

Folia Philosophica

vol. 49



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Folia Philosophica

49

Redaktor / Editor

Dariusz Kubok

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2023

Rada Redakcyjna / Editorial Board

Dariusz Kubok (Redaktor naczelny / Editor-in-Chief), **Tomasz Kubalica** (Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor), **Marta Ples-Bęben** (Sekretarz redakcji / Editorial Secretary), **Piotr Machura**, **Alicja Pietras**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

Rada Doradcza / Advisory Board

Wojciech Kaute (filozofia polityki / political philosophy), Tomasz Kubalica (historia filozofii / history of philosophy), Piotr Łaciak (epistemologia / epistemology), Maria Popczyk (estetyka / aesthetics), Krzysztof Szymanek (logika / logic), Danuta Słęczek-Czakon (etyka / ethics).

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum, Cracow, Poland), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska, Gliwice, Poland), Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Christian Krijnen (Vrije Universiteit, Amsterdam, Netherland), Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Poland), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého, Olomouc, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova Univerzita, Brno, Czech Republic).

Nazwiska recenzentów publikowane są na stronie internetowej czasopisma

The names of reviewers are published on the journal's website

<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/reviewers>

Spis treści

Jacek Surzyn: Heidegger's Figure of the Last God and Path to Being Itself

Jarosław Rolewski: Problem „świata fenomenologicznego” w filozofii Husserla

Jan Čížek: The „Christian Natural Philosophy” of Otto Casmann (1562–1607):
A Case Study of Early Modern Mosaic Physics

Sebastian Śpiewak: Wiedza boska a wiedza ludzka. Boska synestezja w filozofii
Ksenofanesa z Kolofonu

Table of Contents

Jacek Surzyn: Heidegger's Figure of the Last God and Path to Being Itself

Jaroslav Rolewski: The Problem of the 'Phenomenological World' in Husserl's
Philosophy


Jan Čížek: The "Christian Natural Philosophy" of Otto Casmann (1562–1607):
A Case Study of Early Modern Mosaic Physics

Sebastian Śpiewak: Divine and Human Knowledge. Divine Synesthesia in the
Philosophy of Xenophanes of Colophon



Jacek Surzyn

Jesuit University in Kraków

 <https://orcid.org/0000-0001-7959-243X>

Heidegger’s Figure of the Last God and Path to Being Itself

Abstract: In the present article I explain the role of the figure of “the last god” in Heidegger’s thought after the so-called Heideggerian “turn.” Drawing on Heidegger’s *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, it is argued that the figure of “the last god” demonstrates Heidegger’s path to “being itself,” which I distinguish from the path to being presented by him in his earlier thought, mainly laid out in *Being and Time*. The figure of the last god is not to be understood as a god in a religious framework, but rather as an explication of metaphysical radical thinking, rendered as Heidegger’s view of “divinity of the other beginning.” The notion of the last god is presented against the background of several of Heidegger’s ideas (as specifications) discussed in *Contributions* namely: disclosure of being itself, the renewal of metaphysics, the understanding of nothing/nothingness in relation to being, the problem of the “sign” (*Wink*) or the ontic and ontological differences. In a metaphorical form, Heidegger leads us – by means of the specifications given – towards the experience of the “last god,” whose “passage” is for *Dasein* the experience of being itself, is the event of being. In the text presented here, I will “lead” the reader along such “path.” At the same time, I will engage Heidegger’s language without neglecting its semantic “depth,” showing how Heidegger extracts hidden meanings from words.

Keywords: being, entity, the last god, sign, nothingness, onto-theo-logy, enowning, essential swaying

Introduction

Heidegger's philosophical work is primarily focused on the problem of being.¹ His philosophy is commonly divided into two periods. The first period, marked by the publication of *Being and Time* in 1927, is characterized through the lens of Heidegger's attempt to develop a fundamental ontology based on an analysis of *Dasein*, the human being. The second period, known as the "turn," follows Heidegger's realization that his attempt to reveal being through the analysis of *Dasein* was flawed, prompting him to approach being from a different perspective. *Being and Time* was well-received by the philosophical community in Germany, and Heidegger intended it to be the first part of a larger project of discovering the true foundation of reality, that is, a "new" foundation of philosophy that returns to the being itself. Heidegger described the status of Western philosophy as a forgetfulness of being, wherein the investigative emphasis is placed on "what" being is rather than on being itself, the "is" of being.

In simple words, since the time of Plato or Aristotle, Western philosophy was primarily focused on the history of the entity ("what" it is), which led to the forgetting of being. *Being and Time* aimed to reverse this historical process of forgetfulness by analyzing a particular kind of being and its representation. We, as human beings, are such beings and analyzing ourselves involves analyzing our being "there" or "here" – *sein* "da." Heidegger referred to this attempt as fundamental ontology that intended to reveal being through the study of man within his own existence. Being-in-the-world (*in der Welt sein*), as a concept, implies that *Dasein* is always thrown, together with its context and circumstances, into the world of entities. Heidegger identified this as a "fall" (*Verfallen*). He aimed to reverse this "fall" by studying the existential layer and returning to the fundamental, the ground, and to pure being, transitioning from the represented ontic state of the falling to the ontological state of existence represented by *Dasein* – the human being.²

¹ I use the term "being" to refer to the German words *Sein* or *Seyn*, even though I am aware of the differences between these terms. For more information on the word *Sein*, especially in the context of Heidegger's *Contributions to Philosophy* and the old German form of *Seyn*, please refer to the extensive *Translator's Foreword* in the English translation of this book by Parvis Emad and Kenneth Maly: Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999), XXII–XXIII.

² I understand the word *Dasein* to mean human being, despite the fact that its etymology suggests other meanings. See, e.g.: "In everyday German language the word 'Dasein'

Heidegger tried to put this project in the context of the ontological difference that exists between entity and being.

Heidegger considered his own philosophical strategy of *Being and Time* to be problematic, since it gave the impression that he was still operating within the philosophical tradition he criticized.³ First of all, according to Heidegger, the analysis of the human being did not lead to the discovery of being itself. In the second half of the 1930s, after publishing *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger changed his approach and underwent a unique “turn” (*Kehre*), leading him to reject fundamental ontology in favor of something he enigmatically referred to as the “event-enowning” (*Ereignis*)⁴ of being. This “turn” marked the second stage in Heidegger’s thought, departing from transcendental and horizontal thinking prevalent in *Being and Time* and opening up philosophical thinking to being itself. The objective of this project was to grasp being in its own essence, which should come out of its concealment, and reveal the “event.” Heidegger describes this process in his enigmatic work *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, which remained unknown until its publication after the author’s death, in 1989, even though it was written between 1936 and 1938. The book remains one of Heidegger’s most mystifying works.

It is *Contributions to Philosophy (From Enowning)* that will be the primary source for the present paper; yet, I will refer to his other works

means life or existence. The noun is used by other German philosophers to denote the existence of any entity. However, Heidegger breaks the word down to its components ‘Da’ and ‘Sein,’ and gives to it a special meaning which is related to his answer to the question of who the human being is. He relates this question to the question of being. Dasein, that being which we ourselves are, is distinguished from all other beings by the fact that it makes issue of its own being. It stands out to being. As Da-sein, it is the site, ‘Da,’ for the disclosure of being, ‘Sein.’”, <https://iep.utm.edu/heidegge/>. It seems to me that *Dasein* as human being is legitimate. An excellent illustration for this can be a fragment from the book *Kant and the Problem of Metaphysics*: “If man is only man in the ground for metaphysics is rooted in the question concerning the Dasein in man, i.e., concerning his innermost ground, concerning the understanding of Being as essentially existent finitude.” Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. Richard Taft (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997), 161.

³ See: Alberto Rosales, “Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers,” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 38: 241–262; Jean Grondin, *Le tournant dans La pensée de Martin Heidegger* (Paris: PUF, 1987), 250–251. Both of these authors see the failure of Heidegger’s project of fundamental ontology from the first period in the problem of truth and the radicalization of the notion of finiteness.

⁴ The problem of translating the German term *Ereignis* is an issue in itself that requires a separate study. There are two translation proposals for this term in English. The first one is the word “event” which is commonly used in English. The second one is proposed by Parvis Emad who created the word “enowning.” In my paper, I accept Emad’s proposition.

as needed to present a comprehensive view of the issues at hand. I argue that Heidegger achieves the possibility of opening up to being itself with the help of the enigmatic “passing of the last god,” who is fundamentally distinct from the gods or divinities of the past. In Heidegger’s conception of the last god, there is no reference to the divinity of faith, and there is no problem of faith *per se*. Rather, there is a “theological” problem (*theos* plus *logos*), which remains concealed by Heidegger as “onto-theo-logy” – the god/divinity connected with being (ὄντος ὄν) and the logos of knowledge.

Disclosure of Being

The disclosure of being from enowning is a process that Heidegger describes in *Contributions* as essential swaying (*Seyn west*). It is important to remember that he uses the verb *wesen* only in reference to being. The verb translated as “to hold sway” is obsolete in the German language, and Heidegger attempts to restore that word in the sense of its context in philosophical language. In the past, German *wesen* was the equivalent of the verb *sein* – to be, and Heidegger links *wesen* with “being.”⁵ Generally, *wesen* has been retained in past forms of the verb *sein* as *war* or *gewesen*.⁶ However, in contemporary German, it is mostly used as the noun *Wesen*, which means essence, referred to as *essentia* in the scholastic tradition. This form of the entity of being is explicitly used by Hegel, who claims that the entity has ceased to exist, its time has ended, and it has become an essence

⁵ Martin Heidegger, *Einführung in der Metaphysik*. Gesamtausgabe, Band 40 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1983), 76–77; Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary* (Oxford-Maiden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999), 53.

⁶ It must be pointed out that the German *Gewesen* refers to the past in the meaning of previousness – “has been.” This is very important, because it gives the sense of connection with “Being.” Whatever was, in a sense, still “is,” although, obviously, it is not now present. Presence is something quite different, just like the past, which Heidegger discusses with reference to the root of the term *Vergehen* (*-heit*). Thus, the past (and indeed the future too) is related to the “transition,” i.e., the process of decreasing and increasing. Previousness does not have this aspect, so in a sense it always is, even though it refers to a particular character of “is,” or being. The aspect of *Gewesen* as previousness and its relations to the past (and thus to time) is discussed by Kamil Sipowicz: Kamil Sipowicz, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność* (Warszawa: Aletheia, 2007), 47. See especially footnotes 14, 15, 16.

that no more “is” but has remained as “something.” In this sense, for Hegel, the grasping of existence is always belated, because in the dialectic process, we can only explore what has already passed, what has become the past, or in other words, what has transformed from “is” to something that “was,” that is, to essence-*Wesen*. This meaning is reflected in the past form of the verb *sein* – the aforementioned *gewesen*.⁷ Whatever exists – and primarily, whatever will exist – is subject to the process of becoming and existing, which Hegel understood as a dialectical process of transition from thesis to antithesis to synthesis.⁸

Heidegger uses the verbal function of *wesen*, which is no longer used in German. As a verb, it should be translated as “to hold sway,” because it refers to the presence or appearance of something. This is significant because it is closely related to the word *das Anwesen* and its derivatives: *die Anwesenheit*, *abwesen*, *das Unwesen*, which alludes to “presence,” “appearance,” or their opposites.⁹ Thus, essential swaying must refer to making present, appearing, or becoming, while also pointing to the dynamic character of the phenomenon with the used verbal form.¹⁰ In brief, Heidegger presents his critical assessment of traditional philosophy based on forgetting its ground, its proper foundation. In language, this is manifested in the discontinuation of the verbal form *wesen* in favor of the static, non-dynamic nominal form *Wesen*. Thus, according to Heidegger, it is possible to approach the whole history of philosophy as a process in which there was a transition from the verbal form *wesen*, expressing movement, to stability and constancy expressed by the noun *das Wesen*. Philosophy has become the metaphysics of entity (actually, its static, constant essence – *das Wesen*), abandoning the reflection on being, the process of being, *sein*, *wesen*, that is, on the swaying

⁷ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *The Science of Logic*, trans. and ed. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 337.

⁸ “Die Sprache hat im Zeitwort Sein das Wesen in der vorgangenen Zeit “gewesen” behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein”. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil (Berlin: Meiner Verlag, 2003), 3. See Hegel, *The Science of Logic*, 337.

⁹ Inwood, *A Heidegger Dictionary*, 54.

¹⁰ Parvis Emad, *On the Way to Heidegger's “Contributions to Philosophy”* (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 29; Constantino Esposito, *Die Geschichte des letzten Gott in Heideggers “Beiträge zur Philosophie,” Heidegger Studies* 11 (1995): 41. As usual, in the case of *Contributions* quoting longer fragments is quite risky, because the text is semantically very “dense.” Still, I would like to point to Heidegger's use of the nominal form of the verb *wesen* in the form of *Wesung*, which means making present, ownmost, holding sway. Heidegger writes about it as follows: “Wesung heißt die Weise, wie das Seyn selbst ist, nämlich das Seyn. Das Sagen ‘des’ Seyn. Das Seyn west als die Notschaft des Gottes in der Wächterschaft des Daseins.” Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994), 484.

and presence of entity. Metaphysics has become the reflection on the “what” of what is, and not on the “is” of what is.

The Way to Disclosed Being

According to Heidegger, the swaying of being is the core of and the return to “authentic” philosophy; it is the key to building a proper ontology that will overcome the metaphysical crisis of the false (ontic) approach to what is the beginning, ground or foundation of all reality. The philosopher emphasizes that the swaying of being (since it is a being that holds sway or is present) is performed through a sign (*Wink*). This process is called the enowning (*Ereignis*) and is disclosed to human being-*Dasein*. In this, we can see a clear distinction between entity and being.¹¹ For Heidegger, entity is the expression of departing from and forgetting being. However, this forgetting is not absolute, as even in forgetting the visage of being is revealed flashing through the entity though remaining hidden. This view is based on Parmenides’s postulate of the unity (identity) of being and thinking, strongly emphasized by Heidegger: when we think and express “thinking,” we think and express being.¹² For example, phrases such as “entity is departing” or “entity is forgetting” refer to being, since the “is” used in these phrases expresses “being.” But in this very thinking (and expression), being is hidden, camouflaged, or disguised as a link or a connect occurring in a sentence. Heidegger suggests that we should see the primacy of being over entity, the primacy of concealed being whose essence lies in remaining in this state and which can only be disclosed by the proper approach to what entity really “is.” We can understand it as the process of disclosing being or making it come to light, which is the dynamic enowning, acceptance, authenticity of “is” and also the authenticity of human being as *Dasein*.¹³

¹¹ Esposito, *Die Geschichte des letzten Gott*, 41–42.

¹² Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 432–434; see Esposito, *Die Geschichte des letzten Gott*, 40–41; Franz-Wilhelm von Herrmann, *Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers “Kehre,”* *Freiburger Universitätsblätter* 104 (1989): 48–54; Franz-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994), 64–84.

¹³ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 255–256. We must understand authenticity properly, then. Heidegger uses the term *Eigentlichkeit*, which in German is related to the

This process also involves the relationship with one more important element, as according to Heidegger, it holds sway or is ownmost in a sign (*Wink*). The function of the sign seems to be unquestionable, because the sign is necessary. It seems to be the essential sway of being itself. Being is revealed in (or through) a sign, although being remains closed, concealed, and in the sign being stimulates *Dasein* to reflect (not as intellectual reflection, but as a motivation to think and ponder) and to experience itself. The sign is also something like a beckon or a summoning gesture, so it includes some dynamism, which manifests itself in calling the last god, even if it is unclear whether the last god is coming nearer or moving further away from it.¹⁴ The sign is the experience of evanescence: with the help of the sign, man recognizes and realizes that entity conceals being, or we may say, that being hides itself behind entity, which seems a complete abandonment of being.¹⁵

Philosophy and Renewing Metaphysics

Focusing solely on entity, which, according to Heidegger, is characteristic of European metaphysics, has resulted in the obscuration of being itself as the ground and foundation and in permanently blocking access to it. Entity became the sole object of philosophers' interest because it became "something" as the ground, and the question of "what is entity?" has ignored the fact that entity first and foremost "is," that is, has ignored the being of entity.¹⁶ As we

root *eigenen*, i.e., all that is included in enowning, owning, or property. The English term authenticity does not include this relationship at all. Still, I use it, following K. Sipowicz, who explains in detail why he suggests using this term with reference to Heidegger's thought. Thus, authentic *Dasein* would mean *Dasein* that is gifted, enowned, and actually (*eigentlich*) existing (i.e., ontologically) in contrast to the ever-present inauthenticity of *Dasein* in an ontic (i.e., entity) context. Cf.: Sipowicz, *Heidegger*, 9–13. In English, authenticity is related to value, for example W. J. Richardson writes: "So I suggest that Heidegger does propose authenticity as a value. And he has two main ways of defending or justifying this value to us [...]." William J. Richardson, *Heidegger* (London and New York: Routledge, 2012), 168 (see more on pages 168–172).

¹⁴ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 385, 409.

¹⁵ Jean-Luc Nancy, "On a Divine Wink," in *French Interpretations of Heidegger: an Exceptional Reception*, ed. David Pettigrew and Francois Raffoul (New York: State University of New York Press, 2008), 169.

¹⁶ Susan M. Schoenbohm, "Reading Heidegger's *Contributions to Philosophy: An Orientation*," in *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*, ed. Charles

know, this forms the core of Heidegger's critique of traditional metaphysics, which turned out to be the metaphysics of entity (as entity) or the discussion of the essence (*essentia*) of entity.¹⁷ However, Heidegger argues that metaphysics should focus on the being of this entity, recognizing the significant difference between entity and being, because if the entity "is-exists," entity and being must be two distinct things.¹⁸ Traditional metaphysics failed to acknowledge this difference, reducing being to entity: "In the entire history of metaphysics, i.e., in all of thinking up to now, 'Being' is always grasped as beingness of beings and thus as these beings themselves. As the result of philosophy's asthenia in differentiation, still today all 'thinkers' begin, as it were, by equating Being with beings."¹⁹ Therefore, according to Heidegger, this confusion and the resulting focus on entity is the key issue in historical metaphysics and affects its character.

Heidegger proposes a different approach to philosophy and metaphysics, suggesting that all focus should be on being, which discloses itself when the "observer" is attentive. Furthermore, in order to be whole, being must become "ripe." Ripeness implies the possibility of giving and gifting.²⁰ This is the exhaustion of the finitude of being, and being itself reveals an intrinsically inner finitude. This finitude is not a limitation or imperfection, but rather it combines the beginning and the end, representing the completeness of everything. The finitude of being is the most fundamental experience of *Dasein* in which the entire dimension of the finitude of being is disclosed to humanity through the sign of the last god. Being appears as absolute, total possibility, and the finitude of this possibility does not "limit" it. With reference to being, finitude must be understood as the possibility of "is" in

E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu, Alejandro Vallega (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001), 25.

¹⁷ Heidegger, *Einführung in der Metaphysik*, 95–96.

¹⁸ For Heidegger, the difference between entity and being is key and constitutes an expression of his understanding of transcendence. See, for example: Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 318–330. In English translation, the ontological difference is expressed by the terms Being and beings. I use the terms being and entity.

¹⁹ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 187. Cf. the original text: "In der ganzen Geschichte der Metaphysik, d. h. überhaupt im bisherigen Denken, wird das 'Sein' immer als Seiendheit des Seienden und so als dieses selbst begriffen. Noch heute geht bei allen 'Denkern' die Gleichsetzung von Sein und Seiendem und zwar auf Grund einer Unkraft des Unterscheidens aller Philosophie gleichsam voran." Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 266. I decided to translate the term *Seiendheit* (beingness) as *entity* or even *essence*, because Heidegger points out to the historical entanglement of metaphysics in the distinction between the essence and existence, which may be better highlighted in my version. Cf.: Richardson, *Heidegger*, 16. See an interesting discussion in: Emad, *On the Way to Heidegger's*, 138–140. The author suggests the use of neologisms *is-ness* and *being-ness* in English.

²⁰ See David Crownfield, "The Last God," in *Companion*, 224–225.

itself, the possibility of being, and this finitude encompasses all possibilities concerning the future. It also encompasses the possibilities of "being no longer," which Heidegger refers to as the revelation of "the most concealed essence of Not and Not-yet and No-longer."²¹ This is a pivotal moment in Heidegger's metaphysical thinking, as it is connected to his specific perception of non-entity and nullity, leading to a strong critique of the nihilism present in philosophy.

The totality and wholeness of being must include all possibilities, including the possibility of "negation" in the temporal sense, that is, that which has been has already passed and is no longer (does not exist). But that is not all, because the aforementioned totality and completeness of being must also include what will happen in the future, that is, what is not yet. In fact, from a temporal perspective, what has already been and what will be are the same, because both the past and the future contain the same form of "is not." We must also remember that for Heidegger, being is not a static eternity, a constant "present" that exists in an unchanged form beyond time. On the contrary, for him the sense of the temporality of being, which is approached specifically in opposition to the temporality of beings, seems to be the proper turn towards being itself. Being is unknowable, but articulated. In order to grasp what this means properly, it is necessary to grasp the nature of possibility. Possibility is limited by consistency (i.e., something is possible only if it is internally consistent), and the latter involves opposite, temporally opposed states. In this sense, the possibility of being must include both "is" and "is not," which fully reveals the dynamic character of being. At the same time, Heidegger emphasises that "not" is not to be understood as exclusion or absolute negation, as, for example, in Hegel's thought. Hegel distances himself from the understanding of negation as a constant antithesis in a dialectical relationship.²² According to Heidegger the "not" plays the role of a "positive" complement to being and is not the absolute negation of its content. Heidegger refers to the notion of nothing, which in the metaphysical tradition was associated with non-being and the negation of being, that is, with something harmful, empty or destructive: "[...] the nothing is always grasped as a non-being and thus as something negative. If, moreover, one sets the 'nothing' in this sense as the goal, then 'pessimistic nihilism' is complete; and the contempt for all sickly 'philosophy of the nothing' is legitimized."²³ He presents an insightful critique of this view, which is deeply rooted in metaphysics.

²¹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 268, 410.

²² Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 265.

²³ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 187.

Nothing and Being Itself

Heidegger understands “nothing” in a unique way.²⁴ First, for him, nothing is not negative; it is not an exclusion or a lack of “something.” Nor is it the goal of activity or thought. He sees “nothing” in the dynamic of being-nothing as the vibration of being itself, which leads to the conclusion that “nothing” exists to a greater degree than any entity. An entity is static, closed to possibility (because it is a possibility that has been realised). In the tradition based on the metaphysics of entity, non-entity has been identified with nothing, and both (non-entity and nothing) are taken to be complete opposites of entity; hence they are the representatives of emptiness, non-existence, lack of content; they are the exclusion of “something,” in other words “not-something,” and hence they are nothing. This is the traditional approach to nothingness. Heidegger’s thinking goes in a completely different direction. Referring to a fragment of Hegel’s work, he develops his own thought, pointing to the proper or original (in his view) meaning and place of nothing. According to Hegel, “pure being and pure nothing are therefore the same.”²⁵ According to Heidegger, Hegel understands this “sameness” of being and nothing as the inversion or reflection of the same content. Nothing is therefore the complement of being. Heidegger emphasizes that metaphysical (i.e., traditional) thinking prevents a proper understanding of the meaning of nothing, which is clearly visible even in Hegel’s thought quoted above. This is because Heidegger’s notion of nothingness goes beyond all that the previous tradition included in the content of entity, seen in relation to non-entity (i.e., to nothing). In this tradition, entity is positive content, and nothingness, as its absolute negation, shows a complete lack of content, and is therefore recognised as a path of falsehood. “Nothing” is an absolute impossibility. But in order to get a proper understanding of nothingness, we must first change our way of thinking about it, and this is exactly what Heidegger proposes. He suggests that we erase entity from our thinking about “nothing” and stop referring to nothingness as its opposite and complete negation, and instead think of being “in order to be strong enough to experience the ‘nihilating’ in be-ing itself, which for the first time actually sets us free into be-ing and its truth as the most sheltered gift.”²⁶

²⁴ Richardson, *Heidegger*, 154–156.

²⁵ Hegel, *The Science of Logic*, 59; see Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 266.

²⁶ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 188.

Assuming this stance, we should comprehend nothing/nothingness in a distinct and appropriate sense, not as the absolute opposite of being (analogous to the traditional approach of nothingness/nullity in reference to entity), but as something that is connected with it, that is, as the content that represents being. Non-being and being complement each other, and Heidegger emphasizes that the moment of the essential sway of being and non-being is essentially the same – they are two “sides” of the same, “one and other.” The dynamism of being compels a positive understanding of nothingness and the being as being or as something “one,” (it) must encompass “everything,” and therefore also includes nothingness, which is something “other” than being. The “other” was traditionally always contrasted with one and indefinite, seen as an absolute negation of entity. The perspective adopted by Heidegger leads to a different conclusion: all the derivatives analyzed here, such as nothing, “not,” or “other,” are merely different aspects of being, and thus nothingness is of a positive nature, as it belongs to being.²⁷

Heidegger posits the affirmative nature of nothing/nothingness in the context of the enowning of being. The “differentiation” between being and nothingness can occur, because without it, being could not be enowned. Truth is concealed, and enowning reveals it in the aletheic sense, as the disclosed content of being that holds sway.²⁸ Simultaneously, the bestowing being also exhibits “refusal” and rejection. Heidegger refers here to the twofold ripeness (fullness) of being to en-own and of *Dasein* to accept this enowning of being within itself: “Fullness is pregnant with the originary ‘not’; making full is not yet and no longer gifting, both in counter-resonance, refused in the very hesitating, and thus the charming-moving-unto in the removal-onto. Here [is] above all the swaying not-character of be-ing as enowning.”²⁹

Perhaps the most pertinent commentary on this fragment of *Contributions* should emphasise the need to grasp the proper meanings of being and nothingness in relation to enowning (*Ereignis*), and ultimately what Heidegger ascribes to being and nothingness. In English, it should be clarified that the term “differentiation,” which I use to refer to the relationship between nothingness and being is not the most accurate translation of the German term *Unterscheidung*, as this term encompasses meanings that cannot easily be derived from the English word “difference.” I refer in particular to the semantic content of the German verb *scheiden*, which conveys notions of dividing, dissecting, separating, departing, and even divorcing. The prefix *unter-* means something that is underneath, at the base, and the foundation.

²⁷ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 267.

²⁸ Richardson, *Heidegger*, 81–83.

²⁹ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 189.

Thus, *Unterscheidung* denotes first and foremost something that is divided or separated from within, separated internally, but not externally. Therefore, it should be noted that it is not Heidegger's intention to separate being and nothingness in the sense of two "elements" independent of each other. For when being is in the process of dissecting or deciding, it is subject to an internal fragmentation, which, however, does not exist in an ontological sense. Enowning as a gift discloses being itself to *Dasein*, which is specially prepared for it. According to Heidegger, nothingness and "not" are integral parts of this disclosure and enowning. The swaying of being is its "dissecting" – revealing it in its extremity, while nothingness is the "outcome" of this process and a positive element of the resulting relationship that arises from the dis-section. This process reveals the true (disclosed) structure (content) of being.³⁰

The Ontology of Being

Contradictions such as one and many, entity and non-entity, something and nothing force *Dasein* to make a decision, a distinction: one or the other. This distinction, dissection, or division may seem empty, but according to Heidegger, it is only so from the perspective of the ontic philosophical tradition, that is, from the perspective of the entity. A sharp ontic gap should be visible in the fact that thinking contrasts entity and non-entity, or as in Plato's thought, the only truly existing being is the idea, which is eternal, necessary, and true, as it is the only being with a complete positive content of being itself. For Plato the idea is unchangeable, so any alternative as a result of its division or separation must be an ontic absurdity. Therefore, the idea by its very content excludes its (positive) division – there is no "the one–the multiple" alternative, no dynamism, no possibility, so that the static ontic image of the idea is also transferred to thinking. Thus, thinking is always about "what is," about entity – τὸ ὄν, and if thinking were to progress further, through anamnesis, it would discover the eternal world of ideas (the sphere of noesis) and thinking would see the idea as "the most true entity" – as οὐτὸς ὄν. So, thinking cannot refer to nothing or to a non-entity in a positive way (i.e., in terms of content), because for the mind,

³⁰ See: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 99–101.

nothing has only the aspect of emptiness as a negation of entity, that is, it is something devoid of content or the lack of any "is." This is more or less the philosophical tradition that Heidegger calls ontic. However, he highlights another philosophical moment based on the distinction between onticity and ontology. Accurate knowledge of τὸ ὄν must refer to the original meaning of the word, expressed by the Greek participle "ὄν" used here. It means "to be something," so entity is the designation of what something is, and being expresses the proper, original "participial" sense, that is, dynamism and activity, not stasis or stability. This is the basis for the identification of entity understood as the static and objective (or nominalised) form of the verb "to be," expressed in Greek is expressed by the grammatical article added to the participle (τὸ + ὄν).

According to Heidegger, the European metaphysical tradition has taken an ontic direction, focusing on entities. However, there is another differentiation of "is," which includes something unique that is contained in the ontic content and constitutes the basis for entities as such. The focus should be on "τὸ ὄν" alone, on the very "being." Being, as a dynamic state of continuous "is," of existence, seems to Heidegger to be *conditio sine qua non* for the existence of entity, for entity as such (i.e., entity as entity), and thus, also *conditio sine qua non* for any onticity. The dynamism of being (or, in Heidegger's language, be-ing) requires a different approach to its fullness. Being is one, and being "includes" everything else, including its opposition, not as a negation, but as an affirmation. Heidegger writes: "But this seemingly most general and emptiest distinction is the most unique and fullest decision. Therefore, for this distinction we cannot presuppose, without self-deception, an indistinct representation of 'be-ing,' however such exists. Instead: be-ing as enowning."³¹ In this passage, Heidegger connects decision and enowning with being. "Decision" is an English translation of the German word *Entscheidung*. There is a kind of tension between the terms *Unterscheidung* and *Entscheidung*: a distinction that leads to de-cision or dis-section, which ultimately produces a sentence. The decision and enowning refer to being, and the fundamental (key) aspect of being, which is present/ownmost in the enowning, is revealed in the decision. The enowning of being is a unique, unrepeatable de-cision, experienced as thought by *Dasein*. Therefore, decision leads to the enowning of being, and the key to this seems to be the distinction or differentiation made by the intellect, thanks to which the intellect grasps the difference and turns to the affirmative expression of nothing. As we know, for Heidegger, nothing or "not" is revealed as the dynamic completion of being, which, from the perspective

³¹ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 189.

of reason, differentiates between two extreme moments of being's dynamic, that is, "yes" and "no." This allows for being to be grasped in full, bearing in mind the reservation oft-repeated by Heidegger that being will never disclose itself fully or completely; in other words, it will always remain partly concealed. This dynamics of being takes place between opposites, so "not," "nothing," or "not-being" participate in a vibrant movement initiated through the event of being itself. For Heidegger, event is a constant "hesitant refusal," and "not" brings the state of suspension-vibration between one and the other. The nature of "not" is disclosed in being as event; "not" is the effect of the opposing vibration of movement, causing the disclosure of the swaying nature of nothing (nothing becoming ownmost) as a positive moment in the dynamic content of being.

Hence, Heidegger wants to attribute nothing to being: it is the basis of disclosing/event of being, complements it and constitutes its necessary moment. Thus, to disclose being in the event also means to disclose nothing – the "not." In this sense, Heidegger writes metaphorically about the fullness of being: "In the fullness, in the vigor for the fruit and the greatness of gifting, there lies at the same time the most hidden and most sheltered essential sway of the not, as not-yet and no-longer."³² The whole event, that is, the gift of *Dasein* with the truth (disclosure) of being, reveals the sense and meaning of nothing. Nothing is not only a negation of entity in being; nothing is required in the essential sway of being, in which fullness or ripeness is achieved through a sign (*Wink*). The ripeness – as mentioned above – is the readiness to give. Finality, the ultimate finitude of being, is disclosed in this as the revelation of the sign of the last god.³³

A Sign of the Last God

Heidegger's thinking refers to being itself. He criticises the earlier metaphysical tradition whose object was entity as entity (*ens inquantum ens*). In that tradition, "nothing" is seen as the opposite, the absolute exclusion of entity – it is its logical negation. Heidegger stresses that in the realm of the proper, other question as part of another beginning, contesting the positive

³² Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 288.

³³ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 410; Crownfield, "The Last God," 225.

nature of nothing cannot be justified. In his view, for philosophical reflection to be accurate, it must involve insight into "the most essential finitude of be-ing." To enter this realm, one needs to be prepared to accept the last god. Heidegger calls this process connected with this attitude "the long-term in-king of the last god," this state being the effect of a specific situation: entity, the traditional God, and everything connected with him must be rejected.³⁴

According to Heidegger, the God of tradition is mostly the God of Judeo-Christian monotheism. But for him, such a God has died. The death of God reflects the state of the metaphysical and religious tradition and all the "-isms" connected with it. Monotheism, theism, or even atheism are the effects of the conceptualisation and a philosophical/metaphysical approach to the God of the religions.³⁵ For Heidegger, the bankruptcy of this tradition is an obvious fact. The God of the religions, the revealed God, the only Creator of the world has been logicised and reduced to the content of entity. Thus, God has been linked to entity. Obviously, such a God has died, has lost his importance, left mankind and man. He is dead just like the entire metaphysics of entity.³⁶ Heidegger diagnoses: "With the death of this god, all theisms collapse. The multitude of gods cannot be quantified but rather is subjected to the inner richness of the grounds and abgrounds in the site for the moment of the shining and sheltering-concealing of the hint of the last god."³⁷ He assigns the fundamental historical role to the last god. The last god ends the previous "history" and initiates another beginning (*andere Anfang*) – in fact, he is part of another beginning, an entry into another history. This entry, related to the passing of the last god as a "unique uniqueness," opens history to new possibilities and gives man the possibility of being as a disclosed possibility. Heidegger emphasises that the last god brings the previous history to its absolute end, but does not exhaust it, only transforms it into a closed, past history. He uses the word *Verenden* to describe this state. In English, it means "to finish" or "to end," but at the same time, it implies certain inexhaustibility, so that the term signifies something connected in an infinite process of approaching the end. Thus, the metaphysics of entity gives way to the metaphysics of being, and the last god announces this breakthrough. It is the breakthrough of disclosing/revealing of being that must always be connected with the completion of the history of entity. The disclosure of being opens "other" possibilities; it also opens up proper history for man as *Dasein*. The disclosing being includes

³⁴ Crownfield, "The Last God," 218; Robert S. Gall, "Faith in Doubt in the End," *International Journal for Philosophy of Religion* 73 (2013) no. 1: 30.

³⁵ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 288–289.

³⁶ Greisch, "The Poverty of Heidegger's 'Last God,'" 247.

³⁷ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 289.

the fullness of absolute possibility with all the positively approached contents, as well as the openness to the possibility of “what is,” “what is not,” “what is not yet” – all of which is connected with transition and movement.³⁸

The last god gives a sign to such a move, such a transition. He passes by *Dasein* and reveals to him – through a sign – this openness to possibility. History occurs, it reflects movement, transformation, and readiness to disclose being (its truth). The disclosure of being in history is enowning, gifting *Dasein* with the truth, that is, what is un-concealed, aletheic in its essence, that is, in entity. The preparation and readiness of history to enowning being is the transformation and readiness of man, connected with the coming of the last god. Heidegger writes: “Preparation for the appearing of the last god is the utmost venture of the truth of be-ing, by virtue of which alone man succeeds in restoring beings.”³⁹ In the original, we read: “Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seins, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt.”⁴⁰ The truth of being returns happiness – or rather, according to the original, gives it again (*Wiederbringung*), makes man happy (*glückt*), which means that it happily restores to man the lost (covered, concealed) entity. This “returning” may imply that the coming of the last god positions man in the proper “what is,” constituting the extreme (highest) risk (*Wagnis*) of the revelation of the truth of being. Through this gift to man, the truth of being leaves itself and becomes present and unconcealed. It is disclosed as truth in the appearance (*Erscheinens*) of the god, and the god is the last, because man must deal with being in itself, prepared and ready for its disclosure and for the “acceptance” in evanescence of the last god – last in the meaning of finality and completeness of his “testimony” and sign. The last god also discloses the truth of being to man, which seems to be decisive for him, because he receives his own entity. His own entity is restored to him, the awareness that he is something, and in this context, the realisation of being-there (*Sein da*), that is, the transformation into the essence in which being has been disclosed – transformation into *Dasein*. Man with this attitude encounters being through the passing/evanescence of the last god.⁴¹ Heidegger points out that the greatest nearness of the last god occurs in the situation of refusal-resistance.

³⁸ Crownfield, *The Last God*, 221.

³⁹ Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 289; see Sean J. McGrath, *Heidegger. A (Very) Critical Introduction* (Michigan-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2008), 117.

⁴⁰ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 411.

⁴¹ Nancy, *On a Divine Wink*, 170.

Heidegger assumes that the truth of being is revealed in the other beginning and disclosed in several degrees of difficulty. Thus, this “revealing” is a quasi-mystical path that needs to be traversed in philosophical experience, which ultimately leads to the proper foundation, but also to the construction of a proper “pose” by the philosopher.⁴² In Heidegger’s view, the essence of truth can be understood as “the clearance for concealment,” because he interprets truth “aletheically,” that is, as non-forgetting, a reminder, or the uncovering of what is covered or concealed. The sign (*Wink*) is revealed here, originally pointing to the relationship between divinity and being, and fundamentally to their association – the disclosure of aletheic divinity and being. According to Heidegger, the metaphysical tradition understood the truth of being as a ground, which led him to assume that in the proper understanding, the truth of being must be *Ab-grund*, translatable as abyss. However, identifying the truth of being with the abyss does not provide much explanation. The meaning becomes clearer when we delve deeper into the German original, which better reveals the meaning of the term “abyss” (*Abgrund*). The key seems to be that in German, “ab-“ usually means “un-,” but it can also be used to emphasise the activity with which it is connected. For example, we have “ab-arbeiten,” which originally means to execute, handle, or process something, but can also convey the idea of slaving away or working extremely hard. The primary dictionary definition of *Abgrund* is abyss or chasm, but when “ab” is connected with ground, it could also mean “to prepare a good, solid ground.” However, this is only one possibility. Another interpretation is the opposite process – separation from the ground, getting rid of the foundation, remaining without ground, and in a way, becoming immersed in the open abyss. The role of the last god could therefore be reduced to the following: through passing by *Dasein*, the last god gives him a sign, which in turn leads to a groundlessness-abgrund. And this opening to the truth of being should be understood.⁴³

⁴² Karol Tarnowski, “Der letzte Gott,” *Aletheia*. “Heidegger dzisiaj” 1, no. 4 (1990): 348, ed. Piotr Marciszuk and Cezary Wodziński.

⁴³ Emad, *On the Way to Heidegger's*, 37–40.

Conclusion

“Giving” the sign and “leading” to groundlessness seem to be at the heart of Heidegger’s understanding of the role of the figure of the last god as an explication of metaphysical radical thought, expressed as Heidegger’s “divinity of the other beginning.” The figure of the last god has to be presented against the background of several of Heidegger’s thoughts presented in this article. I want to refer to the title as the path to being itself, as a transition from the metaphysics of entity to the ontology of being, and the last god plays a key role in this process. Through the passing of the last god, we are in a sense stripped of the foundation and become immersed in the “abyss” of “something” that is non-grounded or groundless. In this sense, it is ultimate and near the end.⁴⁴ Obviously, this “something” is disclosed but at the same time always concealed, grounded yet not grounded by anything else, holding sway in the aletheic event-enowning. The last god seems to be the sign of this process as the path to being. We receive such a sign during the passing of the last god, and the path to being itself seems to be open.

Bibliography

- Crownfield, David. “The Last God.” In *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy,”* edited by Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu, and Alejandro Vallega, 213–228. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Emad, Parvis. *On the Way to Heidegger’s “Contributions to Philosophy.”* Madison: University of Wisconsin Press, 2007.
- Esposito, Constantino. “Die Geschichte des letzten Gott in Heideggers ‘Beiträge zur Philosophie.’” *Heidegger Studies* 11 (1995): 33–60.
- Gall, Robert S. “Faith in Doubt in the End.” *International Journal for Philosophy of Religion* 73, no. 1 (2013): 29–38.
- Grondin, Jean. *Le tournant dans La pensée de Martin Heidegger.* Paris: PUF, 1987.

⁴⁴ See D. Crownfield, *The Last God*, 222–223.

- Greisch, Jean. "The Poverty of Heidegger's 'Last God.'" In *French Interpretations of Heidegger: an Exceptional Reception*, edited by David Pettigrew, Francois Raffoul, 245–264. New York: State University of New York Press, 2008.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil. Berlin: Meiner Verlag, 2003.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *The Science of Logic*. Translated and edited by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Heidegger, Martin. *Einführung in der Metaphysik*. Gesamtausgabe, Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman Verlag, 1983.
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman Verlag, 1994.
- Heidegger, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Heidegger, Martin. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Translated by Richard Rojcewicz and Daniela Vellega-Neu. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2012.
- Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- Herrmann von, Franz-Wilhelm. "Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers 'Kehre.'" *Freiburger Universitätsblätter* 104 (1989): 47–60.
- Herrmann von, Franz-Wilhelm. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- Inwood, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford-Maiden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999.
- Maly, Kenneth. "Turning in Essential Swaying and the Leap." In *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*, edited by Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu, and Alejandro Vallega, 150–170. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- McGrath, Sean J. *Heidegger: A (Very) Critical Introduction*. Michigan-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2008.
- Nancy, Jean-Luc. "On a Divine Wink." In *French Interpretations of Heidegger: an Exceptional Reception*, edited by David Pettigrew and Francois Raffoul. New York: State University of New York Press, 2008.
- Richardson, William J. *Heidegger*. London and New York: Routledge, 2012.
- Rosales, Alberto. "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers." *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 38: 241–262.
- Schoenbohm, Susan M. "Reading Heidegger's 'Contributions to Philosophy': An Orientation." In *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*, edited by Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu, and Alejandro Vallega, 15–31. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Seidel, George J. "Heidegger's Last God and the Schelling Connection." *Laval théologique et philosophique* 55, no. 1 (1999): 85–98.

Sipowicz, Kamil. *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*. Warszawa: Aletheia, 2007.

Tarnowski, Karol. "Der letzte Gott." *Aletheia*, "Heidegger dzisiaj" 1, no. 4 (1990): 338–352. Edited by Piotr Marciszuk and Cezary Wodziński.

Jacek Surzyn – Doctor of Letters of philosophy, Associate Professor at the Institute of Philosophy, Jesuit University Ignatianum in Kraków. Academic interests: medieval philosophy, Jewish philosophy, ontological and epistemological status of existence, issues related to proofs of existence of God, problem of language of faith, fundamental ontology and the theme of Being in the philosophy of Martin Heidegger.



Jarosław Rolewski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://orcid.org/0000-0003-3389-5966>

Problem „świata fenomenologicznego” w filozofii Husserla

The Problem of the ‘Phenomenological World’ in Husserl’s Philosophy

Abstract: This paper discusses the notion of the ‘phenomenological world’ and the problems it generates in the ‘hard’ paradigm of Husserl’s phenomenology, such as the lack of universality and intersubjectivity of this world, its closure and privacy, and its being only the personal world of a subject. Also, an attempt was made to show some of the sources of this problematic situation and the impossibility of solving it in a fundamentalist paradigm. It is only in the last period of the development of Husserl’s phenomenology (the so-called period of the *Crisis*) that these problems find their satisfactory solution.

Keywords: Husserl, phenomenological world, phenomenology

Wstęp

Zacznijmy od tytułu artykułu. Otóż „świat fenomenologiczny”, czyli nie świat naturalny, dany w „nastawieniu naturalnym” przyjmującym bezkrytycznie obiektywne, niezależne i transcendentne wobec podmiotu istnienie owego świata i przedmiotów w nim się znajdujących, lecz ten sam świat, ale po pewnym zawieszeniu jego ważności (w zabiegu metodycznym *epoché*), a zatem w perspektywie fenomenologicznej, i uzyskujący już inny (właśnie

fenomenologiczny) sens, jest konstrukcją filozoficzną prowadzącą do wielu nierozwiązanych w „twardym” paradygmacie fenomenologii Husserla problemów. I właśnie tym zagadnieniom chciałbym się przyjrzeć w tym tekście.

Oczywistość istnienia świata

Punktem wyjścia fenomenologii Husserla w jej najbardziej fundamentalistycznym i twardym paradygmacie (tej z okresu *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*¹ czy *Medytacji kartezyjskich*²) nie może być żadne założenie (zgodnie z zasadą tzw. bezzałożeniowości), lecz pewna „pierwsza w sobie” oczywistość. I Husserl wskazuje taką oczywistość: „Rozstrzygnięcie pytania o pierwsze w sobie oczywistości nie wydaje się nastęczać wielkich kłopotów. Czy jako taka oczywistość nie narzuca nam się natychmiast oczywistość istnienia świata? [...] Istnienie świata tak dalece wyprzedza w swej samozrozumiałości wszystko inne, że nikomu nawet na myśl nie przychodzi wypowiedzieć tego *explicite* w formie twierdzenia”³.

Jednakże nie jest to „oczywistość apodyktyczna”, tj. taka, która uznaje niemożliwość pomyślenia nieistnienia tego, co apodyktycznie oczywiste, i tym samym wyklucza wszelkie możliwe wątplenie. Istnienie świata jest oczywistością nieapodyktyczną – i jako takie podlega możliwości wątplenia i zawieszenia ważności jego obowiązywania⁴. Dokonuje się tego w teorii Husserla w zabiegu metodycznym nazywanym *epoché*, który „polega na tym, aby przenikając za jednym zamachem całokształt naturalnego życia w świecie (*Weltlebens*) i całkowitą (jawną czy ukrytą) różnorodność wszystkiego, co uchodzi za istniejące, wyłączyć z akcji wszelkie żywienie [przeświadczeń o istnieniu] [...]. Jest to postawa stawiająca się ponad zastanością ważności egzystencjalnej (*Geltungsvorgegebenheit*) świata [...], ponad uniwersalne życie świadomości (monosubiektywne i intersubiektywne), w którym naiwnie

¹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ks. I. Przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka. Tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden. Wyd. 2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

² E. Husserl: *Medytacje kartezyjskie*. Z dodaniem uwag krytycznych R. Ingardena. Przeł. i przypisami opatrzył A. Wąjs. Przekł. przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

³ Ibidem, s. 23, 24.

⁴ Ibidem, s. 23–25.

przeżywającemu świat jest »dany« jako niewątpliwie dostępny, jako uniwersum tego, co dostępne [...]. Wszystkie one są z góry wyłączone z akcji przez *epoché*, a tym samym naturalne przeżywanie, skierowane na realia tego świata, wystawione jest poza nawias”⁵.

Oczywiście, w *epoché* nie dochodzi do zanegowania świata ani jego unicestwienia, lecz do jego „wzięcia w nawias”: „Uchylamy działanie generalnej tezy należącej do istoty naturalnego nastawienia, ujmujemy w nawias absolutnie wszystko, co ono obejmuje pod względem ontycznym: a więc cały naturalny świat, który stale »jest nam obecny«, »istnieje« i nadal pozostanie obecny jako świadomościowa »rzeczywistość«, nawet choć nam się spodoba ująć go w nawias”⁶.

W rezultacie *epoché* i następującej po niej „redukcji transcendentalnej” dochodzi do rozdzielenia świata naturalnego i empirycznej świadomości danego Ja od czystej i transcendentalnej świadomości tego Ja. „Epoché jest [...] radykalną i uniwersalną metodą, która pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie, światem, który istnieje właśnie tak, jak jest do mnie odniesiony”⁷.

Świat fenomenologiczny Zmiana statusu świata naturalnego poprzez *epoché*

To właśnie poprzez metodę *epoché* świat zmienia swój status: z naturalnego staje się teraz światem fenomenologicznym, tzn. światem skorelowanym z *ego* transcendentalnym i w całości przez owo Ja ukonstytuowanym. W rezultacie fenomenologicznej *epoché* zostaje odkryta nasza czysta świadomość (*ego* transcendentalne) i jej – całkowicie dotąd zakryty – świat fenomenologiczny. Dotyczy to również ontycznego statusu świata fenomenologicznego, którego podstawą bytową jest właśnie podmiot transcendentalny (Ja transcendentalne).

Po dokonaniu *epoché* świat staje się już pewnym sensem odsyłającym do świadomości transcendentalnej jako źródła tego sensu i czynnika

⁵ E. Husserl: *Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentalna*. Przeł. J. Szewczyk. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9, s. 112.

⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 92.

⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 29.

ustanawiającego jego ważność bytową. *Epoché* ujawnia to, czym świat jest naprawdę: odsłania jego relatywność, niesamoistność i pochodzenie jego sensu z *ego* transcendentalnego, do którego sens ten jest w całości redukowalny w „redukcji transcendentalnej”. Oznacza to, że świat fenomenologiczny nie jest czymś samoistnym, niezależnym bytowo od podmiotu transcendentalnego, lecz cały sens bycia światem, jego bytowa ważność i realność pochodzą ze świadomości transcendentalnej. Świat istnieje tylko w relacji do podmiotu transcendentalnego i ze względu na ten podmiot, a sens tego świata jest w istocie sensem samego *ego* transcendentalnego. A zatem świat staje się już teraz pewnym fenomenem i korelatem świadomości transcendentalnej. „Na drodze fenomenologicznej *epoché* redukuję moje stanowiące część przyrody Ja i moje życie psychiczne – obszar mojego psychologicznego samodoświadczenia – do mojego Ja transcendentalno-fenomenologicznego, do obszaru transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia. Świat, obiektywny świat, który dla mnie istnieje, który zawsze dla mnie istniał i istnieć będzie, jedyny świat, który kiedykolwiek mógł dla mnie istnieć, istnieć ze wszystkimi swymi obiektami, ów świat czerpie [...] cały swój sens i bytową ważność [...] ze mnie samego, ze mnie jako transcendentalnego Ja, wyłaniającego się dopiero wraz z transcendentalno-fenomenologiczną redukcją”⁸. Taka charakterystyka świata fenomenologicznego powoduje ważne konsekwencje teoretyczne dla całej Husserlowskiej fenomenologii i prowadzi do nierozwiązanych wewnątrz twardego paradygmatu problemów.

Od tej pory nasz świat (jedyny, jaki jest nam dany) nie jest już uniwersalny, powszechny i intersubiektywny; to świat fenomenologiczny okazuje się w rzeczywistości światem prywatnym, a nawet osobistym tego danego podmiotu, który ukonstytuował jego sens, czyli *de facto* tym, co w języku niemieckim określa się nazwą *die Umwelt*: światem otaczającym podmiot (od przyimka *um* – dookoła). Co prawda samo Ja transcendentalne nie ma charakteru prywatnego, lecz – według deklaracji Husserla – ogólny (jest „świadomością w ogóle”), ale nie ma żadnej gwarancji, że w rzeczywistości ma ono taki właśnie charakter, skoro ta ogólność zostaje przypisana *ego* transcendentalnemu konkretnemu empirycznemu podmiotowi. Nie ma też żadnej możliwości zweryfikowania tej ogólności i absolutności świadomości transcendentalnej, skoro zasięg badań fenomenologicznych ogranicza się do jednego danego podmiotu, a droga do Ja transcendentalnego wiedzie zawsze przez świadomość empiryczną, konkretną i prywatną.

⁸ Ibidem, s. 37.

Problemy związane ze światem fenomenologicznym

Takie właśnie określenie natury świata fenomenologicznego generuje cały szereg problemów dotyczących między innymi sposobu istnienia tego świata, braku intersubiektywności, braku uniwersalności i jego bycie *Umwelt*.

Jak doszło do takiego ujęcia zagadnienia świata i jakie założenia przyjmuje tu (wbrew deklaracji tzw. bezzałożeniowości – *Vorurteilslosigkeit*) Husserl? Jednym z pierwszych i fundamentalnych założeń Husserlowskiej teorii świata jest przyjęcie pierwotnej opozycji: Ja – świat; założenie to jest już przecież w sposób niejawnie wbudowane w metodę *epoché*. Aby bowiem można było zawiesić wszystkie sądy dotyczące świata, trzeba już przyjąć wcześniejszy podział na świat (który ma być zawieszony) i na Ja, które dokonuje owego wzięcia w nawias i redukcji świata. Oznacza to, że *a priori* wiadomo, czym jest świat, jakie są jego granice itd., czyli trzeba już z góry wiedzieć, które sądy dotyczą świata, są sędziami o świecie, a które nie. I Husserl odwołuje się do takiej wiedzy – okazuje się nią „naturalne nastawienie”, naiwne założenie, że świat jest obiektywny, niezależny bytowo i transcendentny, a ja (podmiot) istnieję w tym świecie. Dlatego już tu – w nastawieniu naturalnym – zawarta jest pewna przedwiedza o tym, co jest „moje” (Ja) i co jest na zewnątrz mnie (świat). To, czy sam Husserl przejął to założenie od Kartezjusza czy od doświadczenia potocznego, w tym miejscu ma znaczenie drugorzędne.

Z kolei w *epoché* fenomenologicznej Husserl, idąc śladem Kartezjusza, dokonuje odwrócenia opozycji Ja – świat w ten sposób, że naiwna teza naturalnego nastawienia o pierwotności, obiektywności, samoistności bytowej i transcencji świata zostaje przekształcona w tezę o pierwotności, samoistności bytowej i nadrzędności podmiotu. Świat natomiast okazuje się w tej perspektywie – po *epoché* – czymś wtórnym, rodzajem fenomenu, pewnym „transcendensem w immanencji” i korelatem świadomości transcendentalnej, która konstituuje sens tego świata i nadaje mu ważność bytową.

Świat fenomenologiczny jako nieuniwersalny, wtórny i niesamoistny bytowo

Okazuje się zatem, że świat (fenomenologiczny) jako kategoria fenomenologiczna ma między innymi pewne, raczej niepożądane filozoficznie, cechy, takie jak: wtórność, całkowita niesamodzielność bytowa, bycie fenomenem i korelatem danego podmiotu, bycie tylko pewnym zrelatywizowanym do podmiotu jego „światem otaczającym”, a nie uniwersalnym światem wszystkich rzeczy i wszystkich podmiotów, a zatem brak intersubiektywności i „prywatność”. Takie pojęcie świata nie może na przykład być odpowiednikiem przedmiotowym wiedzy naukowej, której ufundowanie jest jednym z głównych zadań fenomenologii.

Pojęcie takiego właśnie nieuniwersalnego, prywatnego, nieintersubiektywnego i niesamodzielnego bytowo świata może prowadzić między innymi do zarzutu solipsyzmu czy – słabiej – możliwości solipsyzmu w fenomenologii. I zarzuty takie rzeczywiście powszechnie wobec teorii Husserla sformułowano. Sam Husserl, mając świadomość tego zagrożenia, już w ramach „twardego” paradygmatu fenomenologii – w *Medytacjach kartezyjskich* – podjął zresztą próbę uporania się z taką możliwością solipsyzmu, ale próbę tę trzeba chyba uznać za nieudaną⁹. Dopiero w ostatnim okresie twórczości autora *Logiki formalnej i transcendentalnej* – w tzw. okresie *Kryzysu...* – problem ten został, jak sądzę, zadowolająco rozwiązany, ale nie jest to tematem tego krótkiego artykułu.

Jednym z ważniejszych mankamentów Husserlowskiej fenomenologii jest również niemożliwość wykazania prawomocności dotyczących świata ustaleń, wniosków i tez, do jakich filozof dochodzi. To bowiem, co zostało wykazane na podstawie badań fenomenologicznych świata jednego danego podmiotu, nie musi mieć wcale mocy obowiązującej w stosunku do wszystkich podmiotów, szczególnie jeżeli nie ma możliwości zestawienia i porównania świata fenomenologa ze światami innych *ego*.

Ja transcendentalne ma być, co prawda, jako „świadomość w ogóle” i świadomość uniwersalna gwarantem prawdziwości i prawomocności badań fenomenologicznych, ale nie występuje nigdy samodzielnie, zawsze jest sprzęgnięte z podmiotem empirycznym; stanowi zawsze transcendentalny korelat konkretnego, osobowego i empirycznego Ja (a nawet w niektórych

⁹ Zob. J. Rolewski: *Rozum, nauka, świat przeżywany*. Wydawnictwo UMK, Toruń 1999.

rodzajach fenomenologii, na przykład Maurice’a Merleau-Ponty’ego¹⁰, jest przede wszystkim świadomością ucieleśnioną¹¹ lub – jak u Ingardena – osobową i realną¹²); i to właśnie określona treść przeżyciowa tego Ja staje się tworzywem świata fenomenologicznego, czyli tego świata, w który przekształca się treść przeżyciowa w wyniku *epoché* i redukcji transcendentalnej i który jest teraz „oglądany” przez *ego* transcendentalne.

Zatem świat fenomenologiczny to pod względem zawartości treściowej ten sam świat, który został dany pomiotowi empirycznemu, zmieniony jest natomiast radykalnie status ontyczny tego świata (przestaje on być obiektywny, transcendentny i samoistny), jego sens (po redukcji okazuje się, że sens świata fenomenologicznego jest niesamodzielny, w całości konstytuowany przez *ego* transcendentalne i doń redukowalny), a struktury, prawa i zasady obowiązujące w tym świecie są w całości ustanowione przez świadomość transcendentalną i są *de facto* jej prawami.

Ego transcendentalne, chcąc dotrzeć do właściwego sensu świata fenomenologicznego, dokonuje redukcji świata wraz z jego treścią, ale zawsze jest to świat dany konkretnemu podmiotowi psychologicznemu. Ja transcendentalne może „oglądać” tylko to, co jest światem (tzn. *die Umwelt*) jego Ja empirycznego, i dlatego jest całkowicie zdane na jego treść przeżyciową. Świadomość transcendentalna jest zawsze, i musi być, związana ze świadomością empiryczną i całkowicie zależy treściowo od zawartości jej przeżyć. A Ja psychologiczne doświadczą zawsze skończonej i ograniczonej liczby rzeczy, jego świat nie jest nigdy uniwersalny, lecz stanowi rodzaj wąskiego osobistego świata otaczającego, co sprawia, że ustalenia fenomenologiczne mają ważność tylko dla tego bardzo niewielkiego, wycinkowego fragmentu rzeczywistości w ogóle, doświadczanego przez określone Ja empiryczne, natomiast cała reszta tej rzeczywistości pozostaje poza zasięgiem badań fenomenologicznych. Można, jak to robi Husserl, próbować zuniwersalizować rezultaty badań fenomenologicznych dokonanych przez konkretnego fenomenologa (Husserla) i przenieść je na rzeczywistość w ogóle oraz na inne podmioty, ale poza przekonaniem, że tak być musi, nie ma ku temu żadnych podstaw ani też możliwości zweryfikowania tego zabiegu.

Zatem struktury, prawa, typy ejdetyczne itd. świata fenomenologicznego (odkryte na drodze *epoché* i redukcji), mające, zdaniem Husserla, charakter uniwersalny i absolutny jako ukonstytuowane przez ogólną i absolutną świadomość transcendentalną, w rzeczywistości są ważne tylko tam, gdzie

¹⁰ M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Aletheia, Warszawa 2001.

¹¹ Por. M. Maciejczak: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*. Wyd. 2. uzup. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.

¹² R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

zostały wykryte: w ramach świata fenomenologicznego, powstałego na bazie konkretnego, skończonego, nieuniwersalnego i nieintersubiektywnego (subiektywnego i osobistego) świata otaczającego dany podmiot, i nie ma żadnych mocnych argumentów przemawiających za tym, że owe prawa mogłyby być ważne także, po pierwsze, dla innych podmiotów, a po drugie, dla ich światów fenomenologicznych.

Nawet podjęta przez Husserla próba „uwspólnocenia” (*Vergemeinschaftung*) monad, czyli poszczególnych *ego* transcendentálnych (*alter ego*) podjęta w *Medytacjach kartezjańskich*¹³ nie jest w stanie wykazać intersubiektywności świata, skoro inne Ja, Inny (monada) jest zawsze moim Innym, moim *alter ego* i to ja w ramach mojego świata konstytuuję mój własny sens jego bycia Innym, bycia moim *alter ego* i *ego* transcendentálnym. Zatem Drugi, inna monada nie jest gwarantem intersubiektywności świata, jeżeli owa monada nie istnieje samoistnie, lecz jest całkowicie zależna bytowo ode mnie (mojego *ego* transcendentálnego), nie jest oryginałem, lecz kopią i nawet jej sens bycia *ego* transcendentálnym konstytuuję we mnie ja sam (moja świadomość transcendentálna). „We mnie doświadczam, poznaję Innego, we mnie on się konstytuuje – konstytuuje się jako coś współ-prezentatywnie odzwierciedlanego, a więc nie jako oryginał. O tyle właśnie można całkiem słusznie, choć w pewnym szerszym znaczeniu, powiedzieć, że *ego*, że ja, wzięty jako podmiot eksplikujących medytacji, osiągam każdy transcendentens poprzez operację samowydobywania (*Selbstausagebung*), mianowicie wydobywania tego, co znajduję w sobie samym, otrzymuję go jako obiekt transcendentálnie ukonstytuowany...”¹⁴. Skoro tak, to oczywiście zagrożenie solipsyzmem jest jak najbardziej realne, a ponadto dochodzi tu kolejna wątpliwość, dotycząca braku uniwersalności oraz fragmentaryczności świata, bo przecież w fenomenologii Husserla jest to zawsze tylko świat otaczający dany podmiot, a nie uniwersalny świat wszystkich rzeczy w ogóle.

Jak już wspomniałem, takiej uniwersalności i ogólności nie może gwarantować *ego* transcendentálne, skoro świat widziany z poziomu transcendentálnego (po redukcji) to jest ten sam świat, który jest światem empirycznym jakiegoś podmiotu, tyle że przekształconym w sens (fenomen) i relatywnym wobec *ego* transcendentálnego. Ta partykularność świata empirycznego danego podmiotu przechodzi również na poziom transcendentálny i powoduje, że świat po redukcji także jest nieuniwersalny i jednostkowy. W redukcji transcendentálnej dochodzi przecież do zredukowania do *ego* transcendentálnego (lub odwrotnie: do wyprowadzenia z *ego*) tylko tego świata, który jest dany, i to dany konkretnemu, empirycznemu podmiotowi.

¹³ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 179–196.

¹⁴ *Ibidem*, s. 224.

Nieprzydatność pojęcia „świat fenomenologiczny” dla nauki

Ten brak uniwersalności i intersubiektywności świata fenomenologicznego sprawia, że to pojęcie „świat fenomenologiczny” jest całkowicie nieprzydatne w nauce i nie może być odpowiednikiem przedmiotowym wiedzy naukowej jako wiedzy o charakterze ogólnym, uniwersalnym i wiedzy intersubiektywnie sprawdzalnej. Nie może przecież istnieć żadna „prywatna” nauka, ważna tylko w granicach mojego osobistego świata otaczającego; nauka ma mieć zasięg powszechny i być uniwersalna.

A przecież jednym z ważniejszych celów fenomenologii jako nowej „filozofii pierwszej” miało być zbadanie uwarunkowań wiedzy naukowej i jej solidne ufundowanie w badaniach fenomenologicznych. „Pozostając nadal w charakterze medytującego ego, kierując się ideą filozofii jako absolutnie ściśle ugruntowanej uniwersalnej nauki, której możliwość przyjąłem na próbę za podstawę, zyskuję po przeprowadzeniu ostatnich rozważań oczywistą pewność, że w pierwszym rzędzie, muszę zrealizować czysto ejdetyczną fenomenologię i że w niej wyłącznie dokonuje się i dokonywać może pierwsze urzeczywistnienie nauki filozoficznej – urzeczywistnienie »filozofii pierwszej«”¹⁵.

Niemożliwość fenomenologii bycia „filozofią pierwszą”

Fenomenologia ma się stać ponadto fundamentem metafizyki i pochodnych rodzajów filozofii: „rzetelna filozofia, której ideą jest urzeczywistnienie idei absolutnego poznania, tkwi korzeniami w czystej fenomenologii, i to w sensie tak poważnym, że systematyczne i ściśle uzasadnienie i zbudowanie tej pierwszej ze wszystkich filozofii jest niedającym się ominąć warunkiem wszelkiej metafizyki i wszelkiej innej filozofii – która będzie mogła wystąpić jako nauka”¹⁶.

Fenomenologia (z okresu *Idei... i Medytacji kartezjańskich*) dochodząca do pojęcia świata fenomenologicznego, czyli partykularnego i nieuniwersalnego

¹⁵ Ibidem, s. 104.

¹⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 10.

świata otaczającego konkretny podmiot, nie może jednakże stać się ani fundamentem filozoficznym nauki, ani „filozofią pierwszą” warunkującą inne, pochodne działy filozofii, skoro odpowiadający jej świat fenomenologiczny obejmuje tylko indywidualny, osobisty, wycinkowy świat określonego *ego*, a nie uniwersalny i intersubiektywny świat, o którym traktuje wiedza naukowa i który rozważa filozofia.

Zakończenie

W podsumowaniu dotychczasowych ustaleń można stwierdzić, że jedno z najważniejszych pojęć fenomenologii Husserla w jej wczesnym okresie rozwoju, mianowicie „świat fenomenologiczny”, stało się jednocześnie źródłem wielu problemów i trudności tej filozofii, związanych z zagrożeniem solipsyzmem, brakiem uniwersalności i intersubiektywności oraz z prywatnością tego świata.

Rzecz jasna, Husserl miał świadomość tych problemów i chciał znaleźć na nie antidotum, natomiast kłopot w tym, że próbował to robić, ale wewnątrz twardego, fundamentalistycznego paradygmatu fenomenologii z jej wczesnego okresu i przy jego założeniach. Chodzi tu przede wszystkim o ideę „monadologii transcendentальной”, zaprezentowanej w *Medytacjach kartezjańskich*. Ponieważ jednak fundamentem tej koncepcji nadal (jak w *Ideach...*) jest absolutnie definiowane *ego* transcendentálne, ale konkretnego podmiotu, to także ta próba nie mogła być udana. Zresztą z historii fenomenologii i z wielu opracowań krytycznych na temat filozofii Husserla, w tym tych napisanych przez jego uczniów (na przykład Romana Ingardena¹⁷), wynika, że na gruncie tego właśnie paradygmatu jest to niemożliwe.

Konieczne stało się zatem wyjście poza klasyczny, fundamentalistyczny paradygmat fenomenologii Husserlowskiej i rozpoczęcie już nie od jego pierwotnej opozycji: Ja – świat, lecz od zupełnie innej, nowej (przynajmniej dla Husserla) kategorii – „świat przeżywany” (*die Lebenswelt*), więc intersubiektywny, uniwersalny, powszechny, a jednocześnie świat dziejowy, przeżywany przez wspólnotę podmiotów. Teoria świata przeżywanego zostaje wypracowana przez Husserla w pracy z roku 1936 zatytułowanej *Kryzys*

¹⁷ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 1–2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

nauk europejskich a fenomenologia transcendentalna (tzw. mały *Kryzys...*)¹⁸ oraz w różnych dodatkach i pismach o tej tematyce, które łącznie z „małym” *Kryzysem...* opublikował pod tym samym tytułem asystent Husserla Walter Biemel¹⁹ – i to ta koncepcja pozwala rozwikłać problemy związane z wcześniejszym pojęciem „świat fenomenologiczny”, o których była dotąd mowa.

Dopiero też w *Kryzysie...*, jak sądzę, wyłania się możliwość wypracowania „filozofii pierwszej” i ufundowania nauki w fenomenologii poprzez teorię „*a priori Lebenswelt*”²⁰, ale nie jest to już oczywiście fenomenologiczny paradygmat fundamentalistyczny, lecz nowy, ugruntowany w pojęciu świata przeżywanego i jego *a priori*. Temat ten oczywiście wykracza już poza ramy niniejszego artykułu.

Bibliografia

- Bęben D.: *Fenomenologia transcendentalna Husserla a problem realności*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben, A. Noras. [Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego. Nr 2909]. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 53–64.
- Biemel W.: *Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen*. Martinus Nijhof, Den Haag 1973.
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ks. I. Przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka. Tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden. Wyd. 2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Husserl E.: *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*. Hrsg. W. Biemel. [Husserliana. Bd. 6]. Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.
- Husserl E.: *Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentalna*. Przeł. J. Szewczyk. „*Studia Filozoficzne*” 1976, nr 9, s. 93–121.
- Husserl E.: *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentalna*. Przeł. S. Walczewska. Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

¹⁸ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentalna*. Przeł. S. Walczewska. Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

¹⁹ E. Husserl: *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*. Hrsg. W. Biemel. [Husserliana. Bd. 6]. Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.

²⁰ Zob. J. Rolewski: *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla*. Wydawnictwo Tako, Toruń 2013.

- Husserl E.: *Medytacje kartezjańskie*. Z dodaniem uwag krytycznych R. Ingardena. Przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs. Przekł. przejrzał i wstępem poprzedził A. Póttawski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Ingarden R.: *Książeczka o człowieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Ingarden R.: *Spór o istnienie świata*. T. 1–2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Judycki S.: *Czas a intersubiektywność. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.
- Kern I.: *Husserl und Kant*. Martinus Nijhoff, The Haag 1964.
- Łaciak P.: *Redukcja jako odsłonięcie tezy naturalnego nastawienia*. „Folia Philosophica” 2010, vol. 28, s. 83–100.
- Maciejczak M.: *Świadomość i sens*. Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2007.
- Maciejczak M.: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*. Wyd. 2. uzup. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M.: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Aletheia, Warszawa 2001.
- Patočka J.: *Świat naturalny i fenomenologia*. Przeł. J. Zychowicz. PAT, Kraków 1986.
- Póttawski A.: *Realizm fenomenologii. Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła. Odczyty i rozprawy*. Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001.
- Póttawski A.: *Świat. Spostrzeżenie. Świadomość*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Rolewski J.: *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla*. Wydawnictwo Tako, Toruń 2013.
- Rolewski J.: *Rozum, nauka, świat przeżywany*. Wydawnictwo UMK, Toruń 1999.
- Tugendhat E.: *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Przeł. J. Sidorek. Terminus, Warszawa 1999.
- Tugendhat E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. De Gruyter, Berlin 1967.

Jarosław Rolewski – profesor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, zatrudniony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; zajmuje się filozofią niemiecką, przede wszystkim teorią Kanta i Husserla, fenomenologią, historią filozofii nowożytnej i hermeneutyką współczesną. Najważniejsze prace: *Kant a metafizyka* (1991), *Rozum, nauka, świat przeżywany* (1999), *Nowa metafizyka Kanta* (2002), *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla* (2013).



Jan Čížek

University of Ostrava

 <https://orcid.org/0000-0001-8935-1189>

The “Christian Natural Philosophy” of Otto Casmann (1562–1607): A Case Study of Early Modern Mosaic Physics*

Abstract: This article aims to present a detailed analysis of the “Christian natural philosophy” elaborated by the German humanist philosopher and theologian Otto Casmann (1562–1607) in his various works. To this end, Casmann’s general idea of *philosophia Christiana* is discussed and critically evaluated. Regarding natural philosophy, or physics, attention is paid mainly to topics such as cosmogony and cosmology, which Casmann promised to have developed biblically and independently of the pagan (namely Aristotelian) tradition. However, when Casmann’s natural philosophy is analyzed in detail, his resolute emphasis on the literal reading of the Bible, the cornerstone of his entire concept, turns out to be problematic. Similarly, despite his resolutions, his natural-philosophical views are, to a considerable extent, still dependent on Aristotelian terms and concepts.

Keywords: Otto Casmann, Mosaic physics, Christian natural philosophy, Aristotle

* I would like to thank the anonymous reviewers for their feedback and valuable suggestions. The work on this article was supported by the Czech Science Foundation under the Grant “Early Modern Mosaic Physics and Its Comenian Successors”, GA22-00669S carried at the Faculty of Arts, University of Ostrava, Czech Republic.

Introduction

Otto Casmann (b. 1562 in Warburg – d. 1607 in Stade) was a German humanist philosopher and theologian, a Calvinist convert, who is at present mostly known as a mere historical figure listed in companions to psychology and anthropology. There, he is usually presented as one of the first intellectuals to have used these terms, followed by a concise summary of his (pre-modern) understanding of these disciplines as proposed primarily in his early work *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina* (1594).¹ Besides that, Casmann has been an object of scholarly interest for his contributions to angelography and demonology, mainly thanks to his work *Angelographia seu Commentationum disceptationumque physicarum prodromus problematicus de angelis seu creatis spiritibus a corporis consortio abiunctis* (1597).²

With respect to natural philosophy, Casmann was studied already in the 1910s by Dietrich Mahnke, who characterized his endeavor as “unmodern” and “imperfect Christian physics” (*unmoderne, unvollkommene Christliche Physik*); according to Mahnke, Casmann tried to abandon the peripatetic and scholastic philosophical framework but eventually presented an eclectic mixture of various sources, including even – and to a significant

¹ For a general evaluation of Casmann’s role for psychology and anthropology, see e.g., M. Schrenk: *Über den Umgang mit Geisteskranken: Die Entwicklung der psychiatrischen Therapie vom “moralischen Regime” in England und Frankreich zu den “psychischen Curmethoden” in Deutschland*. Springer, Berlin–Heidelberg–New York 1973, p. 119. There are, however, more detailed studies, reflecting a broader intellectual context, such as U. Kordes: *Otho Casmanns Anthropologie (1549/96). Frömmigkeit, Empirie und der Ramismus*. In: *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650: Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*. Ed. M. Mulrow. Niemeyer, Tübingen 2009, pp. 195–210; M. Edwards: *Body, Soul, and Anatomy in Late Aristotelian Psychology*. In: *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*. Ed. G. Manning. Brill, Leiden–Boston 2012, pp. 52–55; D. Cellamare: *Anatomy and the Body in Renaissance Protestant Psychology*. “Early Science and Medicine” 2014, vol. 19, pp. 359–362.

² See S. Clark: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 162–166. For an overview of Casmann’s life and publications, see D. Mahnke: *Rektor Casmann in Stade, ein vergessener Gegner aristotelischer Philosophie und Naturwissenschaft in 16. Jahrhundert*. “Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaft und der Technik” 1913, no. 5, pp. 190–197, 226; and P. Forshaw: *Casmann, Otto*. In: *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Ed. M. Sgarbi. Springer 2017 [e-book].

extent – Aristotle’s works and those of the Aristotelian tradition.³ Although somewhat outdated and simplifying (e.g., due to analysis of only a selection of Casmann’s works), Mahnke’s study remains, surprisingly, still the only overview of Casmann’s entire philosophy (including its natural part), albeit rather general.⁴

In the following decades, even the leading scholars in the field of Christian, or Mosaic, physics, for instance, Jaromír Červenka and Ann Blair, dealt with Casmann only cursorily: Červenka merely mentions him as one of the representatives of genuine (*eigentlich*) Mosaic philosophy; Blair, who presents a similar division of Mosaic physics into true literalists (including Casmann) and those “who made little pretense at a literal reading of the Bible,” dedicates one concise paragraph to him as well (not mentioning other rather particular remarks).⁵

The division into “genuine” and “syncretist” Christian natural philosophers can be traced back to the 18th-century historiographers who first brought scholarly attention to Casmann. Johann Franz Buddeus mentions Casmann as an instance of a strong and sincere effort to establish a Christian philosophy that was, in effect, far more problematic than beneficial, most notably for Casmann’s intention to remove the barriers dividing reason and revelation. Johann Jakob Brucker also describes Casmann as one of the leading representatives of Mosaics physics but gives just a list of his publications and adopts Buddeus’s general characteristic.⁶

Concerning Casmann’s concept of Christian natural philosophy as proposed in his texts, historians of philosophy have pointed out his work *Cosmopoeia et Oὐρανογραφία Christiana* published in Frankfurt am Main in 1598. However, Casmann had been systematically dealing with natural philosophy closely related to Scripture since the very beginning of his scholarly activities. To fully grasp his understanding of *philosophia Christiana*, we also need to analyze his other writings, such as *Marinarum quaestionum tractatio philosophica* (1596); *Angelographia* (containing many references to the planned *Cosmopoeia et Oὐρανογραφία*...); and *Somatologia, Physica generalis, seu Commentationum disceptationumque physicarum syndromus*

³ D. Mahnke: *Rektor Casmann...*, pp. 185–187, 228–229, 239.

⁴ *Ibidem*, pp. 227–240, 352–362.

⁵ J. Červenka: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Academia, Praha 1970, p. 113; A. Blair: *Mosaic physics and the search for a pious natural philosophy in the late Renaissance*. “Isis” 2000, vol. 91, no. 1, p. 45.

⁶ J. F. Buddeus: *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum cum disseratione de haeresi Valentiniiana*. Typis & impensis Orphanotrophii Glaucha-Halensis, Halae Saxonum 1702, pp. 259–262; J. J. Brucker: *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente literarum ad nostra tempora*. Tomus IV, Pars I. Apud Bernh. Christoph. Breitkopf, Lipsiae 1743, pp. 614–615.

problematicus I. (1598) which functions as the second part of *Angelographia* but at the same time as the first part of the *Theatre of Physics* (*prima Physici Theatri pars*), which was concluded by *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία Christiana* published in the same year.⁷

Furthermore, it is also necessary to study Casmann's later works published during the first decade of the 17th century, for his concept of *philosophia Christiana* reverberates in texts such as *Philosophiae et christianae et verae [...] modesta assertio* (1601); *Nucleus mysteriorum naturae enucleatus* (1605); and *Hominis Spiritualis anatomia et medidatio ex Sacrae scripturae [...] deducta* (1605).

Philosophia Christiana

Since Casmann frequently uses the term *philosophia Christiana* as a general designation for his intellectual efforts, we first need to try to reconstruct his conception of this “true Christian philosophy,” upon which his natural philosophy, but also economics and ethics, were based.⁸ The most explicit definition is found in Casmann's book *Philosophiae et Christianae et verae [...] modesta assertio* (1601). Besides a rather general characteristic that Christian philosophy represents “an ordered system of Christian wisdom ensuring both the knowing of the truth and practicing of the good,” Casmann claims that this true philosophy should be based on three sources, viz. the Word of God (*verbum Dei*), well founded reason (*vera ratio*), and unerring experience (*non fallens experientia*). In the Word of God, knowledge of natural things was set forth especially by Moses (primarily in the Book

⁷ Cf. its subtitle *Commentationum disceptationumque physicarum syndromus methodicus et problematicus II*. As the content testifies, *Somatologia* was indeed written earlier than *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία*...

⁸ For the intellectual background of the term “Christian philosophy,” see A. Blair: *Mosaic physics*..., p. 34. As the cases of many of Casmann's contemporaries attest, he was far from being the only author working with this or synonymous labels. Cf. most notably Lambert Daneau (1530–1595), the author of *Physica Christiana, sive De rerum creatarum cognitione et usu, disputatio e sacra Scriptura fontibus hausta, et decerpta* (first edition published in 1576 in Lyon) and Kort Aslaksson (1564–1624) who wrote *Physica et ethica Mosaica, ut antiquissima, ita vere Christiana, duobus libris comprehensa. Quorum continetur libro Primo, Physica Christiana [...] Secundo Ethica Christiana [...]*. (Hanau, 1613). Note that Ann Blair (p. 34) traces roots of this intellectual effort as far as to St. Augustine.

of Genesis), Solomon, Job, and Jesus; this was then developed by Casmann’s contemporaries Lambert Daneau and Levinus Lemnius.⁹

Regrettably, the text does not give any details regarding the other sources of true knowledge – reason and experience. Nevertheless, Casmann uses the term *experientia* occasionally throughout his entire philosophical work: *teste experientia Meteorologica; testatur hoc experientia sensuum; tamen sensus experientia testetur; experientia est testis*. At first glance it is evident that this conception of experience cannot be understood in terms of the emerging empirical science but in the sense that was common in the era before the so-called Scientific Revolution. For Casmann as well as for his contemporaries, *experientia* serves either to corroborate the claims of authorities (Scripture or philosophers) or to present a personal experience. Furthermore, if we look closer into Casmann’s views, we will see that he decisively denied any experimental interference with the truths revealed in Scripture. For instance, he stated that the philosophical efforts to explain the role of celestial bodies on the phenomenon of tides are futile since the Bible states only their function in measuring time; their direct influence on elements and man is never mentioned there. Similarly, the efforts to measure the distance between the upper border of heaven and the center of the earth suggest an undue curiosity that will never lead to success (Casmann supports his claims by many references to past and contemporary mathematicians whose calculations were very often contradictory).¹⁰

Another crucial text for understanding Casmann’s view of the true Christian philosophy and its *methodology* are the *Prolegomena generalia* to his *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία...*, where he argues for the primacy

⁹ O. Casmann: *Philosophiae et Christianae et verae [...] modesta assertio...*, pp. 1–15, 30–31, 147–155; *Christiana igitur Philosophia nobis est ordinatum systema sapientiae Christianae ad salutarem tum cognitionem Veri, tum actionem Boni* (p. 5). For the definitions as proposed by Casmann’s Mosaic contemporaries, cf. e.g., L. Daneau: *Physica Christiana...* Tertia editio, pp. 36–48; K. Aslaksson: *Physica et ethica Mosaica...*, pp. 4–10. For the full bibliographical information of all Casmann’s, Daneau’s and Aslaksson’s analysed works, see the bibliography at the end of this article.

¹⁰ O. Casmann: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία...*, pp. 394, 550, 745, 775, 578–580, 622; O. Casmann: *Philosophiae et Christianae et verae [...] modesta assertio*, Epistola dedicatoria, f. 3v. With respect to Casmann’s *Marinarum quaestionum tractatio philosophica*, it has been emphasized that he also employed the experience of mariners regarding the specific height of tides in relation to different geographic locations. See D. Mahnke: *Rektor Casmann...*, pp. 186, 354–355. However, I would be skeptical to Mahnke’s conclusion that Casmann worked with the Word of God, experience, and reason as interconnected and equal sources. In his natural philosophy he clearly favored the testimony of Scripture from the point of view of both “epistemological” reflection and “applied” sources of knowledge. Note that even Mahnke himself does not see Casmann as a proponent of modern experimental science, see *Ibidem*, pp. 230–234.

of the sacred texts over profane philosophers. His reasoning is straightforward: Scripture is beyond any doubt a more reliable source of knowledge in natural philosophy than any pagan philosophy (namely Aristotle and Plato) because, in Scripture, the Creator himself speaks (through the human authors) about his own creation. It is the omniscient God who is the source of all wisdom (*omnis sapientiae fons*). Faith in the revealed, reliable, and trustworthy Scripture should be preferred to erroneous ancient authorities. In the case of pagan philosophers, we encounter at best erudite conjectures, but very often also foul gaps (*impurae lacunae*). Casmann stresses that the individual profane philosophies frequently oppose one another. Moreover, and this brings us back to the question of the sources of true knowledge, both reason and the senses (i.e., experience) can be mistaken as well – unlike the authority of Scripture.¹¹

The next question that Casmann raises in the *Prolegomena* is whether it is possible to contort the natural philosophical testimony of Scripture into a form consonant with the principles of the pagan, especially Aristotelian tradition of natural philosophy. The answer is, as one would expect, negative. The Holy Scripture is the basic standard and touchstone (*lydius lapis*) of the entire philosophy of nature. Thus, all possible knowledge of the world must be based on Scripture only; only through the prism of Scripture should pagan philosophy be evaluated, not the other way round.¹²

In the subsequent paragraphs, Casmann defends the truthfulness of Christian natural philosophy and disproves the attacks on Moses and the Book of Genesis forged in the past by the pagan Neoplatonist Simplicius of Cilicia. His main goal is to vindicate the coherence and consistency of the biblical text in its literal sense. In the secondary literature dealing with Mosaic physics, from Johann Jakob Brucker in the 18th century to Ann Blair in 2000, Casmann is characterized as a “biblical literalist.”¹³ Indeed, against Simplicius and his peripatetic arguments, Casmann defends, for example, the view that darkness existed before the creation of light (cf. Gen 1:1) (for Simplicius, the privation – darkness – could not have been created before its substance – light). Another issue was that the Sun was created as late as on the fourth day of creation and, still, the days before existed due to light: Simplicius claimed that light could not have existed without its bearer, the Sun; Casmann replied that the omnipotent God could have in the extraordinary and miraculous work of creation created light as belonging to another object (*lux quaedam; lux informis et imperfecta*) and only on the fourth day either

¹¹ O. Casmann: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία...*, Prolegomena generalia, f. a6r–a8r, b2r–v.

¹² Ibidem, Prolegomena generalia, f. b2r–b4r and pp. 88–95.

¹³ J. J. Brucker: *Historia critica...*, pp. 610–615; A. Blair: *Mosaic physics...*, pp. 35–50.

concentrated this light in the Sun, or transformed this temporal object into the Sun itself.¹⁴

However, an attentive reading of all the relevant texts by Casmann reveals that his alleged biblical literalism is problematic, even when speaking about his most famous Mosaic work, the *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία*... For instance, during polemics with Lambert Daneau regarding the existence of air as an element (which Daneau denies), Casmann argues that the fact that the Holy Scripture says nothing about a particular thing does not imply that this thing does not exist.¹⁵ It seems that Casmann is not troubled by (his own!) literalist imperative and somehow grants a space for further surmises of the divine testimony.

To give another instance, in the *Angelographia*, Casmann admits that in the Book of Genesis, Moses remains silent about the creation of springs, rivers, lakes, mountains, valleys, metals, minerals – but also of angels. However, this does not mean that they do not exist. Accordingly, although other biblical texts do mention angels and their origins (Ps 148; Dn 3; Col 1), Casmann is troubled by the question of why Moses passed over this topic in silence. The explanation he finds most probable is the so-called accommodation theory which means that Moses, aware of the ignorance of the Hebrews, adjusted and accommodated his narration to their wits.¹⁶

This attitude, however, reveals how Casmann’s use of the Bible in its literal sense is even more problematic. On the one hand, in *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία*..., he claims that if one seeks to answer questions that surpass the message of the revealed Word of God, he will get lost in delusions; and explicitly declares that if Moses says nothing about angels and their creation, then no knowledge regarding this matter can be obtained.¹⁷ On the other hand, in *Somatologia*, he, without any objection, conveys opinion that Moses in Genesis 1 – by means of a synecdoche – locates the abode of angels in the heavens.¹⁸ What is even more striking, in *Angelographia*, Casmann devotes to the question of creation of angels an entire chapter.¹⁹

Another instance illustrating the contradictoriness of Casmann’s dealing with Scripture in its literal sense appears when we compare the passages

¹⁴ O. Casmann: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία*..., Prolegomena generalia, f. b5r–c1r, c4r, d4v. See also Idem: *Somatologia*..., pp. 348, 367–374; and Idem: *Nucleus*..., pp. 49–50, which present similar accounts.

¹⁵ L. Daneau: *Physices Christianae pars altera*. Eustathius Vignon, Genevae 1580, pp. 30b–33, 63, 73a–b; O. Casmann: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία*..., pp. 649–651.

¹⁶ Idem: *Angelographia*..., pp. 30, 94–101.

¹⁷ Idem: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία*..., pp. 411, 432, 439–440.

¹⁸ Idem: *Somatologia*..., pp. 45–46.

¹⁹ Idem: *Angelographia*..., pp. 94–108.

focusing on the creation of herbs and trees in *Somatologia* and late *Nucleus*. In *Somatologia*, he advocates the inner consistency of Genesis 1: although Moses wrote that herbs and trees procreate by semen, the term “semen” must be understood in a general sense (*generaliter*), which would allow to include other ways of reproduction, for example, grafting, for it is evident that herbs procreate in many ways. Similarly, one could object that Moses stated that all trees were created as fructiferous, but it is easy to find those that do not produce edible fruits. Casmann resolutely replies that all herbs and trees are edible, at least in some of their parts; for example, Adam, the first man, was endowed with the ability to distinguish eatable and uneatable roots, and this skill was passed on to further generations.²⁰ This intricate reasoning is simply pulled down in *Nucleus*, where Casmann without hesitation divides trees into fructiferous (*fructiferae*) and sterile (*steriles*), viz. elm, alder, lime, birch, willow, poplar, etc.²¹

Natural Philosophy

Besides the histories of anthropology and psychology, philosophical contemporaries, successors, and historians of philosophy until nowadays noted Casmann for his natural philosophy, or Mosaic physics. I will now proceed to analyze and evaluate his concept of Christian natural philosophy and assess whether he succeeded in this field of his intellectual efforts, even though his general conception of *philosophia Christiana* and its basic *methodology* reveals deep inconsistencies.

The leading authority in the study of natural philosophy, or *physica*, must be the Holy Scripture and especially Moses who is the most ancient and wisest of all writers and handed down to us the true story (*historica narratio*) of the act of creation. The wisdom of the Bible must serve as the cornerstone of any knowledge of nature: “To us Christians, the philosophical is not what is pagan, what is Aristotelian, or Ramean, but what is true,” writes Casmann.²²

²⁰ Idem: *Somatologia...*, pp. 53–56.

²¹ Idem: *Nucleus...*, p. 235.

²² Idem: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία...*, pp. 41, 203: *Nobis Christianis Philosophicum est, non quod Ethnicum, non quod Aristotelicum, non quod Ramaeum, sed quod verum* [...].

As the composition of the first chapters of *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία*... suggests – and as Casmann’s proclamations imply – he intends to deal with the natural philosophical issues treated in this work first from the biblical perspective (*apud sacros auctores*), and only then from the point of view of profane philosophical authorities (*apud philosophos*). But surprisingly, the more detailed and subtle topics Casmann discusses, the more he focuses on the different philosophical speculations which he explicates, analyses, and compares. The references to Scripture are often moved to the conclusions of individual chapters and located in sections resembling concluding remarks. Such methodology would be legitimate even in the field of *philosophia Christiana* and does not *a priori* imply that the biblical text is being marginalized. However, the practical effect is that the references to Scripture, both explicit and implicit, are significantly overshadowed by the space dedicated to philosophical authorities.

To give some examples: In the part of *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία*... dedicated to the nature of the heavens, Casmann presents two chapters. The first one summarizes the philosophical and theological arguments for the physical identity of the elemental sphere and the element(s) constituting the heavens (*viz.* pre-Aristotelian philosophy including Plato; the Church Fathers, etc.); the other is headed by Aristotelian arguments against this identity (the Aristotelian assertions are, however, immediately refuted through means of natural philosophy, logic, and contemporary astronomy with its observations).²³ In other parts of the book, the biblical component of the exposition is almost completely missing. When dealing with the existence of vacuum in the world, Casmann, in fact, confronts peripatetic and Patrician (*i.e.*, derived from Francesco Patrizi’s thought) natural philosophy and the resolving role of Scripture is heavily marginalized (at best it fulfills a mere rhetoric function).²⁴ Finally, the qualities of air (namely, movement and heat) are discussed by summarizing and comparing specific philosophical views proposed by Jacopo Zabarella, Nicolaus Taurellus, Andrea Cesalpino, etc., without any reference to Scripture at all.²⁵ Thus, *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία*... turns out to be to a considerably synthetic work, in some aspects resembling the contemporary encyclopedias; its proclaimed emphasis on Moses and Scripture in general as the touchstone of the only true natural philosophy is overshadowed by the vast space granted to profane authorities.

This “profane” profile is even more evident in *Somatologia*. The Bible’s authority is withdrawn entirely in favor of philosophical, mostly peripatetic,

²³ Ibidem, pp. 449–486, 513–516.

²⁴ Ibidem, pp. 634–645.

²⁵ Ibidem, pp. 760–768, 777–794.

sources, namely Zabarella, Taurellus, Julius Caesar Scaliger, Jean Bodin, Benedict Pereira, or the already mentioned Francesco Patrizi. Even though the work is programmatically presented as defending the true Christian philosophy (*vera Christiana philosophia*) against its pagan antipodes, it is focused on traditional peripatetic topics such as matter, form, substance, and accidents related to natural bodies.²⁶

The content of the first book of *Nucleus* is very similar, describing the natural body and its qualities. There, Aristotle is explicitly named as an authority in natural philosophy; the natural body is investigated from the point of view of its four causes, and Casmann frequently uses terms such as substance, accident, potentiality, actuality, and endorses the peripatetic interpretation of motion. Aristotle is frequently quoted and referred to as an authority in definitions also in the second book of *Nucleus* dealing with various topics touched upon already in *Cosmopoeia et Oὐρανογραφία*... Although the emphasis on the Bible is somewhat greater than in the first book, it is neither a leading nor an exceptional source of exposition.²⁷

Cosmogony and Cosmology

Despite the skeptical assessment of Casmann's conception of Christian natural philosophy and Christian philosophy in general, as I have presented it in the paragraphs above, some topics in his works were treated in the proper "Mosaic" way and, thus, deserve closer attention.

One of them is Casmann's reasoning for the veracity of *creatio ex nihilo*. In all his works, he claims that the creation took place at the beginning of time (*in principio temporis*), by the sole Word of God (*verbo potentiae suae*), and out of nothing, that is, with no pre-existent matter. According to Casmann, on the first day formless matter (*massa informis seu prima materia; materia coeli et terrae*, cf. Gen 1:1) and spirit of the creatures (*spiritus creatorum*, cf. Gen 1:2) were created.

The facticity of *creatio ex nihilo* is advocated first of all by biblical means: Casmann thoroughly analyzes the Hebrew term *bārā'* (בָּרָא) used in Genesis 1:1 which, in his reading, means that a being is made out of

²⁶ Idem: *Somatologia*..., pp. 165–167.

²⁷ Idem: *Nucleus*..., pp. 7–8, 70–71; Idem: *Somatologia*..., pp. 31–32.

non-being (*ens ex non ente fieri*). He also discusses some biblical passages, namely 2 Macc 7:28, where, in the *Vulgate*, the term *ex nihilo* is explicitly used (*Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus, et hominum genus*).²⁸ However, Casmann also relies on philosophical reasoning. He refers to some authorities and endeavors to propose genuine proofs. The most elaborated one is the metaphysical distinction between *creatio* and *generatio*. While the initial stage of generation is the privation of a form in a substance, so that it represents a mere transformation of the substantial form, creation does not start from a privation, but from absolute negation (*negatio absoluta*), nothing at all. Moreover, all generation occurs in time, whereas the creation occurred at the very beginning of time.²⁹

Another aspect showing how Casmann is sincerely trying to fulfill the imperative of reading Scripture literally (at least in some matters) is his advocacy of the facticity of the six days of creation. He defends it first by a detailed analysis of the biblical text, mainly from the etymological point of view. For instance, a possible objection could be raised from a reading of Sirach 18:1 (in the *Vulgate*: *Qui vivet in aeternum creavit omnia simul*); Casmann interprets the expression “simul” as “likewise” or “together” (*pariter* or *communiter*), regarding the completeness, but definitely not addressing chronology, that is, not meaning at the same time. In this issue, the primary source of reasoning is the Bible and its literal testimony.³⁰

In what follows Casmann analyzes the use of idioms in Scripture and presents a series of genuine, more or less philosophical arguments to support his beliefs. The fact that God created the world over a period of six days and not in one moment does not imply a lack of omnipotence on His part; on

²⁸ Idem: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία...*, pp. 79–82. The obvious counterargument, however, might be that in the Book of Genesis, the Hebrew terms for ‘create’ (בָּרָא, *bārā’*) and ‘make’ (עָשָׂה, *‘āśā*) are used interchangeably, and the term *bārā’* in Gen 1:1 does not imply *creatio ex nihilo* but refers to ‘a divine activity that is effortlessly effected’. See Ch. Hodge: *Systematic theology*. Vol. I. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1940, p. 558; and F. Skolnik (Ed.): *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 5. Thomson Gale, Detroit 2007, pp. 273–280. For an analysis of Genesis 1:1–2:4a and 2 Maccabees 7:28 from this point of view, see G. A. Anderson: *Creatio ex nihilo and the Bible*. In: *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*. Eds. G. A. Anderson, M. Bockmuehl. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2017, pp. 15–22. On the biblical concept of creation in general, see R. J. Clifford: *Creatio ex nihilo in the Old Testament/Hebrew Bible*. In: *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*. Eds. G. A. Anderson, M. Bockmuehl. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2017, pp. 63–75.

²⁹ O. Casmann: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία...*, pp. 85–88, 121–124.

³⁰ Ibidem, pp. 174, 198–200.

the contrary, it highlights the order and interconnection between individual beings and their dependence on their Creator – this is a proof not only of God’s omnipotence but also of His wisdom and goodness.³¹ Moreover, and somewhat rhetorically, if the world had been created in an instance, the consecration of the seventh day would be meaningless.³²

In his description of cosmogony, Casmann devotes most attention to the heaven and earth that emerged on the first day of creation from the primeval matter, for this matter was twofold, *materia coeli et terrae*. Thus, the created world encompasses both the superior bodies (*corpora superiora et aetheriora*) and the inferior bodies (*inferiora et elementaria*). These are situated in two distinct parts, the heavenly or aethereal one and the earthly or elemental one, and constitute a universal bond of all natural bodies.³³ Besides its specific matter, the world also has a form, an efficient cause (the Creator), and a final cause (the glory of God manifested in His creation but also human use – *hominis usus*).³⁴ This clearly peripatetic framework is reinforced by a list of the world’s accidents (quantity, shape, etc.). Such peripatetic terminology, however, does not prevent Casmann from dealing with questions related to the world primarily from a Scriptural point of view, that is, almost independently of Aristotelian natural philosophy (although in some cases he also relies on peripatetic reasoning, but mainly as a means of support for the biblical testimony). Thus, he argues for the existence of only one world, limited by the space and time that was created and will perish. In the part focusing on advocating that heaven is round Casmann employs peripatetic reasoning the most, as well as contemporary astronomical proofs.³⁵

The most elaborated part is Casmann’s description of the creation and structure of heaven (*coelum*). According to his interpretation of Genesis 1:1, heaven was created on the first day through the *materia coeli*, on which it was based. As such, heaven consist of three parts. The supreme one, or the third heaven (also *coelum summum*, *coelum coelorum*), popularly called *empyreum*, is the most perfect, created, invisible, and finite space where neither change nor corruption occurs (but will once perish).³⁶ The middle part, or the second heaven (also *aethereum*, *astriferum seu stellarum*), popularly called *firmamentum*, is a visible space (*expansio*, *spatium*) between the highest heaven on the one hand and the surface of the earth and waters on the other. In fact, it encompasses both the middle, stellar, heaven and the lowest,

³¹ Ibidem, pp. 202–203.

³² Ibidem, pp. 203–208.

³³ Ibidem, pp. 1–6, 120, 123–127, 274–275, 300.

³⁴ Ibidem, pp. 79, 117–119, 120–121, 127–132.

³⁵ Ibidem, pp. 157–272, 335–349. Cf. Aristotle: *On the Heavens*, II 4, 286b10–287b21.

³⁶ O. Casmann: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία...*, pp. 355–385, 409–410.

aerial, heaven, which are both subject to change, generation, and corruption. The stellar heaven is again divided into two spaces (*vulgo sphaeras et orbis*), namely, the higher bearing stars and the lower bearing planets (divided into superior, viz. Saturn, Jupiter, Mars, and inferior, viz. Sun, Venus, Mercury, Moon). However, Casmann denies that the spheres actually exist – for they are merely fictitious (*humana [...] inventio*).³⁷ Finally, the lowest part, or the first, aerial heaven, popularly just air (*vulgo aer*), borders on the elements of earth and water. Regarding the boundary between the second and first heaven, Casmann asserts that there is no sphere of fire, as the Peripatetics suggest.³⁸ On the contrary, for him, heaven as a whole is a single continual body whose individual parts differ only by qualities, not in their nature (*eiusdem naturae corpus*).

These reflections on heaven’s nature and structure are closely related to the question of the separation of waters from waters, as put forward in Genesis 1:6. Following the literal sense of Scripture, Casmann identifies superior and inferior waters (*aquae superiores et inferiores*) divided by the firmament, that is, a boundary (*terminus interiectus*) between waters that emerge in the air (in the *coelum aereum*) and fall to the earth (such as clouds, rain, hail *et alia meteora*) and waters located below air (in seas, lakes, etc.).³⁹

The firmament, correctly called *expansum*, is not a solid border but an extended space (*spatium, spatium expansum*) covering the whole aerial heaven by which the superior and inferior waters are divided. Strictly speaking, Casmann points out, the Bible speaks of two *expansa*: while the already described meaning synecdochically refers to the aerial heaven, the *expansum*, understood universally, means the whole space covering both the second and the first heaven, namely, stellar and aerial, which borders on the supreme, invisible heaven (this is the border that should properly be called *firmamentum*).⁴⁰ To support this claim, Casmann interprets the biblical legacy as presented in both the Vulgate and the Septuagint, with a reference to the Hebrew original. The etymology of the term “raqia” (רָקִיעַ) used in Genesis 1:7 obliges one to prefer the Latin equivalent *expansio* or *extensio* to *firmamentum* since it better corresponds to its meaning as an extended space.⁴¹

³⁷ Ibidem, pp. 440–449, 516–580; O. Casmann: *Angelographia...*, pp. 344–354.

³⁸ O. Casmann: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία...*, pp. 580–672, 747–801. Casmann was well aware that the previous philosophical and theological tradition distinguished multiple heavens, namely eight, ten, or eleven. However, he rejects this view as heavily dependent on Peripateticism. Cf. *ibidem*, pp. 586–607.

³⁹ Ibidem, pp. 447–449, 653–655, 708–715.

⁴⁰ Ibidem, pp. 6–7, 517, 578, 653.

⁴¹ Ibidem, pp. 388–391, 396–397, 444–447, 711–715; O. Casmann: *Nucleus...*, pp. 74–77.

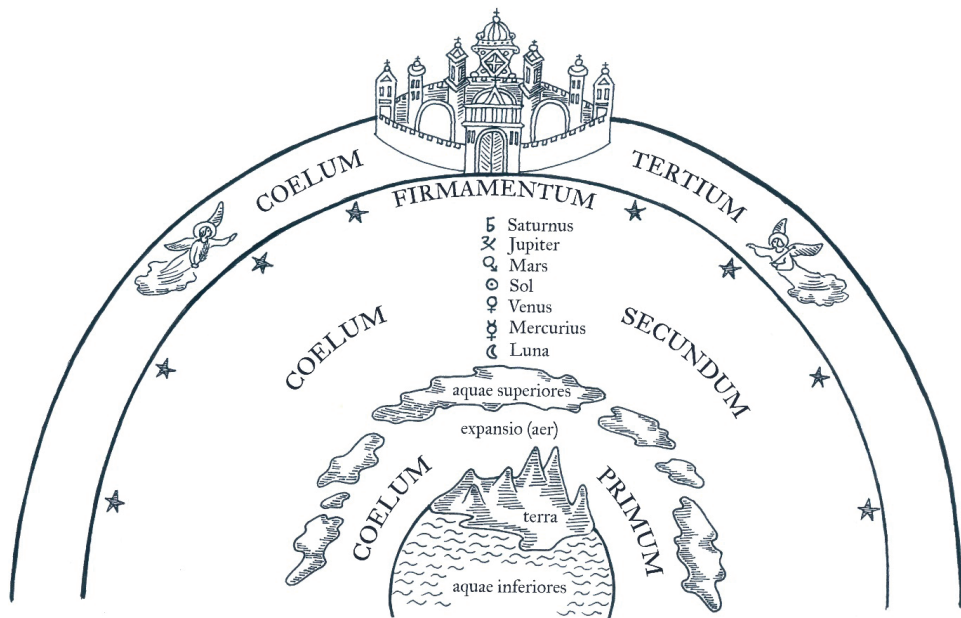


Figure 1. Reconstruction of Casmann's cosmology

Conclusions

As the case of the “Christian natural philosophy” elaborated by Otto Casmann shows, it might be very precarious to determinedly claim some certain features of Mosaic physics without any further study. Although one of the problematic aspects, namely, the relation of the proponents of this unique early modern natural-philosophical endeavor to Aristotle and Aristotelianism, has been discussed (yet rather generally) since the earliest modern histories of philosophy (J. F. Buddeus) until our present (A. Blair), the other has been entirely neglected.⁴² Even though Casmann and some other philosophers (i.e., Francisco Vallés, Lambert Daneau, Levinus Lemnius, Thomas Lydiat, and Kort Aslakssøn) have been labelled as “true literalists”

⁴² J. F. Buddeus: *Introductio...*, pp. 256–264; A. Blair: *Mosaic physics...*, p. 55. For a general discussion of the early modern relation to Aristotelianism, see C. Martin: *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 2014.

among Mosaic natural philosophers, it is a serious question whether they were able to fulfill this crucial imperative of their program – to read and interpret the Bible in its literal sense. We saw that Casmann presented a significantly original, scripturally based cosmogony and cosmology, but his general natural-philosophical conception reveals serious limits concerning the commitment to approach the Bible literally; not mentioning the striking and blatant employment of non-biblical sources. This article, dedicated to only one of the authors, demonstrates that the issue of consistency of early modern Mosaic physics must be in the future comprehensively studied in order to present solid answers.

Bibliography

- Anderson G. A.: *Creatio ex nihilo and the Bible*. In: *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*. Eds. G. A. Anderson, M. Bockmuehl. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2017, pp. 15–36.
- Aristotle: *On the Heavens*. In: *Aristotelis Opera Omnia*. Ed. A. I. Bekker. Verlag Georg Reiner, Berlin 1831–1870.
- Aslaksson K.: *Physica et ethica Mosaica, ut antiquissima, ita vere Christiana, duobus libris comprehensa. Quorum continetur libro Primo, Physica Christiana [...] Secundo Ethica Christiana [...]*. Apud haeredes Ioannis Aubrii, Hanoviae 1613.
- Blair A.: *Mosaic physics and the search for a pious natural philosophy in the late Renaissance*. “Isis” 2000, vol. 91, no. 1, pp. 32–58.
- Brucker J. J.: *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente literarum ad nostra tempora*. Tomus IV, Pars I. Apud Bernh. Christoph. Breitkopf, Lipsiae 1743.
- Buddeus J. F.: *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum cum disseratione de haeresi Valentiniana*. Typis & impensis Orphanotrophii Glaucha-Halensis, Halae Saxonum 1702.
- Casmann O.: *Angelographia seu Commentationum disceptationumque physicarum prodromus problematicus de angelis seu creatis spiritibus a corporis consortio abiunctis [...]*. Zacharias Palthenius, Francofurti 1597.
- Casmann O.: *Cosmopoeia et Οὐρανογραφία Christiana, seu Commentationum disceptationumque physicarum, syndromus methodicus et problematicus II. De Mundo in genere, et Coelo [...]*. Zacharias Palthenius, Francofurti 1598.
- Casmann O.: *Hominis Spiritualis anatomia et meditatio ex Sacrae Scripturae fontibus et piorum tam recentium, quam veterum observatione deducta*. Zacharias Palthenius, Francofurti 1605.

- Casmann O.: *Marinarum quaestionum tractatio philosophica bipartita: Disceptans quaestiones parte priore ad maris naturam pertinentes interiorem; Posteriore de motu maris agitatas, praecipue vero de eo, qui dicitur affluxus & refluxus marinus*. Zacharias Palthenius, Francofurti 1596.
- Casmann O.: *Nucleus mysteriorum naturae enucleatus*. Ex bibliopolio Frobeniano, Hamburgi 1605.
- Casmann O.: *Philosophiae et Christianae et verae adversus insanos hostium eius, et nonnulum Hierophantarum morsus et calumnias modesta assertio*. E Collegio Musarum Novenarum Palthenii, Francofurti 1601.
- Casmann O.: *Psychologia anthropologica; sive Animae humanae doctrina, methodice informata, capitibus dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarium quaestionum ventilationibus illustrata* [...]. Apud Guiliemum Antonium, impensis Petri Fischeri, Hanoviae 1594.
- Casmann O.: *Somatologia, Physica generalis, seu Commentationum disceptationumque physicarum syndromus problematicus I. De naturalium corporum in genere essentia, et qualitatibus physicis, tum manifestis tum occultis* [...]. Zacharias Palthenius, Francofurti 1598.
- Cellamare D.: *Anatomy and the Body in Renaissance Protestant Psychology*. “Early Science and Medicine” 2014, vol. 19, pp. 341–364.
- Clark S.: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford University Press, Oxford 1999.
- Clifford R. J.: *Creatio ex nihilo in the Old Testament/Hebrew Bible*. In: *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*. Eds. G. A. Anderson, M. Bockmuehl. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2017, pp. 55–76.
- Červenka J.: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Academia, Praha 1970.
- Daneau L.: *Physica Christiana sive Christiana de rerum creatarum origine, et usu disputatio*. Tertia editio. Eustathius Vignon, Genevae 1580.
- Daneau L.: *Physices Christianae pars altera, sive De rerum creatarum natura*. Eustathius Vignon, Genevae 1580.
- Edwards M.: *Body, Soul, and Anatomy in Late Aristotelian Psychology*. In: *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*. Ed. G. Manning. Brill, Leiden–Boston 2012, pp. 33–75.
- Forshaw P.: *Casmann, Otto*. In: *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Ed. M. Sgarbi. Springer 2017 [e-book].
- Hodge Ch.: *Systematic theology*. Vol. I. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1940.
- Kordes U.: *Otho Casmanns Anthropologie (1549/96). Frömmigkeit, Empirie und der Ramismus*. In: *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650: Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulter Traditionen und Schulmetaphysik*. Ed. M. Mulsow. Niemwyer, Tübingen 2009, pp. 195–210.
- Mahnke D.: *Rektor Casmann in Stade, ein vergessener Gegner aristotelischer Philosophie und Naturwissenschaft in 16. Jahrhundert*. “Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaft und der Technik” 1913, no. 5, pp. 183–197, 226–240, 352–363.

- Martin C.: *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 2014.
- Schrenk M.: *Über den Umgang mit Geisteskranken: Die Entwicklung der psychiatrischen Therapie vom “moralischen Regime” in England und Frankreich zu den “psychischen Curmethoden” in Deutschland*. Springer, Berlin–Heidelberg–New York 1973.
- Skolnik F. (Ed.): *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 5. Thomson Gale, Detroit 2007.

Jan Čížek – studied philosophy and history at Palacký University, Olomouc (Czech Republic) where he received his PhD (2014). Currently, he is an associate professor at the Department of Philosophy, University of Ostrava (Czech Republic). His research interest lies in the history of Renaissance and early modern philosophy (encyclopedism, political philosophy, natural philosophy) and the work of Jan Amos Comenius. Jan Čížek has published two (the third one to be published in August 2024) monographs and more than twenty academic papers in English, German, and Czech language.



Sebastian Śpiewak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-0194-7162>

Wiedza boska a wiedza ludzka Boska synestezja w filozofii Ksenofanesa z Kolofonu

Divine versus Human Knowledge

Divine Synesthesia in the Philosophy of Xenophanes of Colophon

Abstract: The aim of the present article is to analyze the poetry of Xenophanes of Colophon concerning his epistemological considerations with the notion of god proposed by him. Traditionally, Xenophanes is well known as a philosopher engaged in the debate on the meaningfulness of mythological ideas. At the same time, he advocates the concept of god, which is different from pictures transmitted through The Greek epic. It shall be shown how the theological approach of the Colophonian finds its justification in his remarks on cognitive abilities, especially in creatively used opposition between human and divine knowledge. Recently indicated, the connection between Xenophanes' theology and his epistemological theses is not exhausted in the critique of religious anthropomorphism but is more profound, and based on the awareness of the impossibility of clear knowledge (saphes) for a human being. The latter is, however attributed to god alone, who gains the knowledge in the manner of synesthesia.

Keywords: Xenophanes, god, synesthesia, cognition, scepticism

Zaznajomionego z filozofią przedsokratejską czytelnika nie może dziwić fakt, że w najstarszym zachowanym przekazie doksograficznym na temat Ksenofanesa z Kolofonu poeta-filozof scharakteryzowany został jako

erudyta¹. Zakres podejmowanej przez niego tematyki wyraźnie przekraczał zagadnienia stanowiące przedmiot filozoficznych zainteresowań jego jońskich pobratymców, co w połączeniu z przeświadczeniem o braku systematycznej formy refleksji tego filozofa mogło usprawiedliwiać Heraklita, który surowo osądził poetę. Erudycja Ksenofanesa miała nie iść w parze z rozumem (νόος). Na podstawie fragmentów twórczości tego myśliciela oraz późniejszych przekazów na jego temat można zresztą wnosić, że to nie filozofia *physis* interesowała Ksenofanesa w pierwszym rzędzie i to nie ona stanowiła najbardziej charakterystyczny rys jego myśli. Już od czasów starożytnych natomiast dostrzegano i podkreślano z jednej strony znaczenie jego tez teologicznych, czego znakomity przykład daje chociażby Arystoteles², z drugiej zaś – przenikliwość uwag o charakterze teoriopoznawczym. Ten drugi moment filozofii Ksenofanesa stanowił istotny punkt odniesienia dla sceptycyzmu, którego przedstawiciele zwykli otwarcie przywoływać imię Kolofonczyka jako jednego z protoplastów ich własnej orientacji filozoficznej³. Również współcześnie uwaga interpretatorów skupiona jest coraz częściej na epistemologicznym, w szczególności zaś sceptycznym, aspekcie filozofii Ksenofanesa⁴. Otwarte pozostaje jednak pytanie o możliwość powiązania teologii myśliciela (co tutaj istotne, zarówno w jej krytycznej funkcji, przejawiającej się atakiem na antropomorfizm tradycyjnej mitologii, jak i pozytywnej, polegającej na sformułowaniu propozycji jakiejś wizji bóstwa) z jego gnoseologią, co czyniłoby Heraklitejski zarzut o polymathię wciąż aktualnym. Paląca potrzeba odpowiedzi na pytanie, „gdzie religia łączy się z epistemologią”, jest już dzisiaj w niewątpliwie inspirujący sposób sygnalizowana i proponowane są takie interpretacje filozofii Ksenofanesa, w których wątki teoriopoznawcze zroszwały się w świetle przekonań religijnych⁵. W zaprezentowanej w tym tekście analizie przedstawiona zostanie próba odwrócenia tego kierunku interpretacyjnego, a zatem wskazania, że ustalenia dotyczące pojęcia boga, a dokładniej: strategii konstruowania tego pojęcia przez Ksenofanesa, znajdują swoje uzasadnienie we fragmentach o charakterze teoriopoznawczym.

¹ Zob. H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*. Bd. 1. 18. Aufl. Weidmann, Zürich 1989, 22 B40 (dalej jako: D.K.).

² Zob. Arist. *Metaph.* 986b 21–25.

³ Zob. np. S. Śpiewak: *Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2020, nr 3, s. 200. <https://doi.org/10.24425/pfns.2020.133984>.

⁴ Zob. J.H. Leshner: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis” 1978, vol. 23, no. 1, s. 1–21; także: D. Kubok: *Xenophanes of Colophon and the Problem of Distinguishing Between Skepticism and Negative Dogmatism*. „Electryone” 2016, vol. 4, s. 31–46.

⁵ Zob. M. Sassi: *Where Epistemology and Religion Meet. What do(es) the god(s) look like?* „Rhizomata” 2013, vol. 1 (2), s. 283–307.

Gwoli zachowania klarowności wywodu analizy twórczości Ksenofanesa, w których uwzględnia się jego uwagi na temat pojęcia wiedzy, należy rozpocząć od fragmentu B34, który miał stanowić wstęp do dzieła poety:

Zaprawdę jasnej prawdy nie poznał żaden człowiek,
ani też nie będzie takiego,
kto by miał wiedzę o bogach, a także o tym wszystkim, o czym mówię;
nawet jeśli bowiem w najwyższym stopniu udałoby się mu
osiągnąć cel, powiedziawszy to, co zostało spełnione,
sam ostatecznie by o tym nie wiedział; mniemanie przypada
w udziale wszystkim⁶.

Wersy te zawierają istotne chociażby z historycznofilozoficznego punktu widzenia ustalenia na temat natury prawdy, problemu subiektywności poznania oraz granic epistemicznych, jakie przypadają w udziale (τέτυκται) człowiekowi. Ustalenia te znajdują bowiem twórczą kontynuację w rozważaniach innych starożytnych intelektualistów – nie tylko filozofów *par excellence*, lecz także przedstawicieli starożytnej myśli medycznej. Z punktu widzenia pytania o związek refleksji nad poznaniem z teologią za interesującą można uznać kategorię bogów (θεῶν) pojawiającą się w przywoływanych słowach, tym bardziej że stwierdzenie niepoznawalności bogów w oczywisty sposób koresponduje z tymi fragmentami poezji Kolofńczyka, w których atakowany jest antropomorfizm (w różnych jego przejawach), a nawet teriomorfizm⁷. Trudno jednak zgodzić się z tezą głoszącą, że w takiej jawnej korespondencji wyczerpuje się związek teologii i epistemologii poety⁸, szczególnie jeśli będzie się pamiętało o powszechnym wśród presokratyków (a obecnym już w mitologii) rozróżnieniu na sposób poznawania charakterystyczny i dostępny dla ludzi oraz na ten przypadający w udziale bogom. Oznaczałoby to, że tematem łączącym namysł nad bogami i poznaniem jest w filozofii Kolofńczyka nie tyle (albo nie przede wszystkim) fakt, że człowiek nie jest w stanie stworzyć adekwatnego wizerunku boga, ile uzasadnienie tego przekonania, w którym pokazuje się nieosiągalną dla człowieka, a charakterystyczną dla bogów możliwość realizacji pewnej wiedzy. Co więcej, ma ona dotyczyć nie tylko bogów, którzy, jak powiedzieliby późniejsi sceptycy,

⁶ D.K., 21 B34. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów – S.Ś.

⁷ Zob. D.K., 21 B15.

⁸ Teza taka stanowi osnowę interpretacji proponowanej w skądinąd przełomowym tekście Marii Sassi. M. Sassi: *Where Epistemology and Religion Meet...*, s. 296.

przynależą przecież do obszaru rzeczy niejawnych (ἀδήλων), ale wszystkiego, o czym traktować miała filozofia Ksenofanesa⁹.

O tym, że zastrzeżenia poznawcze, jakie poczynił poeta we fragmencie B34, mogą być postrzegane w perspektywie kontrastu między wiedzą boską a ludzką, można się już dowiedzieć z przekazów doksograficznych. Działający w I wieku p.n.e. Arejos Didymos nie pozostawiał wątpliwości co do tego, że jego zdaniem ostatni wers fragmentu, w którym poeta wprowadzał kategorię mniemania (δόκος), powinien być rozumiany jako jedna z części antytezy. Drugą miała być natomiast prawda (ἀλήθεια) przysługująca wszelako tylko bogu. Opisując twórczość Ksenofanesa, Didymos zauważał bowiem, że Kolofonczyk „παιδιᾶι τὰς τε τῶν ἄλλων τόλμας ἐπιπλήττοντος καὶ τὴν αὐτοῦ παριστάντος εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, ἴδοκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται” – „atakując żartem zuchwałość innych, prezentował własną pobożność, twierdził przy tym, że to bóg zna prawdę, mniemanie zaś przypada w udziale wszystkim”¹⁰.

Co więcej, dokładnie w ten sam sposób, co Arejos Didymos, filozoficzne wątplenie Ksenofanesa miał interpretować również Warro, o czym informuje Augustyn w *De Civitate Dei*: „sed ut Xenophanes Colophonios scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, dei scire” – „lecz jak napisał Ksenofanes z Kolofonu, podam tu to, co przypuszczam, a nie to, co stwierdzam na pewno. Bo człowiek może o tym snuć przypuszczenia, a tylko Bóg może wiedzieć”¹¹.

We fragmentach twórczości Kolofonczyka trudno wprawdzie znaleźć stwierdzenia, w których antyteza: wiedza boska – wiedza ludzka, występuje

⁹ Za symptomatyczne należy uznać to, w jaki sposób Ksenofanes wydziela zakres przedmiotowy wątplenia co do możliwości jasnej (pewnej) wiedzy. Nie posługuje się bynajmniej kategorią ἀδηλος, która jednak pojawia się już w inspirowanym refleksją Ksenofanesa traktacie *O dawniejszej medycynie* (Hippoc. *VM*. I 15–21), ani też kategorią ἀφανέα, z której z kolei korzysta, co znamienne, również na gruncie refleksji filozoficzno-medycznej, Alkmajon z Krotony (D.K., 24 B6, 3–4). W obu wymienionych przypadkach kategoria tego, co niejawne, wyraźnie modyfikuje argument Ksenofanesa, zawężając sens owego argumentu do tego, co wykracza poza empirię. Co ciekawe, współcześni komentatorzy, którzy są skłonni interpretować tezę fragmentu B34 przez pryzmat pojęcia ἀδηλος (Alkmajonowe ἀφανέα), otwarcie przyznają się do empirystycznego odczytywania epistemologii Kolofonczyka: „I still substantially share the empiristic interpretation of Fränkel (1925), which was corroborated by a series of linguistic observations of unsurpassed sophistication”. M. Sassi: *Where Epistemology and Religion Meet...*, s. 295, pkt 26. W takiej interpretacji pomija się natomiast 1) znaczenie frazy ἄσσα λέγω περὶ πάντων z B34, 2) fakt, że Ksenofanes krytykował również poznanie empiryczne (zob. D.K., 21 B38).

¹⁰ D.K., 21 A24.

¹¹ August. *De civ. D.* XVII 7, 29–31 (tłum. W. Kornatowski) – Augustyn: *O Państwie Bożym*. Przeł. i oprac. W. Kornatowski. T. 1. De Agostini Polska–Altaya, Warszawa 2003, s. 455.

explicito, jak ma to miejsce chociażby w tekstach innych filozofów przed-sokratejskich, na przykład Heraklita, Filolaosa oraz Alkmajona z Krotony, niemniej jednak można uznać niemal z całą pewnością, że rozdzwięk pomiędzy oboma sposobami ujęcia poznawczego – tym charakterystycznym dla bóstwa oraz tym danym w udziale istotom śmiertelnym – występował w jego refleksji: jeśli nie jako teza stanowiąca uzupełnienie ostatniego wersu B34¹², jak chciał tego Arejos oraz Warro, to przynajmniej jako istotne założenie epistemologiczne. Założenie to, co więcej, doskonale wpisywałoby się w Ksenofanesowe pojmowanie δόκος, rozumianego jako brak możliwości syntezy σαφές oraz τετελεσμένον, czyli jasnej wiedzy o prawdzie wypowiedzanej w języku (*resp.* trafności słowa). Wyznaczałoby ono bowiem idealny typ poznania niedostępny człowiekowi, podobny do tego, który występował w sceptycyzmie odczytywanym na kartach dzieł epików. Ksenofanes tym samym opisywał sposób poznawania dostępny ludziom, odnosząc go do wzoru, jakim byłaby boska σύνθεσις: σαφές oraz τετελεσμένον, przybierająca w swej optymalnej, przysługującej tylko bogu, postaci formę: συναίσθησις – synestezji. Co więcej, stosowany przez poetę zabieg rozważania ludzkich możliwości poznawczych przez pryzmat idealnej, boskiej wiedzy uznać można za charakterystyczny rys greckiego namysłu gnoseologicznego. Jak zauważył Adam Krokiewicz: „Grecy wierzyli od najdawniejszych czasów, że w posiadaniu absolutnej prawdy i doskonałej mądrości oraz wiedzy są w przeciwieństwie do omylnych ludzi nieomylni bogowie [...]. Silne uczuciowo, ale intelektualnie mgliste pojęcie absolutnej prawdy powstało na podłożu upokarzającej człowieka świadomości, że jego mniemania i domysły są po największej części fałszywe. Powiedzenie »bogowie posiadają doskonałą wiedzę« ma sens raczej negatywny niż pozytywny, a mianowicie – »ludzie nie posiadają doskonałej wiedzy«¹³.”

¹² Współcześnie dokonywano prób dopasowania słów przekazu Didymosa do miary wierszowej stosowanej przez Ksenofanesa. Zauważono, że wykorzystywana przez dokso-grafa fraza: „θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν”, uzupełniona o słowo μόνος tworzy trymetr jambiczny, a zatem metrum chętnie stosowane przez Kolofończyka w jego Σίλλοι. Zob. P. Steinmetz: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, H. 1, s. 40.

¹³ A. Krokiewicz: *Sceptycyzm grecki: od Filona do Sekstusa*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1966, s. 68–69, pkt 11. Stąd też, o ile badacze mogą różnić się w interpretacjach teologii Ksenofanesa, faktem pozostaje, że postrzeganie jej w aspekcie różnicy między boską i ludzką wiedzą budzi wśród komentatorów najmniej kontrowersji. Zob. H.A.T. Reiche: *Empirical Aspects of Xenophanes' Theology*. W: *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Ed. G.L. Kustas. State University of New York Press, Albany 1971, s. 88; także: M.K. McCoy: *Xenophanes' Epistemology: Empiricism Leading to Skepticism*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 237.

Nadmienić jednak należy, że jeśli chce się interpretować epistemologiczny przekaz Kolofonczyka z perspektywy tego, czym byłaby wiedza boska, należy wykroczyć poza treść fragmentu B34, kierując analizy w stronę tych wersów, w których Kolofonczyk opisywał pojęcie boga, przynajmniej w aspekcie gnoseologicznym. Szczególnie fragmenty B23, B24 i B25 mogą okazać się pomocne w zrozumieniu, w jaki sposób poeta przedstawiał boski typ poznania, co oznacza, że winno się je uznać za uzupełnienie epistemologicznych dywagacji filozofa z Kolofonu.

Teza fragmentu B34 dotyczyć miała każdego człowieka (οὔτις ἀνὴρ z wersu pierwszego oraz πᾶσις z wersu czwartego). W sposób kategoryczny wykluczona została możliwość, by wskazywany przez Ksenofanesa zakres tematyczny mógł stanowić przedmiot wiedzy ludzi – zarówno obecnych, jak i tych, którzy się dopiero narodzą (οὔτις ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδώς). Z tego też względu Sekstus Empiryk, komentując później fragment B34, rozumiał występującą tam kategorię ἀνὴρ jako pojęcie gatunkowe. Choć intuicje lekarza-sceptyka uznać należy za słuszne i Kolofonczykowi chodziło o wszystkich ludzi bez wyjątku (włączając w to osobę samego filozofa, który nie stawia się w pozycji epistemicznie wyróżnionego poety na wzór Hezjoda¹⁴), to na podstawie innych wersów Jończyka można z powodzeniem zaryzykować stwierdzenie, że wyszczególnienie gatunku człowieka następowało w refleksji tego filozofa raczej przede wszystkim w opozycji do boga/bogów¹⁵, a nie innych śmiertelnych istot żywych. Widoczne to jest chociażby w słowach fragmentu B18, który zbudowany jest na kilku równorzędnych parach przeciwieństw, a jedną z nich jest opozycja: bogowie (θεοί) – śmiertelni (θνητοί):

οὔτοι ἀπὸ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳι ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Nie od razu wszystko bogowie śmiertelnym objawili,
Lecz z czasem, szukający znajdują to, co lepsze¹⁶.

To, co w tym stwierdzeniu odróżnia człowieka od boga, to konieczność podjęcia trudu, jeśli ludzkie ambicje poznawcze mają być realizowane (nie natomiast: „zrealizowane”, co oznaczałoby, wbrew tezie fragmentu B34, ujednoczenie poziomów σαφές oraz τετελεσμένον). Śmiertelni zmuszeni są do szukania, aby znajdować to, co lepsze, oraz umieć znajdować lepiej

¹⁴ Zob. Hes. *Theog.* 22–34.

¹⁵ Podobnie uważa K. Deichgräber – zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1938, Bd. 28, s. 22.

¹⁶ D.K., 21 B18.

(ἄμεινον)¹⁷. Tylko przy założeniu aktywności podmiotu poznającego możliwe jest przełamanie pesymizmu poznawczego i usprawiedliwienie warunkowej (tylko) wizji postępu, jaki staje się udziałem istoty śmiertelnej. Wynika to z doksalnej sytuacji, w którą uwikłani są (wszyscy) ludzie. Brak jakiegokolwiek formy ukazania, objawienia (ὑπόδειξις) zmusza ich do mozolnego odkrywania prawdy o własnych siłach¹⁸ i, o ile to tylko jest możliwe, w ramach ludzkiej ograniczonej kondycji poznawczej. Ludzki trud poznawczy, którego główna charakterystyka musi zawsze uwzględniać stopniowalność rozumianą każdorazowo przynajmniej w granicach: „gorzej” – „lepiej”, nigdy zaś „najlepiej”, można w tym względzie porównać do całościowego sposobu ujmowania rzeczy, jaki miałby, według Ksenofanesa, przysługiwać wyłącznie bogu:

οὐλος ὀραῖ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

Cały widzi, cały pojmuje, cały słyszy¹⁹.

Nie może dziwić fakt krytyki Ksenofanesowego pojmowania wiedzy, jaką wystosował Heraklit w fragmencie B40. Efezyjczyk atakował tam przecież poetę za πολυμαθίη, która nie prowadzi badacza natury do rozumu – do νόος, a uwagi Heraklita mogły być zasadne choćby tylko dlatego, że Ksenofanes przypisywał νόος wyłącznie bogu, nigdy zaś ludziom²⁰. Nawet wtedy, kiedy skłonny był wymieniać w kontekście poznawczego uposażenia człowieka jakąś formę myślenia, które mogłoby wiązać się z pojęciem νόος, to tylko z ważnym zastrzeżeniem, że człowiecza myśl (νόημα) pozostaje **radycznie**

¹⁷ Słowo ἄμεινον można tu rozumieć zarówno jako rzeczownik w *neutrum* („to, co lepsze”), jak i przysłówek („lepiej”), ale bardzo często pomija się fakt, że oba te znaczenia nie muszą się wykluczać. Wszak szukając lepiej, znajduje się to, co lepsze, i odwrotnie: znajdowanie tego, co lepsze, zakłada lepszą sprawność czynności znajdowania. W tym sensie można zaryzykować próbę odczytywania tego słowa w wyżej wymienionym, dwojakim sensie.

¹⁸ Inaczej uważają Verdenius oraz Lumpe, którzy podkreślają, że Ksenofanes nie mógł wykluczać boskiej ὑπόδειξις. Zob. W.J. Verdenius: *Xenophanes frag. 18*. „Mnemosyne – Fourth Series” 1955, vol. 8, fasc. 3, s. 221; także: A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. In Kommission M. Engl. Diss. München 1952, s. 45.

¹⁹ D.K., 21, B24.

²⁰ Zob. K. von Fritz: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*. W: *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. Ed. A.P.D. Mourelatos. Anchor Press, New York 1974, s. 34.

różna od jej boskiego odpowiednika²¹. O swoim bogu pisał bowiem Kolofonczyk, że:

οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

ani postacią śmiertelnym niepodobny, ani też myślą²².

W propozycji filozoficznej Ksenofanesa, w której walka z rozpowszechnionym ówczesnie antropomorfizmem stanowiła składnik – jeśli nie nadrzędny, to przynajmniej jeden z najistotniejszych – powodzenia realizacji reformatorskiego planu poety, bóg zawsze okazywał się zupełnie czymś innym niż człowiek²³. Poeta, wbrew niektórym przekazom doksograficznym, zwłaszcza zaś wbrew traktatowi *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*, nie konstruował pojęcia boga na sposób charakterystyczny dla dialektyki eleackiej. W przypisywanej Ksenofanesowi często tzw. konstruktywnej teologii²⁴ właściwie na każdym etapie rozumowania dostrzec można dużą rolę negacji, która skierowana jest przeciw antropomorficznym uroszczeniom ludzi. Stąd też w miejsce „wielu bogów” klasycznej mitologii pojawia się jeden bóg, ale

²¹ Tylko na pozór identyczne stwierdzenie można znaleźć w XVI księdze *Iliady*, gdzie poeta twierdził, że: ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἤε περ ἀνδρῶν – Hom. *Il.* XVI 688. Różnica względem Ksenofanesowego fragmentu B23 jest zauważalna w dwóch istotnych punktach. Po pierwsze, jak widać w przytoczonym wersie, u Homera człowiek mógł jeszcze dysponować władzą νόος i przypadki takie nie były odosobnione, podczas gdy Ksenofanes sugerował wyłączenie, że śmiertelnym może przysługiwać (inna niż bogu) νόημα. Po drugie, we fragmencie B23 Ksenofanesa pojawia się zupełnie nowy typ podziału na intelektualną władzę człowieka i władzę boga, bo nie chodzi już tylko o różnicę ilościową między rozumem boskim a śmiertelnym, jak było to w *Iliadzie* Homera (κρείσσων νόος), tylko o radykalne niepodobieństwo – niesprowadzalność jednego sposobu poznawania do drugiego (ὁμοίος οὐδὲ νόημα).

²² D.K., 21 B23, 2.

²³ Prywatny, a wręcz apofatyyczny charakter teologii Ksenofanesa został rozpoznany i szczegółowo opisany przez E. Heitscha: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, s. 219. W polskiej literaturze przedmiotu podobnie koncepcje Ksenofanesowego boga traktuje J. Gajda-Krynicka – J. Gajda-Krynicka: *Filozofia przedplatońska*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 112; zob. także: D. Kubok: *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*. „Analiza i Egzystencja” 2013, nr 23, s. 18. Krytyka interpretacji apofatycznej – zob. H.A.T. Reiche: *Empirical Aspects of Xenophanes’ Theology...*, s. 91.

²⁴ Terminu tego używają na przykład Kirk i Raven oraz Guthrie. G.S. Kirk, J.E. Raven: *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge University Press, Cambridge 1957, s. 169; W.K.C. Guthrie: *History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 373.

wciąż wyróżniony wśród innych (ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι²⁵), w miejsce jego mobilności – spoczynek (αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος²⁶), a zamiast mozołu, od którego w eposie nawet bogowie nie byli jeszcze wolni, Ksenofanes postulował bezproblemowość, z jaką bóg działa (ἀπάνευθε πόνοιο [...] πάντα κραδαίνει²⁷), w tym spełnia (τετελεσμένον) swoje poznanie. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że Kolofonczyk stosował przy realizacji projektu swojej „nowej” teologii zasadę antyantropomorfizmu²⁸. Dlatego też jasne jest, że to, w jaki sposób bóg poznaje, musi w filozofii Ksenofanesa różnić się zasadniczo od metod zdobywania wiedzy praktykowanych przez śmiertelnych (θνητοί).

Kolofonczyk nawiązywał do tradycji rozdźwięku pomiędzy wiedzą boską a wiedzą ludzką, ale rzecz w tym, że nie może być określony po prostu mianem epigona tej tradycji. Po pierwsze bowiem, korzysta ze znanego mu doskonale z epiki pojmowania statusu możliwości poznawczych człowieka, twórczo dostosowuje jednak owo pojmowanie do warunków filozoficznego dyskursu. Po drugie zaś, eksploatacja różnicy pomiędzy wiedzą boską a wiedzą ludzką, chociaż pełni istotną funkcję w argumentacji Ksenofanesa, nie wyczerpuje jej w zupełności; nie jest jej docelowym punktem czy też tezą, którą poeta, wychowany podobnie jak każdy Grek tamtych czasów na Homerze i Hezjodzie²⁹, chciałby przede wszystkim udowodnić. Bezrefleksyjne powielanie schematów po fundującej ówczesną mentalność epice byłoby zresztą ostatnią rzeczą, jakiej można by się spodziewać po „surowym szyderycy z bredni Homera”, jak później określić miał Kolofonczyka Tymon z Fliuntu³⁰.

²⁵ D.K., 21 B23, 1.

²⁶ D.K., 21 B26, 1.

²⁷ D.K., 21 B25.

²⁸ Stwierdzenie takie znajduje uzasadnienie nie tylko w oryginalnych fragmentach twórczości poety, lecz także w skądinąd surowej, ocenie filozofii Kolofonczyka, dokonanej przez Tymona z Fliuntu. Ocena ta jednocześnie wyznacza trafne podsumowanie treściowej zawartości pojęcia boga Ksenofanesa: ὁ ἀπ' ἀνθρώπων θεός – „bóg znadź Nieludzki”, jak tłumaczy Adam Krokiewicz. Zob. *Sext. Emp. Pyr.* I 224, 13. Polskie tłumaczenie: *Sekstus Empiryk: Zarysy pirrońskie*. Przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz. Wydawnictwo AKME, Warszawa 1998, s. 59.

²⁹ Jak trafnie zauważa sam Kolofonczyk w jednym z fragmentów (D.K., 22 B10): ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες.

³⁰ *Sext. Emp. Pyr.* I 224, 12 (tłum. A. Krokiewicz) – *Sekstus Empiryk: Zarysy pirrońskie...*, s. 59. Co ciekawe, w przywoływanych wersach uczeń Pirrona określa też Ksenofanesa jako ὀμηραπάρτης (Krokiewicz tłumaczy: „półtrzeźwego”), ale wynika to nie z tego, że Kolofonczyk miał zatrzymywać się w krytyce w połowie drogi Homera, tylko z niekonsekwentnego, zdaniem Tymona, realizowania programu sceptycyzmu. Ksenofanes miał mianowicie zastąpić wizję epickiego boga jego zintelektualizowaną, filozoficzną i z tego względu dogmatyczną wersją. Więcej na ten temat zob. D. Kubok: *O półtrzeźwości Ksenofanesa*. „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*” 2010, nr 8 (43), s. 3–15.

Trudno zatem zgodzić się z interpretacjami, wedle których właściwy punkt ciężkości filozofii Ksenofanesa leży właśnie w przeciwstawieniu wiedzy boskiej i ludzkiej³¹. Różnica ta jest natomiast istotną z punktu widzenia analiz epistemologicznych efektywną strategią charakteryzowania sytuacji poznawczej, w którą uwikłany jest człowiek. Funkcjonuje w jego refleksji jako swoista hipoteza pomocnicza, pozwalająca lepiej przedstawić ludzkie ograniczenia poznawcze, zidentyfikować ich główne źródło (subiektywność poznania) oraz przedstawić perspektywy i rekomendacje, za sprawą których stałoby się możliwe przełamanie pesymizmu poznawczego, będącego niemal naturalną konsekwencją porównania możliwości człowieka z możliwościami bogów. Za sprawą epickiej diastazy wiedzy boskiej i ludzkiej poeta-filozof mógł przede wszystkim określić, że ta ostatnia nie jest tym, czym jest ta pierwsza, albo – mówiąc nieco precyzyjniej – że wiedza boska jest tym, czym wiedza ludzka nigdy **nie może być**.

Przede wszystkim różnica dzieląca istotę nieśmiertelną w jej sposobie poznawania rzeczywistości od wiedzy człowieka nie miała już dla Ksenofanesa wyłącznie charakteru ilościowego³², jak było to jeszcze w przypadku wszystkowiedzących, bo wszędzie obecnych Muz w *Iliadzie* czy też, w podobny sposób charakteryzujących swoją wiedzę, Syren w *Odysei*³³. Poeta wszak nie twierdził, że bóg **wszystko** widzi, **wszystko** rozumie, **wszystko** słyszy, co byłoby typowym sposobem opisu boskiego ideału poznawczego epiki (Homerowe: ὑμεῖς θεαί ἴστέ τε πάντα). Umyka zwykle komentatorom znamienny fakt, że podkreślenie wyróżnionej pozycji epistemicznej Ksenofanesowego boga dokonuje się nie za sprawą dopełnienia bliższego czasownika oznaczającego jakiś akt poznawczy, a zatem dokonuje się nie dzięki wskazaniu na obszar poznawczy, który stanowiłyby πάντα (wszystkie rzeczy), lecz przez zastosowanie rzadko występującego u Homera (i niewystępującego w ogóle u Hezjoda³⁴) przymiotnika określającego sam podmiot poznający, czyli boga – οὐλος. Innymi słowy, boska istota nie tyle poznaje wszystko (to typowa charakterystyka wiedzy boskiej w epice), ile **poznaje całą sobą** – ona jest samym aktem poznania w swej pełni. To niewątpliwe

³¹ Zob. np. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ...*, s. 23–24. Zob. także: B. Snell: *The Discovery of The Mind. The Greek Origins of European Thought*. Transl. T.G. Rosenmeyer. Harvard University Press, Oxford 1953, s. 139; P. Steinmetz: *Xenophanesstudien...*, s. 40. Krytyka tych stanowisk w: A. Finkelberg: *Studies in Xenophanes*. „Studies in Classical Philology” 1990, vol. 93, s. 134, pkt 83.

³² Podobnie uważa Jenny Bryan – J. Bryan: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 51.

³³ Zob. Hom. *Il.* II 485–486; także: Hom. *Od.* XII, 189–191.

³⁴ Zob. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 93.

przesunięcie akcentu w podejściu do rozumienia ideału gnoseologicznego można uznać za najświeższy owoc świadomości potrzeby przededefiniowania epickich wyobrażeń dotyczących problemu poznania – świadomości, warto dodać, obecnej nie tylko w wersach Kolofonczyka, lecz także w pismach wszystkich tych filozofów oraz filozoficznie zorientowanych poetów podkreślających znaczenie możliwości poznawczych, do których odsyła funkcja desygnowana przez czasownik *voeiv*³⁵. Już bowiem Homer mógł sławić bóstwo taką oto formułą:

Ἡελίος θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις

ty, który wszystko dostrzegasz i słyszysz wszystko, ty, Słońce³⁶.

– co niewątpliwie można uznać za bliskie Ksenofanesowemu fragmentowi B24, w którym również pojawia się zestawienie i zespolenie funkcji słuchu oraz wzroku. Dopiero jednak Kolofonczyk czyni boskie poznanie doskonałym połączeniem nie tylko różnych od siebie aspektów zmysłowości, lecz także funkcji rozumności.

Zdaniem poety z Kolofonu to nie człowiek, lecz bóstwo ujmuje czy też rozumie (*voeiv*), przy czym dla sensu pojęcia *vóos* używanego przez Ksenofanesa obowiązuje zastrzeżenie, że rozum (*vóos*) jest jeszcze wyraźnie niedyskursywną władzą swego rodzaju wglądu intelektualnego, która to władza zachowuje wciąż bliski związek z poznaniem zmysłowym, chociaż z całą pewnością się z nim nie utożsamia³⁷. Charakterystyczne w tym względzie jest już dokonane przez Ksenofanesa we fragmencie B24 zestawienie trzech heteronomicznych funkcji poznawczych (*óρᾶν, voeiv, ἀκούειν*), jak gdyby nie było między nimi większej różnicy o charakterze jakościowym. Jeszcze bardziej dający do myślenia jest przekaz Diogenesa Laertiosa, który parafrazując słowa Kolofonczyka około siedemset lat po napisaniu jego dzieła, nie zachował porządku wymienienia owych władz, a nawet czuł się w obowiązku oddzielić to, co dotyczy poznania zmysłowego, od intelektualnej władzy pojmowania przynależnej bogu³⁸: ὄλον δὲ ὀρᾶν καὶ ὄλον ἀκούειν [...]

³⁵ Dlatego też, odnosząc się najprawdopodobniej do Ksenofanesowej wizji boga jednoczącego różne aspekty poznania w ich bezpośredniości, doda później, być może nieco z przekąsem, Epicharm, że: *voῦς ὀρῆι καὶ voῦς ἀκούει τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά.* – D.K., 23 B12.

³⁶ Hom. *Il.* III 277 (tłum. K. Jeżewska) – Homer: *Iliada*. Przeł. K. Jeżewska. Wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski. Wyd. 3. zupeł., w tej ed. 2. Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 71.

³⁷ Zob. K. von Fritz: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy...*, s. 32.

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 32–33.

σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν³⁹. Νόος w wersji Laertiosa połączony zostaje nie z ὄραν oraz ἀκούειν, lecz z φρόνησις, co istotnie wpływa na sposób postrzegania boskiego poznania. Wszystko zatem wskazuje na to, że to, co przez późniejszych, ale jednak wciąż starożytnych, komentatorów było rozumiane jako inne od organów poznania zmysłowego – wzroku, słuchu – w opinii Ksenofenesa, podobnie zresztą jak Heraklita i Parmenidesa, realizowało się na zasadach zbliżonych do zasad percepcji zmysłowej, która niejako bezpośrednio przenika to, co jest przez nią ujmowane. W tym sensie Ksenofanesowy bóg, który, jak to przekazał Diogenes, w całości swego bycia⁴⁰ (σύμπαντά τε εἶναι) jest rozumieniem i myślą oraz cały sobą widzi i słyszy, jednoczy (czyli syntetyzuje) w sobie całe możliwe poznanie o bezpośrednim charakterze. Natomiast za sprawą bliskości funkcji νοεῖν z ὄραν oraz ἀκούειν, jak również z uwagi na fakt, że funkcje te w bogu stanowią jedność tego, czym on jest, a nie są po prostu oddzielnymi od siebie organami poznawczymi, można taki boski typ osiągnięcia wiedzy określić mianem synestezji (συναίσθησις)⁴¹, a zatem poznania w najwyższym stopniu noetycz-

³⁹ D.L., IX 19, 8–10.

⁴⁰ W tym sensie, jak zauważa Deichgräber, Ksenofanes mógł wnosić z osobliwości bytu (οὐλος) boga o jego wszechwiedzy. Wynika ona z tego, że postać (δέμας) boga nie jest związana z żadnym z organów poznawczych, które mają ograniczony zasięg skuteczności. Zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ...*, s. 26.

⁴¹ Termin συναίσθησις użyty tu zostaje w stosunku do Ksenofanesowego ideału poznawczego wyłącznie na potrzeby techniczne, jako słowo najlepiej oddające treść przekazu fragmentu B24. Znaczenie tego terminu odbiega tym samym od znaczenia występującego w uzusie językowym oraz od znaczenia najczęściej przywoływanego przez słowniki języków nowożytnych (na przykład ‘zaburzenie neurologiczne’). Przyjęty sens pojęcia συναίσθησις jest w niniejszej pracy bardzo dosłowny i, z tego też względu, ogólny: ‘współpostrzeganie’, ‘współodbieranie’. Co istotne jednak, greckie słowo συναίσθησις mogło w późniejszym użyciu (na przykład u Flawiusza Arriana, Plutarcha, Proklosa czy też Plotyna) oznaczać świadomość, a nawet samoświadomość, a zatem formę „percepcji” wykraczającą poza zwykle spostrzeżenie zmysłowe (αἴσθησις). Zob. H.G. Liddel et al.: *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Clarendon, Oxford 1996, s. 1693. Dlatego też niektórzy komentatorzy skłonni są rozumieć boską syntezę słuchu, wzroku i rozumu, o której mówił Ksenofanes, właśnie jako świadomość („awareness”). Czyni tak na przykład Sarah Broadie – S. Broadie: *Rational Theology*. W: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 211, a także Adam Drozdek – zob. A. Drozdek: *Greccy filozofowie jako teolodzy*. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 58. Pojęcia synestezji w kontekście boskiej wiedzy w refleksji Ksenofanesa używa natomiast Harald A.T. Reiche. Zob. H.A.T. Reiche: *Empirical Aspects of Xenophanes’ Theology...*, s. 91–92. Nie można jednak zgodzić się z wizją proponowaną przez Fränkla, który dopatrywał się w Ksenofanesowym pojęciu boga czystego ducha (jako wyniku zanegowania cielesności człowieka). Uczony pisał na przykład: „Xenophanes selbst begnügt sich noch damit, Gott wichtige Eigenschaften körperlicher Wesen abzuerkennen (Aufbau aus spezifischen differenzierten Organen, Fortbewegung) und ihm dafür All- und Ganzheiten und ein rein geistiges Wirken zuzuschreiben”. H. Fränkel: *Xenophanesstudien*.

nego, przekraczającego to, co może zaoferować zwykłemu śmiertelnikowi jego rozum i myśl (νόος/νόημα), skazane, o czym mowa w ostatnim wersie B34, na mrok mniemania. Aby ująć sprawę w sposób ściślejszy, należałoby ukuć neologizm i stwierdzić, że synestezja boga okazuje się w przypadku projektu Ksenofanesowej teologii syn(noe)stezją. Byłby to całościowy sposób ujęcia poznawczego, w którym konieczne z perspektywy ludzkiego sposobu zdobywania wiedzy rozróżnienie danych zmysłowych i rozumowych staje się po prostu zbędne. Tylko bowiem taka postać syntetycznego, a znaczy to tyle, co ujednociającego różne (dla człowieka) aspekty, poznania, może gwarantować to, czego śmiertelnym zawsze brakowało, brakuje i będzie brakować (B34) – pewność (σφαής). Prawdopodobnie właśnie ten mocno wygórowany sens boskiego poznania miał na myśli Tymon, kiedy żalił się, że Ksenofanes wykreował boga:

νοερώτερον ἢ ἐ νόημα.

umysłowego bodaj że bardziej niżli sam umysł⁴².

Uwaga ucznia Pirrona nabiera znaczenia zwłaszcza wtedy, gdy pamięta się, że dla Kolofńczyka przypisanie bogu optymalnej aktywności poznawczej – nieporównywalnej z niczym ani nikim intelektualnej siły (θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα) – nie tylko było sprawą tego, co i jak bóg mógł wiedzieć w porównaniu z – siłą rzeczy – niedoskonałym mniemaniem śmiertelnych, lecz także stanowiło o boskiej wszechmocy, o czym dokładnych informacji dostarcza fragment B25. Ksenofanes bowiem, wzorując się w oczywisty sposób na wymownym epickim przedstawieniu Zeusa zarządzającego wszystkim skinieniem głowy⁴³, ponownie wprowadził kategorię

„Hermes” 1928, Bd. 60, s. 192, pkt 1. Fragment B23, w którym poeta twierdzi wprost, że bóg ma inne δέμας niż ludzie, dowodzi jednoznacznie błędu Fränkla.

⁴² Sext. Emp. Pyr. I 224, 14 (tłum. A. Krokiewicz) – Sekstus Empiryk: *Zarysy pirrońskie...*, s. 59.

⁴³ Wyobrażenie Zeusa przypieczętowującego swoim skinieniem to, co ma być spełnione, obecne jest już w *Iliadzie*. Zob. Hom. *Il.* I 524–527. Uznać je jednak można za tradycyjnie epickie, bo występuje również w *Hymnach homeryckich*. Zob. *Hymn. Hom. Ap. Cer.* 466; także: *Hymn. Hom. Ap. Merc.* 395–396. Bóg Ksenofanesa jest w tym sensie wzorowany na Zeusie epiki, z ważnym zastrzeżeniem, że poeta starał się „oczyścić” obraz najwyższego boga (εἶς μέγιστος θεός) z wszelkich niedoskonałości, które występowały jeszcze u Homera czy też nawet u – przecież zgoła inaczej usposobionego w stosunku do potęgi Zeusa – Hezjoda. Rację zatem mieli autorzy książki *The Presocratic Philosophers*, gdy pisali: „Xenophanes’ god is more Homeric (in a negative direction) than it seems”. G.S. Kirk, J.E. Raven: *The Presocratic Philosophers...*, s. 171. Podobnie, w kontekście rzekomego monoteizmu Ksenofanesa, uważa Michael C. Stokes – zob. M.C. Stokes: *One and Many*

vóος jako jeden z najważniejszych atrybutów swojego boga, który, inaczej niż Homerowy ojciec wszystkich bogów⁴⁴, nie musi już jednak wykonywać żadnych gestów, żeby zrealizowała się jego wola – bogu Ksenofanesa wystarczy sama potęga rozumu:

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Lecz bez trudu wstrząsa wszystkim myślą rozumu⁴⁵.

in *Presocratic Philosophy*. Center for Hellenic Studies; distributed by Harvard University Press, Cambridge–Washington 1971, s. 78.

⁴⁴ W greckiej epice starano się podkreślać potęgę Zeusa, chociaż niewątpliwie zauważalny jest pewien postęp w dziedzinie pojmowania władzy ojca bogów, który to postęp przebiegał od Zeusa z *Iliady* przez Zeusa z *Odysei* po rzeczywistego władcę wszechrzeczy w wersji Hezjoda. Dopiero jednak Ksenofanes uwieńczył ten postęp koncepcją boga, który cały jest ujmowaniem/poznawaniem, a przez to sprawuje również pełną kontrolę nad wszystkim. Zob. S. Broadie: *Rational Theology...*, s. 211. W tym sensie okazuje się, że dla Ksenofanesowego boga pełnia wiedzy jest pełnią władzy, co oznacza, że gnoseologiczna charakterystyka pojęcia boga stanowi istotny element jego boskości. Posługując się treścią oryginalnych fragmentów teologicznych Kolofończyka, można się pokusić o próbę rekonstrukcji takiej charakterystyki: εἷς μέγιστος θεός, ὃς οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει καὶ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (= B23, 1 + B24 + B25). W rzeczy samej wizja Ksenofanesowego boga wykracza daleko poza to, co do powiedzenia o Zeusie mieli epicy.

⁴⁵ D.K., 21 B25. Pewne problemy interpretacyjne może tu stwarzać pleonastyczna fraza νόου φρενί, w której wykorzystane zostały dwie kategorie od najdawniejszych czasów łączone z aktywnością intelektualną i wolicjonalną – zob. K. von Fritz: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy...*, s. 34; także: Sh. Darcus Sullivan: *An Analysis of φρένες in the Greek Lyric Poets (Excluding Pindar and Bacchylides)*. „Glotta” 1988, Bd. 66, H. 1/2, s. 27. Co więcej, już u Homera φρένες mogło bardzo często wiązać się z innymi „jednostkami psychicznymi”, na przykład z θυμός, κῆρ, ἦτορ, ale również z νοός – zob. ibidem, s. 54. Jedną zasadniczą różnicą, która dzieli φρένες oraz νοός, polega na tym, że pierwszy z wymienionych „organów psychicznych” wiąże się zawsze w jakiś sposób z zapoczątkowaniem czynności, która, pozostając w ścisłym związku z rozumnością, nie wymyka się spod kontroli swego sprawcy. Zob. K. von Fritz: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy...*, s. 34. Ten intelektualny aspekt zamiaru zawarty w pojęciu φρήν wykorzystywany jest szczególnie później przez Ajschylosa – zob. Aesch. *Supp.* 595–599. Prawdopodobnie fraza νόου φρενί we fragmencie B25 Kolofończyka miała podkreślać intelektualny walor sprawowania władzy boga, tak że czynność κραδαίνειν byłaby wynikiem czystej rozumności (νοός) przebiegającej przez i realizowanej dzięki φρήν. *Nota bene*, forma φρενί to *dativus instrumentalis*, a nie *locativus*, chociaż epicka wersja tego „organu” często służyła jako lokacja szeregu czynności psychicznych. Ksenofanes jednak wyraźnie przeczył, by bóg miał postać człowieczą (B23, 2), w szczególności zaś jakieś poszczególne organy poznawcze (B24). Zob. J.H. Leshner: *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with a Commentary*. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1992, s. 108.

Można zatem rzec, że to właśnie boska jedność całościowego poznania, przybierająca, zgodnie z przekazem fragmentów B23, B24 i B25, formę synestezji, tworzy w refleksji Kolofończyka przeciwagę dla mozolnego i stopniowego poszukiwania typowego dla śmiertelnika. Nietrudno się domyślić, że w przypadku tak całościowego ujęcia poznawczego nie może być mowy o jakichkolwiek brakach i, dosłownie rzecz biorąc, nie-do-mówieniach, czyli o nietrafności sądu⁴⁶. Przede wszystkim nie może jednak zachodzić sytuacja charakterystyczna właśnie dla człowieka – sytuacja, która w zwiększonej argumentacji została przedstawiona we fragmencie B34: bóg, którego byt sprowadza się do absolutnej pełni bezpośredniości poznania (myślenie realizowane na zasadach poznania zmysłowego; *resp.* wgląd intelektualny), nie może nie mieć jasności odnośnie do tego, co twierdzi, że jest prawdą. W przypadku boga zachodziłoby zatem pożądane przez człowieka *optimum* poznawcze, polegające na ujednoczeniu poziomów *σαφές* oraz *τετελεσμένον* – lub, innymi słowy, to, co śmiertelni starają się w swoich poszukiwaniach realizować na drodze *δόκος*, dla boga byłoby faktycznie zrealizowane na drodze prawdy, która wszelki *δόκος*, a zatem nieściskość i niepewność, wykluczałaby niejako automatycznie, wyrzucała poza nawias porządku poznawczego⁴⁷.

⁴⁶ Interesującą i przekonującą interpretację wszechwiedzy boga Ksenofanesa proponuje również Heitsch. Zauważa on, że spełnialność celu (*τέλος*) założona w pojęciu *τετελεσμένον* jest w greckiej epice, a także w liryce, zawsze rzeczą boga, a nie człowieka, w przypadku którego przywołanie *τετελεσμένον* może stanowić ewentualnie najsilniejszą formę przyrzeczenia, obietnicy i groźby. Słowa, które „opieczutowane” są pojęciem *τετελεσμένον*, wymagają do pewności swojej realizacji mocy boskiej, a nie ludzkiej, bo to od boga, przede wszystkim zaś od Zeusa, zależy *τέλος*. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes...*, s. 227; także: Idem: *Xenophanes: Die Fragmente*. Artemis Verlag, München–Zürich 1983, s. 180. Interpretację tę należy uznać za istotną, bo pokazuje, że Ksenofanes mógł pojmować ideał gnoseologiczny nie tylko od strony *σαφές* – pewności poznania (boska synestezja), lecz również w perspektywie *τετελεσμένον* – osiągalności zamierzonego celu, a zatem możliwości realizacji prawdy w słowie. Rzecz w tym, że Ksenofanes, jak pokazuje to fragment B34, nie przeczył, że człowiek może osiągnąć *τετελεσμένον*. To, co zostaje odmówione ludziom, to synteza *σαφές* i *τετελεσμένον*. Niemniej jednak warto podkreślić, że w bogu poznanie byłoby spełnione optymalnie w obu tych aspektach: od strony zarówno pewności, jak i trafności sądu.

⁴⁷ W nieco inny sposób relację *δόκος* do wiedzy w przypadku boga opisuje McCoy, który uważa, że obszar boskiego mniemania jest równozakresowy w stosunku do obszaru boskiego doświadczenia. M.K. McCoy: *Xenophanes' Epistemology...*, s. 238. Schematycznie można wyrazić interpretację McCoy'a za pomocą następującego równania, w którym ujęte zostają obydwie kategorie na oznaczenie prawdy występujące w B34: *θεοῦ δόκος* = *οἶδα* (*σαφές* + *τετελεσμένον*). Zasadniczo można zgodzić się z pomysłem McCoy'a, problematyczna pozostaje jedynie kwestia możliwości przypisania bogu Ksenofanesa jakiegokolwiek formy mniemania. Miejscem realizacji *δόκος* jest bowiem ludzkie doświadczenie.

Bibliografia

- Aeschyli tragoediae*. Ed. G. Murray. E typographeo Clarendoniano, Oxford 1955.
- Aristotle's Metaphysics: a Revised Text with Introduction and Commentary*. Ed. W.D. Ross. Clarendon Press, Oxford 1924.
- Augustyn: *O Państwie Bożym*. Przeł. i oprac. W. Kornatowski. T. 1. De Agostini Polska–Altaya, Warszawa 2003.
- Broadie S.: *Rational Theology*. W: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 205–224.
- Bryan J.: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Classen C.J.: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 91–103.
- Darcus Sullivan Sh.: *An Analysis of φρένες in the Greek Lyric Poets (Excluding Pindar and Bacchylides)*. „Glotta” 1988, Bd. 66, H. 1/2, s. 26–62.
- Deichgräber K.: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1938, Bd. 28, s. 1–31.
- Diels H., Kranz W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*. Bd. 1. 18. Aufl. Weidmann, Zürich 1989.
- Diogenes Laertios: *Vitae Philosophorum*. Ed. H.S. Long. E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1964.
- Drozdek A.: *Greccy filozofowie jako teolodzy*. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.
- Finkelberg A.: *Studies in Xenophanes*. „Studies in Classical Philology” 1990, vol. 93, s. 103–167.
- Fränkel H.: *Xenophanesstudien*. „Hermes” 1928, Bd. 60, s. 174–192.
- Fritz K. von: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*. W: *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. Ed. A.P.D. Mourelatos. Anchor Press, New York 1974, s. 23–85.
- Gajda-Krynicka J.: *Filozofia przedplatońska*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Guthrie W.K.C.: *History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Heitsch E.: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, s. 193–235.
- Heitsch E.: *Xenophanes: Die Fragmente*. Artemis Verlag, München–Zürich 1983.
- Hesiod: *Theogony*. Ed. with prolegomena and commentary M.L. West. Clarendon Press, Oxford 1966.

- Hippokrates: *De prisca medicina*. W: *Oeuvres complètes d'Hippocrate: traduction nouvelle avec le texte grec en regard*. Ed. É. Littré. Vol. 1. Hakkert, Amsterdam 1973, s. 570–636.
- The Homeric Hymns*. Eds. Th.W. Allen, E.E. Sikes. Macmillan and Co., New York 1904.
- Homeri Ilias*. Ed. M.L. West. K.G. Saur Verlag, Munchen–Leipzig 2000.
- Homer: *Iliada*. Przeł. K. Jeżewska. Wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski. Wyd. 3. zupeł., w tej ed. 2. Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Homeri Opera*. T. 3: *Odyssaeae I–XII*. Ed. Th.W. Allen. E Typogr. Clarendoniano, Oxford 1962.
- Kirk G.S., Raven J.E.: *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Krokiewicz A.: *Sceptycyzm grecki: od Filona do Sekstusa*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1966.
- Kubok D.: *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*. „Analiza i Egzystencja” 2013, nr 23, s. 5–23.
- Kubok D.: *O półtrzeźwości Ksenofanesa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2010, nr 8 (43), s. 3–15.
- Kubok D.: *Xenophanes of Colophon and the Problem of Distinguishing Between Skepticism and Negative Dogmatism*. „Electryone” 2016, vol. 4, s. 31–46.
- Leshner J.H.: *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with a Commentary*. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1992.
- Leshner J.H.: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis” 1978, vol. 23, no. 1, s. 1–21.
- Liddel H.G. et al.: *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Clarendon, Oxford 1996.
- Lumpe A.: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. In Kommission M. Engl. Diss., München 1952.
- McCoy M.K.: *Xenophanes' Epistemology: Empiricism Leading to Skepticism*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 235–240.
- Reiche H.A.T.: *Empirical Aspects of Xenophanes' Theology*. W: *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Ed. G.L. Kustas. State University of New York Press, Albany 1971, s. 88–110.
- Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate dei libri XXII*. Vol. 1: *Lib. I–XIII*. Eds. A. Kalb, B. Dombart. Teubner, Leipzig 1921.
- Sassi M.: *Where Epistemology and Religion Meet. What do(es) the god(s) look like?* „Rhizomata” 2013, vol. 1 (2), s. 283–307.
- Sekstus Empiryk: *Zarysy pirrońskie*. Przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz. Wydawnictwo AKME, Warszawa 1998.
- Sexti Empirici opera*. Vol. 1: *Pyrrhoniae hypotyposes*. Ed. H. Mutschmann. Teubner, Leipzig 1912.
- Snell B.: *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Transl. T.G. Rosenmeyer. Harvard University Press, Oxford 1953.

- Steinmetz P.: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge” 1966, Bd. 109, H. 1, s. 13–73.
- Stokes M.C.: *One and Many in Presocratic Philosophy*. Center for Hellenic Studies; distributed by Harvard University Press, Cambridge–Washington 1971.
- Śpiewak S.: *Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2020, nr 3, s. 199–214. <https://doi.org/10.24425/pfns.2020.133984>.
- Verdenius W.J.: *Xenophanes frag. 18*. „Mnemosyne – Fourth Series” 1955, vol. 8, fasc. 3, s. 221.

Sebastian Śpiewak – absolwent filozofii i filologii klasycznej na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, gdzie pełni obecnie funkcję adiunkta w Instytucie Filozofii. Jego zainteresowania naukowe dotyczą historii filozofii starożytnej, ze szczególnym uwzględnieniem epistemologii, ontologii i historii rozwoju idei filozoficznych.

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa / The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Strona internetowa czasopisma „Folia Philosophica”
<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/index>

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja / Copy Editing
Magdalena Pache (teksty w języku polskim)
Tomasz Kalaga, Krystian Wojcieszuk (teksty w języku angielskim)

Korekta techniczna / Proofreading
Marzena Marczyk

Projekt okładki / Cover Design
Magdalena Pache

Łamanie / Typesetting
Ireneusz Olsza

ISSN 2353-9445

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913.

Wydawca / Published by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Ark. druk. 4,75. Ark. wyd. 5,0.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445

3 2



Więcej o książce

