogiem oraz „deflacyjna” wykładnia Patricka Macfarlane'a i Ronalda Polansky'ego redukująca *nous poietikos* do ponadjednostkowego rezerwuaru wiedzy czy myśli. Skupię się głównie na dyskusji z propozycją Victora Castona i pokażę, jak „deflacyjna” interpretacja mogłaby rozwiązać część problemów wynikających z utożsamienia rozumu czynnego z Bogiem. Jednak także rozwiązanie Macfarlane'a i Polansky'ego, choć moim zdaniem pod wieloma względami bliższe ideom Arystotelesa, nie będzie rozwiązaniem idealnym. Na koniec skonfrontuję oba odczytania z *Etyką Nikomachejską* oraz *Etyką Eudemejską*, aby podjąć próbę ostatecznej odpowiedzi na następujące pytania dotyczące *nous poietikos*: gdzie się znajduje? co robi? czy jest nieśmiertelny? I wreszcie – czy może on fundować relację człowiek – Bóstwo?

³⁵⁵ Słowo to może się na pierwszy rzut oka wydać nieco kolokwialne, jednak jego użyciem chcę nawiązać do słynnego tekstu Aryeha Kosmana pt. *What does the Maker Mind Make?* („Co robi rozum czynny?”) z 1995r. W tekście tym Kosman mówi, że słowo *poietikos*, pochodzące od *poieo* („robię”, „czynię”, „wytwarzam”) należy przekładać jako *make*, a więc *nous poietikos* to *maker mind* (rozum robiący [coś]), a nie – jak się przyjęło – *active intellect* (rozum / intelekt czynny). Słowo *active* kojarzy się Kosmanowi z *energeia*, a więc aktualizacją, a nie ze zwykłym, potocznym *poieo*, przy użyciu którego możemy opisywać codzienne czynności. Trop ten jest bardzo ciekawy i językowo poprawny. Jednak Arystoteles mówi w *De anima* III 5 o aktualizacji, dlatego oddawanie *nous poietikos* jako *active* czy *agent intellect* jest również właściwe. Zob. Kosman, L.A., *What does the Maker Mind Make?* [w:] *Essays on Aristotle's De anima*, red. Martha C. Nussbaum i Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 343-58.

W filozofii Arystotelesa wszystko ma swój cel. Abstrahując od tego, czy jest to cel czysto biologiczny, czy nadprzyrodzony, możemy śmiało twierdzić, że nie znajdziemy tam bytów nieposiadających celu czy właściwej sobie funkcji³⁵⁶. Dlatego będziemy zaskoczeni, kiedy – po namyśle – dojdziemy do wniosku, że tak naprawdę nie wiemy, jaka jest właściwa funkcja rozumu czynnego, który powyżej uznałam za podstawę relacji człowiek – Bóstwo. Skoro nazywa się go czynnym (*poietikos*; od greckiego czasownika *poieo* – „czynię”, „robię”, „wytwarzam”) to zapewne nie bez powodu. Choć należy tu zwrócić uwagę na to, że zwą go tak komentatorzy (Teofrast, A. Bullinger, F. Brentano), a nie sam Stagiryta, który w *De anima* mówi o rozumie pierwszym (rozumie w ogólności) i rozumie drugim. Jaka czynność wykonuje, skoro tak wielu komentatorów nazwało go czynnym? Najczęściej odpowiemy, bo taka jest dominująca, zakorzeniona głównie w filozofii św. Tomasza³⁵⁷ wykładnia, że w rozumnej części (*nous*) duszy (*anima / psyche*) Arystoteles wyróżnia rozum bierny (*nous pathetikos*) i rozum czynny (*nous poietikos*). Można też powiedzieć, że są one wobec siebie jak materia i forma bądź potencja i akt. Że ten pierwszy w jakiś sposób łączy czy kontaktuje się z ciałem, skąd czerpie wrażenia zmysłowe, choć dusza rozumna jest przecież „oddzielona” (*De anima* III 4, 429a; III 5, 430a) i „przychodzi z zewnątrz” (*De generatione animalium* II 3, 736b). A tymczasem „ten drugi”, jak zwą go za Arystotelesem niektórzy komentatorzy, no właśnie: co robi „ten drugi”?

W obliczu trudności, jakich nastęcza odpowiedź na to pytanie, niektórzy³⁵⁸ posunęli się tak daleko, że twierdzą, że nie robi on literalnie nic, a sugerujące działanie słowo *poietikos* to metafora, jakich u Arystotelesa (i w jego interpretacjach) wiele. Będę stać na stanowisku, że powoduje on myślenie / wiedzę, lecz nie da się do niego odnieść słów „działanie”, „produktowanie”, „wytwarzanie” w sensie ścisłym. Tak więc mówienie o metaforze jest tylko w części słuszne: możemy go metaforycznie nazwać „przyczyną

³⁵⁶ Celu tak pojętego nie należy utożsamiać z celem jako punktem dojścia, kresem dążenia. Cel – na podstawie *De anima* II 4, 415b – to albo rzecz sama, do której się dąży, albo osobnik, dla którego się coś czyni. Arystoteles doprecyzowuje to kilka linijek niżej w ten sposób: Słowo „cel” oznacza dwie rzeczy: 1) przedmiot [dobro], którego się pożąda; 2) przedmiot, dla którego się czegoś pożąda.

³⁵⁷ Zob. Św. Tomasz, *Sententia libri De anima*, księga III, rozdział 4. Zob. także: *Sententia libri De anima, Thomas Aquinas: a Commentary on Aristotle's De Anima*, tłum. R. Pasnau, Yale Library of Medieval Philosophy, Yale University Press, New Haven, London, 1999.

³⁵⁸ Np. Aleksander z Afrodyzji, Victor Caston – filozofowie ci utożsamiają *nous poietikos* z Bóstwem.

sprawczą”, podczas gdy w rzeczywistości jest on przyczyną celową. Nie możemy go jednak metaforycznie nazwać „przyczyną” jako taką, bo przyczyną jest jednoznacznie. Sądzę też, że „argument z metafory”, podobnie jak „argument z mitu” tak często stosowany również wobec Platona, czy „argument z zaginionych części *Corpus Aristotelicum*”³⁵⁹, jest argumentem przydatnym tylko w ograniczonym zakresie i dlatego trzeba się nim posługiwać ostrożnie, aby nie zaczął działać jak miecz obosieczny. Na przykład dla Victora Castona, którego interpretacja odegra istotną rolę w poniższych rozważaniach, działanie najwyższego rozumu to metafora wskazująca jednoznacznie na dążenie doń rzeczy, a dla Franza Brentano zajmującego się kwestią rozumu czynnego³⁶⁰ sto lat wcześniej dążenie bytów do celu to metafora wskazująca działanie najwyższego rozumu (Boga), co wyłożyłam już na podstawie odpowiednich partii książki *Arystoteles i jego światopogląd*. Widzimy zatem, że ten sam argument działa analogicznie w przypadku nie tyle przeciwnych, co wręcz sprzecznych tez.

Wychodząc ze zdroworozsądkowego założenia, że Arystoteles nie postulowałby bytu, który nie miałby właściwej sobie funkcji (*ergon*) i próbując nie posługiwać się żadnym z wyżej wymienionych „argumentów ratunkowych” – jak nazwałam je w rozdziale drugim – spróbuję wskazać i opisać właściwą rozumowi czynnemu funkcję.

Będę dyskutować przede wszystkim z teorią Victora Castona utożsamiającą (niemetaforycznie) rozum czynny z Bogiem³⁶¹. Skorzystam tu przede wszystkim z tekstu *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*³⁶² (oraz dodatkowo z prac *Aristotle's Psychology*³⁶³, *Aristotle on Consciousness*³⁶⁴)³⁶⁵.

Psychologia, czyli po prostu nauka o duszy (*he tes psyches historia*) – zaczyna Caston swój tekst *Aristotle's Psychology* – jest dla Arystotelesa kulminacją metafizyki oraz nauk przyrodniczych. Badając duszę, Arystoteles, zdaniem Castona, szuka po prostu *arché* życia, czymkolwiek miałyby się ono okazać. Zatem dusza jest tym czymś, dzięki czemu poruszamy się, postrzegamy, czujemy, myślimy i działamy, ponieważ wszystko to są czynności właściwe

³⁵⁹ Określenia S.K.

³⁶⁰ Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*.

³⁶¹ Caston używa słowa *God*, więc przekładam je jako „Bóg”. Jestem jednak przekonana, że w przypadku Arystotelesa poprawnie jest mówić o Bóstwie, ponieważ określenie „Bóstwo” nie sugeruje interpretacji teistycznej. Kwestię tę podnosiłam i uzasadniałam w niniejszej pracy wielokrotnie.

³⁶² Victor Caston, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, „Phronesis”, nr 44 (1999), s. 199-227.

³⁶³ Victor Caston, *Aristotle's Psychology*, [w:] *The Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, red. M. L. Gill i P. Pellegrin, Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 316-346.

³⁶⁴ Victor Caston, *Aristotle on Consciousness*, „Mind”, nr 111. 444, październik 2002, s. 751-815.

³⁶⁵ Istnieje jeszcze co najmniej jeden ważny tekst Castona poświęcony Arystotelesowi: *Aristotle and the Problem of Intentionality*, „Philosophy and the Phenomenological Research”, tom LVIII, nr 2, czerwiec 1998. Nie będę go jednak omawiać w niniejszej pracy, ponieważ szczegółowe opracowanie pojęcia intencjonalności znacznie przekroczyłyby jej założone ramy.

istotom żywym. Do tego dochodzą: wzrost, reprodukcja, odżywianie i oddychanie. Arystoteles rzeczywiście zaczyna swój traktat poświęcony duszy od określeń funkcjonalnych i tak samo relacjonuje to Franz Brentano w początkowych rozdziałach *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Obaj interpretatorzy wzorem Stagiryty mówią o tym, co dusza „robi” a nie, czym jest (takie ontologizujące podejście wybiera św. Tomasz, co omawiałam powyżej). I o ile wskazanie tego, czym „zajmują się” dusze wegetatywna i zmysłowa nie nastrocza najmniejszych problemów, o tyle dusza rozumna, opisywana zazwyczaj jako „dusza nieśmiertelna” lub „boski pierwiastek”, okazuje się zagadkowa. Kiedy powiemy, że dusza rozumna myśli, to będzie to problematyczne z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, myśli człowiek, a nie dusza; wiemy już przecież, że człowiek jest psychofizycznym *compositum*. Po drugie zaś niemal cały ciężar tego myślenia spada, jak dowiadujemy się z dzieła *De anima*, na rozum bierny, który – jak nazwa wskazuje – jest receptywny i odbiera wrażenia zmysłowe, gromadząc dane i – tym samym – poznając świat. Rozum bierny ma dominujący wkład w myślenie, zaś rozum czynny w pewien tajemniczy sposób „wykorzystuje wyniki jego pracy”. Arystoteles rozpisuje się na temat funkcji rozumu biernego (*De anima* III 4). Tymczasem – jak słusznie zauważa Caston³⁶⁶ – rozumowi czynnemu nie dość, że poświęca niewiele miejsca (kilkanaście linijek w *De anima* III 5; w innych zaś dziełach nie mówi o nim wprost, więc możemy się jedynie domyślać, że to właśnie o nim mowa), to jeszcze opisuje go w sposób oszczędny, żeby nie powiedzieć lapidarny.

Taki też jest filozoficzny punkt wyjścia rozważań Castona, a mianowicie, że *De anima* III 5 to jeden z najbardziej zagadkowych *passusów* nie tylko w dziełach Arystotelesa, ale w dziejach filozofii w ogóle. Jest – jak się stamtąd dowiadujemy – jakiś drugi intelekt (wcześniej, z *De anima* III 4, dowiedzieliśmy się „o rozumie w ogólności”), ale nie wiadomo, ani do kogo należy, ani, co robi, co równie dobrze mogłoby postawić pod znakiem zapytania rację jego istnienia. Liczni komentatorzy próbowali „ratować” Arystotelesa, przypisując rozumowi czynnemu różne funkcje z dziedziny ludzkiej psychologii (jak np. myślenie abstrakcyjne czy selektywną uwagę). Caston twierdzi, że to zupełnie bezcelowe, ponieważ *nous poietikos* nie należy do dziedziny psychologii człowieka, lecz teologii (podobną tezę stawia, cytowany zresztą przez Castona, Aryeh Kosman w tekście *What does the Maker Mind Make?*³⁶⁷). I to nie jako coś boskiego, lecz jako sam Bóg. Caston wzmacnia to utożsamienie

³⁶⁶ Od tego miejsca do końca Caston *Aristotle's Two Intellects ...*, jeśli nie podano inaczej.

³⁶⁷ Powiedziałam „podobną”, ponieważ Kosman, jakkolwiek uważa, że *nous poietikos* może być również

poprzez przywołanie cech Boga wymienionych w *Metafizyce* Λ 1072b, czym zajmę się poniżej. Według niego logiczna struktura argumentu zawartego w *De anima* III 5 pozwala wyróżnić dwa gatunki w rodzaju „dusza” czy wręcz dwa rodzaje duszy (no bo jak znaleźć *genus proximum* dla Boga i człowieka?). Różnica pomiędzy pierwszym a drugim rozumem jest jak różnica pomiędzy tym, co ludzkie a tym, co boskie. *De anima* III 5 powstało, żeby wskazać wyższy status moralny człowieka w świecie³⁶⁸, przełożyć ludzką psychologię na perspektywę kosmiczną³⁶⁹.

Pomysłodawcą utożsamienia rozumu czynnego z Bogiem jest, jak już mówiłam w rozdziale drugim, Aleksander z Afrodyzji, jednak inspiracja Castona jego teorią nie powinna być, jak sądzę, traktowana jako ścisła. Sam Caston mówi, że podobieństwa między nim a Aleksandrem z Afrodyzji zaczynają się i kończą na utożsamieniu rozumu czynnego z Bogiem. Pewna forma „opowiedzenia się” za Aleksandrem służy, jak sądzę zdystansowaniu się od interpretacji św. Tomasza (i – jak można się domyślać – *a fortiori* Brentano³⁷⁰), o czym będę jeszcze dużo mówić, a także od awerroistów, którzy również uważali, że jest tylko jeden intelekt czynny, różny od konkretnych ludzkich dusz, ale różny także od Boga. Taki pogląd – mówi Caston – znajdujemy nie tylko u Awerroesa, ale też wcześniej u Awicenny oraz neoplatonika Marinusa. Ważniejsze dla niniejszej pracy oraz – jakie można odnieść wrażenie – dla samego Castona jest to, co mówi on o św. Tomaszu, a mianowicie, że jego teoria odsunęła na dalszy plan pomysły takie jak pomysł Aleksandra i jemu podobne, ponieważ św. Tomasz skutecznie zmonopolizował wykładnie Stagiryty w naszym kręgu kulturowym, przez co rozumiem obszar wpływów filozofii zachodniej. Należy się z tym zgodzić. Przecież w zasadzie wszyscy filozofowie niemal odruchowo powiedzą, nie zawsze zdając sobie sprawę, że powtarzają za św. Tomaszem, że każdy ma swój indywidualny, nieśmiertelny rozum czynny wprzężony w indywidualny, kauzalny mechanizm myślenia („odebranie” człowiekowi rozumu czynnego skutkuje – jak sądzę – jakimś bliżej nieokreślonym poczuciem straty; taką mamy intuicję). I to właśnie z tym poglądem dyskutuje Caston. Zobaczymy wkrótce, że tak zdecydowane odrzucenie św. Tomasza jako monopolisty

przedmiotem badań teologii (a więc należy i do dziedziny psychologii, i teologii), to nie utożsamia go on z Bogiem: Bóg jest dla *nous poietikos* wzorcem, modelem. Zob. Aryeh Kosman, *What does the Maker Mind Make?*

³⁶⁸ Choć pod koniec tego samego tekstu Caston stwierdzi, że *De anima* III 5 powstało celem unaocznienia różnic a nie podobieństw między człowiekiem a Bogiem.

³⁶⁹ Por. Andrew J. Burgess, *Brentano as a Philosopher of Religion*, „International Journal for Philosophy of Religion”, tom 5, nr 2 (1974), s.79-90. Tam: psychologia i teologia to u Arystotelesa jedna całość.

³⁷⁰ Zob. V. Caston, op. cit. s. 201.

przyniesie konsekwencje, których Caston, gdyby je sobie uświadomił, mógłby sobie nie życzyć. Caston – jak zobaczyliśmy – zaczyna od zakwestionowania praktycznie całej tradycji komentarzy do Arystotelesa, ale chwilę później zdaje się rezygnować z tak szeroko zakrojonego zamiaru (w końcu w tytule tekstu mamy słowa *modest proposal*) i broni swojej koncepcji nie jako jedynej słusznej, lecz jako najbardziej ekonomicznej spośród wielu tak samo prawomocnych. Jego odczytanie ma być ekonomiczne, ponieważ pozwala niejako „oczyszczyć” Arystotelesa ze zbędnych, często niemających pokrycia w tekstach źródłowych teorii, jakie powstały na przestrzeni wieków. Myślę, że skojarzenie z brzytwą Ockhama będzie tu uprawnione. Caston postępuje tu dokładnie tak jak autor *Sumy logicznej*: usuwa wszystko to, dla czego nie znajduje w rzeczywistości desygnatu albo przynajmniej dostatecznej racji istnienia. Jego zdaniem rzeczywiste są tylko takie podziały, które manifestują się taksonomicznie, a więc te, które da się dostrzec w przyrodzie.

Zatem trójpodział duszy na wegetatywną, zmysłową i rozumną wynika z obserwacji roślin, zwierząt i ludzi w świecie; jest aposterioryczny. Na początku *De anima* III 5 Arystoteles mówi, że tak jak w naturze (w rodzajach naturalnych) są dwie zasady (w każdym rodzaju materia i forma), tak samo będzie w duszy. A Caston uzupełnia: „w dziedzinie duszy”. Jego zdaniem Arystoteles nie ma tu na myśli każdej indywidualnej duszy, tylko rodzaj, tym razem nie naturalny, lecz psychologiczny. Tak, jak w dziedzinie natury, tak w dziedzinie duszy istnieją byty, na które się działa i byty, które działają. Bytami, na które się działa, będą tu poszczególne ludzkie dusze, których część rozumna ograniczy się do receptywnego *nous pathetikos*³⁷¹ (co okaże się problematyczne, gdy Caston zacznie mówić o ich dążeniu / upodabnianiu się do Boga), a bytem, który „działa”, będzie Bóg. Niezależnie od tego, można jednak twierdzić i będę za tym argumentować, że Arystoteles wcale nie postuluje tu dwóch różnych gatunków czy wręcz rodzajów intelektu, tylko mówi, że jeśli w przyrodzie występuje forma i materia, to może analogicznie w duszy (rozumnej) także. Wtedy materia byłby *nous pathetikos* (byt, na który się działa) a formą *nous poietikos* (byt, który działa), które razem składałyby się na *nous*, przy czym mówiąc „składałyby się”, nie mam wcale na myśli dwóch dodanych do siebie elementów, bo jak deklarowałam powyżej i co rozwinę dodatkowo poniżej, jestem za funkcjonalistyczną interpretacją duszy. W człowieku np. jest i materia, i forma, a nie mówimy o dwóch różnych gatunkach, to by zresztą było zarówno bezcelowe jak i nonsensowne. Tak samo jest z naszym *genus proximum*,

³⁷¹ Caston nie mówi o *nous pathetikos* i *nous poietikos*, tylko o *nous* i *nous poietikos*.

czyli zwierzęciem. Taka analogia między naturą a duszą, jak zaproponowana przeze mnie, jest więc do utrzymania. Co więcej, jest ona do utrzymania niezależnie od tego, czy będziemy ją aplikować do indywidualnej duszy, czy do całej dziedziny. Tymczasem Caston twierdzi, że albo zaakceptujemy jego propozycję, albo zostaniemy z nonsensownym stwierdzeniem, że jeden człowiek ma dwa różne rozумы, *tertium non datur*. Istotnie, byłoby to absurdalne, bo przecież żadna materia nie może być aktualizowana przez więcej niż jedną formę substancjalną. Ale czy to właśnie sugeruje nam Arystoteles? Cytuję początek stanowiska *De anima* III 5:

Jak w całej naturze [dwie istnieją zasady], z których jedna jest materią w każdym rodzaju [bytów] (bo jest potencjalnie wszystkimi tymi bytami), druga jest przyczyną i czynnikiem sprawczym (bo tworzy wszystko i jest podobna do sztuki w stosunku do materii) – tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie. W samej rzeczy, istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii – bo staje się wszystkim – i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej] – bo tworzy wszystko

Należy tu zwrócić uwagę na słowa „w niej” umieszczone w nawiasie kwadratowym, co oznacza, że dodał je tłumacz, ponieważ tekst był eliptyczny. Bez owego „w niej” mamy jedynie tyle, że istnieje jeden rozum i drugi rozum, ale nie wiadomo, gdzie. W obliczu tego możemy zarówno bronić tezy, że istnieją dwa różne rozумы w tzw. dziedzinie duszy, z których jeden jest ludzki a drugi jest boski / jest Bogiem (Caston), albo możemy utrzymywać, że w obrębie jednego ludzkiego rozumu mamy dwie funkcje czy też władze (a nie dwa byty; to jest właśnie „funkcjonalizm” Arystotelesa), z których jedna jest w potencji wobec drugiej będącej w akcji względem tej pierwszej (S.K.). Nie możemy jednak uczciwie dyskutować z Castonem, nie zaglądając do angielskiego przekładu *De anima*:

Tak jak w całej naturze jest jedna rzecz, która jest materią dla każdego rodzaju i jest potencjalnie wszystkimi tymi rzeczami, i inna, która jest przyczyną sprawczą, ponieważ produkuje wszystkie rzeczy (jak sztuka wobec materii), tak również w duszy muszą koniecznie wystąpić te różnice: jeden rozum jest tego typu poprzez stawanie się

wszystkimi rzeczami, a drugi – poprzez produkowanie wszystkich rzeczy.³⁷²

Oryginał pozwala na oba te odczytania (i jeszcze kilka innych). Zatem, żeby nie być zmuszonym argumentować tu „z zaginionych części *Corpus Aristotelicum*” (jak niekiedy postępuje choćby Franz Brentano), trzeba sięgnąć do tych istniejących i tam szukać odpowiedzi.

3.2 Oddzielność rozumu według Victora Castona

Omawianie tego zagadnienia najlepiej będzie zacząć od odpowiedzi na pytanie o to, co to znaczy, że rozum jest oddzielony od niższych części duszy, a potem zbadać podział w obrębie samej duszy rozumnej. Owo oddzielenie pojawiało się nieraz powyżej – teraz przyszedł czas, by je w miarę możliwości precyzyjnie opisać. Caston mówi o trzech powszechnie przyjmowanych znaczeniach oddzielności rozumu od niższych władz³⁷³: (a) rozum jest oddzielony od ciała, ponieważ nie ma fizycznego organu (*De anima* 413a); (b) oddziela się od ciała w chwili jego śmierci; (c) istnieje samodzielnie jako kompletna, samoistna substancja. W każdym z tych przypadków oddzielona jest jakaś pojedyncza rzecz, jakiś konkret (*a token and not a type*). Caston ponownie argumentuje z taksonomii i mówi, że zachodzi jeszcze coś takiego jak (d) oddzielność taksonomiczna: jeśli zwierzęta mają dusze wegetatywną i zmysłową, a nie mają rozumnej, to owa rozumność jako taka, niezrelatywizowana do poszczególnego osobnika lecz do gatunku jest „oddzielona” od całej reszty. Caston ma zatem na myśli powszechnik: raz jeszcze chodzi mu o relacje pomiędzy rodzajami i gatunkami. Z *Metafizyki* Λ 7, 9 dowiadujemy się, że Bóg jest sam niczym innym

³⁷² Arystoteles, *De anima* III 5, tłum. S. Kamińska. Caston nie podaje niestety, z czyjego przekładu korzysta. Możliwe, że – podobnie jak Franz Brentano – dokonuje własnych tłumaczeń. Przytaczam fragment *De anima* III 5 z tekstu Castona: *Just as in all of nature there is one thing that is matter for each genus and is potentially all those things, and another that is productive explanans because it produces all things (as art stands with respect to matter); so too in the soul these differences must necessarily obtain: one intellect is of this sort by becoming all things and another by producing all things ...*

³⁷³ W nieco innym ujęciu przedstawiałam już oddzielność duszy rozumnej w rozdziale drugim, na przykładzie sporu Brentano – Zeller.

jak władzą noetyczną³⁷⁴, a więc ta władza jest na pewno w wyżej opisanym sensie oddzielna od reszty bytów. Zaś w *De anima* II 2, 413b Arystoteles mówi o „innym rodzaju duszy”, więc – jak twierdzi Caston – na pewno ma na myśli to samo, co on: różnicę taksonomiczną. Wydaje się, że to jednak dosyć niepewny trop i mało naukowa argumentacja. Arystotelesowi może przecież chodzić o inność, różnicę, ale niekoniecznie taksonomiczną (przypominam tu przytoczoną powyżej opinię Erica Voegelina, który twierdził, że Arystoteles nie był wcale tak systematycznym filozofem, jak często chce się go interpretować). Słowa „inny rodzaj” nie muszą przecież nieść implikacji systematycznych czy ontologicznych. To mógł być równie dobrze *lapsus linguae*. Poza tym takie sformułowanie problemu sugeruje, jakoby to różnica taksonomiczna (jakaś taksonomiczna etykieta) implikowała różnicę realną. A przecież to podziały taksonomiczne są nadbudowane na rzeczywistych różnicach³⁷⁵.

Należy tu postawić trzy pytania: pierwsze z pozoru naiwne, drugie prowokacyjne, a trzecie filozoficzne. Pytanie pierwsze jest pytaniem złożonym (podobnie jak dwa kolejne) i dotyczy lokalizacji rozumu czynnego: gdzie mieści się ten drugi rozum? Czy jest nim tylko Bóg? Czy może człowiek ma w sobie jakąś jego (a nie tylko jemu podobną, o czym będzie jeszcze mowa) część, co sugerowałaby przedstawiona przez Castona w artykule *Aristotle's Two Intellects: a Modest Proposal* tabela, którą pozwoliłam sobie skopiować?³⁷⁶

Władza noetyczna			x	x
Władza zmysłowa		x	x	
Władza wegetatywna	x	x	x	
V.C.	Rośliny / dusza wegetatywna	Zwierzęta / dusza zmysłowa	Ludzie	Bóg
			Dusza noetyczna / rozumna	

³⁷⁴ Należy się zastanowić, czy Bóg może być władzą noetyczną lub jakąkolwiek inną władzą, bo władza przecież zakłada potencjalność, której w Bogu jako czystym akcie nie ma. Powiedzenie, że Bóg ma władzę noetyczną jest problematyczne z tego samego powodu oraz dochodzi do tego taka konsekwencja, że oto Bogu jako jakiemuś podmiotowi przypisujemy cechy. Obie powyższe intuicje należy na gruncie Arystotelesa zdecydowanie odrzucić, chyba że to tylko *façon de parler* bez ontologicznych implikacji. Najlepiej jednak mówić, że Bóg jest aktem noetycznym.

³⁷⁵ Pragnę również podkreślić pewną umowność podziałów taksonomicznych, z którą zetknęliśmy się już powyżej, mówiąc o Franzu Brentano i tzw. *Zwischenglieder*, w części *Problemy z trójpodziałem duszy*.

³⁷⁶ Zob. V. Caston, op. cit., s. 210.

Pytanie drugie: jeśli człowiek ma dokładnie tę samą co Bóg władzę noetyczną (por. powyższa tabela), to czy nie okaże się, że człowiek jest w jakiś sposób „lepszy”, ponieważ ma dodatkowo władze zmysłową i wegetatywną, których nie ma Bóg? A jeśli już ma to samo co Bóg, czyli największą możliwą doskonałość, to do czego są mu potrzebne owe niższe władze? Chyba że – poprzez zmieszanie z materią – władze te mają pozbawić go doskonałości i ulokować niżej na drabinie bytów. Jeśli zachodzi tożsamość *nous poietikos* z Bogiem, to on (*nous poietikos*) nie może nie być doskonały. Zaś człowiek nie powinien być doskonały, czego ciekawe uzasadnienie znajdujemy nie tylko u Arystotelesa, ale też u Platona, choćby w przytaczanych powyżej dialogach *Timaios* i *Uczta*.

Pytanie trzecie (ma dwa warianty zależne odpowiednio od odpowiedzi na pytanie pierwsze): jeśli identyczny z Bogiem *nous poietikos* jest w człowieku, to czy nie tracimy kryterium odróżnienia człowieka od Boga i każdy człowiek tym samym nie staje się Bogiem? Mamy tu podwójne ryzyko: (a) panteizmu, jeśli przyjmiemy jednego, kolektywnego Boga, a także (b) politeizmu (i podzielności Bóstwa, co przeczyłoby jego doskonałości), jeśli każdy dystrybucyjnie pojęty człowiek jest Bogiem. Z drugiej strony, jeśli *nous poietikos* to Bóg i tylko Bóg (w znaczeniu „nie człowiek”), to czy nie tracimy kryterium odróżnienia ludzi od zwierząt? W końcu ten boski pierwiastek to *differentia specifica*. W części B swojego artykułu z 1999 r. Caston mówi, że nie chodzi o naszą identyczność z Bogiem ani niczym nadprzyrodzonym (zatem powyższa tabela sugerująca relację identyczności co do najwyższej, determinującej władzy noetycznej okazuje się zwodnicza). Należy więc wnioskować na korzyść drugiego członu powyższej alternatywy: *nous poietikos* to Bóg, zaś władze rozumne człowieka „kończą się” na rozumie biernym (por. Aleksander z Afrodyzji). W efekcie Caston sprowadza boskość człowieka do pewnej metafory i wpisuje ludzkie dążenie w łańcuch szeroko pojętego dążenia całej przyrody³⁷⁷. Mówi, że dążenie człowieka do Bóstwa nie wymaga żadnego szczególnego pragnienia ani stanu umysłu, że da się zredukować do samego

³⁷⁷ Zob. Caston, op.cit., s. 217. Przytaczam odpowiedni fragment w oryginale oraz w moim tłumaczeniu: (...) *the heavenly spheres are drawn to God's perfection as though by a kind of admiration and emulate him in the one way they are able, by actualizing their only potential and turning in place. This needn't literally involve a desire or conscious state at all, any more than living things' participation in the endless cycle of reproduction is literally the result of a desire to have a share in the eternal and the divine* – podkreślenie S.K. „Sfery niebieskie są przyciągane ku Bożej doskonałości jak gdyby przez pewną formę podziwu i naśladują ją w jedyny sposób, w jaki jest to możliwe: poprzez aktualizowanie ich jedynego potencjału i obracanie się w miejscu. Nie wymaga to żadnego faktycznego pragnienia czy w ogóle stanu świadomości; niczego więcej aniżeli w przypadku udziału istot żywych w nieskończonym cyklu reprodukcji będącym faktycznie skutkiem pragnienia bycia częścią tego, co wieczne i boskie”.

uczestniczenia w nieskończonym cyklu reprodukcji a tym samym udziału w tym, co wieczne, a więc boskie³⁷⁸.

Wydaje się, że rezygnacja z indywidualnych rozumów czynnych stoi w sprzeczności z dziesiątą księgą *Etyki Nikomachejskiej*, gdzie mowa o dążeniu poszczególnych jednostek do tego, co boskie, czym zajmę się szczegółowo poniżej. Teraz warto jedynie zaznaczyć, że likwidując indywidualną nieśmiertelność w taki a nie inny sposób, Caston uderza rykoszetem w indywidualność za życia³⁷⁹. Skoro rozum bierny okazał się niewystarczający jako kryterium odróżnienia ludzi od zwierząt, to jego działanie nie będzie też wystarczające przy osiągnięciu *eudaimonii*, a więc celu ludzkiego życia. Caston może zapłacić naprawdę wysoką cenę za odrzucenie św. Tomasza w całości i to właśnie są te negatywne konsekwencje, o których mówiłam wcześniej. Dodatkowo nieco rozczarowującym okazuje się – po zaproponowaniu tak jednak spektakularnego rozwiązania jak utożsamienie rozumu czynnego z Bogiem – „strącenie” człowieka do poziomu zwierzęcia, zwłaszcza kiedy rozpoczynało się od zapowiedzi przeniesienia ludzkiej psychologii w „kosmiczną perspektywę”. Na czym ma teraz polegać specjalny status człowieka?

Zasadnym wydaje się też słowo komentarza do powyższej tabeli, z której wynika, że Caston przypisuje duszę rozumną (*psyche noetike*) tak człowiekowi, jak i Bogu³⁸⁰. Ale jak przypisać Bogu **całą** duszę rozumną, a więc rozum czynny i bierny, skoro rozum bierny jest zmieszany z ciałem (ale i oddzielony w takim sensie, że nie ma właściwego sobie organu) i ma w sobie potencjalność, której w Bogu z definicji być nie może? Poza tym, jak to pogodzić z postulowanymi wcześniej dwoma rodzajami duszy? Być może tabela ta powinna zostać zmodyfikowana w następujący sposób:

³⁷⁸ Ale to jest tylko *mimesis*, a potrzeba *oreksis*. Por. Rozdział drugi: F. Brentano dyskutuje z Anaksagorasem w dziele *Arystoteles i jego światopogląd*. Por. także: Brentano w *Psychologii Arystotelesa ... mówiący o Streben mit Bewusstsein*, a więc „dążeniu ze świadomością”. Samo naśladownictwo nie wystarczy do upodobnienia się do Bóstwa. Potrzebne jest świadome pragnienie i decyzja.

³⁷⁹ Poniżej pokażę, że są inne sposoby likwidowania indywidualnej nieśmiertelności, które nie pociągają rezygnacji z indywidualności za życia.

³⁸⁰ Poniżej zapoznamy się z ciekawą interpretacją Stagiryty, na mocy której w ogóle nie można przypisywać Bogu duszy.

Władza noetyczna / rozumna	<i>Nous poietikos</i>			X		X	X
	<i>Nous pathetikos</i>			X		X	
Władza zmysłowa			X	X		X	
Władza wegetatywna		X	X	X		X	
S.K.	Rośliny / dusza wegetatywna	Zwierzęta / dusza zmysłowa	Ludzie	Bóg	Ludzie	Bóg	
			<i>Nous pathetikos</i>		<i>Nous poietikos</i>		
			Dusza noetyczna / rozumna				

Jednak również takie ujęcie problemu, bazujące na uzupełnieniu schematu o *nous pathetikos*, okaże się dalekie od doskonałości, jeśli sobie przypomnimy, że Caston nie chce przecież identyczności człowieka z Bogiem (choć i jego tabela to sugerowała). Moim zdaniem, jeśli Caston nie chce tożsamości człowieka i Boga, to powinien chociaż poszukać jakiegoś łączącego ich ogniwa, czego niestety nie robi. Tymczasem utożsamienie *nous poietikos* z Bogiem, zamiast łączyć, dzieli – według mnie – jeszcze bardziej.

Problem ze znalezieniem ogniwa łączącego człowieka i Boga (a to ogniwo musi istnieć również dlatego, ażeby uniwersum było teleologicznie uporządkowane; przypominam, że w świecie Arystotelesa wszystko jest celowo powiązane ze wszystkim) wyjaśnia, dlaczego niektórzy filozofowie postulowali dodatkowo pewne byty „pomiędzy”, jak choćby anioły u św. Tomasza, które wprawdzie nie mają materii, ale zostały stworzone i obdarowane duszą; dusza jest ich istotą. Poniżej będę argumentować, że jedynym możliwym ogniwem między człowiekiem a Bóstwem jest relacja podobieństwa (a nie tożsamości) pomiędzy rozumem czynnym a Absolutem. Najpierw jednak zobaczmy, jak od człowieka do Boga przechodzi Caston. Robi to w trzech następujących krokach:

- (1) w rozumie czynnym nie ma potencjalności,
- (2) brak potencjalności przypisuje Arystoteles Bogu w *Metafizyce* Λ ³⁸¹,
- (3) na podstawie (1) i (2) rozum czynny jest Bogiem.

Kwestię tę rozwinę w części *Boskie atrybuty. Pokrywające się zbiory cech*.

Po omówieniu oddzielności duszy rozumnej od niższych części duszy warto się dokładnie przyjrzeć podziałowi w obrębie samej duszy rozumnej. Arystoteles mówi, że jeden rozum może istnieć bez drugiego, a mianowicie czynny bez biernego, który to jest zniszczalny, bo zmieszany z ciałem. Również z tego, że jeden może być bez drugiego Caston wnosi, że istnieją dwa rozумы należące do innych rodzajów. Tymczasem, jeśli poza oddzielennością duszy rozumnej od niższych warstw (tj. zmysłowej i wegetatywnej) mamy jeszcze podział w niej samej, to pojawia się kilka istotnych zagadnień. Po pierwsze takie, co to znaczy, że dusza rozumna przychodzi z zewnątrz (animacja) i czy jest „wcielana” cała, czy może tylko rozum czynny (jeśli zdecydujemy się na wykładnię, która przypadłaby do gustu Franzowi Brentano, czyli, że rozum czynny jest jednak „w człowieku” jako podstawa relacji podobieństwa do Boga)? Po drugie: dochodzi do tego niezwykle ważka kwestia nieśmiertelności. Kluczowym elementem wszystkich odczytań Arystotelesa jest moment, kiedy się stwierdza, że:

- a) dusza rozumna (*nous*) jest nieśmiertelna czy też, że dusza ludzka jest nieśmiertelna co do swej części rozumnej (*nous*);
- b) *nous* = rozum bierny (*nous pathetikos*) + rozum czynny (*nous poietikos*);
- c) rozum bierny jest zniszczalny, a rozum czynny nieśmiertelny.
- d) na podstawie (a), (b) i (c): tylko część duszy rozumnej jest nieśmiertelna albo – i to jest „gorszy scenariusz” – musimy uznać, że dusza rozumna jako taka nie jest nieśmiertelna.

³⁸¹ Tymczasem widzieliśmy, że Caston zarówno przypisał Bogu władzę (*capacity*), jak i nazwał Go „władzą”, co niesie ze sobą potencjalność.

Choć Arystoteles nie postuluje ani żadnej formy zaświatów, ani zbawienia, to na śmiertelność całej duszy jednak trudno się zgodzić. Czyżby nieśmiertelność duszy „podpadała pod ten sam paragraf” co boskość człowieka? Człowiek jest boski na tyle, na ile pozwala mu jego człowieczeństwo, więc może i analogicznie jest nieśmiertelny³⁸². Pragnę tu również przypomnieć przytaczaną powyżej, przy okazji prezentowania brentanowskiej wizji zaświatów, opinię Erica Voegelina, według którego nieśmiertelność jest w pewien sposób osiągalna za życia, jest stanem specyficznie pojętej doskonałości, przekroczenia tego, co w człowieku ludzkie i zwrócenia się ku temu, co boskie; a także podobną w duchu opinię Aryeha Kosmana, gdzie to, co boskie, jest poniekąd ideą regulatywną rozumu praktycznego.

3.3 Boskość człowieka

W obrębie tak zwanej boskości człowieka czy też boskości w ramach człowieczeństwa proponuję przypomnieć rozróżnienie, które wprowadziłam powyżej w części o *Gottesverwandtschaft*: na boskość „genetyczną” (*a priori*) i boskość „zasługi” (*a posteriori*). W tym pierwszym przypadku człowiek posiadający boskie nasienie (*theion sperma*), boski pierwiastek jest *a priori* boski jako dziecko Boga, jego obraz i podobieństwo (konceptja *imago dei*). Nie musi się już dodatkowo o tę boskość ubiegać. Jednak w drugim przypadku boskie nasienie jest w chwili animacji niezaktualizowaną potencją i tylko od animowanego podmiotu zależy, czy i do jakiego stopnia swą boską dyspozycję rozwinię, czy zasłuży na miano „boskiego” (Arystoteles dopuszczał stopniowanie tak co do potencjalności jak i aktualizacji. Na przykład w *De anima* I 2, 404b, dyskutując z Anaksagorasem twierdzącym, że rozum jest we wszystkich bytach, mówi: „[Niesłusznie!] Wcale bowiem nie widać, by rozum w znaczeniu „mądrość” miał się znajdować we wszystkich zwierzętach lub nawet we wszystkich ludziach”). Rozwiązanie pierwsze, czyli „genetyczne” jest – jak powiedziałam powyżej – w duchu chrześcijańskie i koresponduje z takimi właśnie odczytaniem Stagiryty. Tymczasem boskość „zasługi” jest – jak sądzę – bliższa temu, co uważam za światopogląd Arystotelesa. W końcu *eudaimonia* osiągnana poprzez odpowiednie używanie najszlachetniejszej władzy człowieka jest zjawiskiem elitarnym. Można to

³⁸² Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, X 7, 1178a. Fragment ten cytuję poniżej.

interpretować tak, że jest jeden *nous*, który ma dwie władze czy dwa aspekty. Wcielany jest wprawdzie cały (w odpowiednim momencie rozwoju embrionalnego³⁸³), ale jego władze nie manifestują się równocześnie, tylko w toku rozwoju najpierw embrionu a potem człowieka. Przypominam, że podobne rozwiązanie proponuje w swym ostatnim dziele na temat Arystotelesesa Franz Brentano³⁸⁴, który mówi o współdziałaniu tego, co ludzkie (dusza wegetatywna i zmysłowa) i tego, co boskie (dusza rozumna)³⁸⁵. O ile jeszcze wcielenie duszy można dosyć łatwo pojąć, o tyle na etapie „przeżywalności” jej poszczególnych władz pojawia się problem, ponieważ ginie ta „bardziej podstawowa” (rozum bierny), a nie ta „dodana” (rozum czynny), co do której – jeśli przyjmujemy boskość „zasługi” – nie wiemy nawet, czy posiadający ją podmiot osiągnął entelechię. Zdaje się więc, że – inaczej niż w przypadku animacji – kwestię nieśmiertelności łatwiej by było wyjaśniać, przyjmując, że dusza składa się z pewnych części (jak tort, gdzie poszczególnymi piętami będą odpowiednio, począwszy od najbardziej podstawowej: dusza wegetatywna, zmysłowa i rozumna³⁸⁶). Z kolei animacja może być wyjaśniona najpełniej, gdy przyjmujemy pewną formę funkcjonalizmu, a więc uznamy, że dusza jest wiązką nierównocześnie manifestujących się władz czy też – jak to ujął przywoływany już powyżej W. D. Ross (w dziele *Aristotle*) – tkaniną, mieniającą się na rozmaite sposoby. Należy też przypomnieć, że metafora tortu, choć użyteczna przy wyjaśnianiu nieśmiertelności duszy (część zostaje, część ginie), jest w duchu archaiczna i całkowicie bezużyteczna przy tłumaczeniu animacji (bo jak sobie wyobrazić dodawanie kolejnych elementów?). Z kolei metafora tkaniny jest o tyle dobra, że doskonale tłumaczy animację, a przy nieśmiertelności da się po pewnych drobnych udoskonaleniach wykorzystać i będziemy mogli powiedzieć, że niektóre władze – wraz ze śmiercią ciała – wygasają. Jej przewaga jest taka jak przewaga niemal każdego rozwiązania funkcjonalistycznego nad rozwiązaniem ontologizującym: nie postulujemy istnienia żadnego tajemniczego substratu i jego cech. Wadą jej jest to, że tłumaczenie zjawisk w terminach władz zawsze skazuje nas na przyjęcie pewnej potencjalności, a przecież w odniesieniu do rozumu czynnego nie może być o niej mowy.

Widzimy więc, że ontologiczny status arystotelesowskiej duszy jest – jak wiele innych kwestii u Stagiryty – bardzo tajemniczy i niewykluczone, że będzie trzeba,

³⁸³ Zob. S. Kamińska, *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja / Komentarz do przekładu fragmentu dzieła F. Brentano Arystoteles und seine Weltanschauung.*

³⁸⁴ Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd.*

³⁸⁵ Zob. S. Kamińska, *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja / Komentarz do przekładu fragmentu dzieła F. Brentano Arystoteles und seine Weltanschauung.*

³⁸⁶ Przypominam wprowadzone w rozdziale drugim metafory tortu i tkaniny obrazujące budowę duszy.

przynajmniej na jakiś czas, zaakceptować taki stan rzeczy. Jest to zresztą problem bardzo skomplikowany, którego omówienie wykroczyłoby poza założone ramy niniejszej pracy, której celem jest opisanie relacji pomiędzy człowiekiem a Bóstwem, a zatem opis duszy musi być niejako ograniczony do tego, w jaki sposób ona w tej relacji uczestniczy, czy wręcz ją funduje.

3.4 Boskie atrybuty. Pokrywające się zbiory cech

Wróćmy teraz do utożsamienia rozumu czynnego z Bogiem, które Caston ilustruje przykładem z *Metafizyki* Λ. Swoją argumentację opiera tym razem na wyliczeniu i korespondencji cech jednego i drugiego. Najpierw wymienia cechy przypisywane rozumowi czynnemu w *De anima* III 5. Rozum czynny jest: (1) oddzielony, (2) odporny na wpływy zewnętrzne, (3) niezmieszany, (4) ze swej istoty [będący] aktualnością, (5) bardziej godny czci, (6) tożsamy z przedmiotem myśli, (7) wcześniejszy w czasie wobec potencji (*capacity*) jako takiej / w ogólności (*in general*)³⁸⁷, (8) nieprzerwanie myślący, (9) [będący] tylko tym, czym [z istoty] jest, (10) jako jedyny nieśmiertelny i wieczny, (11) koniecznym warunkiem wszelkiej myśli.

Tymczasem Bóg jest w *Metafizyce* Λ, 7, 9 opisywany jako: (1) oddzielony od tego, co zmysłowe, (2) odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny, (3) pozbawiony materii, (4) czysta aktualność, (5) najbardziej godny czci, (6) tożsamy ze swym przedmiotem, (7) wcześniejszy w czasie wobec potencji (*capacity*), (8) wiecznie myślący, (9) [będący] tylko swą istotą, [a więc] myślący, (10) wieczny, (11) konieczny warunek wszystkiego.

A ponieważ, co nie ulega wątpliwości, Bóg jest tylko jeden, to – w obliczu tak zniewalającej korespondencji cech – należy go utożsamić z rozumem czynnym, konkluduje Caston, bo dwaj Pierwsi Poruszyciele to sprzeczność (*contradictio in adiecto*). I początkowo trudno znaleźć powód, aby się z nim nie zgodzić. Dopiero po bliższym przyjrzeniu się wymienionym cechom zobaczymy, że te dwa zbiory różnią się kilkoma elementami.

Po pierwsze, problematyczny okazuje się punkt (5). Rozum czynny jest bardziej

³⁸⁷ *In general* w odniesieniu do potencji tłumaczę jako „jako taka” oraz jako „w ogólności”, ponieważ w jednym przypadku chodzi o potencję jako potencję (a nie aktualizację), zaś w drugim o potencję w ogólności, w przeciwieństwie do potencji szczególnej, a więc przypisanej do konkretnego indywiduum. Caston chce w swoim tekście, jak sądzę, oddać dwa znaczenia, stąd mój sposób przekładu.

godny czci (*timioteron* – stopień wyższy) a Bóg najbardziej (*timiotaton* – stopień najwyższy, czy wręcz *ariston* – po prostu „najlepszy”³⁸⁸), a więc rozum czynny jest co najwyżej boski w znaczeniu proveniencji (boskość genetyczna – S.K.) albo możliwości upodobnienia się (boskość zasługi – S.K.).

Po wtóre, wątpliwości budzi punkt (11), gdzie w odniesieniu do rozumu czynnego mamy powiedziane, że jest przyczyną wszelkiej myśli, zaś w odniesieniu do Boga – że jest przyczyną wszystkiego. Powiedzieć, że myśl to nie wszystko, to truizm. Jednak przechodzenie od myśli do całego uniwersum może i powinno budzić zastrzeżenia nawet przy założeniu klasycznej definicji prawdy, czyli korespondencji sądów z faktami.

Punkt (7) za to każe nam się zastanowić nad następującą rzeczą: dlaczego w jednym przypadku mowa o potencji jako takiej / w ogólności, zaś w drugim – po prostu o potencji? Czyli, że rozum czynny jest wcześniejszy od potencji jako takiej / w ogólności, zaś Bóg od potencji. Jeśli zajrzemy do tekstu źródłowego, przeczytamy, że w konkretnym osobniku wiedza potencjalna jest pod względem czasu wcześniejsza od aktualnej, lecz absolutnie rzecz biorąc, nie jest od niej wcześniejsza, nawet co do czasu³⁸⁹. Absolutnie, czyli *sub specie aeternitatis* to, co aktualne, jest wcześniejsze od tego, co potencjalne. Ale nie w przypadku człowieka, którego życie jest przecież czasowo ograniczone. Tak więc potencja w ogóle może dotyczyć tylko Boga, a człowieka – ta w szczególności. Rozum czynny jest wcześniejszy od potencji w ogóle, czyli rozpatrywany z punktu widzenia Boga (gdyby Bóg cokolwiek rozpatrywał). Zresztą, z punktu widzenia Boga nie byłoby sensu oddzielać perspektyw ogólnej i szczegółowej. Inaczej jest w przypadku człowieka. Rozum czynny zrelatywizowany do niego zawsze będzie późniejszy i to właśnie uniemożliwia castonowskie utożsamienie.

Z kolei, jeśli idzie o punkt (6) informujący nas o tożsamości ze swym przedmiotem, to możemy ze sporym prawdopodobieństwem przypuszczać, że rozum czynny, kiedy myśli (dla ścisłości: kiedy człowiek myśli przy jego użyciu), jest tożsamy z Bogiem, bo o nim właśnie w szerokim sensie myśli (jako ta władza, która pozwala nam na kontemplację najbliższą boskiej czynności i tym samym umożliwiającą *bios theoretikos*³⁹⁰); zaś Bóg „myśli tylko o sobie”³⁹¹, bo nie ma przecież żadnej wiedzy o świecie podksiężycowym. Nie należy jednak wyciągać stąd wniosku, że rozum czynny myśli tylko o Bogu lub – jak chce Caston – jest Bogiem.

³⁸⁸ Zob. A. Kosman, *The Divine in Aristotle's Ethics*.

³⁸⁹ Zob. Arystoteles, *De anima* III 5, 430a.

³⁹⁰ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* X.

³⁹¹ Bóg i człowiek mają więc w pewnym sensie ten sam cel, którym jest kontemplacja Bóstwa. Bóg jest tożsamy z sobą, bo jest swoim jedynym przedmiotem (trudno w ogóle mówić o relacji podmiot – przedmiot u Boga), zaś dla człowieka nie jest jedynym, ale najlepszym.

Powiedziałam, że myśli o nim w szerokim sensie, a więc, że myśląc, czy też powodując myślenie / wiedzę na temat różnych rzeczy, uczestniczy – jako czysty akt – w Bóstwie, stanowiąc motor naszego dążenia³⁹². Im doskonalszy przedmiot myśli, tym doskonalsza czynność. Powiedziałam, że rozum czynny jest tożsamy z Bogiem, **kiedy** myśli, co sugeruje też, że ... niekiedy nie myśli a wtedy tożsamość z Bogiem nie zachodzi (wtedy zachodzi samo podobieństwo; można powiedzieć, że podobieństwo jest potencją, a tożsamość aktem). Sugestia ta stoi w sprzeczności z tym, co Caston proponuje w punkcie (8) swojej „ewidencji”, a mianowicie, że rozum czynny myśli nieprzerwanie. Tymczasem w *De anima* III 5, 430a czytamy: „Rozum raz myśli, drugi raz nie myśli. Dopiero, gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest, i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne”. Odłączony może być w tym wypadku, jak sądzę, w co najmniej dwóch sensach. Może być taki po prostu po śmierci człowieka, kiedy nie ogranicza go już ciało (nie będę się jednak tu zajmować tak prostym dualizmem), albo – i to wydaje się znacznie ciekawsze, i bliższe intencjom Stagiryty – może się każdorazowo odłączać, gdy myśli (aktualizacja), co zresztą sugerowałyby dwa wcześniejsze zdania z tego fragmentu: „Wiedza aktualna jest identyczna z jej przedmiotem. W danym osobniku [wiedza] potencjalna jest pod względem czasu wcześniejsza [od aktualnej], lecz absolutnie rzecz biorąc nie jest od niej wcześniejsza, nawet pod względem czasu”³⁹³, stanowiące źródło tego, co obecnie w literaturze określa się jako *identity-of-knowing-and-known thesis*³⁹⁴ (tezy o identyczności podmiotu i przedmiotu wiedzy). Dlatego możemy tu zaproponować roboczą definicję *nous poietikos*³⁹⁵:

Nous poietikos to stan pełnej aktualizacji umysłu, który powoduje aktualną wiedzę podmiotu.

Teza ta, wraz z zaproponowaną przeze mnie definicją, mają takie dwie podstawowe zalety, że tłumaczą nam poniekąd (bo niestety, nie ostatecznie) kwestię przychodzenia z zewnątrz (*tyrathen*) oraz kwestię ułomności pamięci, o czym będzie mowa poniżej.

Napotyamy tu jednak poważny problem natury filologicznej, który może postawić niemal wszystkie powyższe hipotezy pod znakiem zapytania. Otóż tam, gdzie w polskim

³⁹² Por. Arystoteles, *Etyka Eudemejska* II oraz część niniejszej pracy zatytułowana *Dodatkowy argument z Etyki Eudemejskiej* (poniżej).

³⁹³ Arystoteles, *De anima* III 5, 430a.

³⁹⁴ Zob. David Charles, op. cit., s. 131. Por. M. J. White, *The Problem of Aristotle's nous poietikos*, „The Review of Metaphysics”, nr 57 (czerwiec 2004), s. 725-739.

³⁹⁵ Por. M. J. White, op. cit.

przekładzie Pawła Siwka mamy powiedziane, że „rozum raz myśli, drugi raz nie myśli”, w angielskim mamy, co następuje: *Mind is not at one time knowing and at another not*³⁹⁶, czyli, że **nie** jest tak, że rozum czasem wie, a czasem nie, ergo: nie jest tak, że raz myśli, drugi raz nie myśli ... Zdanie *ouk hote men noei hote d'ou noei* można, według mnie, przetłumaczyć na dwa sposoby:

1. Nie jest tak, że: myśli, ale nie myśli.
2. Nie jest tym, który: myśli, ale nie myśli.

Ergo: tutaj racja jest niewątpliwie po stronie Castona, ponieważ pracuje on na adekwatnym przekładzie. Czy to jednak sprawia, że jesteśmy zmuszeni na tej podstawie utożsamiać rozum czynny z Bogiem? Może Paweł Siwek, tłumacząc to zdanie, chciał oddać następującą intuicję: rozum czynny jest aktem, ale rozum jako taki nie zawsze, bo ten bierny jest potencją, stąd potrzebuje rozumu czynnego jako aktu, żeby myśleć, bo – dopóki nie zostanie zaktualizowany – nie myśli. Stąd raz myśli, a raz nie myśli. Zresztą to kontrowersyjne zdanie dotyczy rozumu jako takiego, nie mamy ostatecznej jasności, czy mowa tu o *nous*, czy *nous poietikos*. Tym tropem idzie również Deborah K. W. Modrak w tekście *The Nous – Body Problem in Aristotle*³⁹⁷. Bada ona następujące zdanie: *but it is not the case that it sometimes thinks and sometimes does not*, czyli, że nie jest tak, że czasem myśli, a czasem nie myśli. Jeżeli zachowamy słówko *ouk*, czyli „nie” (bo jak przypomina Modrak, niektórzy komentatorzy i tłumacze z niego rezygnują, np. Symplicjusz) i przyjmiemy, że podmiotem w zdaniu jest rozum czynny, to musimy się zgodzić na to, że to rozum czynny (w domyśle: a nie człowiek) myśli i to jest najważniejsza implikacja tego zdania (a nie częstotliwość czy ciągłość tego myślenia). Jeśli zaś zrezygnujemy z *ouk*, to możemy przerzucić ciężar myślenia na człowieka (co uniemożliwia castonowskie utożsamienia z Bogiem), bo „czasem myśli, czasem nie myśli” będzie znaczyło po prostu, że człowiek jako „właściciel” rozumu czasami go używa, a czasami nie (por. P. Siwek).

³⁹⁶ Tłum. J. A. Smith.

³⁹⁷ Deborah K. W. Modrak, *The Nous – Body Problem in Aristotle*, „The Review of Metaphysics”, tom 44, nr 4 (1991), s. 755-774.

3.5 To, czego nie pamiętamy, w ujęciu Castona

Jest jeszcze jeden czynnik, który utrudnia zrozumienie tego, na czym polega myślenie, a mianowicie pamięć, a jeszcze dokładniej jej niedoskonałość. Arystoteles mówi, że nie pamiętamy tego, kiedy rozum się odłącza i jest naprawdę sobą. Cytuję za *De anima* III 5, 430a: „Rozum raz myśli, drugi raz nie myśli. Dopiero, gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest, i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne. **Ale nie pamiętamy [tego]**³⁹⁸, to bowiem, co tak istnieje, jest odporne na wpływy zewnętrzne. Rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać”.

Przekład z greki na język angielski umożliwia takie interpretacje, jak te poniżej (Caston, *Aristotle's Two Intellects ...*):

*(I) We do not remember because, while this cannot be affected, the intellect that can be affected is perishable*³⁹⁹.

W przekładzie na język polski: Nie pamiętamy, ponieważ – podczas gdy ten [rozum czynny – S.K.] nie może podlegać wpływom – intelekt, który może im podlegać, jest zniszczalny⁴⁰⁰.

Dla Castona liczba mnoga, owo „nie pamiętamy” sugeruje naszą tożsamość z intelektem czynnym. A skoro ten intelekt jest wieczny, to i my będziemy jakoś żyć „poza granicami” tego życia. „Poza granicami” oznacza oczywiście nie tylko życie po, ale i przed naszą egzystencją w podksiężycowym świecie⁴⁰¹. Zatem „nie pamiętamy” może odnosić się do jakiejś formy życia przed ziemskimi narodzinami (skojarzenia z platońską anamnezą wydają się jak najbardziej na miejscu). Nie pamiętamy naszych doświadczeń, bo nie mieliśmy wtedy odpowiednich władz i dyspozycji (czyt. byliśmy „tylko” duszą rozumną a

³⁹⁸ Kwestię „tego, czego nie pamiętamy” poruszyłam już powyżej, w podobnym kontekście (dyskusja Brentano – Zeller).

³⁹⁹ V. Caston, op cit., s. 213.

⁴⁰⁰ Tłum. S. Kamińska.

⁴⁰¹ Przypominam zarzut z praegzystencji, jaki Franz Brentano podniósł wobec Eduarda Zellera.

nie ciałem i brakowało nam zmysłów). Zatem z tych samych powodów w jakiejś egzystencji *post mortem* nie będziemy pamiętać naszego życia w świecie podksiężycowym. Dla Castona najbardziej problematyczne w obu tych odczytaniach jest to, że – jeśli *nous poietikos* jest rzeczywiście częścią jakiegoś psychofizycznego indywiduum – to nie może on być arystotelesowskim Absolutem. Ja podkreśliłabym raczej niekwestionowaną na gruncie arystotelizmu niemożliwość praegzystencji duszy, która jemu wydaje się mniej istotna.

(II) *We do not remember that while this cannot be affected, the intellect that can be affected is perishable*⁴⁰².

W przekładzie na język polski: Nie pamiętamy, że – podczas gdy ten [rozum czynny – S.K.] nie może podlegać wpływom – rozum, który może im podlegać, jest zniszczalny⁴⁰³.

Tutaj sprawa wydaje się Castonowi dużo prostsza. „Nie pamiętamy” to filozoficzno – poetycki wyraz tego, że jesteśmy tylko ludźmi i nie wolno nam zapominać, że jednak, za sprawą naszej skończoności, różnimy się od Boga. A, jak wiemy od Arystotelesa, tylko szalencie zapomina o tym, że jest człowiekiem⁴⁰⁴. Jest to takie antyczne *memento mori*.

Przekład na język polski stawia sprawę w nieco innym świetle (cytuję powtórnie cały passus z *De anima* III 5, 430a):

Rozum raz myśli, drugi raz nie myśli. Dopiero, gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest, i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne. **Ale nie pamiętamy [tego]**, to bowiem, co tak istnieje, jest odporne na wpływy zewnętrzne. Rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego

⁴⁰² V. Caston, op. cit., s. 213.

⁴⁰³ Tłum. S. Kamińska.

⁴⁰⁴ W starożytnej Grecji, jeszcze na długo przed Arystotelesem, istniał zwyczaj komponowania i wykonywania chóralnych pieśni satyrycznych pod adresem tych, którym się w życiu poszczęściło (np. ludzie zamożni, nowożeńcy, zwycięzcy bitew, wodzowie, arystokraci). Powodem tego była nie złośliwość, lecz próba ustrzeżenia tych wybrańców przed gniewem bóstw. Urażeni bogowie mogli bowiem poczuć się zazdrośni i chcieć odebrać tym osobom ich w pewnym sensie nadludzki status.

poznać⁴⁰⁵.

Czy owo „ale nie pamiętamy tego” nie jest przypadkiem sugestią, że nie możemy się dowiedzieć (więc może nie powinniśmy próbować), czym naprawdę jest *nous poietikos*? Że to jakaś ulotna „wiedza” (być może nawet z pogranicza doświadczenia mistycznego). Bo kiedy on pracuje, jest odłączony, więc my tej jego pracy nie obserwujemy, nie pamiętamy tego, co „istnieje jako odłączone”. Wiemy, że myślimy, ale nie wiemy, jak. Potrafimy opisać to, czego doświadczamy, ale sam proces przeprowadzania myśli z potencji do aktu jest dla nas zakryty. Co najwyżej doświadczamy go w jakiś ekstatyczny sposób (a więc znowu: *identity-of-knowing-and-known thesis*). Pamięć zaś wymaga „zmieszania” z tym, co cielesne, a *nous poietikos*, jako oddzielony, z definicji nie może być zmieszany. Intuicyjnie rozumiemy, jak to działa, ale nie umiemy tego wyjaśnić dokładnie tak samo, jak według św. Augustyna nie potrafimy wyjaśnić natury czasu. A więc człowiek ma coś boskiego, ale nie umie tego wytłumaczyć. Może, gdyby umiał, przestawałoby to być boskie? Z *Etyki Nikomachejskiej X* dowiadujemy się, że człowiek jest boski tylko w pewnym zakresie, a więc w takiej mierze, w jakiej jest człowiekiem; o tyle, o ile ciągle nim jest. Ma to pewien związek z drugą interpretacją Castona, ale ja chciałabym przede wszystkim położyć nacisk na niepoznawalność charakteru działalności *nous poietikos*. I w tym sensie jest to rozwiązanie poniekąd narażone na zarzut, że *nous poietikos* jest jakimś magicznym, jak mówi Caston, bytem rozwiązującym problemy (*problem solver*) czy *deus ex machina*. Nie będzie to jednak, jak sądzę, zarzut na tyle mocny, by podważał nam cały argument.

3.6 A jednak działa ...

Mamy mimo wszystko pewność, że rozum czynny wpływa na szeroko pojętą sferę zmysłową⁴⁰⁶. (Rozum bierny pozostaje do form inteligibilnych w takiej samej relacji jak zmysły do wrażeń, a więc form zmysłowych. Arystoteles mówi niekiedy, że rozum (bierny)

⁴⁰⁵ Arystoteles, *De anima*, III 5, 430a.

⁴⁰⁶ Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*.

jest oddzielony, a kiedy indziej, że „zmieszany”, bo to, że poznaje, jest zależne od zmysłów⁴⁰⁷. A zatem można powiedzieć, że jest oddzielony, ale nieodporny na wpływy zewnętrzne⁴⁰⁸). Nie musimy od razu utożsamiać go z wyższymi formami myślenia, wyższą inteligencją organizującą wszystkie dusze (por. Awicenna i Awerroes), czy wreszcie Bóstwem. Na razie, w wąskim odczytaniu, wystarczy nam sam ten wpływ, którego istnienia jesteśmy pewni.

Patrick Macfarlane i Ronald Polansky w tekście *God, the Divine and «Nous» in relation to «De anima»* proponują rozwiązanie tej kwestii, które moim zdaniem oszczędnością właśnie przewyższa „skromne rozwiązanie”⁴⁰⁹ Castona. Caston uważa, że nieekonomicznie jest przyjmować istnienie dodatkowego intelektu. Zupełnie jakby mniejsza ilość bytów w ontologii była warunkiem koniecznym i wystarczającym jej jakości; sądzę, że nie jest ani jednym, ani drugim. Wydaje się, że projektowanie na Bóstwo cech rozumu czynnego⁴¹⁰ jest większą ingerencją i reorganizacją ontologii aniżeli przyznanie, że istnieją dwa intelekty (które przecież nie są całkowicie od siebie niezależne). Rozwiązanie Castona wprawdzie odejmuje jeden byt (choć i tu można się spierać, bo jeśli przyjąć, że rozum bierny i rozum czynny to dwie władze tego samego podmiotu, to postulowanie istnienia ich obu nie oznacza duplikacji), ale powoduje – jeśli teoria ma być spójna – że musimy przyjąć sporo dodatkowych założeń (potrzebny jest przecież, co wielokrotnie podkreślałam, jakiś łącznik między człowiekiem a Bogiem. Utożsamiając rozum czynny z Bogiem, Caston wprawdzie nie uniemożliwia dążenia i rozwoju bytów w świecie podksiężycowym, ale „zabiera” człowiekowi boski pierwiastek a mimo to chce mówić o jego podobieństwie do Boga). Rozwiązanie Macfarlane'a i Polansky'ego bazuje na założeniu, że *De anima* to dzieło należące do dziedziny fizyki. Słowo „Bóg” pojawia się tam trzykrotnie⁴¹¹, za każdym razem w księdze I: 402b, 407b, 411a (zwróćmy uwagę na to, że Caston opiera swą wykładnię niemal wyłącznie na księdze III, na rozdziałach czwartym i piątym). Zaś słowo „boski” pojawia się niewiele częściej, bo raz w księdze I i trzy razy poza nią: 415a, 415b, 421b. W tych miejscach jest mowa o dążeniu ziemskich przedmiotów do tego, co boskie (*divine*) i uczestniczeniu w tym w miarę ich możliwości. Autorzy twierdzą, że jakkolwiek rozum może być na swój sposób boski i nieśmiertelny, to nie jest Bogiem. Uważają również, że istoty wieczne nie mają

⁴⁰⁷ Zob. Arystoteles, *De anima*, III 4.

⁴⁰⁸ Rozum czynny jest na nie odporny.

⁴⁰⁹ *A modest proposal* – przyp. S.K.

⁴¹⁰ Bo zabieg odwrotny jest „naturalny”.

⁴¹¹ Zob. A. Kosman, *The Divine in Aristotle's Ethics*, który twierdzi, że to, co boskie, pojawia się w pismach Arystotelesa relatywnie rzadko.

duszy, bo przecież dusza jest zasadą ożywiającą. Duszę posiadają rośliny, zwierzęta i ludzie, a więc istoty śmiertelne. Przypomnę tu definicję duszy z *De anima* II 1, 412a: dusza to forma / pierwszy akt⁴¹² ciała naturalnego posiadającego w możności życia. Zatem: Bóg nie ma ciała, a więc nie może mieć duszy. Zgodnie z tą definicją nawet sfery niebieskie nie mogą mieć duszy *sensu stricto*. Są wprawdzie cielesne, ale nie jedzą, nie rosną, nie odczuwają, więc z pewnością nie może być tu mowy o duszy wegetatywnej i zmysłowej. Nie możemy powiedzieć, że ciała niebieskie poruszają się dzięki duszom, bo dusze – choć ożywiają – nie mogą ożywić czegoś, co jest wieczne. Zatem jeśli sfery niebieskie są żywe, to są takie zawsze. Nie mają zatem życia w możności, a jedynie w akcie (patrz: definicja). Reasumując, zgodnie z definicją tylko istoty śmiertelne mogą mieć dusze, a spośród nich jedynie człowiek może stać się boski, ponieważ posiada zdolność myślenia. I nie chodzi tu o myślenie w sensie działalności *nous pathetikos* (które „pozostawił” nam Caston a które Brentano opisywał jako pewną formę doznawania⁴¹³). To musi być jakieś aktywne, twórcze i wyższe myślenie. Do zaproponowanych przeze mnie powyżej ujęć boskości człowieka chcę teraz dodać trzecie, sygnalizowane już powyżej, autorstwa Macfarlane'a i Polansky'ego. Autorzy zaczynają od odróżnienia tego, co daimoniczne od tego, co boskie. Natura jest daimoniczna (*daimonia*), bo działa według wewnętrznej zasady ruchu i spoczynku, ale nie jest boska (*theia*). O boskości możemy mówić dopiero wtedy, gdy pojawi się działanie celowe, jakaś teleologia⁴¹⁴. Jaka jest zatem rola myślenia i rozumu w naszej teleologii, a zatem boskości? Cytuję:

(...) ponieważ rozum jest zasadniczo potencjalnością, powiedzieć, że Bóg jest rozumem, a nawet, że Bóg jest mądry, jest całkowicie niestosowne (czy Bóg Arystotelesa myślałby o wszystkich rzeczach?). Rozum, wiedza i mądrość są potencjalnościami. Dlatego mówienie o Bogu jako o Boskim Rozumie czy też odnoszenie się do niego jako wiedzącego i mądrego, nawet mimowolnie, jest bezbożne. Ściśle mówiąc, rozum nie myśli, ale myśli człowiek dzięki temu, że ma rozum⁴¹⁵.

⁴¹² W zależności od sformułowania.

⁴¹³ Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, s. 83, [tam:] *Denken ist eine Art Leiden*.

⁴¹⁴ Zob. *Etyka Eudemejska* II oraz rozdział niniejszej pracy zatytułowany *Dodatkowy argument z Etyki Eudemejskiej*.

⁴¹⁵ P. Macfarlane, R. Polansky, op. cit., s. 116, tłum. S.K.

Błąd polegający na utożsamieniu rozumu z Bogiem ma, zdaniem Macfarlane'a i Polansky'ego, swoje źródło w nieco, jak mówią, „zwodniczych” fragmentach *Metafizyki* (Λ 7, 9), gdzie pojawia się „Bóg jako rozum”⁴¹⁶. Ale przecież Bóg, który jest czystym aktem, nie może być rozumem, ponieważ w rozumie jest potencjalność. Mówienie o Bogu jako umyśle jest również skutkiem tego, że o człowieku myślącym mówi się jako o człowieku dążącym do Boga czy też naśladowującym go. Ludzki (innego nie ma) rozum jest potencjalnością, którą aktualizuje wiedza pojęta tutaj jako pojęcia ogólne w duszy. Cytuję: „(...) ten tak zwany rozum czynny to po prostu nasza wiedza, która pozwala nam myśleć o tym, co wiemy. Wiedza odgrywa rolę przyczyny sprawczej dla myślenia”⁴¹⁷. A zatem istnieje wiedza w sensie tego, co wiemy i w sensie aktualnego myślenia o tym czymś. Dlatego Arystoteles mówi, że *nous poietikos* jest jak światło, które czyni potencjalne barwy naprawdę widzialnymi. Zatem *De anima* III 5 wyjaśnia po prostu przejście z potencji (*nous dynamei*) do aktu (*nous poietikos*), co jest zgodne z wyżej opisaną intuicją Pawła Siwka co do tego, że rozum raz myśli a raz nie myśli, a także explicite wyłożonymi poglądami Brentano⁴¹⁸, że dzięki działaniu *nous poietikos* człowiek z potencjalnie myślącego staje się naprawdę myślącym⁴¹⁹. „I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny, ponieważ jest ze swej natury aktem”⁴²⁰. Nie wynika stąd jednak, że rozum czynny jest „poza człowiekiem”. Jak wyjaśnić stanowisko z *De generatione animalium* II 3, gdzie mowa o tym, że rozum przychodzi z zewnątrz? Autorzy tłumaczą to w ten sposób, że ludzie uczą się od innych ludzi. Najpierw mają pewną dyspozycję, a potem czerpią wiedzę i tak właśnie aktualizują ową potencjalność, osiągając tym samym *theoretike energeia*. Mamy więc wiedzę ulokowaną w indywiduum oraz wiedzę w człowieku *qua* gatunku i ta druga to jest właśnie owa nieśmiertelność z *De anima* 430a. Zatem nie ma nieśmiertelności indywidualnej, jest tylko pewna nieosobowa czy też ponadosobowa nieśmiertelność gatunku (którą można utożsamiać z rezerwuarem wiedzy), co Caston zaakceptowałby, jak sądzę, bez obiekcji. Tj. zaakceptowałby sam fakt nieśmiertelności gatunku w miejsce nieśmiertelności jednostkowej. Bo akurat jego koncepcja nieśmiertelności jest, jak widzieliśmy, odmienna. Jest ona właściwie redukcją do cyklu reprodukcji czy czysto biologicznie pojętego trwania. Zaś u Macfarlane'a i Polansky'ego mamy nieśmiertelność osiąganą poprzez nasze intelektualne

⁴¹⁶ Zob. A. Kosman, *The Divine in Aristotle's Ethics*.

⁴¹⁷ P. Macfarlane, R. Polansky, op. cit., s. 117, tłum. S.K.

⁴¹⁸ Podobną intuicję znajdujemy u A. Kosmana w tekście *What does the Maker Mind Make?*

⁴¹⁹ Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd* oraz *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Por. M. J. White, op. cit.

⁴²⁰ Arystoteles, *De anima* III 5, 430a.

„wytwory”, pewien rezerwuar wiedzy, co umożliwia nam przyjęcie indywidualnego rozwoju intelektualnego za życia. U Castona jest to niestety wykluczone i możliwe, że jest to największa wada jego teorii, co dobrze widać w świetle dziesiątej księgi *Etyki Nikomachejskiej*. Arystoteles opisuje tam czynność intelektualną (i płynące z niej korzyści), która to czynność jest na gruncie filozofii Castona, jak dowodziłam powyżej, niemożliwa (a zatem niemożliwe są i korzyści).

Ciekawym aspektem omawianego tu rozwiązania Macfarlane'a i Polansky'ego jest to, że jest ono w duchu „oświeceniowe”: zamiast Boga mamy naukę, czyli człowieka. A ponieważ człowiek, dążąc ku Bogu, rozwija się dla siebie, a nie dla Boga, to uniemożliwia nam to wszystkie teistyczne i opatrnościowe odczytania Stagiryty. Jest tylko człowiek i jego wytwory intelektualne – wiedza jest, jak powiedziałam – przyczyną sprawczą dla myślenia. Jest w pewnym sensie nieporuszonym poruszycielem, bo powoduje myślenie, zmianę, dążenie. Porusza, choć sama nie ma w sobie zasady ruchu i spoczynku. *Nous poietikos* jest więc w pewnym sensie boski, lecz nie wynika stąd, że jest Bogiem. Bogu nie przypiszemy życia w sensie ścisłym a tylko metaforycznie, jak zrobił to Arystoteles w *Metafizyce*. Brentano popełnił błąd jednoznacznego przypisania Bogu życia, co poskutkowało niespójnością jego doktryny. Życie to dialektyka aktu i potencji. Akt to boskość, zaś potencją jest to, co ludzkie. Tylko w pewnych momentach, które Brentano opisywał jako *selige Augenblicke* a Caston odnosił się do nich jako do tych, których nie pamiętamy, stajemy się boscy. Człowiek nie może być Bogiem, bo musiałby nim być cały czas. A wtedy nie byłby człowiekiem.

3.7 Argumenty z Etyki Nikomachejskiej X

Po pierwsze, jeżeli szczęście, jak mówi Arystoteles w dziesiątej księdze *Etyki Nikomachejskiej*, jest czynnością najdoskonalszej części człowieka, to *nous poietikos* posiada – wbrew temu, co twierdzi Caston – właściwą sobie czynność. I to zarówno wtedy, kiedy przyjmujemy, że boskim pierwiastkiem jest *nous*, jak i wtedy, gdy uznamy, że jest nim *nous poietikos* (w księdze X są dowody na oba utożsamienia). Arystoteles zastanawia się, czy najszlachetniejszą częścią w człowieku jest rozum, czy coś innego, czy ta część jest czymś

boskim, czy najbardziej boskim pierwiastkiem człowieka (X 7, 1177a). Odpowiedź jest następująca: najlepszą częścią w człowieku jest rozum i to on jest boskim pierwiastkiem, a więc nie jest czymś boskim, w znaczeniu bycia Bogiem samym czy jego częścią, co działa na niekorzyść interpretacji Castona, a na korzyść pozostałych omówionych powyżej, w tym mojej. Arystoteles dodaje (X 7, 1177b), że boski pierwiastek na pewno tkwi w istocie ludzkiej⁴²¹ i – co ciekawe – pierwiastek ten w jakiejś mierze różni się od naszej złożonej natury. Natura człowieka składa się, jak wiemy, z części nierozumnej i rozumnej, materii i formy, ciała i duszy. Boski pierwiastek będzie z całą pewnością i niematerialny, i rozumny, więc jest to jednoznaczne wskazanie na *nous poietikos*. Wtedy *nous pathetikos* byłby – powiedzmy – „ludzki” rozumem. Należy jednak pamiętać, że w innych miejscach mianem boskiego pierwiastka Arystoteles określa po prostu rozum (*nous*). Wtedy rozum czynny byłby po prostu jego aktualizacją, ale ciągle posiadałby właściwą sobie czynność. Czynność ta, czyli teoretyczna kontemplacja jest czynnością, za którą odpowiedzialność będzie w dużej mierze, a może wyłącznie, spoczywać na *nous poietikos* (patrz: nie potrzeba niczego innego do jej wykonywania, maksymalne zredukowanie potencjalności), podczas gdy zwykle poznawanie świata i niższe czynności intelektualne potrzebują bardziej rozumu biernego i jego receptywności. Tak więc owa czynność teoretycznej kontemplacji jest spokrewniona (patrz: *Gottesverwandtschaft*) z czynnością boską (X 8, 1178b), a dokładniej z czynnością ... bogów (co również, jeśli nie uniemożliwia, to znacznie utrudnia utożsamienie Castona). Bogowie, z którymi mamy do czynienia w *Etyce Nikomachejskiej*, nie są bezosobowymi bóstwami, jak Pierwszy Poruszyciel opisywany w *Metafizyce*, lecz są mocno antropomorfizowani (X 8, 1178b) i bardziej przypominają olimpijski panteon niż Absolut (choć Arystoteles zarówno Bogom jak i Bóstwu jest skłonny przypisywać szczęśliwe życie⁴²² ... Bóstwu, jak mówiłam powyżej, *analogicznie*), co prowadzi do ciekawego, choć tylko

⁴²¹ „(...) należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczne, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne. Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest pierwiastkiem lepszym i istotnym; niedorzecznością więc byłoby, gdyby ktoś wolał życie nie swoje własne, lecz życie jakiegoś innego stworzenia. I to, co przedtem powiedziane, znajduje i teraz swe zastosowanie; co bowiem jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ **rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem**. Takie więc życie jest najszczęśliwsze” – Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, X 7, 1178a.

⁴²² *Etyka Nikomachejska* X 8, 1178b oraz *Metafizyka* XII 7, 1072b. Z przyczyn oczywistych nie będę się tu zagłębiać w relacje pomiędzy Bogiem / Bóstwem a bogami / bóstwami i to zarówno tymi pojmowanymi jako ciała niebieskie, jak i tymi stanowiącymi istotny element wierzeń ludowych. Wyczerpujące opracowanie tej kwestii można znaleźć u Eduarda Zellera w dziele *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, w rozdziale *Das Verhältniss der aristotelischen Philosophie zur Religion*.

luźno związanego z naszymi rozważaniami wniosku, który pojawił się już wcześniej, że u Arystotelesa tak często przypisywany mu teizm jest możliwy jedynie jako politeizm.

3.8 Dodatkowy argument z *Etyki Eudemejskiej*

Arystoteles, definiując duszę w drugiej księdze *Etyki Eudemejskiej*, wymienia trzy jej części, przy czym tylko dwie są takie same jak w *De anima*, a mianowicie wegetatywna (najbardziej aktywna w czasie snu i u dzieci w łonie matki⁴²³) oraz doznająca (odpowiedzialna za odbiór wrażeń zmysłowych). Trzecia część to część pożądana (*to orektikon*), a nie rozumna. Na tym podziale można zbudować ciekawą interpretację, która uzupełni tę najbardziej popularną, gdzie zwieńczeniem duszy jest jej część rozumna. Jeśli przyjmując, że *to orektikon* nie kłóci się wcale z *nous pathetikos* i *nous poietikos*, to zyskujemy w ten sposób niezwykle interesujące uzupełnienie arystotelesowskiej teleologii. Arystoteles dla opisanego relacji naśladowania Bóstwa przez byty używa słowa *oreksis*, które oznacza znacznie więcej niż pitagorejskie *mimesis* czy platońskie *methexis*. Poza naśladownictwem czy uczestniczeniem jest w nim bowiem pożądanie; coś jest przez pewien rozum przyporządkowane jakiemuś celowi. Brentano mówi (w rozdziale *Bóstwo Arystotelesa i Platońska idea dobra. „Pożądanie” materii*, w dziele *Arystoteles i jego światopogląd*), że to boski rozum jest odpowiedzialny za to przyporządkowanie, ale jego interpretacja jest w swej istocie teistyczna a ten konkretny sąd jest w dodatku przykładem „argumentu z metafory”, o którym mówiłam we wcześniejszych partiach tego tekstu. Ja interpretuję to *oreksis* jako pożądanie Bóstwa, które rodzi się w człowieku wskutek wiedzy o nim, czego rezultatem jest filozoficzna kontemplacja. Moja wykładnia, stanowiąca całkowite przeciwieństwo tego, co proponuje Franz Brentano, zdaje się być w pełni zgodna z tym, o czym jest mowa w *Etyce Nikomachejskiej* X.

Bez *nous poietikos* nie moglibyśmy w pełnym sensie mówić o *orektikon* i zostalibyśmy z samym *mimesis*, tracąc tym samym uprzywilejowaną pozycję człowieka w świecie, co istotnie dzieje się u Castona⁴²⁴.

⁴²³ Co sugeruje, że dwie pozostałe, jeśli już są, to są w potencji.

⁴²⁴ Zob. V. Caston, op. cit. s. 217.

Podsumowanie rozdziału trzeciego

Powyżej starałam się korzystać tylko z istniejących części *Corpus Aristotelicum* i przy ich pomocy pokazać, że *nous poietikos* **ma** właściwą sobie funkcję, istnieje **w** człowieku, **nie** jest Bogiem, lecz stanowi (jedyną możliwą) podstawę relacji podobieństwa (lub pokrewieństwa) między człowiekiem a Bogiem. Możemy więc mówić o boskości człowieka, ale tylko w takiej mierze, w jakiej jest on człowiekiem. Właściwa rozumowi czynnemu czynność, którą Franz Brentano zwie „przeprowadzaniem myślenia z potencji do aktu” to czynność przechodzenia od tego, co ludzkie, do tego, co boskie. Człowiek jest potencjalnie Bogiem, a najbardziej jest człowiekiem, kiedy jest boski (*entelechia*).

Przechodzeniu od tego, co ludzkie, do tego, co boskie poświęcony jest również platoński dialog *Uczta*. Wcześniej zapowiadałam, że stanie się on w pewnym sensie podsumowaniem niniejszej pracy i do tego podsumowania zamierzam właśnie przejść.

Opisywane powyżej *oreksis* zasadza się z jednej strony na pragnieniu zbliżenia się do Bóstwa, zaś z drugiej – na pewnym poczuciu braku. Istota naznaczona *oreksis* przypomina pod tym względem platońskiego Erosa, o którym Sokratesowi opowiada Diotyma. Eros nie był ani bogiem, ani człowiekiem, jego pozycję w świecie należałoby opisać słowem „pomiędzy”. Był tłumaczem między bogami a ludźmi. Jako syn Biedy i Dostatku „dąży do rozumu” i „goni za tym, co piękne”⁴²⁵. Jest miłośnikiem piękna, ponieważ poczęto go na urodzinach Afrodyty i to ona, spośród bogów, jest mu najbliższa. Ze względu na swoje nieustanne dążenie do rozumu Eros opisywany jest jako „filozof”. Żaden z bogów nie filozofuje, bo nie pragnie mądrości. Przecież nie pragnie się tego, co się ma. Ludzie głupi również nie filozofują, ponieważ nie chcą być mądrzy i w ogóle nie myślą o tym, czy i dlaczego mieliby chcieć wiedzieć więcej. Eros chce być mądry oraz szczęśliwy – to jego życiowa misja. Platon mówi, że każdy człowiek bez wyjątku chce być szczęśliwy i dlatego szczęście nie wymaga uzasadnienia: „i całkiem już nie potrzeba pytać, po co ktoś chce być szczęśliwy”⁴²⁶. Arystoteles opisywał szczęście jako autoteliczne. Chcenie, popęd, miłość, dążenie do dobra – są wspólne wszystkim ludziom. Eros to zatem dążenie do dobra i do szczęścia. Kto kocha, szuka swojej drugiej połowy. Ergo: w człowieku jest z istoty jakiś brak. Ten brak w połączeniu z *theion sperma* (czy to w ujęciu Platona występującym w *Timaiosie*,

⁴²⁵ Platon, *Uczta*, 203 E.

⁴²⁶ Ibidem, 205 A.

czy w filozofii Stagiryty) daje imperatyw dążenia, rozwoju, przekraczania samego siebie. Jak się dąży do miłości? Jaka to „robota”? – pyta Diotyma⁴²⁷. I odpowiada: „Jest to zapładnianie tego, co piękne, zarówno co do ciała, jak i co do duszy”⁴²⁸. „Bo w zapłodnieniu jest jakiś pierwiastek wiekuisty, nieśmiertelny, o ile to być może w istotach śmiertelnych. A przecież wobec tego, na cośmy się zgodzili, musi człowiek i nieśmiertelności pragnąć, jeżeli przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra. Więc wynika to rzeczywiście z naszych rozważań, że się Eros i do nieśmiertelności odnosi”⁴²⁹. Drogą do nieśmiertelności jest „latorośl”⁴³⁰ (jak widać, u Platona mamy nie tylko wędrówkę dusz, ale i pewną formę nieśmiertelności gatunkowej). „Ale są też tacy – powiada – co wołają zapładniać dusze, tacy, których dusze jeszcze bardziej są pełne nasienia aniżeli ciała: nasienia, które się w duszy rodzić winno i w dusze ludzkie trafiać. A cóż się winno rodzić w duszy? Rozum i wszelkie inne dzielności. To nasienie naprawdę sięją twórcy wszelkiego rodzaju, a z wykonawców ci, którzy mają dar wynalazczy”⁴³¹. Kategoria twórcy jest bardzo ważna u Platona i Arystotelesa, ale także u Nietzschego⁴³², którego antropologią zajmowałam się powyżej. Człowiek jest przez nich ujmowany jako stwórca samego siebie (boskość) i swoich intelektualnych wytworów; a także wtórnie siebie samego – poprzez te wytwory. Widzimy również sprzężenie tęsknoty za pełnią (*oreksis*, *Begehren*) z potrzebą zapładniania i tworzenia (*theion sperma*). „Dzieci” będące wynikiem intelektualnego zapłodnienia są, mówi Platon, piękniejsze i mniej podległe śmierci. „I każdy by wołał raczej takie płody wydawać aniżeli ludzkie dzieci płodzić, kiedy tylko popatrzy na Homera i Hezjoda, i tylu innych dzielnych twórców, i zazdrościć im zacznie, że takie cudne dzieci zostawili, dzieci, które im nieśmiertelną sławę i pamięć przyniosły, bo same są nieśmiertelne”⁴³³.⁴³⁴

⁴²⁷ Ibidem, 206 B.

⁴²⁸ Ibidem, 206 B.

⁴²⁹ Ibidem, 207 A.

⁴³⁰ Ibidem, 208 B.

⁴³¹ Ibidem, 209 A.

⁴³² Zwracam tu szczególną uwagę na koncepcję człowieka jako mostu rozpiętego między człowiekiem a nadczłowiekiem.

⁴³³ Platon, *Uczta*, 209 C, D.

⁴³⁴ Pokrewną intuicję znajdujemy u Horacego w *Exegi monumentum*.

Podsumowanie rozdziałów I - III

Zdaję sobie sprawę z tego, że moje próby samodzielnej interpretacji Stagiryty przypominają w pewnej mierze koncepcje św. Tomasza oraz Franza Brentano, które powyżej krytykowałam jako dosyć niebezpieczny filozoficzny monopol, jednak są też istotne różnice, z których najważniejszą jest ta, że zdecydowanie odrzucam – jako niemożliwe do utrzymania na gruncie Arystotelesa – teizm oraz wizję zaświatów. Za to wspólnym rysem jest indywidualizacja: indywidualność *nous poietikos* za życia oraz po śmierci ciała. Nie sposób jednak całkowicie odciąć się od tomistycznego w duchu rozwiązania, bo ma ono niezaprzeczalne zalety.

Paradoksalnie, walcząc z tomistycznym odczytaniem Arystotelesa, zgodziłam się z ... Tomaszem. O takich interpretacjach jak jego można powiedzieć to, co Winston Churchill o demokracji: to najgorszy system, ale nie wymyślono nic lepszego. Największą wadą tomizmu⁴³⁵ jest jego największa zaleta, a więc maksymalna spójność, wręcz nienaruszalność i akurat pod tym względem św. Tomasz jest przeciwieństwem Arystotelesa, który zostawił tak wiele luk i niedopowiedzeń, że filozofowie do dziś nie są w stanie zrekonstruować całości jego myśli i – jak sądzę – nigdy jej nie zrekonstruują, co wcale nie obniża rangi Stagiryty jako filozofa. Jeśli ktoś chce dotrzeć do Arystotelesa jako takiego, bez „średniowiecznego” nalotu, to bardzo trudno takiego znaleźć. Znaków zapytania i niespójności jest za dużo i ostatecznie każdy badacz zdecyduje się na „swojego” Arystotelesa. Natomiast interpretacja św. Tomasza, nawet jeśli nie chcemy zgodzić się na rys religijny i ewidentne zmiany wprowadzone do nauki o Bogu, a także ich – zdaniem wielu – niekorzystne filozoficzne i historyczne konsekwencje, jest satysfakcjonująca o tyle, że przyjmując ją, możemy powiedzieć „wiem”, „rozumiem” a nawet „mam”. Jest to szczególnie widoczne w przypadku jego wykładni rozumu czynnego, który według mnie stanowi podstawę relacji Bóstwo – człowiek, którą się zajmuję. Tylko ta spośród wyżej wymienionych wykładni w stopniu satysfakcjonującym „ocala” indywidualność tak za życia, jak i po śmierci ciała (Arystotelesa interesuje indywidualność za życia), pozwala sensownie mówić zarówno o animacji, jak i władzach duszy – a w dodatku pozwala o nich mówić w terminach aktu i potencji, czego nie umożliwiają takie oryginalne interpretacje, jak choćby ta Victora Castona. W jego odczytaniu

⁴³⁵ Pojętego tak, jak zdefiniowałam go na początku pracy.

potencja i akt niestety się rozchodzą wskutek oddzielenia rozumu czynnego i biernego. A przecież taka jest „istota” relacji aktu do potencji i potencji do aktu, że coś zawsze jest potencjalnie czymś innym (chyba, że jest Bogiem), że może (ale nie musi, choć niekiedy powinno) się aktualizować. Wszystko – poza Bóstwem – jest „potencjalno – aktualne”. Jakaś „gotowa” aktualizacja może być potencjalnie jakąś inną. „Zaktualizowana” kobieta może zostać matką, a „zaktualizowany” mężczyzna ojcem, geometra – budowniczym, a nauczyciel – pisarzem itd.

Próba „oczyszczenia” Arystotelesa, którą w tej pracy – mimo świadomości jej pewnej niemożliwości – podjęłam, jest wyzwaniem nie tylko intelektualnym, ale też emocjonalnym. Próbowałam pokazać wady i zalety tomistycznego odczytania, które ukształtowało w dużej mierze naszą filozoficzną tradycję, a tam, gdzie to było możliwe, zaproponować użyteczne, choć nie zawsze doskonale, alternatywy. Wskazałam kilka punktów niezgodnych z arystotelizmem (m. in. teizm, wizja zaświatów, *creatio*) i dla nich zaproponowałam pewne „ulepszenia” / „zamienniki” oraz kilka, jak sądzę, oryginalnych rozwiązań (np. deflacyjne ujęcie *nous poietikos*). Tym samym, mam nadzieję, nie tylko oddałam sprawiedliwość dosyć często krytykowanemu przeze mnie Franzowi Brentano, ale – jak wierzę – posunęłam samą kwestię interpretacji Stagiryty naprzód.

Rozważania na temat rozumu czynnego zamieszczone w rozdziale trzecim pokazują, że klasyczne arystotelesowskie problemy znajdują odzwierciedlenie czy kontynuację we współczesnych teoriach umysłu formułowanych nie tylko przez filozofów, ale także kognitywistów czy neurobiologów. Z przyczyn oczywistych nie rozwijałam tego, skądinąd fascynującego, tematu. *Nous poietikos* pojęty jako rezerwuar wiedzy wprowadza nas również na teren poszukiwań takich współczesnych filozofów, naukowców, pisarzy i popularyzatorów nauki jak: Ray Kurzweil, Jerzy Vetulani, Michael Hanlon, Kenneth V. Iserson, Anne Foerst i inni.

Rozdział czwarty – dodatek. Psychologia i filozofia umysłu Franza Brentano a w szczególności jej wątki „arystotelesowskie”

W poniższym, ostatnim rozdziale mojej pracy zajmę się wątkami „arystotelesowskimi”, jakie znajdujemy w *de iure* nie – arystotelesowskiej filozofii i psychologii Franza Brentano. Nazywam ten rozdział „Dodatkim” i tym samym odróżniam go od trzech poprzednich, jako że nie odnosi się on bezpośrednio do zbioru *Aristotelica* stanowiącego główny temat mojej pracy. Poniżej przyjrę się najważniejszym zagadnieniom filozofii Franza Brentano takim, jak na przykład: definicja nowej psychologii, nowe ujęcie duszy nie jako substratu, a jako strumienia aktów mentalnych, podziałowi fenomenów na fizyczne i psychiczne uzyskanemu poprzez użycie scholastycznego pojęcia intencjonalności oraz podziałowi tych drugich na trzy klasy. We wszystkich tych zagadnieniach będę się starała znaleźć echa nauki Arystotelesa. Sprawdzę na przykład, czy podział nauk na psychologię opisową i psychologię genetyczną dałoby się zastosować do analizy arystotelesowskiej *Seelenlehre*. Dużo miejsca poświęcę dziełu *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, a zwłaszcza pewnej dotąd nieopublikowanej notatce Franza Brentano, z której dowiadujemy się, co miało się w książce znaleźć, ale niestety, z rozmaitych powodów, nie ujrzało światła dziennego. Tym czymś, jak informuje nas Robin D. Rollinger badający manuskrypty Brentano, jest szeroko opisane zagadnienie nieśmiertelności duszy, którego omówienie pozwoli nam rzucić nowe światło na pewne pojawiające się w rozdziale trzecim zagadnienia.

4.1 Nowa definicja duszy, nowa psychologia

Zacznę od wyłożenia podstaw brentanowskiej „nauki o duszy”. Franz Brentano otwiera swoje *opus vitae* zatytułowane *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* (1874) rozróżnieniem na dwa następujące rodzaje psychologii:

- (1) psychologia jako nauka o duszy;
- (2) psychologia jako nauka o zjawiskach psychicznych.

(1) To pierwsze ujęcie opisywane jest w literaturze jako „klasyczne” czy „tradycyjne”. Zakłada ono, że dusza istnieje i że jest trwałą substancją, substratem, któremu przysługują różne cechy. Natomiast akty psychiczne są tego substratu przypadłościami.

Faktycznie też Arystoteles, który jako pierwszy dokonał podziału nauki i jej poszczególne działy przedstawił w osobnych pismach, dał jednemu ze swoich dzieł tytuł: *peri psyches*. Przez duszę rozumiał on naturę lub też, jak chętnie się wyrażał, formę, pierwszą rzeczywistość, pierwszą aktualność (*Vollendung*) istoty żywej. Żywym zaś nazywał to, co się odżywia, rośnie i rozmnaża, co odczuwa wrażenia i spełnia czynności myślowe, czy też przynajmniej jest zdadne do którejs z tych funkcji. Nie mając zamiaru przypisywać roślinie świadomości, uznawał mimo to także rośliny za żywe i obdarzone duszą. I w taki to sposób najstarsze dzieło psychologiczne po ustaleniu pojęcia duszy traktuje o najogólniejszych właściwościach, które tak ze względu na czynności wegetatywne, jak zmysłowe i intelektualne przysługują rzeczom mającym w nich udział⁴³⁶.

W pewnym momencie, setki lat po Arystotelesie – mówi Brentano – rośliny i zwierzęta wypadły z kręgu zainteresowań psychologii, żeby stać się przedmiotem badań nauki bardziej dla nich odpowiedniej, a mianowicie fizjologii. Brentano uważa to za „oczywiste sprostowanie”⁴³⁷, ponieważ granice między naukami powinny być wytyczone tak, aby jedna nauka badała rzeczy pozostające z sobą w jak najbliższym pokrewieństwie. „A najbardziej z sobą spokrewnione są zjawiska świadomości”⁴³⁸. Co ciekawe, zdaniem Brentano zarys tej korekty znajdujemy już u Arystotelesesa w *De anima* III 10, 433b. Z biegiem czasu zawęziło się pojęcie duszy i zawęził się zakres psychologii.

Dusza w nowożytnym rozumieniu oznacza mianowicie substancjalny nośnik przedstawięń i innych własności, które tak jak przestawienia są bezpośrednio spostrzegalne

⁴³⁶ F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, s. 8.

⁴³⁷ *Ibidem*, s. 9.

⁴³⁸ *Ibidem*.

tylko w doświadczeniu wewnętrznym i którym przedstawienia służą za podstawę; tak zatem substancjalny nośnik np. pewnego wrażenia, wyobrażenia, aktu pamięci, aktu nadziei lub obawy, pożądania lub odrazy zwykle się nazywać duszą. Także my używamy nazwy «dusza» w tym sensie. Dlatego też nic nie stoi na przeszkodzie temu, byśmy, pomimo odmiennego rozumienia, również dzisiaj określali pojęcie psychologii w tych samych słowach co niegdyś Arystoteles, a mianowicie jako naukę o duszy⁴³⁹.

Psychologia poznaje własności i prawa duszy. Poprzez doświadczenie wewnętrzne możemy sami w sobie występowanie tych własności i praw stwierdzić, zaś dzięki wnioskowaniu *per analogiam* potrafimy przypisać je innym.

W powyższy sposób Brentano oddzielił przyrodoznawstwo od psychologii, podkreślając jednocześnie, że niektóre stany fizyczne są następstwem psychicznych oraz, że pewne stany psychiczne są skutkiem tych fizycznych. I dlatego np. Gustav Theodor Fechner wyróżnił osobną naukę mającą zajmować się zjawiskami z pogranicza psychologii i przyrodoznawstwa, którą nazwał mianem „psychofizyki”. Natomiast Wilhelm Wundt, w pracy *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (Lipsk, 1873 r.) użył określenia „psychologia fizjologiczna”, które Brentano uważa za znacznie mniej fortunate niż to Fechnera. Jednak Brentano, zamiast postulować nową dziedzinę, uważa, że należy po prostu uznać, że psychologia i fizjologia z konieczności się zazębiają. Zdaniem Brentano, nawet najlepszy podział nauk ma w sobie coś sztucznego.

(2) Psychologia jako nauka o fenomenach psychicznych to ujęcie jak na drugą połowę dziewiętnastego wieku dosyć nowatorskie. Nie presuponuje ono istnienia substratu, a mimo to mówi o zjawiskach psychicznych zaś jego zwolennicy zalecają przyrodoznawcom, by ci, zamiast ciał, badali fenomeny fizyczne. W przypadku tego, co fizyczne musimy pamiętać, że rzeczy nie jawią nam się takimi, jakie są, czego dowiódł choćby osławiony eksperyment Johna Locke'a. Ciekawe jest to, że Brentano nie wspomina tu o Kanta podziale na noumeny i fenomeny. Znacznie łatwiej teraz zrozumieć cytowanego w rozdziale pierwszym Edmunda Husserla, który mówił o silnej niechęci Franza Brentano do niemieckiego idealizmu. Tak opisuje to Robin D. Rollinger: „Kantowski renesans, który miał miejsce pod koniec dziewiętnastego wieku nie zrobił na Brentano absolutnie żadnego wrażenia, poza zdecydowanym oporem wobec tego, co uważał za nic innego jak przeszkodę na drodze do

⁴³⁹ Ibidem, s. 10.

naukowej filozofii”⁴⁴⁰.

Natomiast w przypadku fenomenów psychicznych mamy gwarancję tego, że są one dokładnie takie, jak je postrzegamy, ponieważ spostrzeżenie wewnętrzne (którego nie należy jednak mylić z introspekcją) jest najdoskonalszą spośród dostępnych człowiekowi władz poznania.

Tego jednak, co powiedzieliśmy o przedmiotach doświadczenia zewnętrznego, nie da się powiedzieć o przedmiotach doświadczenia wewnętrznego. Gdy idzie o to drugie doświadczenie, nie tylko nikt nie pokazał, że biorąc dane w nim zjawiska za prawdę wikałlibyśmy się w sprzeczności, lecz co do ich istnienia posiadamy wręcz owo najjaśniejsze poznanie i ową najpełniejszą pewność, jakie czerpiemy z bezpośredniej oczywistości (*von der unmittelbaren Einsicht*). Toteż nikt właściwie nie może wątpić, czy stan psychiczny, który sam w sobie spostrzega, istnieje i czy jest taki, jakim go spostrzega. Ktoś, kto byłby w stanie o tym wątpić, dochodziłby do wątpienia absolutnego, do sceptycyzmu, który co prawda sam by się znosił, niszcząc też każdy stały punkt, z którego mógłby wyjść w swej próbie ataku na poznanie⁴⁴¹.

Nie postrzegamy, przy tym poznaniu, żadnej podstawowej czy też uprzednio istniejącej istoty, której zjawiska myślenia, chcenia czy czucia by przysługiwały jako własności. Istota ta jest fikcją i nie odpowiada jej w rzeczywistości nic (analogicznie jest w przypadku substratu fenomenów fizycznych). Brentano stwierdza tu prowokacyjnie, że **dusza nie istnieje**, ale mimo to istnieje i powinna istnieć psychologia. I powołuje się tu na określenie Friedricha Alberta Lange z *Geschichte des Materialismus* (1866) – „psychologia bez duszy”.

Należy zwrócić szczególną uwagę na to stwierdzenie i spróbować przyjrzeć się mu w świetle tego, co wiemy na temat teorii duszy obecnej w brentanowskich *Aristotelikach*. Brentano interpretował *Seelenlehre* Arystotelesa tak, jak gdyby dusza była nieśmiertelnym (względnie częściowo nieśmiertelnym) substratem, a w każdym razie na pewno substratem, ponieważ jego teoria nieśmiertelności jest jednak nieco niedopracowana i trudno ostatecznie rozstrzygnąć, co dzieje się z duszą po śmierci ciała: czy „po prostu” przeżywa ona tę śmierć i

⁴⁴⁰ R. Rollinger, op. cit. s. 261, tłum. S. Kamińska.

⁴⁴¹ Ibidem, s. 16.

dalej żyje jako taka, czy zmienia *modus vivendi* i kontynuuje swoje życie jako osąd, ocena czy myśl, a także czy hipotezy te dotyczą całej duszy, czy jedynie jej części (patrz: Rozdział II, część 2.12). Tymczasem widzimy, że w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* Brentano okazuje się „daflacjonistą” w takim sensie jak pojawiający się powyżej, w rozdziale trzecim, Patrick Macfarlane i Ronald Polansky, których tekstowi *God, the Divine and «Nous» in relation to «De anima»* poświęciłam dużo miejsca i uwagi. Zrezygnowali oni z substancjalizującego czy inaczej mówiąc ontologizującego ujęcia *nous poietikos*, w miejsce czego „zredukowali” rozum czynny do pewnego rezerwuaru wiedzy, zbioru myśli czy aktów noetycznych. To tylko potwierdza moją, sformułowaną w pierwszym rozdziale hipotezę, że Franz Brentano piszący o Arystotelesie to inny Franz Brentano niż ten wykładający teorię aktów i psychologię deskryptywną. Ciekawe jest to, że to między innymi dzięki *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* i jej wpływowi na filozofię XX-ego i XXI-ego wieku takie „deflacyjne” interpretacje Stagiryty jak ta prezentowana w artykule *God, the Divine and «Nous» in relation to «De anima»* MacFarlane'a i Polansky'ego są w ogóle możliwe. Brentano jako psycholog i filozof badający akty psychiczne zamiast ich trwających w czasie, a niekiedy także w przestrzeni nośników o niejasnym statusie ontologicznym zdecydowanie wyprzedził swój czas. Jednak jako komentator Stagiryty podróżował raczej w przeszłość niż przyszłość. Można sobie tylko wyobrazić, jak dziś wyglądałyby interpretacje arystotelesowskiej nauki o duszy, gdyby Brentano już w drugiej połowie dziewiętnastego wieku wykorzystał do nich narzędzia, którymi dysponował, a nawet które sam stworzył. Zwróćmy uwagę na to, że poniższy opis nieśmiertelności duszy bardzo dobrze koresponduje z tym, który proponują nam właśnie Macfarlane i Polansky: „nawet klasyczne zagadnienie osobowej nieśmiertelności wyraża się przecież równie dobrze w postaci pytania o możliwość nie kończącego się wraz ze śmiercią łańcucha przeżyć wewnętrznych, jak w pojęciu nieskończonego trwania substratu tych przeżyć. Tak więc nie wykluczając słuszności tradycyjnej definicji, Brentano opowiada się raczej za nowszą”⁴⁴². Myślę, że można rozsądnie przypuszczać, że Brentano nie poszedł tą drogą w swojej wykładni Stagiryty, ponieważ wtedy musiałby zrezygnować z indywidualnej nieśmiertelności, do której (podobnie jak św. Tomasz) był bardzo przywiązany. Osobowa nieśmiertelność mogłaby się w pewnym sensie „rozpląnąć” w tej gatunkowej, a osobisty łańcuch przeżyć wewnętrznych łatwo splątać z innymi.

Celem psychologii *qua* nauki o zjawiskach psychicznych jest odróżnienie tych zjawisk

⁴⁴² W. Galewicz, *Brentana anatomia życia psychicznego*, s. XXIX.

od zjawisk *stricte* fizycznych poprzez wskazanie specyficznego zbioru cech, które posiadają wszystkie fenomeny psychiczne. Ma to umożliwić przyporządkowanie poszczególnych fenomenów psychicznych do odpowiednich klas (są nimi: przedstawienia, sądy, fenomeny miłości i nienawiści) oraz opisanie relacji zachodzących pomiędzy tymi zjawiskami. Badanie zjawisk psychicznych nie odbywa się w taki sposób jak badanie fenomenów fizycznych, gdzie naszym głównym narzędziem jest obserwacja i opis. Metodą badania fenomenów psychicznych jest spostrzeżenie wewnętrzne, które nie jest po prostu skierowaną do wewnątrz odmianą obserwacji. Podczas, gdy uwagę kierujemy na to, co na zewnątrz, zjawiska psychiczne są uchwycone jak gdyby przy okazji, co naturalnie nie oznacza, że ich poznanie jest jakkolwiek mniej wartościowe. Fenomeny psychiczne zapisują się w naszej pamięci i dzięki niej możemy je dalej analizować, choć należy wziąć pod uwagę również to, że ludzka pamięć nie jest doskonała. Wszystko to, o czym teraz mowa, dotyczy badania własnej psychiki. Jeśli zaś chcemy mieć dostęp do psychiki drugiego człowieka, musimy zdać się na dostępne naszym zmysłom przejawy jego życia psychicznego, co w pewnym sensie będzie się sprowadzało do obserwacji fenomenów fizycznych. Dostępne nam są wypowiedzi, gesty, mimika, co sprawia, że metoda ta jest, jak mówi Brentano, adekwatna, lecz tylko w przypadku psychiki pod wieloma względami uboższej od psychiki badacza: np. psychiki niemowlaka, zwierzęcia czy reprezentanta „ludów prymitywnych”⁴⁴³.

Psychologia opisowa czy też psychognozja, zwana niekiedy nawet „fenomenologią”, która bada zjawiska psychiczne, jest u Brentano przeciwstawiona psychologii genetycznej, a więc takiej, która zajmuje się przyczynami, genezą fenomenów psychicznych. Rozróżnienie na te dwie nauki jest naturalnie późniejsze niż *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* (1874 r.), gdzie jest mowa o (1) psychologii jako nauce o duszy i (2) psychologii jako nauce o zjawiskach psychicznych. A dokładniej: późniejsze niż pierwsza (bo wtedy jeszcze Brentano wierzył, że będzie ich więcej) część *Psychologii* Rollinger jest zdania, że to właśnie nowy podział, na psychologię genetyczną i opisową, przyczynił się do tego, że Brentano ostatecznie zaniechał dalszych prac nad *Psychologią* Wykłady z psychologii opisowej zaczął Brentano prowadzić w roku akademickim 1887 / 1888 (Uniwersytet Wiedeński). Psychologia opisowa jest „czysta” w takim sensie, że zajmuje się tym, co psychiczne (choć nie jest nauką *stricte* aprioryczną). Tymczasem psychologia genetyczna bierze pod uwagę czynniki fizyko – chemiczne. Zatem ta druga jest nauką empiryczną, zdaną na indukcję i statystykę, podczas

⁴⁴³ Ibidem, s. XXXI.

gdy psychognozja może sobie pozwolić na wypowiedanie sądów ogólnych.

Stosunek, w jakim pozostają te dwie dziedziny badające ludzką psychikę, jest według Brentana podobny do tego, który – gdy idzie o ludzki organizm – zachodzi między anatomią a fizjologią. Psychognozja, będąc czymś w rodzaju anatomii życia psychicznego, poprzedza psychologię genetyczną, która korzysta już z dokonanych przez nią ustaleń, a jednocześnie służy jej swoimi. Obie dyscypliny wspierają się zatem nawzajem, jakkolwiek ich związek nie jest symetryczny. Zależność psychognozji od psychologii genetycznej jest zależnością głównie heurystyczną, zaznaczającą się szczególnie w dziedzinie «psychologii zmysłów»: aby mieć możliwość opisu tych czy innych wrażeń zmysłowych, trzeba umieć je wywoływać, tego zaś uczy właśnie psychologia genetyczna. Natomiast zależność psychologii genetycznej od opisowej jest – zgodnie z ujęciem Brentana – bardziej zasadnicza: kto usiłuje badać genezę pewnych zjawisk psychicznych, nie uświadomiwszy sobie uprzednio ich wewnętrznej natury, sam dobrze nie wie, czym się właściwie zajmuje⁴⁴⁴.

Moim zdaniem te dwa stanowiska metapsychologiczne można by z powodzeniem zaaplikować do psychologii Arystotelesa. Przy takim przyporządkowaniu przedmiotem psychologii opisowej będzie *nous poietikos*, bo ta psychologia jest „czysta”, a rozum czynny – oddzielny i niezmiśzany z ciałem. Zaś przedmiotem psychologii genetycznej – *nous pathetikos*, ponieważ ta nauka bierze pod uwagę czynniki fizyko – chemiczne, a rozum bierny jest w pewnym sensie zmieszany z ciałem i kontaktuje się z naszą sferą zmysłową. Da się to łatwo pokazać na podstawie *De anima* III 4 oraz III 5, a także – zwłaszcza w przypadku *nous pathetikos* – wcześniejszych części arystotelesowskiego dzieła poświęconego duszy. Dowody na słuszność takiego przyporządkowania znajdujemy również w *De generatione animalium* II 3, gdzie Arystoteles mówi o tym, że pochodzenie duszy rozumnej to problem „niesłychanie trudny”⁴⁴⁵, zaś w przypadku niższych części duszy sam odsyła nas do wcześniejszych partii *De anima*. Kwestiami tymi zajmowałam się także w rozdziale trzecim niniejszej pracy, zwłaszcza w jego części 3.5 i to właśnie tam można znaleźć dalsze potwierdzenia słuszności tej hipotezy.

⁴⁴⁴ Ibidem, s. XXXIV.

⁴⁴⁵ Arystoteles, *De generatione animalium*, II 3, 736b.

4.2 Psychologia z empirycznego punktu widzenia jako dzieło życia jej autora oraz to, czego w niej zabrakło

Omówię teraz artykuł Robina D. Rollingera zatytułowany *Brentano's «Psychology from an Empirical Standpoint»: its Background and Conception* umieszczony w antologii pod redakcją Iona Tănăsescu *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology. Upon the Sesquicentennial of Franz Brentano's Dissertation*. Tekst ten pokazuje liczne związki zachodzące między tezami *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* a treścią wykładów wygłaszanych na uniwersytecie w Würzburgu, które to wykłady poprzedziły wydanie brentanowskiego *opus magnum*. Rollinger bada manuskrypty Franza Brentano oraz notatki do tych wykładów. Jak to często w takich wypadkach bywa, najbardziej zajmujące okazały się zapiski dotyczące tych wykładów, których Brentano nie wygłosił.

Zdaniem Rollingera Brentano był mocno i w sposób, jak to określa, „erudycyjny” powiązany z filozofią przeszłości, zwłaszcza z antykiem i średniowieczem. Chociaż zaczynał nauczać jako gorliwy zwolennik Arystotelesa, to system, który wypracował, był bardzo daleki od ortodoksyjnego arystotelizmu. Moim zdaniem Rollinger ma rację, jednak wystarczy zajrzeć do pism pozostałych Franza Brentano pod redakcją Rolfa George'a, a noszących tytuł *Über Aristoteles*, gdzie zebrane są głównie teksty i listy z lat 1908-1911, by przekonać się, że Brentano do samego końca uważał się za stuprocentowego arystotelika. Jest to chyba właściwy moment, by powiedzieć, że Franz Brentano był z natury człowiekiem pewnym siebie i trudno było zachwiać jego wiarę w to, co robił. Dotyczyło to zarówno jego prac na gruncie psychologii, jak i badań nad Stagirytą. Tak opisuje to Edmund Husserl:

Rzeczywiście, jego zaufanie do samego siebie było zupełne (*vollkommen*). Wewnętrzna pewność bycia na właściwej drodze i tego, że samodzielnie uzasadnia się naukową filozofię, była niesłabnąca. Czuł się jakby z góry powołany do tego, aby dalej kształtować tę filozofię, pośród systematycznych podstaw teorii, które uważał wręcz za pewne. Chciałbym opisać to całkowicie wolne od wątpliwości przekonanie o jego misji jako wręcz podstawowy fakt jego życia. Bez tego nie można zrozumieć osobowości Brentano i bez tego też jej ocena będzie zbyt pochopna⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ E. Husserl, op. cit. s. 29, tłum. S. Kamińska.

Omawiany tu przeze mnie tekst Rollingera w dużej mierze dotyczy genezy i okoliczności powstawania *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*. Autor przedstawia Franza Brentano jako filozofa „po trzydziestce”, który był w tamtym czasie przede wszystkim profesjonalnym wykładowcą uniwersyteckim. W Würzburgu wykładał Brentano w latach 1867 – 1873. *Psychologia ...* ujrzała światło dzienne w roku 1874. W tamtym okresie miał już Brentano wypracowane poglądy na metafizykę, logikę, psychologię i historię filozofii⁴⁴⁷. Najważniejsza wśród nich była oczywiście psychologia. Brentano uważał, że filozofia w swej istocie zajmuje się tym, co psychologiczne. *Psychologia ...*, którą opublikował rok po zakończeniu wüzburgskich wykładów, miała być częścią dwutomowego dzieła, przy czym tom drugi byłby najpewniej znacznie obszerniejszy aniżeli pierwszy, ponieważ Brentano planował aż sześć ksiąg *Psychologii ...*, podczas gdy w tomie pierwszym zawarł jedynie dwie. Rollinger podkreśla fakt, że wciąż wiele prac Franza Brentano pozostaje w manuskrypcie i dlatego nasz stan wiedzy na temat jego filozofii pozostawia wiele do życzenia⁴⁴⁸. Jest to diagnoza tyle konfundująca, co optymistyczna. Z jednej strony bowiem ciągle nie dysponujemy pełnym oglądem filozofii Franza Brentano i nie możemy wypowiadać tez mających pretensje do ogólności. Z drugiej strony jednak tak wiele zostało do odkrycia, że analiza pism pozostałych Franza Brentano jest zajęciem płodnym i ekscytującym. Redaktor tomu, w którym znajduje się tekst Rollingera, Ion Tănăsescu, powiada w swojej *Przedmowie*, że w pewien sposób „klasyczne” dziś edycje Alfreda Kastila, Franziska Meyer – Hillebrand i Oskara Krausa są o tyle „wadliwe”, że interpretują całego Brentano przez pryzmat jego późnej filozofii, po 1904 r., a więc przez pryzmat okresu, w którym Brentano był już reistą (tj. zwolennikiem poglądu, że istnieją tylko rzeczy) i starają się dostosować całość jego myśli do tego chronologicznie ostatniego światopoglądu. Z tego też powodu, mówi Rollinger, wiele interpretacji brentanowskiej filozofii, a zwłaszcza jego teorii intencjonalności jest po prostu nieadekwatnych. Żeby dobrze zrozumieć i naprawdę być w stanie docenić *Psychologię ...* nie tylko jako książkę, ale jako „projekt życia”, Rollinger zaleca sięgnięcie do nieopublikowanych manuskryptów, by tym samym móc zobaczyć *Psychologię ...* jako większą całość, jaką Franz Brentano planował wydać.

Rollinger stawia tezę, że choć przystępując do pracy nad *Psychologią ...*, Brentano był bardzo dobrze zaznajomiony z teoriami psychologicznymi tak przeszłości, jak

⁴⁴⁷ Zob. R. Rollinger, op. cit. s. 262.

⁴⁴⁸ Przypominam tu, że tekst Rollingera został opublikowany w roku 2012, a więc jest bodaj najświeższą omawianą przeze mnie pracą na temat Franza Brentano.

i współczesności, to charakterystycznym i ujawniającym się niemal wszędzie rysem jego psychologii był arystotelizm. Rollinger nazywa to „orientacją arystotelesowską”, z którego to określenia i ja chętnie skorzystam. Rollinger cytuje *Da Anima* I 1, 401a. W wydaniu polskim jest to passus 402a (*Doniosłość psychologii i jej metoda*) otwierający pierwszą księgę:

Chociaż [wszelką] wiedzę uważamy za rzecz piękną i wartościową, przenosimy jednak jedną nad drugą już to dla jej większej subtelności, już to dla jej przedmiotu wznioślejszego i bardziej godnego podziwu. Dla tych obu racji musimy umieścić badanie duszy w rzędzie naczelných nauk.

Jak widzieliśmy powyżej, Franz Brentano nie definiował psychologii jako nauki o duszy, lecz jako naukę o zjawiskach psychicznych. Jednak, jak twierdzi Rollinger, w swojej pracy potwierdził obie „motywacje” Stagiryty – subtelność rozważań w połączeniu z doniosłością przedmiotu czynią psychologię jedną z naczelných nauk. Rollinger mówi nawet, że praca Franza Brentano *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* z roku 1867 jest w pewnym sensie „wstępem” do jego własnej psychologii⁴⁴⁹. A przecież, jak już powiedziałam, jest to praca poświęcona w dużej mierze arystotelesowskiemu *De anima*.

Wśród innych niż Stagiryta inspiracji Franza Brentano Rollinger wymienia Jamesa Milla (ojciec), Johna Stuarta Milla (syn), Auguste'a Comte'a, zaś spośród niemieckich myślicieli – wspomnianych przeze mnie powyżej Friedricha Alberta Lange proklamującego „psychologię bez duszy” oraz Wilhelma Wundta. Wszyscy oni mieli wpływ na to, że Brentano zdefiniował psychologię jako naukę o fenomenach psychicznych. Myśliciele ci zrezygnowali z metafizycznych implikacji, jakie niosło ze sobą definiowanie duszy jako substratu. Ich psychologia miała być w tym znaczeniu mało „filozoficzna”. I choć Brentano – jak utrzymuje Rollinger – nie chciał rezygnować z filozofii (uważał, że podstawą filozofii jest psychologia), to zdecydował się na pójście z duchem czasu⁴⁵⁰. Przyznaję, że ta uwaga Rollingera jest nieco niezrozumiała, bo czytając *Psychologię ...*, nie ma się wrażenia, jakoby Franz Brentano poszedł na jakikolwiek kompromis z tzw. *Zeitgeistem*. Jego psychologia miała być nauką ścisłą, a jeśli nauka wychodziła od fenomenów, to taki sam punkt wyjścia

⁴⁴⁹ Zob. R. Rollinger, op. cit. s. 265.

⁴⁵⁰ Ibidem, s. 266.

musiała obrócić jego psychologia. Brentano postanowił również skorzystać z naukowej „narzędziowni”. A więc w swojej metodzie posłużył się indukcją, dedukcją, ale także „prawami asocjacji” (por. James Mill, J.S. Mill, Alexander Bain). Dla Brentano było jednak ważne to, aby osiągnięcia psychologii wykraczały poza wyniki, jakie mogły zapewnić te narzędzia. W przeciwnym wypadku – jak uważał – psychologia nie będzie mogła mówić o jednej bardzo istotnej kwestii, która była kluczowa dla chociażby Platona i Arystotelesa, ale także późniejszych filozofów. Kwestią tą jest nieśmiertelność. Co ciekawe, uważał, że o nieśmiertelności można mówić, nie postulując istnienia substancjalnej duszy, co zaznaczyłam już powyżej. Rollinger nie rozwija niestety tej kwestii, a moim zdaniem jest to jedna z ciekawszych implikacji potraktowania psychologii jako nauki o zjawiskach psychicznych a nie o substratach i przysługujących im atrybutach. Zajmie się on wprawdzie kwestią nieśmiertelności, ale nie w jej „deflacyjnym” wydaniu. Powyżej zasugerowałam, że gdyby Franz Brentano przyjrzał się Arystotelesowi przez pryzmat własnej psychologii, którą przecież wykładał z sukcesami w Würzburgu w czasie poprzedzającym wydanie *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, badania nad filozofią umysłu Stagiryty mogły już ponad sto lat temu być w tym punkcie, w którym są dziś. Praca o psychologii Stagiryty powstała zaledwie siedem lat przed pracą o psychologii samego Franza Brentano. Z jakichś powodów Brentano nie zdecydował się jednak na „deflacyjną” wykładnię *nous poietikos*. Powyżej zasugerowałam, że mogło tak być dlatego, że taka interpretacja nie zagwarantowałaby indywidualnej nieśmiertelności. Teoria Patricka Macfarlane'a i Rona Polansky'ego, do której ją porównałam, takiej nieśmiertelności nie gwarantuje. Ale należy też podkreślić fakt, że akurat tym badaczom w ogóle na takiej formie nieśmiertelności nie zależy, ponieważ są oni zdania, że to nieśmiertelność gatunkowa jest „naturalna” na gruncie arystotelizmu. Gwarantem indywidualności za życia jest nasza fizyczność, ponieważ pamięć potrzebuje zmysłów i to właśnie pamięć „kataloguje” nasze myśli oraz naszą wiedzę. Po śmierci ciała mamy zaś ów rezerwuuar wiedzy czy też aktów noetycznych, o którym mówiłam w trzecim rozdziale, a który pełni funkcję nieśmiertelności nieosobowej, jest jej funkcjonalnym odpowiednikiem. Autorzy określają to jako *impersonal sort of immortality*. Podstawą ich tezy jest szeroko powyżej przeze mnie omawiane stanowisko *De anima* III 5, 430a, gdzie rozum dopiero, gdy jest odłączony, staje się tym, co nieśmiertelne i wieczne. Tymczasem do nieśmiertelności indywidualnej potrzebne byłyby zmysły, wyobraźnia i pamięć, a więc to, co funduje naszą tożsamość za życia. Sądzę jednak, że przy odpowiedniej interpretacji możemy

mówić o indywidualnej nieśmiertelności u Brentano nawet, jeśli tym, co pozostaje, są jedynie utrwalone akty psychiczne (od tzw. odpowiedniej interpretacji powinniśmy wymagać, aby umożliwiła właśnie adekwatne utrwalenie tych aktów). Umieszczony powyżej cytat ze wstępu do polskiego przekładu *Psychologii* ... nie sugeruje wcale, byśmy musieli się „ograniczyć” do nieśmiertelności gatunkowej, choć jak niejednokrotnie mówiłam powyżej – to właśnie nieśmiertelność w perspektywie gatunkowej zajmowała Arystotelesa⁴⁵¹. Jednak brentanowska nieśmiertelność jako łańcuch przeżyć jest nieśmiertelnością „wytworów”, a nie człowieka samego czy – jak u Stagiryty – gatunku *animal rationale*. Nie jest to nieśmiertelność w sensie rzeczywistego życia po życiu (por. brentanowskie *Jenseits* i *Diesseits*), a więc nie odpowiada teistycznemu paradygmatowi z miłosiernym Bogiem i sprawiedliwością retrybutywną na „tamym świecie”. Z powyżej wymienionych najbardziej przypomina koncepcję wyłożoną przez Platona w *Uczcie*, a mianowicie nieśmiertelność nie w postaci – jak mówi Platon – latorośli, a w postaci twórczości i jej efektów. Jednak takie ujęcie nieśmiertelności w sposób radykalny odchodzi od św. Tomasza, co do którego Brentano był przekonany, że ten – podobnie jak on sam – posiadał pewien specjalny, uprzywilejowany wgląd w filozofię Arystotelesa. Jeśli Bóg jest gwarantem trwania duszy po śmierci ciała, to – przy założeniu, że duszy nie ma, a w jej miejsce mamy zbiór aktów – teistycznie pojęty Bóg podtrzymujący istnienie owej duszy okazałby się po prostu zbędny.

Kolejną „klasyczną” cechą nieśmiertelności jest wieczność rozumiana jako trwanie poza czasem. U Macfarlane'a i Polansky'ego rezerwuar wiedzy zdaje się być podtrzymywany w istnieniu przez ludzi, którzy myślą i zdobywają wiedzę, a więc z niego korzystają. Zatem można powiedzieć, że będzie on istniał tak długo, jak długo będzie istniał człowiek (lub przynajmniej tak długo, jak obowiązywać będzie definicja człowieka jako *animal rationale*). Możemy zatem mówić o istnieniu w czasie, które jest potencjalnie nieskończone (takie zjawisko opisuje się najczęściej przy użyciu angielskiego terminu *sempiternity*).

Pozwolę sobie teraz na cząstkowe podsumowanie, aby zebrać poruszone powyżej wątki. Dotychczasowe rozważania składające się na rozdział czwarty stawiają badacza w obliczu następujących problemów: Jak dokładnie miałyby wyglądać nieśmiertelność duszy jako ciągu aktów psychicznych u Franza Brentano? Czy możliwe jest istnienie myśli, których

⁴⁵¹ Przypominam: „(...) nawet klasyczne zagadnienie osobowej nieśmiertelności wyraża się przecież równie dobrze w postaci pytania o możliwość nie kończącego się wraz ze śmiercią łańcucha przeżyć wewnętrznych, jak w pojęciu nieskończonego trwania substratu tych przeżyć. Tak więc nie wykluczając słuszności tradycyjnej definicji, Brentano opowiada się raczej za nowszą” – W. Galewicz, *Brentano anatomia życia psychicznego*, s. XXIX.

nikt nie myśli? Przecież Brentano mówił również o tym, że to pamięć przechowuje akty psychiczne, a pamięć niewątpliwie ginie wraz ze śmiercią ciała. Zaś, jeśli po naszej śmierci ktoś inny będzie myślał nasze myśli i korzystał z naszych intelektualnych wytworów, to nie będzie już mowy o nieśmiertelności indywidualnej, ale o jakiejś nieosobowej jej formie, której nie należy jednak mylić z nieśmiertelnością gatunku. Wydaje się zatem, że osobowa nieśmiertelność zbioru przeżyć psychicznych jest niezwykle trudna do pojęcia. Zaś wytwory intelektualne bądź innego rodzaju osiągnięcia o tyle będą stanowiły funkcjonalny ekwiwalent indywidualnej nieśmiertelności, o ile będą nas odsyłać do nazwiska ich twórcy. Widzimy zatem, że kwestia wieczności prowadzi nas z powrotem do problemu indywidualności umysłu po śmierci ciała. Niestety pytania mnożą się prędzej aniżeli odpowiedzi, a różne hipotezy nie znajdują pełnego potwierdzenia w pismach Brentano. Wielka szkoda, że Brentano nie dopracował swojej koncepcji zaświatów w dziele *Arystoteles i jego światopogląd*, a także, że nie powstała ta część *Psychologii ...*, która miała być poświęcona temu tematowi. Poniżej powrócę jeszcze do zagadnienia życia duszy po śmierci ciała w interpretacji Robina Rollingera.

Zdaniem Rollingera to, że Franz Brentano tak chętnie sięgał do Arystotelesa i scholastyki (ja uzupełnię, że przez termin „scholastyka” należy rozumieć św. Tomasza), miało na celu stworzenie psychologii jako jednej jedynej, a nie jednej z wielu. Można by ją nazwać „psychologią pierwszą” (określenie S.K.). To właśnie od Arystotelesa, za pośrednictwem św. Tomasza, Brentano „pożyczył” mentalną inegzystencję, a więc osławioną intencjonalność jako cechę dystynktywną wszystkich aktów psychicznych. Istnieją wprawdzie inne sposoby na odróżnienie aktów psychicznych od zjawisk czysto fizycznych, ale żaden nie jest tak dobry jak intencjonalność, która pozwala klasyfikować fenomeny psychiki na podstawie tego, w jaki sposób odnoszą się one do swoich przedmiotów. Widzimy więc, że nowa psychologia Franza Brentano, psychologia z empirycznego punktu widzenia łączyła w sobie niezwykle nowoczesność z elementami – trzeba to powiedzieć wprost – nieco archaicznymi (co w tym przypadku nie musi koniecznie mieć pejoratywnego wydźwięku)⁴⁵².

⁴⁵² Są jednak i tacy filozofowie, którzy uważają, że intencjonalność Franza Brentano i intencjonalność Stagiryty to dwie zdecydowanie różne intencjonalności. Zob. np. V. Caston, *Aristotle and the Problem of Intentionality*.

Rollinger uważa, że wykłady z Würzburga były mimo wszystko relatywnie „mało arystotelesowskie”. W semestrach zimowych 1869 / 70 i 1870 / 71 Brentano wykładał na tamtejszym uniwersytecie logikę. To właśnie w tamtym okresie miało się wyklarować tak istotne dla jego psychologii rozróżnienie na przedstawienia i sądy. Jednak, czego dowiadujemy się z relacji Carla Stumpfa⁴⁵³, w roku akademickim 1869 / 1870 Brentano odroczył swoje wykłady z logiki i do czasu Bożego Narodzenia prowadził zajęcia dotyczące nieśmiertelności duszy. W notatkach do wykładów o nieśmiertelności z 1869 r. Brentano miał powiedzieć, że kwestia ta jest zwieńczeniem psychologii (*der Gipfel der Psychologie*). Odróżniając duszę ludzką od dusz zwierzęcych, miał Brentano stwierdzić, że dusza ludzka – jak słusznie zauważył Arystoteles – musi być uznana za coś przynajmniej w części duchowego. Z tego stwierdzenia płyną dwa ciekawe wnioski. Po pierwsze, że Brentano wykładał Arystotelesa nawet wtedy, gdy *de iure* zajmował się czymś innym. Po drugie zaś, mówiąc, że dusza jest w części duchowa, przyznaje się, że w części nie jest ona duchowa, a materialna czy też zmieszana z ciałem, jak określałam to powyżej (przypominam tu dyskusję Brentano z Aleksandrem z Afrodyzji zreferowaną w rozdziale drugim niniejszej pracy, na temat tego, w jakim stopniu *nous pathetikos* może być połączony z tym, co cielesne). Rollinger mówi, że gdyby Brentano był stuprocentowym arystotelikiem⁴⁵⁴, to uczyniłby życie a nie myślenie (tj. świadomość) zasadą duszy i przypisałby duszę roślinom, tymczasem on przypisuje ją tylko zwierzętom i ludziom. Chciałam tu zwrócić uwagę na fakt, że w dziele *Arystoteles i jego światopogląd*, gdy Brentano mówi o dążeniu wszystkiego, co żywe, do Bóstwa, mówi on o pewnej formie świadomego dążenia (*mit Bewusstsein streben*) obecnej jego zdaniem już u zwierząt⁴⁵⁵. Ponadto wyżej wspominałam o tym, że Brentano uważał, że sugestia ograniczenia zakresu psychologii poprzez zawężenie pojęcia duszy pojawia się już u samego Stagiryty w *De anima* III, 433b.

W swoim artykule Rollinger badał również dwunastostronicowy skrypt⁴⁵⁶ do wykładów z psychologii na semestr letni 1871 r. oraz zimowy roku akademickiego 1872 / 1873. Plan tych wykładów ma się jego zdaniem zaskakująco wręcz pokrywać z zamierzonym

⁴⁵³ C. Stumpf, *Erinnerungen an Franz Brentano*, [w:] Oskar Kraus, op. cit.

⁴⁵⁴ Tymczasem jego definicja duszy przypomina Rollingerowi kartezjańskie *res cogitans* i tym samym zdradza inne, znacznie nowsze źródło inspiracji. Chciałam tu zauważyć, że wątki kartezjańskie pojawiają się z kolei w pracy *O źródle poznania moralnego*. Z drugiej jednak strony – przypisanie duszy zwierzętom nie jest w duchu kartezjańskie, bo dla Kartezjusza zwierzęta były tylko automatami.

⁴⁵⁵ Zob. F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, rozdział *Bóstwo Arystotelesa i Platońska idea dobra*. „Pożądanie” materii.

⁴⁵⁶ Część stron zaginęła.

przez Brentano układem *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*⁴⁵⁷. Otwierają go skrótowe rozważania natury ogólnej na temat fenomenów psychicznych. Po nich następuje podział fenomenów na trzy klasy, a dalej akapit o przedstawieniach, akapit o sądach i kolejny – o miłości i nienawiści. Chciałam tu nadmienić, że nie są to trzy niepowiązane ze sobą klasy, ale klasy pod wieloma względami połączone czy wręcz współzależne. Przedstawienia są zjawiskami podstawowymi dla dwóch pozostałych klas, zaś sądy oraz fenomeny miłości i nienawiści nadbudowują się na nich. Nie moglibyśmy sądzić ani pragnąć, gdybyśmy nie mieli przedstawień. Sądy wydaje się zawsze na jakiś temat. Analogicznie, wolę i uczucia ma się wobec czegoś. Wśród przedstawień wyróżniał Brentano tzw. *sinnliche Vorstellungen*, a więc przedstawienia zmysłowe, a także odpowiadające im wyobrażenia; ponadto przedstawienia abstrakcyjne (*auf Abstraktion beruhende Vorstellungen*) i idee wrodzone (*angeborene Ideen*). Jeśli chodzi o sądy, to są one przypadkami akceptowania bądź odrzucania danego przedstawienia, co oznacza po prostu tyle, że albo stwierdzamy, że coś istnieje, albo, że nie istnieje⁴⁵⁸. Jedne są oczywiste, inne zaś – „ślepe”. Fenomeny miłości i nienawiści planował Brentano w swoich wykładach podzielić na słuszne i niesłuszne, by tym samym – mówi Rollinger – powiązać swoją psychologię z etyką. Jest to również, jak sądzę, pewna „zapowiedź” opublikowanej na przełomie wieków pracy *O źródle poznania moralnego*. Zwieńczeniem wykładów miały być rozważenia na temat relacji między duszą a ciałem oraz nieśmiertelności.

Rollinger cytuje tu *in extenso* manuskrypt stanowiący, jego zdaniem, możliwy plan szóstej księgi *Psychologii* ...⁴⁵⁹. Rollinger stwierdza ponadto, że są podstawy, by uważać, że właśnie kwestia nieśmiertelności duszy była dla Brentano najważniejsza ze wszystkich. Nie zdążył jej jednak omówić podczas swych wüzburgskich wykładów, ponieważ – jak mówiłam powyżej – konflikt z kościołem, w który Brentano popadł, spowodował jego przeniesienie się do Wiednia. W kwietniu 1874 r. wygłosił tam swój pierwszy wykład, w którym twierdził, że dzięki rozwojowi psychologii filozofia może stać się bardziej naukowa, w sensie nauki ścisłej. W maju tego samego roku *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* ujrzała światło dzienne. W przedmowie do tego wydania, kontynuuje Rollinger, została wyłożona koncepcja całości dzieła, które miało składać się z sześciu „ksiąg” poświęconych odpowiednio: (1) psychologii jako nauce, (2) zjawiskom psychicznym w ogólności, (3)

⁴⁵⁷ Zob. R. Rollinger, op. cit., s. 273.

⁴⁵⁸ Przypomina to klasyczną, a więc pochodzącą od Arystotelesa, definicję prawdy.

⁴⁵⁹ Zob. R. Rollinger, op. cit. s. 274 i n.

przedstawieniom, (4) sądom, (5) miłości i nienawiści, (6) stosunkowi umysłu do ciała oraz nieśmiertelności. Na to, co opublikowano w roku 1874, składa się księga pierwsza oraz fragment drugiej. Rollinger mówi, że dysponuje notatkami Brentano do drugiej i trzeciej księgi, w których, jak twierdzi, jest naniesionych sporo poprawek. Niestety, manuskrypty te nie zostały jeszcze w dostatecznym stopniu opracowane. Dla porównania polski przekład bazujący na kolejnym już wydaniu *Psychologii* ..., a mianowicie z roku 1924 / 1925 jest dziełem dwutomowym, ale tak samo jak wydanie pierwsze, obejmuje księgę pierwszą i fragment drugiej (tom I), a do tego – jako tom II – wydaną już w 1911 r. pracę *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* oraz przedruk artykułu Miklosich o zdaniach bezpodmiotowych, który był już wcześniej dodatkiem do rozprawy *O źródle poznania moralnego*. Kraus dołączył do „swojego” wydania również kilka pism z tzw. *Nachlassu*. „W kilka lat później Brentanowska *Psychologia* pod redakcją Krausa rozbudowała się o kolejny, «trzeci» już tom pod tytułem *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein (O świadomości zmysłowej i noetycznej)*; był to w rzeczywistości dosyć arbitralny wybór różnych naszkicowanych lub podyktowanych przez Brentana, lecz dopracowanych dopiero przez jego wydawcę tekstów i fragmentów, dotyczących głównie problematyki spostrzeżenia wewnętrznego i zewnętrznego, jak również różnicy między świadomością zmysłową i niezmysłową⁴⁶⁰.

Wzorem Rollingera, przedstawię poniżej (w częściach 4.3.1. i 4.3.2.) dwa wymienione przed momentem manuskrypty Franza Brentano. Pierwszym będą notatki do niewyłoszonych wykładów o nieśmiertelności planowanych na semestr zimowy roku akademickiego 1872 / 73, zaś drugim – plan szóstej księgi *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, w której również miała się znaleźć wcześniej jedynie sygnalizowana kwestia nieśmiertelności duszy. Tym sposobem powrócę do „porzuconego” bez rozwiązania wątku życia duszy po śmierci ciała.

⁴⁶⁰ W. Galewicz, op.cit. s. LXIV.

4.3.1 Notatki Franza Brentano do würzburskich wykładów o nieśmiertelności

O połączeniu fenomenów psychicznych z fizycznymi i o nieśmiertelności życia psychicznego.

1. Ścisły związek naszych fenomenów psychicznych z organizmem, zwłaszcza z mózgiem, rdzeniem kręgowym i nerwami. W pewnym sensie tworzą one całość z owymi fenomenami psychicznymi.

2. Ale w jaki sposób? Czy są z nimi powiązane metafizycznie, czy fizycznie? Pierwszy pogląd to doktryna materialistów.

3. Wydaje się, że na ich korzyść przemawiają [pewne] argumenty. Zwłaszcza ten, że psychiczne fenomeny u zwierząt zostały dowiedzione. Na tej podstawie materialści wnioskują, że – ponieważ ludzie pod względem psychicznym i fizycznym stoją bliżej najwyższych zwierząt niż te najniższe [zwierzęta] tych najwyższych [zwierząt] – również dla nich to samo musi zostać dowiedzione.

4. To, co prawdziwe i dowiedzione w tym rozumowaniu. Jednakowoż materializm triumfuje pochopnie, jako że nie zostało dowiedzione, że wszystkie klasy fenomenów psychicznych mamy wspólne ze zwierzętami. To jest nie tylko nie dowiedzione, ale możemy [wręcz] wykazać coś przeciwnego. Już powierzchowne rozważenie pokazuje olbrzymią różnicę pomiędzy cechami istot ludzkich a zwierząt. Jednak bliższa analiza psychologiczna pokazuje, że źródłem tej różnicy jest posiadanie i brak pojęć abstrakcyjnych, z którymi powiązane są fenomeny wyższych sądów oraz miłości i nienawiści. Wielkość tej przepaści. Nawet tysiąc zmysłów więcej nie dałoby takiej odległości. W związku z tym materialści myślą się całkowicie. Mają jednak rację w dziedzinie [tego, co] fizyczne. Jednak wynika z tego przeciwieństwo tego, co oni chcieliby wywnioskować. Wyższe fenomeny psychiczne należą do części fizycznej⁴⁶¹ jako takiej. Ta jest nadzmysłowa, niezrodzona, niestworzona z niczego, nieprzemijająca, jeżeli nie zostanie przez coś zniszczona. I najogólniejsze, a zatem najmniej narażone na wyjątki, prawa kosmologiczne dają ochronę przed tym [zniszczeniem]. Zatem nieśmiertelność człowieka co do jego najszlachetniejszej części jest zagwarantowana.

5. Ze względu na małą ilość czasu – konieczność pominięcia innych argumentów. Tylko jedna rzecz: rezultatem jest to, czego wymaga również naturalna tęsknota (*Sehnsucht*) normalnie rozwiniętego (*gebildeten*), szlachetnego ludzkiego ducha. Dowód, dlaczego. Naturalna tęsknota nie może być nakierowana na coś dla natury ogólnie niemożliwego.

6. Rzut oka na argumentację przeciwnika. Ich główny argument daje nam wręcz składniki (*Bausteine*) dowodu. Pozostałe rozwiązują się w całości, jeżeli tylko weźmie się pod uwagę sformułowane w pierwszej części prawo [dotyczące] zależności pojęć abstrakcyjnych od

⁴⁶¹ Cytuję przypis Rollingera: Termin „część fizyczna” jest tu terminem technicznym. Taka część to część oddzielna. Używając tego [terminu], Brentano zamierza powiedzieć, że dusza jest oddzielna od ciała, [czyli coś] dokładnie przeciwnego wobec tego, co zwykło się przyjmować jako znaczenie wyrażenia „część fizyczna”.

przedstawień zmysłowych. Nie wynika stąd jednak, że po śmierci nie ma możliwości wykonywania prawdziwych czynności psychicznych (*wirkliche psychische Funktionen zu üben*). (Możliwość dalszego trwania życia duszy po śmierci (*die Möglichkeit eines Fortbestandes des Seelenlebens nach dem Tode*) jest, zgodnie z każdym poglądem na temat powiązania z organizmem, poza wątpliwością, jeśli trzymamy się istnienia Boga (*wenn am Dasein Gottes festgehalten wird*))⁴⁶².

⁴⁶² F. Brentano, manuskrypt nr Ps 62/54011-54012 cytowany za R. Rollinger, op. cit. s. 275 i n., tłum. S. Kamińska.

[*Von der Verbindung der psychischen Phänomene mit den physischen und der Unsterblichkeit des psychischen Lebens*

1. *Enge Verbindung unserer psychischen Phänomene mit einem Organismus, besonders mit Gehirn, und vielleicht Rückenmark und Nerven. Sie bilden in gewisser Weise ein Ganzes mit diesen psychischen Phänomenen.*

2. *Aber in welcher Weise? Sind sie metaphysisch oder physisch mit ihnen verbunden? Die erste Ansicht ist die Lehre der Materialisten.*

3. *Scheinbare Argumente sprechen für sie. Insbesondere dieses, dass für die psychischen Phänomene der Tiere der Nachweis erbracht ist. Hieraus schließen die Materialisten, dass, da die Menschen psychisch und physisch den höchsten Tieren näher stehen als die niedersten den höchsten, auch für sie dasselbe zugegeben werden muss.*

4. *Wahres und Erwiesenes in dieser Erörterung. Trotzdem triumphiert der Materialismus zu früh, solange er nicht erwiesen hat, dass alle Klassen unserer psychischen Funktionen uns mit den Tieren gemein sind. Und nicht bloß nicht erwiesen, wir können das Gegenteil dartun. Schon oberflächliche Betrachtung zeigt den grandiosen Unterschied der Begabung des Menschen und der Tiere. Die nähere psychologische Analyse aber zeigt als die Wurzel des Unterschieds den Besitz und Mangel der abstrakten Begriffe, woran der der höheren Urteile und Phänomene von Liebe und Haß knüpft. Größe der Kluft. Tausend Sinne mehr würden keinen so großen Abstand bilden. So sind hier die Materialisten völlig im Unrecht. Im Recht dagegen sind sie auf dem physischen Gebiete. Allein gerade hieraus folgt dann das Gegenteil von dem, was sie folgern wollten. Die höheren psychischen Phänomene gehören zu einem physischen Teil für sich. Dieser ist übersinnlich, nicht erzeugt, aus nichts geschaffen, unvergänglich, wenn er nicht etwa durch Vernichtung untergeht. Und gegen sie schützen die allgemeinsten und darum schlechthin ausnahmslosen kosmologischen Gesetze. So ist die Unsterblichkeit des Menschen seinem edelsten Teile nach gesichert.*

5. *Notwendigkeit wegen der Kürze der Zeit, andere Gründe zu übergehen. Nur eins: Das Resultat ist das, was auch die natürliche Sehnsucht des normal gebildeten edlen Menschengenies verlangt. Nachweis warum. Die natürliche Sehnsucht kann nicht auf etwas für die Natur allgemein Unmögliches gerichtet sein.*

6. *Rückblick auf die Argumente der Gegner. Ihr Hauptargument gab sogar uns die Bausteine zum Beweis. Die anderen lösen sich alle, wenn man nur auf das im ersten Teil festgestellte Gesetz der Abhängigkeit der abstrakten Begriffe von den sinnlichen Vorstellungen achtet. Hieraus folgt aber nicht, dass nach dem Tod keine Möglichkeit wirkliche psychische Funktionen zu üben. (Die Möglichkeit eines Fortbestandes des Seelenlebens nach dem Tode ist nach jeder Anschauung übers Verhältnis zum Organismus außer Zweifel, wenn am Dasein Gottes festgehalten wird.)]*

4.3.2 Plan szóstej księgi *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*

Poniżej przedstawię „brudnopis do szóstej księgi”. Najważniejszą dla mnie obserwacją będzie ta, że istnienie Boga jest gwarantem nieśmiertelności duszy, co było również widoczne w szóstym, ostatnim punkcie przedstawionych w części 4.3.1. notatek do wykładów o nieśmiertelności. Pozwolę sobie, poprzez podkreślenia, zaznaczyć kwestie istotne dla naszych rozważań, a następnie się do nich odniosę. Cytuję, wzorem Rollingera, całość, ponieważ zaprezentowanie jedynie wybranych kwestii poskutkowałoby tym, że w izolacji okazałyby się mniej zrozumiałe. Niestety pewne fragmenty pozostaną mimo wszystko zagadkowe, jako, że tekst nie był przeznaczony do publikacji i Brentano ujmuje niektóre kwestie dość lapidarnie. Żywię jednak nadzieję, że mimo to okażą się interesujące. Oto notatki Franza Brentano do szóstej, niewydanej księgi *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*:

I. Rozdział: Dlaczego ta kwestia jest interesująca?

II. Rozdział: Trudność.

§ 1. Bezowocność dotychczasowych badań.

§ 2. Brak punktu wyjścia. Nic bezpośrednio oczywistego. I skąd podstawy dla dowodu?

§ 3. Nawet istnienie duszy nie wydaje się możliwe do udowodnienia.

III. Rozdział: Rozwinięcie.

§ 1. W rzeczywistości, można udowodnić coś przeciwnego. Co się zaczęło, to się skończy.

§ 2. Czego siła może słabnąć, [to] może umrzeć.

§ 3. Jeśli dusza [jest] zależna od ciała, [to] nie może go przeżyć.

§ 4. Przynajmniej zwierzęta są śmiertelne. Człowiek jest z nimi fizjologicznie i psychicznie spokrewniony.

§ 5. Skąd dusza?

§ 6. Dokąd?

§ 7. Jak [jest] w ciele [?]

IV. Rozdział: Dowód nieśmiertelności na podstawie homogeniczności procesów fizycznych.

§ 1. Retrospekcja. Metoda.

§ 2. Dwa rodzaje dowodów: prosty i *ad hominem*.

§ 3. Najpierw ten drugi.

§ 4. Hipoteza homogeniczności procesów fizycznych. Jej historia.

§ 5. Jak wygląda obecnie. Zasady, na jakich się opiera.

§ 6. Rekapitulacja wcześniejszych dyskusji. Różnica pomiędzy fenomenami fizycznymi a psychicznymi.

§ 7. Te fizyczne to zwykłe fenomeny. Substytucja prawdziwych zmian cząsteczek masy.

§ 8. Prawdziwa próba.

§ 9. Absurdy, w które się popada, jeśli zaprzeczy się oczywistości wewnętrznej percepcji.

§ 10. Nauka straciłaby swą bazę.

§ 11. Zwieńczenie / zupełność (*Vollendung*) bazy dla dowodu nieśmiertelności.

V. Rozdział: Kontynuacja poszukiwań. Dowód nieśmiertelności w oparciu o ruch psychofizyczny.

§ 1. Modyfikacja hipotezy o homogeniczności.

§ 2. Podważenie słuszności naszego dowodu.

§ 3. Ale to nie jest to stare pole bitwy.

§ 4. Wcześniejsze nieprawdopodobieństwo hipotezy.

§ 5. Niemożliwość przeprowadzenia (*Undurchführbarkeit*) hipotezy. Percepcja przyczynowości (*Wahrnehmung von Verursachung*).

§ 6. Baina wykładnia tej hipotezy.

VI. Rozdział: dowód nieśmiertelności na gruncie hipotezy atomistycznej.

§ 1. Reputacja hipotezy.

§ 2. Najistotniejsze punkty doktryny.

§ 3. Możliwe ujęcia fenomenów psychicznych z punktu widzenia atomizmu.

§ 4. Fenomeny psychiczne nie [są] substancjami materialnymi.

§ 5. Musiałyby być stanami substancji. Jeśli są stanami kompleksów atomów, wtedy dusza jest śmiertelna. W przeciwnym wypadku, nieśmiertelna.

§ 6. Prześledzenie przebiegu badań.

§ 7. Rozstrzygające pytanie jest takie: realna jedność czy kolektyw? Rekapitulacja.

§ 8. Jedność (*Einheit*) świadomości.

§ 9. Zakończenie dowodu.

§ 10. Zarzut Wundta i [jego] odparcie.

§ 11. Zarzut Baina. Odparcie.

§ 12. Zarzut Ludwiga. Odparcie.

§ 13. Weryfikacja zarzutu Ludwiga. Odparcie.

§ 14. Jak należy rozumieć nieśmiertelność.

VII. Rozdział: Konieczność innych dowodów. Niewystarczająca pewność hipotezy.

§ 1. Niepewność hipotezy o homogeniczności.

§ 2. Niepewność atomizmu. Zastrzeżenia co do tego, że podzielność nie jest konsekwencją rozciągłości, ale raczej wielości.

- § 3. Zastrzeżenia co do bezpośredniego działania na odległość.
- § 4. Zastrzeżenia co do pojmowania mieszaniny (*Mischung*) jako wielości (*Mengung*).
- § 5. Zastrzeżenia powiązane z wynikiem dowodu. Niemożliwość [tego], ażeby dusza była atomem. Jakiego rodzaju? Pozostają w przemianie materii. Miejsce (*Sitz*).
- § 6. Niemożliwe wydaje się również to, ażeby dusza była duchem. Zjawiska podziału.
- VIII. Rozdział: Dowody nieśmiertelności z punktu widzenia tych, którzy akceptują śmiertelność duszy zwierzęcej.
- § 1. Podwójny punkt widzenia obrońców nieśmiertelności.
- § 2. Jakie jest wyjście (*Ausgang*) przy założeniu, że zwierzęca dusza jest śmiertelna [?]
Częściowa nieśmiertelność ludzkiej duszy.
- § 3. Brak sprzeczności *a priori*.
- § 4. Na pierwszy rzut oka fakty wyglądają bardzo niekorzystnie.
- § 5. Olbrzymia psychiczna przepaść między człowiekiem a zwierzęciem.
- § 6. Istnienie abstrakcyjnych przedstawień rozważone, a) jako absurd
- § 7. b) jako [coś] przeciwnego doświadczeniu.
- § 8. Argument na rzecz przedstawień abstrakcyjnych.
- § 9. Rozwiązanie kontrargumentów. Brak absurdalności.
- § 10. Fakty doświadczenia nienaruszone.
- § 11. Tylko człowiek ma przedstawienia abstrakcyjne.
- § 12. Wielkość tej różnicy.
- § 13. Niewystarczające różnice w innych dziedzinach, w [dziedzinie] sądu,
- § 14. usposobienia,
- § 15. władzy.
- § 16. Wniosek o częściowej ponad-zmysłowości ludzkiej duszy.
- § 17. Rekapitulacja ataku na podstawie porównania pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem.
Odparcie.
- § 18. Faktycznie, dowód na to, co przeciwne.
- § 19. Rekapitulacja.
- § 20. Dalsze poparcie przypuszczenia. Różnice wskutek percepcji tego, co jest bardzo zmysłowe i poznania tego, co jest bardzo inteligibilne.
- § 21. Nie-intuicyjność tego, co przedstawione.
- § 22. Przyczyny skłonności do wnioskowania o nieśmiertelności na podstawie duchowości [duszy].
- § 23. Jeszcze istotniejsze przyczyny.
- IX. Rozdział: Dowody na nieśmiertelność z punktu widzenia tych, którzy zaprzeczają temu, ażeby cokolwiek psychicznego było cielesne i zniszczalne.
- § 1. Oba punkty widzenia.
- § 2. Spostrzeżenie wewnętrzne zaprzecza cielesności. Świadek Baina.
- § 3. Zarzuty przeciwko dowodowi. Miesza on niepostrzeżenie z postrzeżeniem niczego

(*Nichtwahrnehmen und Wahrnehmen, dass nicht*). Odparcie.

§ 4. Wątpliwości Johna Locke'a.

§ 5. Dysproporcja pomiędzy rozmiarem psychicznej i fizycznej różnicy pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem.

§ 6. Argument z nie-rozciągniętości przedmiotu.

§ 7. Zgodność z najbardziej uznanymi hipotezami naukowymi.

§ 8. Podsumowanie.

§ 9. Rozwiązanie trudności [związanej] z fenomenami podziału.

X. Rozdział: Teleologiczne argumenty za nieśmiertelnością duszy.

§ 1. Trzeci rodzaj obrony nieśmiertelności.

§ 2. Waga argumentów teleologicznych w tym przypadku.

§ 3. Porządek świata wymaga nagrody i kary.

§ 4. Szkodliwy wpływ nauki o przemijaniu.

§ 5. Naturalna tęsknota za nieśmiertelnością.

§ 6. Rezultatem historii powszechnej byłoby rumowisko (*Trümmerhaufen*). Przypomnienie rewolucyjnej teorii Cuviera.

XI. Rozdział: Rozstrzygnięcie wątpliwości.

§ 1. Powtórzenie argumentów [na rzecz tego], że nieśmiertelność jest niepoznawalna.

Przeciwieństwo jest do udowodnienia.

§ 2. Odpowiedź na pierwszy, poprzez odniesienie do zasad.

§ 3. Odpowiedź na drugi, po kolei.

§ 4. Jakikolwiek pogląd by się sformułował, jeśli się go wytrwale trzyma, niemożliwość czy nieprawdopodobieństwo ciągłego istnienia [duszy] przy założeniu [istnienia] jakiegoś Boga (*eines Gottes*) nie może być potwierdzone.

§ 5. Konkluzja całego dzieła⁴⁶³.

⁴⁶³ F. Brentano, manuskrypt nr Ps 50/52143-147 cytowany za R. Rollinger, op. cit. s. 293 i n., tłum. S. Kamińska.

[I. Kapitel: Interesse der Frage

II. Kapitel: Schwierigkeit

§ 1. *Erfolglosigkeit der bisherigen Versuche.*

§ 2. *Kein Ausgangspunkt. Nicht unmittelbar einleuchtend. Und woher Prinzipien für einen Beweis?*

§ 3. *Nicht einmal die Existenz der Seele scheint erweisbar.*

III. Kapitel: Fortsetzung

§ 1. *Ja, das Gegenteil scheint beweisbar. Was angefangen, wird endigen.*

§ 2. *Was seine Kraft erschöpfen kann, kann sterben.*

§ 3. *Wenn die Seele abhängig vom Leibe, kann sie ihn nicht überleben.*

§ 4. *Die Tiere wenigstens sind sterblich. Der Mensch ist ihnen physiologisch und psychisch verwandt.*

§ 5. *Woher die Seele?*

§ 6. *Wohin?*

§ 7. *Wie im Leibe.*

IV. Kapitel: Beweis für die Unsterblichkeit aufgrund der Hypothese der Homogenität der physischen Prozesse.

§ 1. *Rückblick. Methode.*

§ 2. *Zweifache Beweise: einfach und ad hominem.*

Zaznaczone poprzez podkreślenie wątki omówię skrótowo poniżej i odniosę je do przedstawionych wcześniej problemów. Łączą się one moim zdaniem z naszymi powyższymi rozważaniami na temat natury relacji człowieka do Bóstwa czy też Boga w brentanowskich *Aristotelikach*. Niech ten plan nieopublikowanych części *opus vitae* Brentano będzie również dowodem na to, że *Aristotelica* nie były wcale twórczością drugiego planu oraz na to, że każda praca Franza Brentano była w pewnym sensie arystotelesowska.

§ 3. Zunächst der zweite.

§ 4. Die Hypothese der Homogenität der physischen Prozesse. Geschichte derselben.

§ 5. Ihr jetziges Ansehen. Die Gründe, auf welchen sie stützt.

§ 6. Rekapitulation aus Früherem. Unterschied von physischen und psychischen Phänomenen.

§ 7. Die physischen bloße Phänomene. Substitution von realen Änderungen der Massenteilchen.

§ 8. Wirklicher Versuch.

§ 9. Absurditäten, in die man gerät, wenn man die Evidenz der inneren Wahrnehmung verkennt.

§ 10. Naturwissenschaft verlöre ihre Basis.

§ 11. Vollendung der Basis des Beweises für die Unsterblichkeit.

V. Kapitel: Fortsetzung der Untersuchung. Beweis der Unsterblichkeit aufgrund der Hypothese der psychophysischen Bewegung.

§ 1. Abänderung der Hypothese der Homogenität.

§ 2. Die Konsequenz unseres Beweises durchbrochen.

§ 3. Aber es ist nicht der alte Kampfplatz.

§ 4. Vorgängige Unwahrscheinlichkeit der Hypothese.

§ 5. Undurchführbarkeit der Hypothese. Wahrnehmung von Verursachung.

§ 6. Bains Darstellung der Hypothese.

VI. Kapitel: Beweis für die Unsterblichkeit aufgrund der atomistischen Hypothese.

§ 1. Ansehen der Hypothese.

§ 2. Die wesentlichsten Punkte der Lehre.

§ 3. Mögliche Auffassungen der psychischen Phänomene vom Standpunkt des Atomismus.

§ 4. Die psychischen Phänomene keine Stoffe.

§ 5. Sie müssten Zustände von Stoffen sein. Sind sie Zustände von Atomkomplexen, so ist die Seele sterblich. Sonst, unsterblich.

§ 6. Rückgang auf den Gang der Untersuchung.

§ 7. Die entscheidende Frage ist = dieser: reale Einheit oder Kollektiv? Re kapitulation.

§ 8. Die Einheit des Bewusstseins.

§ 9. Abschluss des Beweises.

§ 10. Einwand von Wundt und Widerlegung.

§ 11. Einwand von Bain. Widerlegung

§ 12. Einwand von Ludwig. Widerlegung.

§ 13. Instanz für den Einwand von Ludwig. Widerlegung.

§ 14. Was unter Unsterblichkeit zu verstehen.

VII. Kapitel: Notwendigkeit anderer Beweise. Unzulängliche Sicherheit der Hypothese

§ 1. Unsicherheit der Hypothese der Homogenität.

§ 2. Unsicherheit der Atomistik. Bedenken, dass die Teilbarkeit nicht Folge der Ausdehnung, sondern der Vielheit.

§ 3. Bedenken gegen unmittelbare Fernwirkung.

§ 4. Bedenken, die Mischung als Mengung zu fassen.

§ 5. Unmöglichkeit, dass die Seele ein Atom. Welcher Art? Bleiben im Stoff wechsel. Sitz.

§ 6. Unmöglich scheint auch, dass die Seele ein Geist. Teilungserscheinungen.

VIII. Kapitel: Beweise für die Unsterblichkeit vom Standpunkt derjenigen, welche die Sterblichkeit der Tierseele anerkennen.

§ 1. Zweifacher Standpunkt der Verteidiger der Unsterblichkeit.

1. *Już samo istnienie duszy nie wydaje się możliwe do udowodnienia.*

Pada tu następująca sugestia: jeśli trudno udowodnić samo istnienie duszy, to tym bardziej jej nieśmiertelność. Brentano będzie mimo wszystko chciał wykazać jedno i drugie.

2. *W rzeczywistości, można udowodnić coś przeciwnego. Co się zaczęło, to się skończy.*

Brentano ma tu zapewne na myśli to, że jeśli coś ma początek, to ma również

§ 2. *Welcher Ausweg unter Annahme, die Tierseele sei sterblich. Teilweise Unsterblichkeit der Menschenseele.*

§ 3. *A priori kein Widerspruch.*

§ 4. *Die Tatsachen scheinen auf den ersten Blick sehr ungünstig.*

§ 5. *Ungeheurer psychischer Abstand zwischen Mensch und Tier.*

§ 6. *Existenz der abstrakten Vorstellungen bestritten, a) weil absurd,*

§ 7. *b) weil gegen die Erfahrung.*

§ 8. *Argument für abstrakte Vorstellungen.*

§ 9. *Lösung der Gegenründe. Keine Absurdität.*

§ 10. *Kein Verstoß gegen die Erfahrungstatsachen.*

§ 11. *Nur der Mensch hat abstrakte Vorstellungen.*

§ 12. *Größe dieses Unterschieds.*

§ 13. *Nicht geringe Unterschiede auf anderen Gebieten, dem des Urteils,*

§ 14. *des Gemüts,*

§ 15. *der Macht.*

§ 16. *Schluss auf die teilweise Übersinnlichkeit der menschlichen Seele.*

§ 17. *Rückblick auf den Angriff aufgrund des Vergleichs von Tier und Mensch. Widerlegung.*

§ 18. *Ja, Beweis für das Gegenteil.*

§ 19. *Rekapitulation.*

§ 20. *Weitere Stütze der Annahme. Unterschiede in der Folge der Wahrnehmung von sehr Sensibeln und der Erkenntnis von sehr Intelligibeln.*

§ 21. *Anschaungslosigkeit des Vorgestellten.*

§ 22. *Gründe für die Neigung aus der Geistigkeit auf die Unsterblichkeit zu schließen.*

§ 23. *Gründe von entscheidenderer Bedeutung.*

IX. Kapitel: Beweise für die Unsterblichkeit vom Standpunkte derjenigen, welche leugnen, dass irgendetwas Psychisches körperlich und korruptibel sei.

§ 1. *Die beiden Standpunkte.*

§ 2. *Die innere Wahrnehmung widerlegt die Körperlichkeit. Bains Zeugnis.*

§ 3. *Einwände gegen den Beweis. Er verwechsle Nichtwahrnehmen und Wahrnehmen, dass nicht. Widerlegung.*

§ 4. *John Lockes Bedenken. Widerlegung.*

§ 5. *Die Disproportion zwischen der Größe des psychischen und physischen Unterschieds zwischen Mensch und Tier.*

§ 6. *Argument aus der Unausgedehntheit des Objekts.*

§ 7. *Vereinbarkeit mit den angesehensten naturwissenschaftlichen Hypothesen.*

§ 8. *Zusammenfassung.*

§ 9. *Lösung der Schwierigkeit mit den Teilungerscheinungen.*

X. Kapitel: Teleologische Argumente für die Unsterblichkeit der Seele.

§ 1. *Dritte Gattung der Verteidigungen der Unsterblichkeit.*

§ 2. *Bedeutung der teleologischen Argumente in diesem Fall.*

§ 3. *Die Weltordnung verlangt Ordnung und Strafe.*

§ 4. *Verderblicher Einfluss der Lehre von der Vergänglichkeit.*

§ 5. *Natürliche Sehnsucht nach Unsterblichkeit.*

§ 6. *Das Resultat der Weltgeschichte wäre ein Trümmerhäufen. Erinnerung an Cuvier's*

koniec. Udowodnienie istnienia duszy może zatem pociągać konieczność uznania jej śmiertelności. Tak jest w przypadku duszy jako pierwszej entelechii ciała posiadającego w możności życie, czyli duszy, która po prostu ożywia (por. Arystoteles, *De anima* II 1, 412a).

3. *Czego siła może słabnąć, [to] może umrzeć.*

Jest to zapewne kontynuacja tego, o czym mowa w punkcie 2.

4. *Jeśli dusza [jest] zależna od ciała, [to] nie może go przeżyć.*

A więc: jeśli ciało jest śmiertelne – a jest – to dusza również. Należy się jednak domyślać, że Brentano będzie tu mieć na myśli niższe części duszy, a więc wegetatywną i zmysłową.

5. *Przynajmniej zwierzęta są śmiertelne. Człowiek jest z nimi fizjologicznie i psychicznie spokrewniony.*

Założenie: jeśli człowiek nie ma niczego ponad duszę zwierzęcą – będzie w całości śmiertelny jak zwierzęta. Prawdopodobna sugestia: człowiek posiada coś „ponad” i tym czymś jest dusza rozumna.

6. *Skąd dusza?*

Brentano zadaje tu pytanie o źródło duszy, któremu dużo miejsca poświęciłam w rozdziale drugim, analizując kreacjonizm i traducjanizm. Należy się domyślać, że będzie mu tutaj chodziło zwłaszcza o źródło duszy rozumnej, jedynej danej od Boga i w pewnym sensie nieśmiertelnej.

7. *Dokąd?*

Jest to pytanie o cel duszy, a zatem teleologię życia człowieka i świata w ogóle. Podobnie jak powyżej: teleologicznie pojmuję Brentano, jak sądzę, duszę rozumną, ponieważ cel dwóch niższych części duszy wyczerpuje się wraz z funkcjami ciała i pytanie o jego „dokąd” jest zbędne, bo jego „dokąd” nie stanowi dla człowieka tajemnicy.

8. *Jak [jest] w ciele [?]*

Revolutionstheorie.

XI. Kapitel: Lösung der Einwände.

§ 1. *Wiederholung der Argumente, die Unsterblichkeit sei erkennbar. Das Gegenteil beweisbar.*

§ 2. *Antwort auf das erste, durch Hinweis auf die Prinzipien.*

§ 3. *Antwort auf das zweite, der Reihe nach.*

§ 4. *Welche Ansicht man sich auch bilden mag, wenn man nur konsequent an ihr festhält, kann die Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der Fortdauer unter der Annahme eines Gottes nicht behauptet werden.*

§ 5. *Schlusswort zum ganzen Werke.]*

Brentano pyta tu o sposób połączenia duszy z ciałem, którym to zajął się już wcześniej (1867 r.) i później (1911 r.) w swoich arystotelesowskich pismach: *Die Psychologie des Aristoteles ...* oraz *Arystoteles i jego światopogląd*. Tutaj, jak sądzę, może chodzić o połączenie wszystkich trzech części duszy z ciałem, o to, że części niższe są z nim zmieszane, zaś ta najwyższa – oddzielona.

9. *Dowody nieśmiertelności z punktu widzenia tych, którzy akceptują śmiertelność duszy zwierzęcej.*

To odsyła nas zarówno do Arystotelesa, Tomasza, jak i do Aleksandra z Afrodyzji. We wszystkich przypadkach chodzi o śmiertelność duszy zmysłowej oraz jak sądzę – zmieszanie *nous pathetikos* z ciałem. *Nous pathetikos* bowiem, znacznie bardziej niż *nous poietikos* jest na granicy tego, co zwierzęce i tego, co ludzkie.

10. *Jakie jest rozwiązanie (Ausgang) przy założeniu, że zwierzęca dusza jest śmiertelna. Częściowa nieśmiertelność ludzkiej duszy.*

Częściowa nieśmiertelność implikuje częściową śmiertelność i odwrotnie. Przypominam tu choćby przedstawione powyżej metafory tortu i tkaniny.

11. *Brak sprzeczności «a priori».*

A więc możliwe jest, że dusza ludzka jest w części śmiertelna a w części nieśmiertelna, co dopuszczał już wcześniej Arystoteles oraz – w nieco innym sensie – św. Tomasz.

12. *Olbrzymia psychiczna przepaść między człowiekiem a zwierzęciem.*

Rozum to boski pierwiastek fundujący definicję człowieka jako *animal rationale*. Możliwa implikacja: różnice fizyczne nie są tak istotne. Człowieka, spośród całego stworzenia, wyróżnia rozum. Zob. to, co Brentano zapisał w swoich notatkach do wykładów (punkt 4.), a mianowicie, że nawet tysiąc dodatkowych zmysłów nie byłoby w stanie zniwelować tej przepaści.

13. *Tylko człowiek ma przedstawienia abstrakcyjne.*

Rozumiem to następująco: tylko człowiek ma rozum czynny, który jest „odłączony” (*choristos*) i może abstrahować od zmysłów. Zwierzęta są niezdolne do wykonywania czynności intelektualnych oderwanych od tego, co zmysłowe. Jest to ta sama intuicja, która w dużej mierze funduje całą psychologię i antropologię Stagiryty, a mianowicie, że dusza rozumna jest podstawą różnicy

gatunkowej między człowiekiem i zwierzęciem. Brentano musi to jednak wyrazić innym językiem, ponieważ w dziele *Psychologia ...* zrezygnował z duszy i zastąpił ją aktami psychicznymi. Zatem i rzeczoną różnicę musi wyrazić przy użyciu tych aktów. W punkcie 4. notatek do wykładów Franz Brentano explicite mówi, że prawdziwą podstawą różnicy między człowiekiem a zwierzęciem jest posiadanie przedstawię abstrakcyjnych. Porównaj: punkt 12.

14. *Wielkość tej różnicy.*

Porównaj: punkty 12. i 13.

15. *Niewystarczające różnice w innych dziedzinach.*

Tu Brentano pokazuje, że nic – poza rozumem – nie jest w stanie skutecznie odróżnić ludzi od zwierząt. Inne dziedziny, takie jak witalność czy zmysłowość, nie gwarantują nam tzw. *Sonderstellung* człowieka. Porównaj: punkt 12.

16. *Różnice wynikające z percepcji tego, co jest bardzo zmysłowe i poznania tego, co jest bardzo inteligibilne.*

Brentano, podobnie jak Arystoteles, może mieć tu na myśli, że a) percepcja tego, co zmysłowe jest łatwiejsza od rozumowego poznania tego, co inteligibilne; b) zwierzęta i ludzie percypują to, co zmysłowe, ale tylko ludzie poznają to, co inteligibilne i to nie wszyscy w jednakowym stopniu.

17. *Przyczyny skłonności do wnioskowania o nieśmiertelności na podstawie duchowości [duszy].*

Jest to podzielany przez większość filozofów, w tym Arystotelesa, pogląd, że to, co niematerialne, nie musi być podtrzymywane w istnieniu przez żaden fizyczny nośnik i posiada przez to pewną wyższość nad tym, co fizyczne.

18. *Teleologiczne argumenty za nieśmiertelnością duszy.*

To odnosi nas do brentanowskich rozważań na temat celu życia i zaświatów z dzieła *Arystoteles i jego światopogląd*, które to rozważania prezentuję w rozdziale drugim (część 2.12).

19. *Porządek świata wymaga nagrody i kary.*

Patrz: punkt 18.

20. *Naturalna tęsknota za nieśmiertelnością.*

Porównaj: dialektyka aktu i potencji (akt jest zawsze lepszy od potencji, a istnienie od braku), maksymalizacja życia jako dobra, entelechia, imperatyw

doskonalenia się. Arystotelesowski Absolut przewyższa wszystko dzięki swojemu trwaniu, nieprzemijalności. Wszystko, co próbuje się doń upodobnić, może to zrobić jedynie w bardzo ograniczonym zakresie, a dokładniej w zakresie ograniczonym ramami swojego ziemskiego życia (lub ciągu następujących po sobie żyć jak w przypadku nieśmiertelności gatunku). Chyba, że weźmiemy tu jeszcze pod uwagę tak istotną dla światopoglądu starożytnej Grecji dążność do nieśmiertelności osiąganą przez chwałę, a także to, że każde działanie miało na celu rozślawianie rodu, z którego się pochodziło (por. Homer, *Iliada*) i w ten sposób osiągnięcie trwania. Z kolei w paradygmacie chrześcijańskim, który był Franzowi Brentano co najmniej tak samo bliski jak antyczny, naturalna dążność do nieśmiertelności przejawia się w potrzebie nieśmiertelnej duszy do obcowania z Bogiem.

Niezależnie od tego, w którym paradygmacie lokował się Brentano, sporządzając swoje notatki (a ze względu na czas ich powstania, obie możliwości są tak samo prawdopodobne), tęsknota za nieśmiertelnością będzie niezaprzeczalnym faktem.

21. *Jakikolwiek pogląd by się sformułowało, jeśli się go wytrwale trzyma, niemożliwość czy nieprawdopodobieństwo ciągłego istnienia [duszy] przy założeniu [istnienia] jakiegoś Boga («eines Gottes») nie mogą być potwierdzone.* Jest to brentanowski *Leitmotiv*, mający swe źródło w nauczaniu św. Tomasza, że teistycznie pojęty Bóg (mamy tu rzeczownik *Gott*, a nie *Gottheit*) używa swoim dziełom istnienia i owo istnienie bez końca podtrzymuje, o czym mówiłam w rozdziale drugim.

To samo, jak wiemy, mogłoby zostać wykazane w paradygmacie antycznym przy założeniu istnienia Bóstwa, a nie osobowego Boga, chociaż, co również widzieliśmy, znacznie łatwiej jest dojść do takich wniosków, przyjmując, że dusza jest spokrewniona z Bogiem, a więc decydując się na pewną wersję teizmu.

Podsumowanie rozdziału czwartego i zakończenie

Do opisanego skomplikowanej relacji między Brentano a Arystotelesem mogą posłużyć słowa Giovanniego Reale, które cytowałam powyżej, by opisać relację mistrz – uczeń zachodzącą między Platonem a Stagirytą.

Już Diogenes Laertios (DL, V, 1) pisał, że „Arystoteles był najbardziej nieodrodnym spośród uczniów Platona”, i naszym zdaniem, wbrew temu, co sądzi wielu współczesnych, sąd ten jest trafny. Trzeba, oczywiście, terminom „uczeń” i „nieodrodnym” 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, który wychodząc od aporii mistrza, usiłuje je przewyciężyć w duchu mistrza, idąc dalej niż mistrz⁴⁶⁴.

W takim sensie Brentano z pewnością był uczniem, a może nawet kontynuatorem Stagiryty, choć – jak widzieliśmy powyżej – jest wiele powodów, dla których nie można go nazwać wiernym. Jednakowoż przy odpowiednim rozumieniu, gdzie „wierny” i „bezrefleksyjny” nie będą synonimami, możemy o wierności mówić. W niniejszej pracy, do której zamknięcia właśnie się zbliżam, wielokrotnie pokazywałam, w jakich kwestiach Brentano odchodził od Arystotelesa i zastanawiałam się, czym to mogło być spowodowane. Najczęściej okazywało się (jak choćby w przypadku interpretacji arystotelesowskiego Bóstwa), że Brentano przewyciężał aporie jednego mistrza w duchu drugiego mistrza, a więc św. Tomasza. Wady i zalety tomistycznych odczytań Arystotelesa przedstawiłam powyżej. Jeśli krytyka, na jaką wyeksponowałam Franza Brentano była w niektórych miejscach poważna, to tylko dlatego, że jest on filozofem takiego formatu, że tego typu „hermeneutyka podejrzeń” nie będzie dla niego destrukcyjna, a do tego pozwoli lepiej zrozumieć nie tylko jego tezy, ale też liczne nieoczywiste dla czytelnika na pierwszy rzut oka filozoficzne i pozafilozoficzne motywacje.

Są tacy filozofowie jak chociażby Immanuel Kant, o których osobistym życiu wiemy

⁴⁶⁴ G. Reale, op. cit., s. 375.

bardzo niewiele (prawdopodobnie dlatego, że tego życia w ogóle nie prowadził) i są tacy, w przypadku których taką wiedzę posiadamy. Franz Brentano jest tu postacią o tyle wyjątkową, że nie tylko wiemy sporo o jego życiu pozafilozoficznym, ale też nie mamy wątpliwości co do tego, że mocno wpłynęło ono na jego pracę i całokształt życia zawodowego. Pracując nad dziełami takiego filozofa, trzeba pamiętać, by z tej sfery prywatnej korzystać ostrożnie i nie dopuścić się nadużyć, co – mam nadzieję – mi się udało. Nie sposób też nie zwrócić uwagi na to, że również w przypadku Arystotelesa życie prywatne i zawodowe stanowiły całość, a nie dwie osobne sfery. Tych podobieństw, jeśli chce się je znaleźć, będzie oczywiście znacznie więcej. Ja w mojej pracy szukałam raczej różnic, żeby w ten sposób lepiej pokazać specyfikę brentanowskiego arystotelizmu. Jakkolwiek w zbiorze *Aristotelica* takich różnic znalazłam sporo, o tyle pozostałe, już nie arystotelesowskie, dzieła Franza Brentano przekonują mnie ostatecznie, że Franz Brentano, choć od Arystotelesa odchodził, był arystotelikiem w stopniu wyższym aniżeli wielu innych. Robin D. Rollinger powiedział, co przytoczyłam w rozdziale czwartym, że Brentano nie był stuprocentowym arystotelikiem, lecz mimo to stale była u niego obecna i widoczna owa „orientacja arystotelesowska”. I w świetle tego nie dziwią tak liczne podobieństwa między *De anima* a *Psychologią z empirycznego punktu widzenia*, choć przed przystąpieniem do analizy wyżej opracowanych manuskryptów analogie te wydawały się mało wiarygodne. Tymczasem Brentano tak samo jak Arystoteles w swojej psychologii zajmuje się pochodzeniem, budową i funkcjami duszy a przede wszystkim jej celem i tym samym celem życia człowieka.

Należy jeszcze, po raz kolejny, podkreślić zarówno historyczną, jak i naukową doniosłość zbioru *Aristotelica* i uświadomić sobie, że jest to unikatowy w historii całej filozofii szereg prac, który niemal sto lat po śmierci autora wciąż kryje przed czytelnikiem wiele tajemnic. Mam nadzieję, że zajmując się tym zbiorem, udało mi się zmierzyć z dwoma filozoficznymi stereotypami. Pierwszym z nich jest ten, że o Arystotelesie powiedziano już dość i jest on filozofem nieco anachronicznym. Ani nie powiedziano o nim dość, ani nie jest on anachroniczny. Wręcz przeciwnie. Na podstawie prac Franza Brentano widzimy zarówno, jak wiele zostało do powiedzenia oraz, jak bardzo dzieła Arystotelesa mogą się okazać użyteczne dziś (widać to szczególnie na przykładzie rozważań na temat embriologii i animacji umieszczonych w rozdziale drugim). Kolejnym mitem jest wizerunek Franza Brentano jako człowieka, z którym kojarzą się trzy „hasła”: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, intencjonalność i teoria aktów psychicznych. Na podstawie tego, co

powyżej, doskonale widać, jak bardzo taka opinia jest krzywdząca i że stopniowe udostępnianie czytelnikom polskich przekładów dzieł ze zbioru *Aristotelica* jest działaniem zasadnym. Moje badania nad Brentano uświadomiły mi dodatkowo, jak rozległy jest to temat i że potrzeba by pracy znacznie dłuższej niż ta, by sprostać temu zadaniu. Dlatego też postanowiłam skupić się tylko na relacji człowiek – Bóstwo, choć i o tej można by pisać jeszcze wiele. Świadomie wyłączyłam z mojej pracy fizykę, teorię bytu i teorię poznania – tak w przypadku Brentano, jak i Arystotelesa (chyba, że służyły wyjaśnieniu pewnych poruszanych przeze mnie kwestii). Skupiłam się na psychologii, teologii (vel. nauce o Bogu) oraz, a może przede wszystkim, na teleologii, co w świetle nieopublikowanych części *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* wydaje się trafnym wyborem potwierdzającym pokrewną intuicję: filozof zawsze zajmuje się sprawami fundamentalnymi. Dlatego musi się liczyć z tym, że postawi więcej pytań, aniżeli udzieli odpowiedzi. Mam więc przede wszystkim nadzieję, że udało mi się postawić właściwe pytania.

Bibliografia

- Adams McCord Marylin, Trifogli Cecilia, *Whose thought is it? The Soul and the Subject of Action in Some Thirteenth and Fourteenth Century Aristotelians*, „Philosophy and Phenomenological Research”, tom VXXXV, nr 3 (2012), s. 624-648.
- Albertazzi Liliana, *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*, Springer, Dordrecht 2006.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, tekst polski opracowali M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, RW KUL, Lublin 1996.
- Arystoteles, *Nicomachean Ethics*, tłum. W. D. Ross, [w:] *The Basic Works of Aristotle*, R. McKeon (red.), Random House, New York 1941.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *On the soul*, tłum. J. A. Smith, <http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html>.
- Augustyn z Hippony, *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Barnes Jonathan (red.), *The Complete Works of Aristotle: Revised Oxford Translation*, Princeton University Press, Princeton 1984.
- Beere Jonathan, *Thinking Thinking Thinking: On God's Self-thinking in Aristotle's Metaphysics A.9*, 2010, <http://www.gsap.hu-berlin.de/downloads/beere-thinking-thinking/view>.
- Bergman Hugo, *Brentano on the History of Greek Philosophy*, „Philosophy and

Phenomenological Research”, tom 26, nr 1 (1965), s. 94-99.

- Bodeus Richard, *Aristotle and the theology of the living immortals*, SUNY Series in Ancient Philosophy, New York 2000.
- Bonitz Hermann, *Zur Erinnerung an Friedrich Adolf Trendelenburg. Vortrag gehalten am Leibniztage 1872 in der königlichen Akademie der Wissenschaften*, Buchdruckerei der k. Akademie der Wissenschaften (G. Vogt), Berlin 1872.
- Bos Abraham P., *Aristotle on God as Principle of Genesis*, “British Journal for the History of Philosophy”, tom 18, nr 3 (2010), s. 363-377.
- Brentano Franz, *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- Brentano Franz, *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska „Kwartalnik Filozoficzny”, tom XXXVIII, zeszyt 1 (2010), s. 155-163.
- Brentano Franz, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Brentano Franz, *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass*, F. Mayer-Hillebrand (red.), Francke, Bern 1952.
- Brentano Franz, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Veit & comp., Lipsk 1911; wydanie drugie: Meiner Verlag, Hamburg 1980.
- Brentano Franz, *Aristotle and his Worldview*, University of California Press, Berkeley 1975.
- Brentano Franz, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, University of California Press, Berkeley 1978.
- Brentano Franz, *The Psychology of Aristotle*, University of California Press, Berkeley 1977.
- Brentano Franz, *Über Aristoteles*, Meiner Verlag, Hamburg 1986.
- Brentano Franz, *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass*, Francke, Bern 1952.
- Brentano Franz, *O źródle poznania moralnego*, tłum. Cz. Porębski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- Brentano Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, [w:] *Sämtliche veröffentlichte Schriften*, T. Binder, A. Chrudzimski (red.), tom I, Ontos-Verlag, Frankfurt am Main 2008.

- Brentano Franz, *Schriften zur Sinnespsychologie*, [w:] *Sämtliche veröffentlichte Schriften*, T. Binder, A. Chrudzimski (red.), tom II, Ontos-Verlag, Frankfurt am Main 2009.
- Brentano Franz, *Schriften zur Ethik und Ästhetik*, [w:] *Sämtliche veröffentlichte Schriften*, T. Binder, A. Chrudzimski (red.), tom III, Ontos-Verlag, Frankfurt am Main 2011.
- Broadie Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Broadie Sarah, *Nous and Nature in De anima III*, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Philosophy”, t. 12 (1997), s. 163-176.
- Buckle Stephen, *Arguing from potential*, „Bioethics”, t. 2, nr 3 (1988), s. 227-253.
- Burgess Andrew J., *Brentano as a Philosopher of Religion*, „International Journal for Philosophy of Religion”, nr 2 (1974), s. 79-90.
- Burnyeat Miles, *Aristotle's Divine Intellect*, Marquette University Press, Milwaukee 2008.
- Burnyeat Miles, *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)*, [w:] *Essays on Aristotle's De anima*, M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (red.), Clarendon Press, Oxford 1995.
- Caston Victor, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, „Philosophy and Phenomenological Research”, tom LVIII, nr 2 (1998), s. 249-298.
- Caston Victor, *Aristotle's Psychology*, [w:] M. L. Gill, P. Pellegrin (red.), *The Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 316-46.
- Caston Victor, *Aristotle on Consciousness*, „Mind”, nr 111 (2002), s. 751-815.
- Caston Victor, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, „Phronesis”, nr 44 (1999), s. 199-227.
- Charles David, *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Chisholm Roderick M., Haller Rudolf, *Die Philosophie Franz Brentanos: Beiträge zur Brentano – Konferenz*, Rodopi, Amsterdam 1978.
- Chisholm Roderick M., *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Chrudzimski Arkadiusz, *Die Ontologie Franz Brentanos*, KluwerKluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.

- Chrudzimski Arkadiusz, *Intentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität. Studien zur Phänomenologie von Brentano bis Ingarden*, Ontos-Verlag, Frankfurt am Main 2005.
- Chrudzimski Arkadiusz, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.
- Chrudzimski Arkadiusz, Łukasiewicz Dariusz (red.), *Actions, Products, and Things: Brentano and Polish Philosophy*, Ontos-Verlag, Frankfurt am Main 2006.
- Corcilus Klaus, Gregoric Pavel, *Separability vs. Difference. Parts and Capacities of the Soul in Aristotle*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, nr 39 (2010), s. 81-120.
- De Koninck Thomas, *Aristotle on God as Thought Thinking Itself*, „The Review of Metaphysics”, tom 47, nr 3 (1994), s. 471-515.
- Dilthey Wilhelm, *Entwurf seiner Rede zu seinem 70. Geburtstag* oraz *Gesammelte Schriften Bd. 8, Weltanschauungslehre*, Lipsk 1931.
- Dilthey Wilhelm, *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*, [w:] tegoż, *O istocie filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987.
- Dobroczyński Bartłomiej, *Ciemna strona psychiki. Geneza historia idei nieświadomości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Dybel Paweł (red.), *Duch i dusza. Materiały polsko – niemieckiego seminarium, Kolonia – Brühl, czerwiec 1999*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.
- Eberl Jason T., *Aquinas's Account of Human Embryogenesis and Recent Interpretations*, „Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine”, nr 30 (4), 2005, 379-394.
- Falcon Andrea, *The Scope and Unity of Aristotle's Investigation of the Soul*, [w:] G. Van Riel, P. Destree (red.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima. Ancient and Medieval Philosophy. Series I 41*. Leuven University Press, Leuven 2009.
- Fowles John, *Aristos*, tłum. W. Łyś, Rebis Dom Wydawniczy, Poznań 1997.
- Galewicz Włodzimierz, *Brentana anatomia życia psychicznego*, [w:] F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1999.
- Galewicz Włodzimierz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, tom 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.

- Galewicz Włodzimierz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, Tom 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Galewicz Włodzimierz, *Brentano und der epistemologische Fundamentalismus*, „Brentano Studien” nr 8 (1998 / 99), s. 95-106.
- Gilson Étienne, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Gilson Étienne, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003.
- Hamlyn D. W., *Aristotle De Anima, Books II and III (with passages from Book I), translated with Introduction and Notes by D.W. Hamlyn, with a Report on Recent Work and a Revised Bibliography by Christopher Shields*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- Hanlon Michael, *10 pytań, na które nauka nie znalazła (jeszcze) odpowiedzi*, tłum. J. Góralczyk, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011 r.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z historii filozofii*, tłum. F. Nowicki, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 2002.
- Henry Devin, *Aristotle on the Mechanisms of Inheritance*, „Journal of the History of Biology”, tom 39, nr 3 (2006), s. 425-455.
- Henry Devin, *Embryological Models in Ancient Philosophy*, „Phronesis”, tom 50, nr 1 (2005), s. 1-42.
- Henry Devin, *How Sexist is Aristotle's Developmental Biology?*, „Phronesis”, tom 52, nr 3 (2007), s. 251-269.
- Hill Jonathan, Marmodoro Anna, *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Homer, *Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.
- Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
- Horacy, *Dzieła wszystkie. Opera omnia* [wydanie dwujęzyczne, polsko-łacińskie], t. 1-2, oprac. O. Jurewicz, Wrocław 1986-1988.
- Huemer Wolfgang, *Franz Brentano*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), red. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/brentano/>>.
- Jacqueline Dale (red.), *The Cambridge Companion to Brentano*, University Press,

Cambridge 2006.

- Jaeger Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1923.
- Jaeger Werner, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, tłum. R. Robinson, Clarendon Press, Oxford 1934.
- Jaeger Werner, *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Jaspers Karl, *Nietzsche – wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Johnston Rebeka, *Aristotle's De anima: on why the Soul is not a Set of Capacities*, „British Journal for the History of Philosophy”, tom 19, nr 2, (2011), s. 185-200.
- Jones David Albert, *The soul of the embryo: An enquiry into the status of the human embryo in the Christian tradition*, Continuum, Londyn, Nowy Jork 2004.
- Kamińska Sonia, *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja*, „Kwartalnik Filozoficzny”, tom XXXVIII, zeszyt 1 (2010), s. 145-153.
- Kamińska Sonia, *What can grow from the divine seed? The divinity of human beings according to Aristotle*, „Studia Religioologica” tom 45, nr 3 (2013).
- Kamińska Sonia, *Arystoteles i jego światopogląd?*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ” tom 5, nr 2 (2012).
- Kant Immanuel, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1999.
- Kołakowski Leszek, *Bóg nic nam nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Znak, Kraków 2001.
- Kosman Aryeh, *Aristotle on the Desirability of Friends*, „Ancient Philosophy”, nr 24 (1), s. 135-154.
- Kosman Aryeh, *Metaphysics A 9: Divine Thought*, [w:] *Aristotle's Metaphysics Lambda* edited by Michael Frede and David Charles, Oxford University Press, Oxford

2000.

- Kosman Aryeh, *The Divine in Aristotle's Ethics*, "Animus: the Canadian Journal of Philosophy and Humanities", nr 13 (2009).
- Kosman Aryeh, *What Does the Maker Mind Make?*, [w:] *Essays on Aristotle's De anima*, M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Kraus Oskar, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und Edmund Husserl*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1919.
- Krantz Susan F. (red.), *On the existence of God: Lectures given at the Universities of Würzburg and Vienna, 1868 - 1891*, Kluwer, Dordrecht 1987.
- Kupreeva Inna, *Aristotle on Growth: a Study of the Argument in GC I.5*, "Apeiron", tom 38, nr 3 (2005), s. 103-159.
- Kupreeva Inna, *Alexander of Aphrodisias and Aristotle's De anima: what's in a Commentary*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies”, t. 55, nr 1 (2012), s. 109-129.
- Lear Jonathan, *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Leśniak Kazimierz, *Arystoteles*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- MacFarlane Patrick, Polansky Ronald, *God, the Divine, and Νοῦς in Relation to the De anima*, [w:] G. Van Riel, P. Destree (red.) *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*, Leuven University Press, Leuven 2009.
- *Mała Encyklopedia Kultury Antycznej*, PWN, Warszawa 1996.
- Mann Golo, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1958.
- Menn Stephen, *Aristotle and Plato on God as Nous and the Good*, "The Review of Metaphysics", tom 45, nr 3 (1992), s. 543-573.
- Modrak Deborah K. W., *The Nous-Body Problem in Aristotle*, "The Review of metaphysics", nr 4 (1991), s. 755-774.
- Moore G. E., *Review: The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, „International Journal of Ethics”, tom 14, nr 1 (1903), s. 115-123.
- Muszala Andrzej, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

- Narecki Krzysztof, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, RW KUL, Lublin 1999.
- Nietzsche Friedrich, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche Friedrich, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Vesper, Poznań 2006.
- Nietzsche Friedrich, *Wiedza Radosna*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche Friedrich, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Oksenberg Rorty Amélie, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics*, „Mind”, tom 87, nr 347 (1978), s. 343–358.
- Paczkowska – Łagowska Elżbieta, *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1980.
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003.
- Plato, *Plato in Twelve Volumes*, tom 9, tłum. W. R. M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London 1925.
- Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Wydanie na podstawie: Platon, *Dialogi*, Kęty 2009.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1975.
- Poli Roberto, *The Brentano Puzzle*, University of Trento, Trydent 1998.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej* (t. II), tłum. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 2001.
- Ross William David, *Aristotle*, Routledge, Londyn, Nowy Jork 1995.
- Russell Bertrand, *Dzieje Filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno – społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Sambursky Samuel, *The Physical World of the Late Antiquity*, Routledge, London

1962.

- Scheler Max, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.
- Scheler Max, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987.
- Scheler Max, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997.
- Schnädelbach Herbert, *Filozofia w Niemczech 1831 – 1933*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992.
- Smith Barry, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 1996.
- Smith Barry, *Kafka and Brentano: A Study in Descriptive Psychology*, [w:] B. Smith (red.), *Structure and Gestalt: Philosophy and Literature in Austria-Hungary and Her Successor States*, John Benjamins, Amsterdam 1981, s. 113-161.
- Smith Barry, *The Soul and Its Parts: A Study in Aristotle and Brentano*, „Brentano Studien”, nr 1 (1988), s. 75-88.
- Sorabji Richard, *Aristotle transformed: The Ancient Commentators and their influence*, Cornell University Press, London 1990.
- Sorabji Richard, *From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, Supplementary Volume 1991: *Aristotle and the Later Tradition*.
- Spaemann Robert, Löw Reinhard, *Cele naturalne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Spaemann Robert, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Stewart J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1892.
- Swieżawski Stefan, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny”, XLIV (1948) 1-3, s. 131-191.
- Swieżawski Stefan, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

- Swieżawski Stefan, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, W drodze, Poznań 2002.
- Swinburne Richard, *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Znak, Kraków 1995.
- Tănăsescu Ion (red.), *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology. Upon the Sesquiscentennial of Franz Brentano's Dissertation*, Zeta Books, Bucharest 2012.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii* (t. I-III), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. M. A. Krąpiec, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. F. W. Bednarski OP, Veritas, Londyn 1963-65.
- Thomas Aquinas, *Selected writings*, Penguin Books Limited, Londyn 1998.
- Thomas Aquinas, *Sententia libri De anima, Thomas Aquinas: a Commentary on Aristotle's De Anima*, tłum. R. Pasnau, Yale Library of Medieval Philosophy, Yale University Press, New Haven, London, 1999.
- Vetulani Jerzy, *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2012.
- Voegelin Eric, *Arystoteles*, tłum. M. J. Czarnecki, Teologia Polityczna, Warszawa 2011.
- Voegelin Eric, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Teologia Polityczna, Warszawa 2009.
- Wallace Edwin, *Aristotle's Psychology in Greek and English, with Introduction and Notes by Edwin Wallace*, Cambridge University Press, Cambridge 1882.
- Węgrzecki Adam, *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- White Michael J., *The Problem of Aristotle's nous poietikos*, „The Review of Metaphysics”, nr 57 (2004), s. 725-739.
- *Wielki słownik ortograficzny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, wyd. II, 2006 (IX, 67).
- Woleński Jan, *Epistemologia* (t. I-III), Wydawnictwo Aureus, Kraków 2001.
- Woleński Jan, *Szkoła Lwowsko – Warszawska w polemikach*, Scholar, Warszawa 1997.
- Zeller Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Fues's Verlag, Lipsk 1882.