

Folia Philosophica

41

Redakcja / Edited by
Dariusz Kubok

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2019

Redaktor serii: Filozofia / Editor of the Series: Filozofia

Dariusz Kubok

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief

Dariusz Kubok

Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor

Tomasz Kubalica

Rada Redakcyjna / Editorial Board

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

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Vienna, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Józef Bańka (Uniwersytet Śląski, Katowice, Polska), Lubomir Belás (Prešovska Univerzita, Slovakia), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warszawa, Polska), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany), Czesław Głombik (Uniwersytet Śląski, Katowice, Polska), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum, Kraków, Polska), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska, Gliwice, Polska), Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku, Polska), Christian Krijnen (Vrije Universiteit, Amsterdam, Netherland), Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del Pais Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Polska), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Polska), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska), Matúš Porubjak (Univerzita Sv. Cyrila a Metoda, Trnava, Slovakia), Jan Štěpán (Univerzita Palackého, Olomouc, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova Univerzita, Brno, Czech Republic).

Zespół Recenzentów / Board of Referees

Iwona Alechnowicz-Skrzypek (Uniwersytet Opolski, Polska), Bolesław Andrzejewski (Uniwersytet Adama Mickiewicza, Polska), Pavel Fobel (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum, Polska), Agnieszka Kijewska (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska), Leszek Kopciuch (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Polska), Jan Krokos (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), Radosław Kuliniak (Uniwersytet Wrocławski, Polska), Anna Latawiec (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), Vladimír Leško (Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Slovakia), Andrzej Lorenz (Uniwersytet Wrocławski, Polska), Marek Maciejczak (Politechnika Warszawska, Polska), Artur Mordka (Uniwersytet Rzeszowski, Polska), Marek Papużyński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), Zlatica Plašienková (Univerzita Komenského v Bratislave, Slovakia), Sławomir Raube (Uniwersytet w Białymstoku, Polska), Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski, Polska), Piotr Świercz (Akademia Ignatianum, Polska), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński, Polska), Włodzimierz Tyburski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Polska), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Polska), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), Kazimierz Wolsza (Uniwersytet Opolski, Polska).

Spis treści

Jerzy Jacek Krzakowski: Elementy filozofii Arystotelesa i Ksenokratesa w <i>Didaskalikosie</i> Alkinoosa	5
Artur Jochlik: Nieobecność problemu rzeczy samej w sobie w filozofii Hegla w obliczu Heglowskiego rozumienia prawdy	37
Małgorzata Barbara Glinicka: Granice poznania językowego. Analiza poznania językowego (<i>śruta-jñāna</i>) w jego relacji do poznania zmysłowego (<i>mati-jñāna</i>) na podstawie traktatu <i>Tattwartha-sutra-radža-wartika</i> Akalanki	57
Oleg Fedyk: Sprawozdanie ze szkoły letniej „The Copenhagen Summer School in Phenomenology and Philosophy of Mind”. Kopenhaga, 13—17.08.2018 roku	87
Joanna Janicka: Stres jako narzędzie społeczne ograniczające wolność jednostki (recenzja)	97

Table of Contents

Jerzy Jacek Krzakowski: Elements of Aristotle’s and Xenocrate’s philosophies in Alkinoos’s <i>Didaskalikos</i>	5
Artur Jochlik: The absence of the problem of the thing in itself in Hegel’s philosophy in the face of Hegel’s understanding of truth	37
Małgorzata Barbara Glinicka: The boundaries of scriptural cognition. The examination of <i>śruta-jñāna</i> in its relation to <i>mati-jñāna</i> on the basis of <i>Tattvārtha-sūtra-rāja-vārttika</i> by Akalaṅka	57
Oleg Fedyk: Report from “The Copenhagen Summer School in Phenomenology and Philosophy of Mind.” Copenhagen, 13—17 August, 2018	87
Joanna Janicka: Stress as a social tool that limits the freedom of the individual (review)	97



Jerzy Jacek Krzakowski

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-0718-1241>

Elementy filozofii Arystotelesa i Ksenokratesa w *Didaskalikosie* Alkinoosa

Elements of Aristotle's and Xenocrate's Philosophies in Alkinoos's *Didaskalikos*

Abstract: According to Alkinoos, *Didaskalikos* — being a part of Plato's doctrine — in fact seems to be a display of a Middle Platonism philosophy. Therefore, it imports a lot from the philosophers of the prior period.

This paper deals with the impact of Aristotle's and Xenocrate's ideologies on Alkinoos's interpretation of Plato's philosophy. It attempts to show that the way Alkinoos classifies philosophies, types of living, the syllogistics and judgement, as well as most of his theology and ethics, is clearly of Aristotelian origins. Also, the terminology adapted by Alkinoos, his interpretation of cosmological terms, epistemology and the issue of God, as well as the theory of idea as a God's thought, seem to be derived directly from Xenocrate's concepts.

Taking into account the impact of, for example, Antiochus of Ascalon, Philo of Alexandria, Arius Didymus or Posidonius, it seems plausible that Middle Platonism might be a further step in the evolution of philosophical thought.

Keywords: Alkinoos, *Didaskalikos*, Middle Platonism, Plato, Aristotle, Xenocrates

Wprowadzenie

Dla Greków okresu Platona i Arystotelesa indywidualny mieszkaniec *polis* nie wyobrażał sobie możliwości egzystowania poza miastem-państwem — celem każdego obywatela było dobro *polis*. Po podboju Grecji przez Aleksandra Wielkiego *polis* nie były już niezależnymi i wolnymi, a stały się jedną z prowincji Cesarstwa Rzymskiego. Pozostawiony sam sobie, zagubiony w wielkim kosmopolitycznym społeczeństwie, mieszkaniec miasta-państwa zaczyna więc poszukiwać w filozofii elementu mogącego w sposób praktyczny wskazać możliwość egzystencji w nowej rzeczywistości. Tym elementem staje się etyka, której bazą wyjściową jest dotychczasowa metafizyka. Nowym zadaniem filozofii jest zatem dostarczanie wzorców postępowania i tworzenie nowego programu kształcenia.

Niewiara intelektualnej greckiej elity w mitologię, a zarazem chęć zaspokojenia narastających potrzeb duchowych, skutkowałą koniecznością bądź to przyjęcia któregoś z kultów rzymskich, bądź zwrócenia się w kierunku filozofii. W ten sposób filozofia koncentruje się zarówno na doskonaleniu osobowości i kształtowaniu duchowej niezależności człowieka (etyka), jak i, w pewnym sensie, poszukiwaniu religijnego mistycyzmu, pierwiastka transcendentalnego, łączności z Bogiem.

Po śmierci Platona scholarchą w Akademii został jego siostrzeniec Speuzyppos, po nim zaś Ksenokrates. Obaj kontynuowali matematyczno-pitagorejską naukę Platona. U schyłku IV wieku p.n.e. oprócz Akademii w Atenach działały jeszcze Arystotelesowskie Liceum oraz szkoły materialistyczne epikurejczyków i stoików. W wyniku rywalizacji Akademia traciła na znaczeniu. Głównym celem kolejnych scholarchów, Arkezylaosa i Karneadesa, było przywrócenie jej znaczenia — platoński idealizm został zastąpiony pirońską powściągliwością, a Akademia stała się, jak pisze Adam Krokiewicz, uniwersalną szkołą filozofii greckiej¹. Nauka Platona nie została jednak zapomniana i gdy w 80 roku p.n.e. na czele Akademii stanął Antiochos z Askalonu stała się ona nauką oficjalną — nastąpiły czasy prób ustalenia rzeczywistej myśli Platona.

W okresie od drugiej połowy I wieku p.n.e. do końca II wieku n.e. rozwój myśli filozoficznej nie jest prostym powtórzeniem nauki prowadzonej w Starej Akademii — podejmowane próby przemyślenia nauk Platona często prowadzą do niejasnych, a niekiedy wręcz sprzecznych wniosków. Z pewnością można jednak powiedzieć, że stanowią swego rodzaju etap po-

¹ Zob. A. KROKIEWICZ: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000, s. 306.

średni, a raczej przygotowujący do rozwoju neoplatonizmu Plotyna. Mając to na uwadze okres ten przyjęto nazywać medioplatonizmem (platonizmem średnim).

Główną i zasadniczą cechą medioplatonizmu jest ponowne odkrycie i uwypuklenie tego, co niematerialne i ponadzmysłowe, czyli transcendentne oraz radykalne zerwanie z materializmem — to, co ponadzmysłowe i niecielesne, staje się fundamentem tego, co zmysłowe i cielesne. Następuje zatem próba zespolenia teorii idei Platona z myślą Arystotelesa. Źródłem medioplatonizmu nie należy poszukiwać wprost w działalności Akademii pod kierownictwem Antiochosa. Połączenie platonizmu, arystotelizmu i stoicyzmu u Antiochosa kierowało się bardziej ku stoicyzmowi (eklektyczny dogmatyzm), gdy tymczasem w rozważaniach medioplatoników zdecydowanie widać bezpośrednie odwoływanie się do nauki Platona, zwłaszcza do jego *Timaios*.

Czołowymi przedstawicielami tego okresu są Derkylides i Eudoros z Aleksandrii w I wieku p.n.e., Trazyllus i Onasandros w pierwszej połowie I wieku n.e., Plutarch i Kalvisios Tauros na przełomie I i II wieku oraz Gaios, Albinos, Alkinoos, Apulejusz, Teon ze Smyrny, Attikos, Maksymos z Tyru i Sewerus w II wieku. Do naszych czasów zachowały się w całości jedynie pisma Plutarcha, Teona, Alkinoosa i Maksymosa², z czego reprezentatywnym dziełem tego okresu jest *Didaskalikos* Alkinoosa³.

Didaskalikos, zdaniem Giovanniego Reale, spełnia funkcję dokumentu paradygmatycznego medioplatonizmu i stanowi kompendium nauki Platona⁴, zawiera jednak w sobie także wiele elementów myśli akademików, perypatetyków, stoików i pitagorejczyków. Było to konieczne: usytuowanie *voûs* ponad *ψυχή* i uznanie za ostateczny cel człowieka upodobnienie się do Boga pozwalało jednoznacznie zerwać z immanentyzmem. W artykule podjęto próbę wskazania tych powiązań z myślą Arystotelesa i Ksenokratesa.

² Zob. G. REALE: *Myśl starożytna*. Tłum. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2010, s. 518.

³ Do połowy lat osiemdziesiątych XX wieku autorstwo *Didaskalikosu* przypisywano Albinosowi ze Smyrny. Najnowsze badania wskazują, że autorem tego dzieła jest Alkinous. Grecka forma imienia *Ἀλκίνοος* w literaturze przedstawiana jest jako Alkinoos, Alkinous lub Alcinous. Ze względów praktycznych w niniejszym tekście przyjęto stosować formę „Alkinoos”.

⁴ Zob. G. REALE: *Myśl starożytna...*, s. 517.

Wpływ Arystotelesa

Arystoteles nie był zainteresowany tworzeniem i rozwijaniem konkretnego systemu, jego myśli kierowały się raczej ku odkrywaniu nowych problemów. Stąd też zdecydowane odejście od tak wyraźnego u Platona transcendentalizmu i idealizmu w kierunku immanentyzmu i realizmu. W rezultacie myśli Platona zostały w sposób istotny zmodyfikowane, znaczenia zaczynają nabierać kwestie substancji i aksyidentalności, aktu i możliwości, materii i entelechii oraz problemy logiczne. Eric Voegelin pisze: „Akademia nie była instytucją powołaną do przekazywania wiedzy książkowej, jej rdzeń stanowiła grupa niezwykle aktywnych uczonych, skoncentrowanych na rozwiązywaniu problemów. Arystoteles przez dwadzieścia lat był członkiem takiej grupy i chociaż odpowiedzi zawarte w jego późniejszych dziełach mocno różniły się od odpowiedzi Platona i jego uczniów, Speuzypa i Ksenokratesa, były to odpowiedzi na problemy sformułowane w kręgu Platońskim”⁵. Dlatego też, co należy wyraźnie podkreślić, Arystotelesowskie odrzucenie idei jako oddzielnych istnień czy eliminacja transcendentalnej formy nie było krytyką lub negowaniem myśli Platona, lecz stworzeniem całkowicie odmiennego systemu metafizycznego, który nie mógł pozostać niezauważony przez kolejne pokolenia przedstawicieli myśli filozoficznej.

Didaskalikos przedstawia kompletny obraz filozofii Platona rozumianej z perspektywy około pięciuset lat po jego śmierci. Może więc być uznawany za sprzeczny czy wręcz fałszywy, ale z całą pewnością nie może być przez badaczy platonizmu pomijany i ignorowany, zwłaszcza jeśli będzie rozpatrywany w kontekście istniejących doktryn szkół filozoficznych ery przedchrześcijańskiej oraz wywartego wpływu na rozwój neoplatonizmu. Dlatego też rozważania Alkinoosa należy traktować raczej jako objaśnienie czy wyjaśnienie filozofii Platona niż jej krytykę, zwłaszcza jeśli nie pominie się faktu, że często używane w *Didaskalikosie* *φησι* i *καλεῖ* odnoszą się do poglądów Platona⁶.

⁵ E. VOEGELIN: *Arystoteles*. Tłum. M.J. CZARNECKI. Warszawa 2011, s. 23.

⁶ Przykładowo: „Ὅταν δὲ τὰ δοξασθέντα ἐξ αἰσθήσεως καὶ μνήμης ἀναπλάσασα ἡ ψυχὴ τῆ διανοίᾳ ἀποβλέπῃ εἰς ταῦτα ὡσπερ εἰς ἐκεῖνα ἀφ’ ὧν ἐγένετο, ἀναζωγράφῃσιν τὸ τοιοῦτον ὁ Πλάτων καλεῖ, ἔσθ’ ὅτε δὲ καὶ φαντασίαν, τὴν δὲ διάνοιάν φησι τὸν αὐτῆς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογον, λόγον δὲ τὸ ἀπ’ ἐκεῖνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος χωροῦν μετὰ φθόγγου” — ALKINOOS: *Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*. Red. O.F. SUMMERELL, T. ZIMMER. Berlin—New York 2007, IV.5, s. 8.

Pamiętać należy jednakże o tym, że nie wszystkie wypowiedzi Alkinoosa mają bezpośrednie odniesienie do Platona, bowiem uważny czytelnik *Didaskalikosu* z pewnością zauważy, że wiele elementów tez i twierdzeń stoickich i Arystotelesowskich Alkinoos przypisuje, wskazując powinowactwo i lekceważąc różnice, Platonowi.

Istotnym elementem filozofii średnioplatońskiej, oprócz podejmowanych prób poznania, a przede wszystkim zrozumienia, metafizycznej struktury rzeczywistości był jej wymiar duchowy. Dlatego też w części II.1 *Didaskalikosu* Alkinoos wskazuje na dwa rodzaje życia: życie kontemplacyjne, które polega na poznawaniu prawdy, i życie praktyczne, którego celem jest „czynienie tego, co dyktuje rozum” i które jest koniecznym następstwem życia kontemplacyjnego⁷. O dwóch rodzajach życia wspomina Platon w *Gorgiaszu* 500C—501B, *Polityku* 258E czy *Państwie* 540A—B, jednakże z dużą dozą prawdopodobieństwa można uznać, że dalsze rozważania Alkinoosa bezpośrednio odnoszą się do części 7 Księgi X *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, w której pisze, że „czynność natomiast rozumu, która jest teoretyczną kontemplacją, zdaje się zarówno wyróżniać powagą swą, jak też nie zmierzać do żadnego celu leżącego poza nią [...]. Takie więc życie jest też najszcześniejsze”⁸. „Na drugim zaś miejscu — kontynuuje Arystoteles — stoi życie zgodne z cnotami, jako że czynności, w których się one iszczą, są [specyficznie] ludzkie. Bo postępujemy z sobą sprawiedliwie i mężnie, i w inne sposoby zgodne z dzielnością etyczną, w transakcjach rodzących zobowiązania i w innych okolicznościach, i we wszelkiego rodzaju stosunkach, i w sprawach uczuciowych”⁹. Słowa te są całkowicie zgodne z myślą Alkinoosa, który w części II.2 *Didaskalikosu* stwierdza, że kontemplacja to „aktywność umysłu poznającego rzeczywistości duchowe” a „działalność praktyczna to aktywność duszy rozumnej, realizowana za pośrednictwem ciała”¹⁰.

⁷ „Διττοῦ δ' ὄντος τοῦ βίου, τοῦ μὲν θεωρητικοῦ, τοῦ δὲ πρακτικοῦ, τοῦ μὲν θεωρητικοῦ τὸ κεφάλαιον ἐν τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας κεῖται, τοῦ πρακτικοῦ δὲ ἐν τῷ πράξει τὰ ὑπαγορευόμενα ἐκ τοῦ λόγου. Τίμιος μὲν δὴ ὁ θεωρητικὸς βίος, ἐπόμενος δὲ καὶ ἀναγκαῖος ὁ πρακτικὸς· ὅτι δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, ἐντεῦθεν ἂν γένοιτο δῆλον” — *ibidem*, II.1, s. 2.

⁸ ARYSTOTELES: *Etyka nikomachejska*. 1177b—1178a. Tłum. D. GROMSKA. W: IDEM: *Dzieła wszystkie*. Warszawa 1994—2003, T. 5, s. 291—292. Zob. także: IDEM: *Zachęta do filozofii*. Fr. 27. W: IDEM: *Zachęta do filozofii. Fizyka*. Tłum. K. LEŚNIAK. Warszawa 2010, s. 18.

⁹ *Ibidem*, 1178a, X.8, s. 292.

¹⁰ „Ἔστι τοίνυν ἡ θεωρία ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοούντος τὰ νοητά, ἡ δὲ πράξις ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια διὰ σώματος γινομένη” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, II.2, s. 2. Tekst polski, o ile nie wskazano inaczej, za: ALKINOOS: *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*. Tłum. K. PAWŁOWSKI. Kraków 2008, s. 142—143.

Alkinoos dzieli filozofię na trzy działy: filozofię teoretyczną, praktyczną i dialektykę¹¹, a filozofię teoretyczną na teologię, fizykę i matematykę. Podział ten przyjmuje, chociaż niewątpliwie Platon także o tym pisał¹², od Arystotelesa¹³. Dialektykę Alkinoos dzieli na podział (*διαίρεσις*), definowanie (*ὀριστικῶς*), analizę (*ἀναλυτικῶς*), indukcję (*ἐπαγωγή*), sylogistykę (*συλλογισμός*) i sofizmaty (*σοφίσματα*). Sylogizm Alkinoos definiuje jako rozumowanie, w którym przyjęcie określonych przesłanek skutkuje koniecznością przyjęcia wypływających z nich wniosków¹⁴. Definicja ta jest niemal dosłownie przejęta z *Analityki pierwszych* (I.1, 24b)¹⁵.

Sylogistykę natomiast dzieli na sylogizmy apodyktyczne (*ἀποδεικτικός*), nazywane koniecznymi, sylogizmy epichejrematyczne (*ἐπιχειρήματα*) oparte na mniemaniach oraz sylogizmy retoryczne, nazywane entymematami (*ἐνθυμήματα*) lub sylogizmem niedoskonałym¹⁶. Platon sylogistyką w kontekście logicznym nie zajmował się, aczkolwiek samego terminu *συλλογισμός* w swoich dialogach używał w znaczeniu „rozumowanie” czy „wnioskowanie”¹⁷. Natomiast „Arystoteles (i inni logicy) opisali naturalny

¹¹ „Ἡ δὲ τοῦ φιλοσόφου σπουδὴ κατὰ τὸν Πλάτωνα ἐν τρισὶν ἔοικεν εἶναι, ἐν τε τῇ θεᾷ τῇ τῶν ὄντων καὶ γνώσει, καὶ ἐν τῇ πράξει τῶν καλῶν, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ λόγου θεωρίᾳ, καλεῖται δὲ ἡ μὲν τῶν ὄντων γνώσις θεωρητικὴ, ἡ δὲ περὶ τὰ πρακτέα πρακτικὴ, ἡ δὲ περὶ τὸν λόγον διαλεκτικὴ” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, III.1, s. 4.

¹² Zob. PLATON: *Państwo* 530A, *Prawa* 966E, *Gorgiasz* 451C, *Timajos* 32C. Przy powoływaniu się na polskojęzyczne fragmenty dzieł Platona korzystano, o ile nie zaznaczono inaczej, z: PLATON: *Dialogi*. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2005.

¹³ „[...] ὅστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ” — ARYSTOTELES: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Metaphysica. Metafizyka*. Red. A. MARYNIARCZYK. Lublin 1996, 1026a, T. 1, s. 306. „Τούτου τοίνυν τὸ μὲν εἶπομεν εἶναι θεολογικόν, τὸ δὲ φυσικόν, τὸ δὲ μαθηματικόν” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VII.1, s. 18. Zob. także: ARYSTOTELES: *Analityki pierwsze* I.1,24a, 5,28a, 8,29b—9,30a, II.23,68b, 27,70a; *Analityki wtóre* I.1,71a, 6,74b; *Topiki* I,1,100a, VIII,11,162a, VIII,14,164a; *O dowodach sofistycznych* 5,167b; *Retoryka* I,1,13,55a, I,2,13,56b.

¹⁴ „Ἔστι δὲ ὁ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων δι’ αὐτῶν τῶν τεθέντων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.3, s. 14.

¹⁵ „Sylogizm (*συλλογισμός*) jest to wypowiedź, w której, gdy się coś założy, coś innego, niż się założyło, musi wynikać dlatego, że się założyło” — ARYSTOTELES: *Analityki pierwsze*. I.1, 24b. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dzieła wszystkie...*, T. 1, s. 128.

¹⁶ „Διαιρεῖται δὲ αὕτη εἰς τε τὸ διαιρετικὸν καὶ τὸ ὀριστικὸν <καὶ τὸ ἀναλυτικόν> καὶ τὸ ἐπαγωγικόν καὶ τὸ συλλογιστικόν, τοῦτο δὲ εἰς τὸ ἀποδεικτικόν, ὅπερ ἐστὶ περὶ τὸν ἀναγκαῖον συλλογισμόν, καὶ εἰς τὸ ἐπιχειρηματικόν, ὃ θεωρεῖται περὶ τὸν ἐνδοξον συλλογισμόν, καὶ εἰς τρίτον τὸ ρητορικόν, ὅπερ ἐστὶ περὶ τὸ ἐνθύμημα, ὃ καλεῖται ἀτελής συλλογισμός, καὶ προσέτι τὰ σοφίσματα: ὅπερ προηγούμενον μὲν οὐκ ἂν εἶη τῷ φιλοσόφῳ, ἀναγκαῖον δέ” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, III.2, s. 4.

¹⁷ Zob. PLATON: *Kratylos* 412a. W: IDEM: *Platon Werke in Acht Bänden Griechisch und Deutsch*. Red. D. KURZ. Darmstadt 2016, T. 3, s. 484; IDEM: *Teajtet* 186d. W: *Platon Werke...*, T. 6, s. 138; IDEM: *Gorgiasz* 479c. W: IDEM: *Platon Werke...*, T. 2, s. 368; IDEM: *Państwo* 516b. W: IDEM: *Platon Werke...*, T. 4, s. 560.

poniekąd proces rozumowania i przedstawiali go w postaci sformalizowanych algorytmów, którymi są w swej istocie sylogizmy¹⁸. Przedstawiony przez Alkinoosa podział ma swoje źródła w *Analitykach pierwszych* I.1, 24a; I.5, 28a; I.8, 29b—I.9, 30a; II.27, 70a, *Analitykach wtórych* I.1, 71a; I.6, 74b, *Topikach* I.VIII.10, 162a; I.VIII.14, 164a, *Retoryce* I.1.13, 55a; I.2.13, 56b; *O dowodach sofistycznych* 5, 167b; 15, 174b.

W części V.4 *Didaskalikosu* Alkinoos wskazuje na trzy formy metod analitycznych¹⁹. W pierwszej — przejście od „danych zmysłowych” do „danych noetycznych pierwszych” — odwołuje się do Platońskich stopni kontemplacji piękna z *Ucztu* 210A—211B (przejście od piękna zmysłowego, przez piękno duchowe i piękno ukryte w czynach do niezmiennego i wiecznego piękna samego w sobie, czyli Boga). Natomiast forma druga — przejście od tez „jawnych i dowodliwych” do tez „niedowodliwych i bezpośrednich” — wyjaśniana przez Alkinoosa w trzech krokach: pierwszy to określenie tezy będącej przedmiotem badania; drugi to określenie tez ją poprzedzających, a następnie, zaczynając od tez późniejszych, próba ich dowodzenia, aby dojść do tego, co pierwsze (*τὸ πρῶτον*) i oczywiste (*τὸ ὁμολογούμενον*) oraz niewymagające dowodu; trzeci to przejście od tego, co oczywiste i poprzez syntezę elementów pośrednich dojście do tezy będącej przedmiotem badania²⁰, odwołuje się do Platońskiego *Fajdrosa* 245C—246A mówiącego o nieśmiertelności duszy, to jednakże sam sposób dowodzenia jest wyraźnym nawiązaniem do rozdz. 2 księgi 1 *Analityk wtórych* Arystotelesa.

Także w części V.7, mówiąc, że indukcja jest procesem rozumowania przebiegającym „od podobnego do podobnego lub od jednostkowego do ogólnego”²¹, zgadza się z twierdzeniem Arystotelesa, iż „indukcja polega na przechodzeniu od poszczególnych przypadków do ogółu”²².

¹⁸ K. PAWŁOWSKI: *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*. Jelenia Góra 1998, s. 83.

¹⁹ „Ἀναλύσεως δὲ εἶδη ἐστὶ τρία, ἡ μὲν γὰρ ἐστὶν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ πρῶτα νοητὰ ἄνοδος, ἡ δὲ διὰ τῶν δεικνυμένων καὶ ὑποδεικνυμένων ἄνοδος ἐπὶ τὰς ἀναποδείκτους καὶ ἀμέσους προτάσεις, ἡ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἀνιούσα ἐπὶ τὰς ἀνυποθέτους ἀρχάς” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, V.4, s. 12.

²⁰ „Τὸ δὲ δεύτερον εἶδος τῆς ἀναλύσεως τοιοῦτόν τί ἐστὶν· ὑποτίθεσθαι δεῖ τὸ ζητούμενον καὶ θεωρεῖν τίνα ἐστὶ πρότερα αὐτοῦ, καὶ ταῦτα ἀποδεικνύειν ἀπὸ τῶν ὑστέρων ἐπὶ τὰ πρότερα ἀνιόντα ἕως ἂν ἔλθωμεν ἐπὶ τὸ πρῶτον καὶ ὁμολογούμενον, ἀπὸ τούτου δὲ ἀρξάμενοι ἐπὶ τὸ πρῶτον καὶ ὁμολογούμενον, ἀπὸ τούτου δὲ ἀρξάμενοι ἐπὶ τὸ ζητούμενον κατελευσόμεθα συνθετικῶ τρόπῳ” — *ibidem*, V.5, s. 12.

²¹ „Ἐπαγωγή δ' ἐστὶ πᾶσα ἡ διὰ λόγων μέθοδος ἡ ἀπὸ τοῦ ὁμοίου ἐπὶ τὸ ὅμοιον μετιούσα ἢ ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου” — *ibidem*.

²² ARYSTOTELES: *Topiki*. I.12. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dziela wszystkie*. Warszawa 1990, T. 1, s. 353.

W części VI.1 *Didaskalikosu* Alkinoos dokonuje podziału sądów na twierdzące (*κατάφασις*) i przeczące (*ἀπόφασις*)²³. Oprócz ww. podziału Alkinoos wyróżnia jeszcze sądy kategoriyczne (*κατηγορικοί*), będące zdaniami prostymi, i hipotetyczne (*ὑποθετικοί*), czyli pokazujące następstwo lub sprzeczność²⁴. Także ten podział wywodzi się z logiki Arystotelesa²⁵.

W części VI poświęconej sylogistyce Alkinoos pisze, że występują dwa rodzaje sądów: twierdzące (*κατάφασις*) i przeczące (*ἀπόφασις*)²⁶. Nieco dalej sądy te dzieli na ogólne (*καθόλου*) i szczegółowe (*ἐπὶ μέρους*)²⁷. Takiego podziału sądów dokonał wcześniej Arystoteles w *Analitykach pierwszych*: „Przesłanka (*πρότασις*) jest to więc zdanie twierdzące lub przeczące. Zdanie to może być albo ogólne, albo szczegółowe, albo nieokreślone”²⁸. Także podział na sądy kategoriyczne (*κατηγορικοί*) i hipotetyczne (*ὑποθετικοί*)²⁹ ma swoje korzenie w *Analitykach wtórych* Arystotelesa³⁰.

W części VI.3 *Didaskalikosu* Alkinoos stwierdza, że sylogizm (*συλλογισμός*) jest rozumowaniem, w którym z uznania określonych zdań wynika zupełnie coś innego, czyli inaczej mówiąc, z przyjętych przesłanek w sposób konieczny należy przyjąć wypływający z nich wniosek. Definicję tę Alkinoos niemal w sposób dosłowny przejmując od Arystotelesa³¹, dodając zarazem, że Platon wykorzystywał sylogizmy w sposób praktyczny do obalania sądów fałszywych i udowadniania prawdziwych³².

²³ „Τοῦ δὲ λόγου ὃν καλοῦμεν πρότασιν δύο ἐστὶν εἶδη, τὸ μὲν κατάφασις, τὸ δὲ ἀπόφασις” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.1, s. 14.

²⁴ „Τῶν δὲ προτάσεων αἱ μὲν κατηγορικαὶ εἰσιν, αἱ δὲ ὑποθετικαὶ· κατηγορικαὶ μὲν αἱ ἀπλαῖ, οἷον «πᾶν δίκαιον καλόν» ὑποθετικαὶ δὲ εἰσιν αἱ ἀκολουθίαν δηλοῦσαι ἢ μάχην” — ibidem, VI.2, s. 14.

²⁵ Zob. ARYSTOTELES: *Analityki pierwsze...*, I.2, 25a. T. 1, s. 129; IDEM: *Hermeneutika*. 4, 17a—7, 18a. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 1, s. 71—74; IDEM: *Analityki wtóre*. I.2, 72a. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 1, s. 257—258.

²⁶ „Τοῦ δὲ λόγου ὃν καλοῦμεν πρότασιν δύο ἐστὶν εἶδη, τὸ μὲν κατάφασις, τὸ δὲ ἀπόφασις” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.1, s. 14.

²⁷ „Τῆς δὲ ἀποφάσεως καὶ καταφάσεως ἡ μὲν ἐστὶ καθόλου, ἡ δὲ ἐπὶ μέρους” — ibidem.

²⁸ ARYSTOTELES: *Analityki pierwsze*. I.1, 24a..., T. 1, s. 127. Por. IDEM: *Hermeneutika*. 7.17a—b..., T. 1, s. 72.

²⁹ „Τῶν δὲ προτάσεων αἱ μὲν κατηγορικαὶ εἰσιν, αἱ δὲ ὑποθετικαὶ” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.2, s. 14.

³⁰ Zob. ARYSTOTELES: *Analityki wtóre*. I.2, 72a..., T. 1, s. 258.

³¹ Zob. IDEM: *Analityki pierwsze*. I.1, 24b..., T. 1, s. 128.

³² „Χρηται δὲ ὁ Πλάτων καὶ τῆ τῶν συλλογισμῶν πραγματεία ἐλέγχων τε καὶ ἀποδεικνύων, ἐλέγχων μὲν διὰ ζητήσεως τὰ ψευδῆ, ἀποδεικνύων δὲ διὰ τινος διδασκαλίας τάληθῆ. Ἔστι δὲ ὁ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ θεθέντων τινῶν ἕτερον τι τῶν κειμένων δι' αὐτῶν τῶν θεθέντων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.3, s. 14.

W części IX.3 swojego dzieła Alkinoos dowodzi istnienia idei, twierdząc, że jeżeli Bóg jest umysłem (*νοῦς*) lub też czymś myślącym (*νοερόν*), to musi posiadać wieczne i niezienne (*αἰώνια καὶ ἄτρεπτα*) myśli (*νοήματα*), a jeśli tak jest, to idee istnieją³³. O Bogu jako myślącym umysłem mówił już wcześniej Anaksagoras, Ksenofanes czy Platon³⁴, ale to Arystoteles przeprowadził szczegółową analizę problemu, dochodząc do wniosku, że „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu (*ἡ νόησις νοήσεως νόησις*)”³⁵. Koncepcja Alkinoosa zdecydowanie odbiega od przemyśleń Platona. Wydaje się więc, że to właśnie Arystoteles swoją wielowątkowością inspirował Alkinoosa.

W części X *Didaskalikosu* Alkinoos prezentuje najbardziej pełny wykład teologii wśród zachowanych tekstów filozofii średnioplatońskiej. Opierając się na indukcji i zakładając istnienie danych noetycznych drugich w postaci form immanentnych, dowodzi istnienia danych noetycznych pierwszych (form transcendentalnych), czyli idei. Uznając istnienie transcendentalnych idei oraz przyjmując platońską przyczynową relację uczestnictwa, Alkinoos dowodzi istnienia Boga jako Umysłu, którego idee są jego myślami. Opisując naturę owego Boga określa go mianem „Pierwszego Boga” (*ὁ πρῶτος θεός*) i wprowadza pojęcia umysłu czynnego (umysłu w akcji), umysłu biernego oraz ich relację do duszy³⁶. Pomijając bardzo enigmatyczne, niezbyt jasne i problematyczne rozważania Alkinoosa na ten temat³⁷ można jednoznacznie stwierdzić, że terminy „rozum czynny” i „rozum bierny” pochodzą z *O duszy* Arystotelesa, gdzie stwierdza, że tak jak w naturze istnieją dwie zasady (akt i możność), „tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie. W samej rzeczy, istnieje [w niej] jeden [który odpowiada

³³ „Εἴτε γὰρ νοῦς ὁ θεός ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῷ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνια τε καὶ ἄτρεπτα, εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι” — *ibidem*, IX.3, s. 24.

³⁴ Zob. G. REALE: *Myśl starożytna...*, s. 52, 69; A. KROKIEWICZ: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000, s. 126, 188; F. COPLESTON: *Historia filozofii. Grecja i Rzym*. Tłum. H. BEDNAREK. Warszawa 2010, s. 69—70, 228; PLATON: *Timaios...*, 48A, s. 698.

³⁵ ARYSTOTELES: *Metafizyka*. XII.9. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dzieła wszystkie...*, T. 2, s. 819.

³⁶ „Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ αἰεὶ, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἐτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ αἰεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ. Ἐνεργεῖ δὲ ἀκίνητος αὐτὸς ὢν εἰς τοῦτον, ὡς καὶ ὁ ἥλιος εἰς τὴν ὄρασιν, ὅταν αὐτῷ προσβλέπη, καὶ ὡς τὸ ὄρεκτὸν κινεῖ τὴν ὄρεξιν ἀκίνητον ὑπάρχων, οὕτω γὰρ δὴ καὶ οὗτος ὁ νοῦς κινήσει τὸν νοῦν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, X.2, s. 26.

³⁷ Próbę interpretacji ww. zagadnienia podejmuje Kazimierz Pawłowski w: K. PAWŁOWSKI: *Kwestia istnienia i natury Boga w „Didaskalikos” Albinusa ze Smyrny. „Meander” 2002, nr 3—4, s. 276—277.*

przyczynie sprawczej] — bo tworzy wszystko”³⁸. Kazimierz Pawłowski interpretuje umysł w akcie i umysł w możliwości jako „prawdopodobnie dwa stany tego samego umysłu duszy świata”³⁹.

W części X.7 Alkinoos, udowadniając niecielesność Boga, zauważa, że wszystkie ciała materialne są złożeniem materii i formy⁴⁰. Oczywiście Alkinoos ma na uwadze Platońskiego *Timaios* 50A—E, ale nie ulega wątpliwości, że kieruje się Arystotelesowskim „wszystko powstaje z materii i formy”⁴¹. Rozważania te skutkują stwierdzeniem, że jakości także są niecielesne — gdyby jakość była cielesna — dowodzi Alkinoos — to możliwa byłaby sytuacja, w której kilka ciał znajduje się w tym samym miejscu, co nie jest możliwe⁴². A to, jak zauważa R.E. Witt, jest zaprzeczeniem stoickiej teorii *κρᾶσις δι’ ὅλου*, według której kilka ciał może zająć jedno miejsce w tym samym czasie⁴³.

Zdaniem Platona „[p]ostać tego, co boskie, bóg wykonał przeważnie z ognia, aby to było najświetniejsze dla oka i najpiękniejszy dawało widok”⁴⁴, czyli zarówno gwiazdy, jak i pozostałe ciała niebieskie są bogami powstałymi z ognia. Podobnego zdania jest Alkinoos, twierdząc, że skoro jest siedem sfer w kręgu gwiazd błędzących (planet), to Bóg stworzył siedem ciał widzialnych zbudowanych głównie z ognia⁴⁵. Środowisko, w którym znajdują się owe sfery, w części XV *Didaskalikos* określa mianem eteru (*αιθήρ*), jednakże, co wynika z kontekstu, odróżnia go od wody, ognia i powietrza. Koncepcja Alkinoosa zdecydowanie różni się od tego, co proponuje Platon w *Timaiosie*, mówiąc, że „[t]ak samo powietrza rodzaj najjaśniejszy nazywa się eterem, a najbardziej mętny mgłą

³⁸ ARYSTOTELES: *O duszy*. III.5, 430a. Tłum. P. SIWEK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 3, s. 126—127.

³⁹ K. PAWŁOWSKI: *Kwestia istnienia i natury Boga w „Didaskalikos” Albinusa ze Smyrny...*, s. 277.

⁴⁰ Wywód Alkinoosa brzmi następująco: „Εἰ γὰρ σῶμα ὁ θεός, ἐξ ὕλης ἂν εἴη καὶ εἶδους διὰ τὸ πᾶν σῶμα συνδύασμά τι εἶναι ἐκ τε ὕλης καὶ τοῦ σὺν αὐτῇ εἶδους, ὅπερ ἐξομοιοῦται ταῖς ιδέαις καὶ μετέχει αὐτῶν, δύσφραστον δὲ τινα τρόπον, ἄτοπον δὲ τὸν θεὸν ἐξ ὕλης εἶναι καὶ εἶδους, οὐ γὰρ ἔσται ἀπλοῦς οὐδὲ ἀρχικός, ὥστε ἀσώματος ἂν εἴη ὁ θεός” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, X.7, s. 28.

⁴¹ ARYSTOTELES: *Fizyka*. 190b. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 2, s. 41.

⁴² Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XI.1—2, s. 28—30.

⁴³ Zob. R.E. WITT: *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge 1937, s. 9.

⁴⁴ PLATON: *Timaios...*, 40A, s. 689.

⁴⁵ „Ἐπὶ τὰ τοῖνον σφαιρῶνον οὐδὲν ἐν τῇ πλανωμένῃ σφαίρᾳ ἐπὶ τὰ σώματα ὁ θεὸς δημιουργήσας ὁρατὰ ἐκ πυρῶδους τῆς πλείστης οὐσίας ἐφήρμοσε ταῖς σφαιραῖς ὑπαρχούσαις ἐκ τοῦ θατέρου κύκλου καὶ πλανωμένου” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XIV.7, s. 38.

i ciemnością⁴⁶, natomiast zbieżna jest z poglądami Arystotelesa, który w traktacie *O niebie* zauważa, iż „[a]by zaznaczyć, że Ciało pierwsze jest czymś różnym od ziemi, ognia, powietrza i wody, starożytni nadali nazwę »Eteru« najwyższemu miejscu, wywodząc ją z faktu, że ono »biegnie ciągle« (*ἀεὶ ὑεῖν*) przez całą wieczność. Anaksagoras źle używa tego słowa, gdy nim oznacza ogień⁴⁷, a w *Meteorologicie* uzupełnia myśl, mówiąc, że „ludzie uznali poruszające się ciała (*θεῖον*) za boskie (*θειῶν*) ze swej istoty i postanowili nazwać eterem to, co w naszym zasięgu⁴⁸. Wobec powyższego eter u Arystotelesa jest czymś odmiennym od „czterech żywiołów” i, jak można domniemywać, w pewnym sensie stanowi naturę gwiazd i ciał niebieskich. Alkinoos, wymieniając eter obok czterech podstawowych pierwiastków, dodaje jeszcze, że „są także inne demony, które mogą być nazywane bogami stworzonymi, i które są właściwe elementarnym pierwiastkom⁴⁹, co zaś jest powtórzeniem myśli Arystotelesa.

Także w rozważaniach dotyczących etyki (część XXIX *Didaskalikosu*) wyraźnie widać wpływ myśli Arystotelesa. Alkinoos, mówiąc, że cnota jest rzeczą boską⁵⁰, nawiązuje do *Menona*: „Ἐκ μὲν τοίνυν τούτου τοῦ λογισμοῦ, ὃ Μένων, θεία μοῖα ἡμῖν φαίνεται παραγινομένη ἢ ἀρετὴ οἷς παραγίγνεται⁵¹ („Z tego więc rachunku wynika, Menonie, to, że z bożego zrządzenia, tak się nam wydaje, przysługuje dzielność tym, którym przysługuje”), lecz nieco dalej podaje definicję cnoty mądrości „Ἡ μὲν δὴ φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων⁵² („Mądrość to wiedza o tym, co jest dobre, a co złe, i o tym, co nie jest ani dobre, ani złe”), której u Platona nie odnajdujemy — pisząc, że mądrość to wiedza o tym, co dobre, a co złe nawiązuje do Księgi VI *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa⁵³.

⁴⁶ PLATON: *Timaios*..., 58C—D, s. 711.

⁴⁷ ARYSTOTELES: *O niebie*. I.3, 270b. Tłum. P. SIWEK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 2, s. 240.

⁴⁸ IDEM: *Meteorologika*. I.3, 339b. Tłum. A. PACIOREK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 2, s. 443.

⁴⁹ ALKINOOS: *Didaskalikos*..., XV.1, s. 38 — tłumaczenie własne.

⁵⁰ „Θείου δὲ χρήματος τῆς ἀρετῆς ὑπαρχούσης αὐτῇ μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη, εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον καὶ βέβαιον παρέχουσα τὸν ἄνθρωπον ἐν τῷ λέγειν καὶ πράττειν καθ’ ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλους” — ALKINOOS: *Didaskalikos*..., XXIX.1, s. 60.

⁵¹ PLATON: *Menon*. 100b. W: IDEM: *Platon Werke*..., T. 2, s. 596—598.

⁵² ALKINOOS: *Didaskalikos*..., XXIX.2, s. 60.

⁵³ Zob. ARYSTOTELES: *Etyka nikomachejska*. VI.7, s. 199.

Wpływ Ksenokratesa

Stara Akademia to bezpośredni uczniowie Platona, kontynuatorzy, zwłaszcza elementów pitagorejskich, jego filozofii. Nie oznacza to jednak, że nie wprowadzali własnych interpretacji i modyfikacji myśli swojego Mistrza. Speuzyp — następca Platona — odrzucił dualizm postrzegania i poznania⁵⁴, a Ksenokrates z Chalcedonu — następny scholarcha po Speuzypie — przyjął, że idee to liczby matematyczne oraz świat podksiężycowy, niebieski i ponadniebieski wypełnił złymi i dobrymi demonami, co pozwoliło mu na postawienie tezy, że „złe czyny są czynami złych demonów, a niemoralne kultury kierują się do tych demonów, a nie do bogów”⁵⁵. Wychodząc od myśli Platona, przydziela im rolę pośredników między ludźmi a bogami⁵⁶. Uznając demony za dusze wyzwolone z ciał, Ksenokrates nadaje im znaczenie zarówno religijne, jak i psychologiczne oraz etyczne⁵⁷.

Alkinoos w zależności od kontekstu używa różnego znaczenia terminu *φρόνησις*. W części II *Didaskalikosu*, poświęconej czynnym sposobom życia człowieka, pisze: „Ἡ ψυχὴ δὴ θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θεοῦ εὐπαθεῖν τε λέγεται καὶ τοῦτο τὸ πάθημα αὐτῆς φρόνησις ὠνόμασται”⁵⁸ („O duszy kontemplującej boskość oraz myśli tej boskości mówi się, że napełnia się radością, a cały ten jej stan nazywa się rozumieniem”), natomiast w części XXIX poświęconej cnocie: „Ἡ μὲν δὴ φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων”⁵⁹. Widoczne wydaje się tutaj nawiązanie do Ksenokratesa, który wyjaśnia: „σοφία ἐν στόματι πιστῶν· ἐπεὶ καὶ Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναι φησιν, τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττήν· τὴν μὲν πρακτικὴν, τὴν δὲ θεωρητικὴν· ἦν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην. διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις· οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία”⁶⁰. Wiedza teoretyczna (*σοφία*) jest znajomością pierwszych

⁵⁴ Zob. K. PRAECHTER: *Die Philosophie des Altertums*. Berlin 1926, s. 543.

⁵⁵ F. COPLESTON: *Historia filozofii. Grecja I Rzym...*, s. 240.

⁵⁶ Zob. R. HEINZE: *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig 1892, fr. 23—25, s. 166—168.

⁵⁷ Szerokie omówienie genezy, roli i znaczenia demonów w filozofii Ksenokratesa zob. tamże, s. 78—123.

⁵⁸ ALKINOOS: *Didaskalikos...*, II.2, s. 2.

⁵⁹ Ibidem, XXIX.2, s. 60.

⁶⁰ R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 6, s. 161.

przyczyn i rozumieniem rzeczywistości⁶¹, natomiast, według Ksenokratesa, *περὶ φρονήσεως* ma podwójne znaczenie — praktyczne i spekulatywne. Podział ten utrzymuje Alkinoos w części XXVII.4 *Didaskalikosu*.

Ksenokrates w końcowej części powyższego fragmentu konkluduje, że wiedza teoretyczna jest mądrością, ale mając na uwadze dokonany podział dodaje, iż mądrość nie jest wyłącznie wiedzą teoretyczną. Idzie więc znacznie dalej niż Platon, który, w przeciwieństwie do Arystotelesa, nie dokonuje wyraźnego rozróżnienia terminów *φρόνησις* i *σοφία*, aczkolwiek *φρόνησις* Arystoteles sprowadza do sfery praktycznej (*τα πρακτά*) ściśle powiązanej ze świadomym i celowym działaniem — jest więc rozsądkiem i mądrością praktyczną.

Ksenokrates wyróżnia poznanie naukowe (*ἐπιστημονικὸς λόγος*), mniemanie (*δόξα*) oraz postrzeganie zmysłowe (*αἴσθησις*). Mniemanie może być prawdziwe lub fałszywe, wiedza i postrzeganie zmysłowe są zaś prawdziwe, różnią się jednak od siebie pod względem pewności. W części IV.3 *Didaskalikosu* Alkinoos podtrzymuje rozumowanie Ksenokratesa, twierdząc, że rozumowanie naukowe jest pewne i trwałe, a opierające się na przypuszczeniach mniemanie jest tylko prawdopodobne. Źródłem rozumowania naukowego (nauki) jest ogląd noetyczny (*νόησις*), a mniemania — wrażenia zmysłowe (*αἴσθησις*)⁶².

Oczywiście przekaz Sekstusa dotyczący rozważań Ksenokratesa, a wykorzystany przez Richarda Heinze, nie musi być w pełni wiarygodny, należy jednakże uznać, że termin „*ὁ ἐπιστημονικὸς λόγος*” jest produktem Starej Akademii, ale połączenie go z „*τὸ βέβαιον*” pochodzi od Ksenokratesa.

Rozważania Alkinoosa na temat retoryki jako sztuki perswazji i określenie jej jako „*ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν*”⁶³ (nauki dobrej mowy) ma wyraźne konotacje platońskie⁶⁴. Jednakże definicja ta, w sposób identyczny jak w *Didaskalikosu*, podana jest przez Ksenokratesa⁶⁵. Także podana przez

⁶¹ Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, III.4, s. 4, gdzie wiedzę teoretyczną dzieli na teologię, fizykę i matematykę, nawiązując tym samym do Arystotelesa.

⁶² „[...] ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά, ὧν ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά ἐπιστήμη τέ ἐστι καὶ ἐπιστημονικὸς λόγος, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά δοξαστικός τε καὶ δόξα. Ὅθεν ὁ μὲν ἐπιστημονικὸς τὸ βέβαιον ἔχει καὶ μόνιμον, ἅτε περὶ τῶν βεβαίων καὶ μόνιμων ὑπάρχων, ὁ δὲ πιθανὸς καὶ δοξαστικός πολὺ τὸ εἰκὸς διὰ τὸ μὴ περὶ τὰ μόνιμα εἶναι” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, IV.3, s. 6. Por. PLATON: *Timaios*, 28A.

⁶³ ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.8, s. 16.

⁶⁴ Zob. np.: PLATON: *Fajdros*, 259E.

⁶⁵ „Ξενοκράτης δὲ ὁ Πλάτωνος ἀκουστής καὶ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι ἔλεγον ρητορικὴν ὑπάρχειν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, ἄλλως μὲν Ξενοκράτους τὴν ἐπιστήμην λαμβάνοντος καὶ ἀρχαϊκῶ νόμῳ, ἀντὶ τῆς τεχνῆς, ἄλλως δὲ τῶν στωικῶν, ἀντὶ τοῦ βεβαίας ἔχειν καταλήψεις, ἐν σοφῶ μόνῳ φουμένην. τὸ δὲ λέγειν ἀμφοτέροι παραλαμβάνουσιν ὡς διαφέρον τοῦ διαλέγεσθαι, ἐπειδήπερ τὸ μὲν ἐν συντομίᾳ κείμενον κἂν τῷ λαμβάνειν καὶ

Alkinoosa definicja idei jako „παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον”⁶⁶ (wzorzec rzeczy, które istnieją w sposób naturalny) jest odniesiona do Ksenokratesa⁶⁷. Najbliższą tej definicji zapisaną wypowiedź Platona znaleźć można w *Timaiosie* 28A, w której ideę określa jako coś, co istnieje wiecznie, a nie powstaje, jest zawsze takie samo, i co można uchwycić jedynie rozumem. Heinze, omawiając metafizykę Ksenokratesa, stwierdza, że interpretacja Proklosa definicji idei Ksenokratesa terminem *παράδειγμα* określa przyczynę formalną, a nie sprawczą, co zgodne jest z rolą, jaką Platon nadaje ideą w *Timaiosie*, gdzie tworzenie sensownych rzeczy przez Boga jest wynikiem Jego zwrócenia się ku Wiecznym Pierwowzorom⁶⁸.

W części IX.3 *Didaskalikosu* Alkinoos stwierdza, że świat został stworzony z czegoś (*ἄκ τινός*), przez coś (*ὑπό τινός*) i w odniesieniu do czegoś (*πρός τι*)⁶⁹. Kluczowe jest tutaj wyrażenie „πρός τι”. Tym czymś, w odniesieniu do czego świat został stworzony, zdaniem Alkinoosa jest idea⁷⁰. Platon w *Filebie* 51C—D, omawiając, jaka jest istota piękna, używa zwrotu *πρός τι*⁷¹, jednak wydaje się bardzo prawdopodobne, że Alkinoos, ze względu na dość enigmatyczne jego wypowiedzi, korzysta także z przymysłów Ksenokratesa. Pośrednio świadczyć o tym może *Komentarz do Kategorii Arystotelesia* (Ib, 27) Symplicjusza, w którym, jego zdaniem, Ksenokrates uznaje status *πρός τι*⁷².

Alkinoos w części X.2 *Didaskalikosu* określa Boga mianem *πρῶτος θεός*, a w części X.3 *πρῶτος νοῦς*⁷³ lub po prostu *νοῦς*⁷⁴ i sytuuje Go jako *ὑπερουράνιος*⁷⁵. Platon niewiele mówi o Pierwszym Bogu, pomija kwestię Jego umiejscowienia w strukturze wszechświata, nie jest wykluczone za-

διδόναι λόγον διαλεκτικῆς ἐστὶν ἔργον, τὸ δὲ λέγειν ἐν μήκει καὶ διεξόδῳ θεωρούμενον ρητορικῆς ἐτύγχανεν ἴδιον” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 13, s. 164.

⁶⁶ ALKINOOS: *Didaskalikos...*, IX.2, s. 24.

⁶⁷ “[...] εἶναι τὴν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν αἰεὶ συνεστώτων” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 30, s. 170.

⁶⁸ Zob. *ibidem*, s. 50.

⁶⁹ „Ἐτι, γε μὴν εἰ ὁ κόσμος μὴ ἐκ ταυτομάτου τοιοῦτός ἐστιν, οὐ μόνον ἔκ τινός ἐστι γεγονώς, ἀλλὰ καὶ ὑπό τινος, καὶ οὐ μόνον τοῦτο, ἀλλὰ καὶ πρὸς τι” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, IX.3, s. 24.

⁷⁰ Zob. *ibidem*.

⁷¹ „Ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρὸς τι καλὰ λέγω, καθάτερᾶλλα” — PLATON: *Fileb* 51C. W: *Platon Werke...*, T. 7, s. 390.

⁷² „[...] ἄλλοι δὲ κατ’ ἄλλοι τρόπον αἰτιῶνται τὴν περιτότητα. οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῶ καθ’ αὐτὸ καὶ τῶ πρὸς τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν, ὥστε περιττὸν εἶναι κατ’ αὐτοὺς τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 12, s. 164.

⁷³ Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, X.2—3, s. 26.

⁷⁴ Zob. *ibidem*, IX.3, s. 24.

⁷⁵ Zob. *ibidem*, XXVIII.3, s. 58.

tem, że i tutaj Alkinoos korzysta z przemyśleń Ksenokratesa⁷⁶. Świadczy o tym także to, że zdaniem Ksenokratesa najdoskonalszy demon, jakim jest Pierwszy Bóg, umiejscowiony jest w sferze gwiazd stałych (Saturn, Jowisz, Mars, Merkury, Wenus, Słońce i Księżyc), a Dusza Świata zajmuje cały obszar pozaniebiański. Wszystko znajduje się pod kontrolą mocy Boga, także zamieszkujące rejon między Księżycem a Ziemią, demony⁷⁷. W części XIV i XV *Didaskalikosu* Alkinoos przedstawia bardzo podobny opis. Na szczególną uwagę zasługują pierwsze zdania części XIV.3⁷⁸, dotyczące platońskiej interpretacji genezy świata przedstawionej w *Timaiosie* 28B—29E. Zagadnienia kosmologiczne, a zwłaszcza problem początku świata, mieściły się w centrum zainteresowań filozofii średniego platonizmu, toczono spory, czy tekst Platona należy przyjmować literalnie, czy alegorycznie. Apulejusz i Alkinoos byli zwolennikami interpretacji alegorycznej, która zakładała, że świat podlega stałemu procesowi stawania się oraz jest metafizycznie zależny od siły sprawczej — Boga⁷⁹.

Zagadnienia etyczne

Według Diogenesa Laertiosa, Ksenokrates był człowiekiem wyjątkowo skromnym⁸⁰ oraz posiadającym bardzo wysokie kwalifikacje moralne i etyczne. „Cieszył się tak wielkim zaufaniem — pisze Diogenes Laertios — że jemu jednemu, chociaż to było niedopuszczalne, Ateńczycy pozwolili świadczyć bez przysięgi”⁸¹. Dlatego też poruszana przez niego problematyka etyczna cieszyła się dużym zainteresowaniem ówczesnego środowiska.

⁷⁶ Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 5, s. 161.

⁷⁷ Zob. *ibidem*, fr. 15, s. 164—165.

⁷⁸ „Ὅταν δὲ εἴπῃ γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος, ἀλλὰ διότι αἰεὶ ἐν γενέσει ἐστὶν καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερον τι αἴτιον” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XIV.3, s. 36.

⁷⁹ Zob. APULEJUSZ: *O Platonie i jego nauce*. I.VIII.198. W: APULEJUSZ z MADAURY: *O Bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świecie*. Tłum. K. PAWŁOWSKI. Warszawa 2002, s. 57.

⁸⁰ Zob. DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. KROŃSKA, K. LEŚNIAK, W. OLSZEWSKI. Warszawa 1984, IV.2.11, s. 221.

⁸¹ *Ibidem*, IV.2.7, s. 219.

Ksenokrates, stwierdzając, że dobro jest uzależnione od posiadania *οἰκεία ἀρετή*⁸², a ogólnie ujmowany kres jest *φύσις*, względnie *τὸ κατὰ φύσιν*⁸³, w pewnym sensie wytyczył drogę etyce stoików. Ksenokrates, zgodnie z tradycją Akademii, swoje rozważania etyczne koncentrował na pojęciu szczęścia opartego na posiadaniu cnoty moralnej, a przede wszystkim na jej praktykowaniu⁸⁴. Czyli inaczej mówiąc, szczęście to odpowiedni i harmonijny stosunek do siebie i otaczającego świata, a przede wszystkim, na co wskazuje Cyceron⁸⁵, poprzez naśladowanie Natury. Zdaniem Johna Dillona, Ksenokrates był pierwszym myślicielem, który postawił tezę o zgodności działania człowieka z naturą⁸⁶. Ksenokratesa koncepcja cnoty jako działania zgodnego z naturą (*ἐνεργουῖσα οἰκείως*⁸⁷) przedstawiona przez Plutarcha⁸⁸ jest powtórzona w *Didaskalikosie*, gdzie *οἰκείος* pojawia się stosunkowo często⁸⁹.

W części XXIX.2 Alkinoos twierdzi, że mądrością jest wiedza o tym, co dobre i co złe oraz o tym, co nie jest ani dobre, ani złe⁹⁰. Zdaniem Sekstusa Empiryka, to Ksenokrates pierwszy dokonał podziału w kontekście moralnym na to, co dobre, złe i obojętne (*ἀδιάφορα*)⁹¹.

W części XXX Alkinoos za Arystotelesem stwierdza, że cnota jest umiejętnością zachowania miary („złotego środka”) w namiętnościach⁹². Taka koncepcja cnoty obecna jest już u Platona⁹³ i została przyjęta przez Liceum i Starą Akademię. Krantor z Soloi, uczeń Ksenokratesa, rozwinął teorię metropatii (zachowania umiaru w działaniu) w swoim traktacie *Περὶ πένθους*, który cieszył się wielkim uznaniem pośród uczniów Platona⁹⁴. Uznanie przez Alkinoosa, że uczucia są dobre jedynie pod warunkiem, że nie ma w nich ani nadmiaru, ani niedoboru oraz że są one naturalnie niezbędne i właściwe dla rodzaju ludzkiego prawdopodobnie wywodzi się

⁸² Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 77, s. 189.

⁸³ Zob. ibidem, fr. 78, s. 189.

⁸⁴ Zob. ibidem, fr. 77, s. 189.

⁸⁵ Zob. ibidem, fr. 79, s. 189—190.

⁸⁶ Zob. B. DEMBIŃSKI: *Późny Platon i Stara Akademia*. Kęty 2010, s. 168—169.

⁸⁷ Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 78, s. 189.

⁸⁸ Zob. ibidem.

⁸⁹ Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, II.2, s. 4; IV.8, s. 10; VI.10, s. 18; VII.3, s. 20; XVI.2, s. 40; XXIX.3, s. 60; XXX.3, s. 62; XXXII.4, s. 68.

⁹⁰ „Ἡ μὲν δὴ φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων” — ibidem, XXIX.2, s. 60.

⁹¹ Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 76, s. 188.

⁹² Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XXX.6, s. 64.

⁹³ Zob. PLATON: *Polityk*. 284A. W: IDEM: *Dialogi...*, T. II, s. 536; IDEM: *Prawa...*, 728E, s. 177; IDEM: *Państwo*. 603E. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2009, s. 319.

⁹⁴ Zob. R.E. WITT: *Albinus and the History of Middle Platonism...*, s. 18.

z interpretacji platonizmu sformułowanego przez Ksenokratesa w Starej Akademii.

Definicja człowieka szczęśliwego Ksenokratesa, choć mało oryginalna, że szczęśliwym jest ten, kto ma szlachetną duszę⁹⁵, rozszerzona przez Posejdoniosa z Apamei⁹⁶, została przejęta przez stoików⁹⁷. Niemal dosłowną definicję odnajdujemy w *Didaskalikosie*⁹⁸, w której Alkinoos stwierdza, że nieszczęście to zły stan, a szczęście dobry, naszego demona. Zdaniem Kazimierza Pawłowskiego, owym demonem jest dusza będąca ontycznie niższym bóstwem, czyli demonem⁹⁹. Definicję tę, a właściwie zdanie je poprzedzające¹⁰⁰, mówiące o tym, że zasada tego, co korzystne, czyli dobro, jest zależna od Boga niebieskiego i celem jej jest upodobnić się do Boga, Hans Strache łączy z Arejosem Didymosem¹⁰¹. Reginald E. Witt wskazuje na następujący ciąg rozwoju powyższej myśli: Ksenokrates — Posejdonios z Rodos — Antiochos z Askalonu — Arejos Didymos — Alkinoos¹⁰².

Teoria poznania

Platon przyjął dwie kategorie gnozeologiczne, przedstawione przede wszystkim w *Menonie*, *Teajtecie* i *Państwie*: poznanie zmysłowe, które jest mniemaniem i którego przedmiotem jest świat materialny, oraz poznanie inteligibilne, które jest wiedzą i którego przedmiotem jest świat idei i byty matematyczne. Poznanie inteligibilne *νόησις* dzieli na noetyczne (byty ideal-

⁹⁵ „[...] εὐδαιμόνα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 81, s. 191; Por. ARYSTOTELES: *Topiki*. II.6.112a. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dzieła wszystkie...*, T. 1, s. 369.

⁹⁶ Zob. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Red. J.A. ARNIM. Stuttgart 1964, fr. 460, T. III, s. 111—112.

⁹⁷ Por. MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*. II.16—17. Tłum. M. REITER. Warszawa 2001, s. 23.

⁹⁸ „[...] ὄθεν ὀρθῶς ἄν τις φαίη τὴν μὲν κακοδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εἶναι κάκωσιν, τὴν δὲ εὐδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εὐεξίαν” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XXVIII.3, s. 58.

⁹⁹ Zob. ALKINOOS: *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)...*, przypis 336, s. 201.

¹⁰⁰ Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XXVIII.3—2, s. 58.

¹⁰¹ Zob. H. STRACHE: *De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus*. Wyd. Mayer et Müller. Berolini 1909, s. 91.

¹⁰² Zob. R.E. WITT: *Albinus and the History of Middle Platonism...*, s. 19.

ne) i na rozumowe *διάνοια* (byty matematyczne)¹⁰³. Wprowadza także możliwość poznania prawdy poprzez *δόξα ἀληθής* (mniemania prawdziwego)¹⁰⁴, nie wyjaśnia jednakże, jak ono powstaje — wskazuje bądź to na anamnezę (*Fajdros*), bądź boską interwencję *θεία μοίρα* (*Menon*).

Prawdopodobnie jedynym zachowanym fragmentem przekazującym stanowisko Ksenokratesa na ten temat jest relacja Sekstusa Empiryka: „Ksenokrates mówi, że są trzy rodzaje bytów: zmysłowy, umysłowy i złożony będący przedmiotem mniemania. Byt zmysłowy mieści się wewnątrz nieba, byt umysłowy na zewnątrz nieba, a złożony to byt samego nieba. [...] za miernik bytu będącego na zewnątrz nieba i umysłowego uznał wiedzę, za miernik bytu będącego wewnątrz nieba i zmysłowego uznał zmysły, a za miernik bytu złożonego uznał mniemanie. Wśród nich miernik, którym jest wiedza, uznał za pewny i prawdziwy. Miernik, którym są zmysły, uznał za prawdziwy, ale w mniejszym stopniu niż wiedza. Miernik złożony zawiera elementy prawdy i fałszu, ponieważ mniemania bywają prawdziwe i fałszywe”¹⁰⁵. Ksenokrates wyróżnia więc trzy rodzaje poznania: prawdziwe, odnoszące się do bytów inteligibilnych; mniej prawdziwe spostrzeżenia, odnoszące się do bytów materialnych oraz mniemania, odnoszące się do nieba, które są raz prawdziwe, a raz fałszywe. Pierwsze, które u Platona odnosi się do bytów idealnych, u Ksenokratesa odnosi się do idei.

I jeśli rozważania Platona czasami zmierzają w kierunku uznania spostrzeżenia połączonego z informacją „zapisaną w duszy” za wiedzę (*Teajtet* 192A—C) lub stwierdzenia, że przedmioty zmysłowe można ująć w spostrzeżeniu wyrażonym w mniemaniu (*Timaios* 28A—B), to zawsze w zakończeniu rozważań pojawia się stwierdzenie, że spostrzeżenie zmysłowe nie jest prawdą. Ksenokrates nie w pełni podziela pogląd Platona, dopuszcza bowiem istnienie mniemań prawdziwych.

Wydaje się, że w powyżej omawianej kwestii Alkinoos przyjmuje koncepcję Ksenokratesa, twierdząc, że jeśli połączenie pamięci i wrażenia zmysłowego jest zgodne, to mniemanie jest prawdziwe¹⁰⁶.

¹⁰³ Zob. PLATON: *Timaios*. 51D—E. W: IDEM: *Dialogi...*, T. II, s. 703; IDEM: *Państwo*. 507B—C. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2009, s. 213.

¹⁰⁴ Zob. IDEM: *Timaios*. 51d. W: *Platon Werke...*, T. 7, s. 92.

¹⁰⁵ R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 5, s. 161 — tłumaczenie własne. W oryginalnym fragmencie brzmi następująco: „Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητὴν τὴν δὲ νοητὴν τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστὴν, ὧν αἰσθητὴν”.

¹⁰⁶ „Δόξα δὲ ἐστὶ συμπλοκὴ μνήμης καὶ αἰσθήσεως. [...] καὶ τοῦτο καλεῖται δόξα συνθέντων ἡμῶν τὴν προϋποκειμένην <μνήμην> τῇ νεωστὶ γενομένη αἰσθήσει, καὶ ὅταν μὲν συμφωνήσῃ ταῦτα κατ’ ἄλληλα γενόμενα, ἀληθὴς γίνεται δόξα, ὅταν δὲ παραλλάξῃ, ψευδής” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, IV.5, s. 6—8.

Teoria idei

Bogdan Dembiński pisze¹⁰⁷: „[...] filozofię Platońską trzeba pojmować jako rozwijającą się w sposób ewolucyjny, cechujący się stopniowym rozwojem określonych poglądów filozoficznych, które poddane próbie artykulacji podlegają następnie analizie krytycznej, tak aby w końcu przyjąć postać w miarę spójnego systemu”¹⁰⁸. Filozofia „późnego” Platona to zdecydowane kierowanie się w stronę pitagoreizmu, przejawiające się zwłaszcza z utożsamieniem idei z liczbami idealnymi¹⁰⁹. Arystoteles, komentując Platońską teorię idei, pisze: „Platon twierdzi poza tym, że obok świata zmysłowego oraz Idej istnieją przedmioty matematyki, które zajmują pośrednią pozycję (*μεταξύ*), różniąc się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i niezmiennie, a od Idej tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda Idea jest zawsze jedna. Skoro więc Idee są przyczynami wszystkich innych rzeczy, sądził, że ich elementy są elementami innych bytów; jako materia »Duże« i »Małe« (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*) stanowiły zasady Idej, a jako istota — »Jedność« (*τὸ ἕν*); bo z dużego i małego, przez uczestniczenie w Jedności, powstają liczby [idealne]”¹¹⁰. Nieco dalej wyjaśnia, że Platon posłużył się jedynie dwiema przyczynami: istotną (*τῆ τε τοῦ τί ἐστίν*) i materialną (*τῆ κατὰ τὴν ὕλην*). Tak więc idee są „przyczynami istotnymi wszystkich innych rzeczy”, natomiast Jedność jest „przyczyną istotną Idei”. Materia jest zatem „Dyadą, tzn. Dużym i Małym”¹¹¹. „Za zasady najwyższe — pisze B. Dembiński — przyjął Platon Jedno i Nieokreśloną Diadę¹¹². [...] Odniesione do Nieokreślonej Diady, Jedno decyduje o pojawieniu się normy (norm), tj. prawidłowości, idei, porządku (*τάξις*) i statecz-

¹⁰⁷ Jest to jedna z licznych interpretacji filozofii Platona. Por. W. JAEGER: *Wizerunek Platona w ciągu wieków*. W: IDEM: *Paideia*. Tłum. M. PLEZIA, W. BEDNAREK. Warszawa 2001, s. 633—640; T.A. SZLEZÁK: *O nowej interpretacji platońskich dialogów*. Tłum. P. DOMAŃSKI. Kęty 2005, *passim*.

¹⁰⁸ B. DEMBIŃSKI: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 2004, s. 193.

¹⁰⁹ Zob.: ARYSTOTELES: *Metafizyka...*, 987b, s. 631.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem, 988a, s. 632. Szerokie omówienie powyższego zagadnienia, a także analizę tego fragmentu *Metafizyki* podejmowaną przez takich badaczy, jak m.in. K. Gaiser, E. Taylor, J. Stenzel, O. Becker czy L. Robin, zob. B. DEMBIŃSKI: *Teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów*. W: IDEM: *Teoria idei...*, s. 174—192. Analizę pojęcia liczby u Platona zob. także: Z. JORDAN: *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*. Poznań 1937, s. 77—86.

¹¹² Nieokreślona Diada to nieokreślona dwójna, przyjęta przez Platona za pierwszą zasadę liczb.

ności (*ἡρεμία*) w obszarze działania. [...] Oparty zatem na pryncypiach bytu nie może mieć ani statusu bytu »abstrakcyjnego« (na przykład zhipostazowanego pojęcia), ani też być pojmowany jako zależny od jakiegokolwiek stanowienia podmiotowego¹¹³.

Zdaniem Richarda Heinzego, Platon nie potrafił w sposób przekonujący scharakteryzować swojego bytu matematycznego — przyjęcie bytu idealnego i materialnego było powodem wystąpienia trudności w określeniu bytu matematycznego¹¹⁴. Związana z tym krytyka ze strony jego oponentów, zwłaszcza koncepcja Speuzypa, siostrzeńca Platona (drugiego scholarcha jego Akademii), mnożąca rodzaje substancji¹¹⁵ podważające platońską teorię idei nie mogły zyskać akceptacji najwierniejszego jego ucznia — Ksenokratesa. Ksenokrates, nie chcąc negować nauki swojego mistrza, ale i nie widząc możliwości utrzymania platońskiej teorii bytów matematycznych, zwrócił się w kierunku nader istotnego elementu platońskiej filozofii — metafizyki. Arystoteles, krytykując platońską teorię idei, pisze: „Nawet Platon zwalczał punkty jako geometryczne fikcje. Nadawał im nazwę »zasady linii« i posługiwał się często wyrażeniem »linie niepodzielne« (*ἄτομοι γραμμαί*). Jednak musiały mieć one jakiś kres (a zatem punkt); tak więc argument dowodzący istnienia linii dowodzi też istnienia punktu¹¹⁶. Wychodząc z tego założenia Zbigniew Jordan dowodzi, że koncepcja Platona nie jest zgodna z ówczesnym stanem matematyki. Twierdzi, że jeśli według Platona punkt matematyczny jest granicą linii, a nie jej częścią, to linia ta nie może dzielić się na punkty, a więc może zostać nazwana „linią niepodzielną¹¹⁷. Jednakże taka interpretacja platońskiej „niepodzielnej linii” jest zdecydowanie różna od ksenokratejskiej koncepcji niepodzielnej fizycznej linii, a także, co z tym jest ściśle związane, odmienną koncepcją liczby. Uzasadnienia tych rozbieżności należy szukać, jak się wydaje, w matematyce pitagorejczyków.

Diogenes Laertios, omawiając pitagoreizm, pisze: „Aleksander mówi w *Sukcesjach filozofów*, że znalazł w pismach pitagorejczyków takie jeszcze myśli Pitagorasa: Początkiem wszechrzeczy jest jednostka, czyli monada (*μονάς*). Z monady powstaje nieograniczona dwójka, czyli dyada (*ἀόριστος δῦάς*), będąca naturalnym podłożem dla jednostki, swojej przyczyny. Z monady i nieograniczonej dyady powstają liczby, z liczb — punkty (*σημεῖα*), z punktów — linie (*γραμμαί*), z linii — płaszczyzny (*ἐπίπεδα σχήματα*), z płaszczyzn — bryły (*στερεά σχήματα*), a z brył powstają ciała podpadające

¹¹³ B. DEMBIŃSKI: *Teoria idei...*, s. 189—191.

¹¹⁴ Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, s. 47—48.

¹¹⁵ Zob. ARYSTOTELES: *Metafizyka...*, 1028b, s. 719.

¹¹⁶ *Ibidem*, 992a, s. 641.

¹¹⁷ Zob. Z. JORDAN: *O matematycznych podstawach systemu Platona...*, s. 104—106.

pod zmysły (*τὰ αἰσθητὰ σώματα*)¹¹⁸. Czyli z Jedna powstaje Nieokreślona Diada, z Nieokreślonej Diady — liczby, z liczb — punkty, a z punktów — elementy świata materialnego. Ciąg ten suponuje, że zarówno Jedno, jak i Nieokreślona Diadę oraz liczby należy rozpatrywać z perspektywy bytu transcendentnego. Także Filolaos z Tarentu mówi o jednostce jako zasadzie wszystkich rzeczy¹¹⁹. Świat materialny jest więc wytworem bytu niematerialnego.

Filolaos w swoich rozważaniach idzie jeszcze dalej, twierdząc, że istniejący świat materialny jest złożony z *περαίνοντα καὶ ἄπειρα*, gdzie *περαίνοντα* są elementami uformowanymi i wtórnie formującymi według określonych zasad, a *ἄπειρα* elementami uformowanymi i wtórnie formowanymi. Należą one do świata już uformowanego przez bóstwo za pomocą liczb-wzorów¹²⁰. Czyli liczba to pewien określony wzorzec bytujący w transcendencji, ale liczba to także uformowany byt materialny. W pojęciu pitagorejskiej liczby możemy więc wyróżnić zarówno element formalny, decydujący o tym, że konkretna rzecz jest nazywana liczbą, ale możemy wyróżnić także element materialny, stanowiący substrat dla elementu formalnego¹²¹. Element formalny to *ἓν* (*hen*, Jedno), element materialny będący wytworem bóstwa to *ἀόριστος δυάς* (*aristos dyas*, Nieokreślona Diada).

Richard Heinze, powołując się na słowa Proklosa, pisze: „Nach Xenokrates ist die Idee *αἰτία παραδειγματική τῶν κατὰ φύσιν ἀεί συνεστώτων*”¹²², czyli, według Ksenokratesa, z natury wieczna liczba będąca Ideą jest przyczyną wzorcą. Natomiast Arystoteles, mając na myśli szkołę Ksenokratesa, pisze w *Metafizyce*: „Wreszcie, według pewnych filozofów Idee i liczby mają tę samą naturę, a inne rzeczy z nich się wywodzą, jak linie i płaszczyzny, ażeby wreszcie dojść do substancji świata i ciał zmysłowych”¹²³, a w części dalszej: „A znowu ci, którzy chcieli Idee uczynić zarazem liczbami, nie dostrzegając jednak tego, jak przy tych zasadach miały istnieć liczby matematyczne niezależnie od liczb idealnych”¹²⁴. To bardzo celna uwaga, Arystoteles zauważa bowiem, że powiązanie liczb matematycznych z ideami wyklucza możliwość przeprowadzania operacji matematycznych, a więc także matematyki w ogóle. W tym kontekście na uwagę zasługuje koncepcja Bogdana Dembińskiego, w której — zakładając, że Ksenokrates (znając powyższe trudności) powiązał pojęcie idei z pojęciem idealności, co

¹¹⁸ DIOGENE LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów...*, VIII.I. 24—25, s. 482.

¹¹⁹ Zob. PHILOLAOS, fr. B8, B15. W: H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Berlin 1903, s. 252, 255—256.

¹²⁰ Zob. IDEM, fr. A13, B1—B3, B6, B11..., s. 245, 249—250, 251—252, 253—254.

¹²¹ Zob. J.A. WOJTCZAK: *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*. Warszawa 1980, s. 30.

¹²² R. HEINZE: *Xenokrates...*, s. 50.

¹²³ ARYSTOTELES: *Metafizyka...*, 1028b, s. 719.

¹²⁴ Ibidem, 1086a, s. 841.

skutkowało przyjęciem tezy, iż liczby matematyczne spełniają jedynie warunek idealności¹²⁵. Problematykę statusu liczb i przedmiotów matematyki w kontekście idei podejmowali myśliciele i komentatorzy od czasów starożytnych do współczesnych — temat ten podejmował zarówno Arystoteles w *Metafizyce* (np. 987b—988a, 991b, 1080b, 1081a, 1082b—1084a, 1090b), Simplicjusz w *Fizyce* 202B, twierdząc, że skoro liczby pojawiają się jako pierwsze w naturze, to należy uznać je za zasadę wszystkiego, Euklides w księdze VII *Elementów*, podając definicję liczby, stwierdzając, że jest ona zbiorem, równej każdej innej i nieróżniących się od innych, monad, Sekstus Empiryk w *Przeciw matematykom* (276—283), przedstawiając teorię powstawania liczb z dwu pryncypiów: Pierwszej Monady i Nieokreślonej Diady, jak i Z. Jordan w *O matematycznych podstawach systemu Platona*, A. Wedberg w *Plato's Philosophy of Mathematics*, twierdząc, że Platońskim ideom odpowiadają pojęcia geometrii euklidesowej i D. Ross w *Plato's Theory of Ideas*, pisząc, że liczba idealna jest wzorcem i źródłem określoności liczby matematycznej¹²⁶. Dlaczego problem ten budzi tak duże zainteresowanie badaczy? Jeśli przyjąć, że struktura świata została w przemyślny określony sposób uporządkowana, to porządek ten mogą wyznaczać struktury matematyczne w postaci wiecznych i niezmiennych bytów idealnych — liczb matematycznych i przedmiotów geometrii. Wobec powyższego, „[t]ak rozumiane liczby — pisze Bogdan Dembiński — stanowić mogły poprzez swój idealny sposób bycia model, według którego zorganizowany został Kosmos”¹²⁷. Ksenokratejska metafizyczna koncepcja liczby jest zgodna z platońską metafizyką — Platon przyjmuje *ἔν* i *ἀόριστος δυνάς* jako zasady bytów idealnych i materialnych.

Matematykę Alkinoos zalicza do dyscypliny teoretycznej, a jej celem jest badanie natury rzeczywistości oraz przygotowanie duszy do prowadzenia badań metafizycznych¹²⁸. Traktuje ją jednak zdawkowo, stwierdzając jedynie, wzorując się na *Państwie* 532B—D, że należy odstąpić od oglądu zmysłowego na rzecz tych, „które można widzieć jedynie myślą duszy”. Studiowanie matematyki spełnia więc rolę propedeutyczną, jest bowiem wstępem do kontemplacji bytu¹²⁹.

¹²⁵ Zob. B. DEMBIŃSKI: *Późny Platon i Stara Akademia...*, s. 147—148.

¹²⁶ Dokładną analizę stanowisk oraz analizę problemu zob.: B. DEMBIŃSKI: *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*. Katowice 2003, rozdz. 3—4, s. 55—109; rozdz. 9, s. 148—163.

¹²⁷ B. DEMBIŃSKI: *Późny Platon i Stara Akademia...*, s. 149.

¹²⁸ Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VII, s. 18—19.

¹²⁹ „Δεῖ γὰρ ὁξέως ἀπὸ τῶν ὁρατῶν καὶ ἀπὸ τῶν ἀκουστῶν μεταβαίνειν ἐπ' ἐκεῖνα ἃ ἔστιν ἰδεῖν μόνῳ τῷ τῆς ψυχῆς λογισμῷ. Ἔστι γὰρ ἡ τῶν μαθημάτων ἐπίσκεψις ὡς ἂν προοίμιόν τι πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VII, s. 20.

W początkowym fragmencie części IX *Didaskalikosu*, Alkinoos — nawiązując do *Timaios* 28A — przedstawia tradycyjne platońskie rozumienie idei — obok materii i Boga-ojca, który jest przyczyną sprawczą, idee są przyczyną paradygmatyczną rzeczy istniejących w sposób naturalny¹³⁰. W stosunku do materii idea jest miarą — wyjaśnia Alkinoos. W stosunku do świata zmysłowego — wzorcem; w stosunku do siebie — substancją; w odniesieniu do nas — wielkością noetyczną pierwszą. Natomiast w stosunku do Boga jest Jego myślą¹³¹. Co prawda Platon w *Timaiosie* 47E—48A pisze o Bogu jako Rozumie: „Powstanie tego świata było mieszane; świat powstał częściowo z konieczności, a częściowo jako synteza umysłu. Umysł panował nad koniecznością, bo nakłaniał ją, żeby większość rzeczy doprowadzała do tego, co najlepsze”¹³², jednakże nie precyzuje, że idee są myślami Boga.

Idea jako myśl Boga

Państwowa religia grecka, a więc także greccy bogowie, nie mieli cech świętości w dzisiejszym rozumieniu, niewiele różnili się od ludzi, nie mogli więc zaspokoić ich wyższych potrzeb duchowych¹³³. Nie oznacza to jednak, że nie poszukiwano i nie praktykowano kultów mających zrealizować te potrzeby. Najbardziej istotnym i mającym największy wpływ na koncepcje filozoficzne były, oferujące specyficzną mitologię o nieśmiertelnej i boskiej duszy, misteria orfickie.

Filozofia poszukiwała swojej drogi dojścia do Boga. Kazimierz Pawłowski pisze, że w filozofii Platona „[p]oszukiwanie prawdy, głębokie zrozumienie swego człowieczego statusu metafizycznego i w ogóle pragnienie zrozumienia metafizycznej egzystencji wszechrzeczy, przeradza się w mistyczne doświadczenie Boga jako jedynej Prawdy, jedynej Dobra i jedynej Piękna samego w sobie. Zatem mamy tu do czynienia z doświadczeniem na wskroś

¹³⁰ „Ορίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνων” — Ibidem, IX.2, s. 24.

¹³¹ Ibidem, IX.1, s. 22.

¹³² PLATON: *Timaios*. 47E—48A..., s. 698.

¹³³ Zob. W.F. OTTO: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main 1934, s. 4—5.

misteryjnym, tyle że wprowadzonym nie przez rytuał wtajemniczający, a przez akt duchowego poszukiwania prawdy¹³⁴.

To duchowe poszukiwanie prawdy kontynuowane było zarówno w średnioplatonizmie, jak i neoplatonizmie, dlatego też najistotniejszą cechą tejże filozofii było przeświadczenie, że człowiek posiada zdolność poznawania zarówno rzeczywistości zmysłowej (materialnej), jak i rzeczywistości duchowej (niematerialnej). Z tego też powodu teza o ideach w umyśle Boga stała się jedną z najbardziej fundamentalnych tez filozofii średnioplatońskiej. Jaka była geneza pojawienia się tej tezy?

Jak wspomniano wyżej, zdaniem Platona idee poznawalne są umysłowo, nie są widoczne w oglądzie zmysłowym, są bowiem niecielesne. Dotrzeć do nich można jedynie poprzez ogląd noetyczny. Natura idei nie jest więc przez Platona sprecyzowana.

Seneka w *Liście LXV* pisze do Lucyliusza: „Takie pierwowzory wszechrzeczy ma w sobie Bóg, przy czym w myśli Jego zawarta jest również liczebność tego wszystkiego, co ma stworzyć, i jego rozmiary. Jest spełniony obrazami, które u Platona noszą nazwę idei, idei nieśmiertelnych, nieodmiennych i niezniszczalnych¹³⁵”.

Nikomachos z Gerazy w części IV (δ) *Wprowadzenia do matematyki* stwierdza, że arytmetyka jako pierwsza istniała w umyśle bóstwa-stwórcy i była zasadą, wzorcem i formą, według której stwórca ukształtował z materii rzeczy stworzone¹³⁶. W części VI (ς) uzupełnia, mówiąc, że we wszechświecie wszystko zostało uporządkowane przez opatrność według liczby istniejącej w jej umyśle, liczby inteligibilnej i niematerialnej będącej rzeczywistym i wiecznym bytem¹³⁷.

¹³⁴ K. PAWŁOWSKI: *Platońskie drogi do Boga. Wykład filozofii Boga w średnioplatońskiej szkole Gajusa*. W: *Inspiracje platońskie literatury staroplatońskiej*. Red. A. NOWICKA-JEŻOWA, P. STĘPIEŃ. Warszawa 2000, s. 41.

¹³⁵ SENEKA: *List LXV*. 7. W: IDEM: *Listy moralne do Lucyliusza*. Tłum. W. KORŃKOWSKI. Warszawa 2010, s. 203.

¹³⁶ Zob. *Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis Arithmeticae Libri II*. Red. R. HOEHE. Lipsiae 1866, s. 9.

¹³⁷ „Πάντα τὰ κατὰ τεχνικὴν διέξοδον ὑπὸ φύσεως ἐν τῷ κόσμῳ διατεταγμένα κατὰ μέρος τε καὶ ὅλα φαίνεται κατὰ ἀριθμὸν ὑπὸ τῆς προνοίας καὶ τοῦ τὰ ὅλα δημιουργήσαντος νοῦ διακεκρίσθαι τε καὶ κεκοσμηθῆναι βεβαιουμένου τοῦ παραδείγματος οἷον λόγον προχαράγματος ἐκ τοῦ ἐπέχειν τὸν ἀριθμὸν προυποστάντα ἐν τῇ τοῦ κοσμοποιοῦ θεοῦ διανοίᾳ, νοητὸν αὐτὸν ὡς λόγον τεχνικὸν ἀποτελεσθῆναι τὰ σύμπαντα ταῦτα, χρόνος, κίνησις, ἴνα πρὸς αὐτὸν ὡς λόγον τεχνικὸν ἀποτελεσθῆναι τὰ σύμπαντα ταῦτα, χρόνος, κίνησις, οὐρανός, ἄστρα, ἐξελιγμοὶ παντοῖοι. ἀναγκαῖον ἄρα, τὸν ἐπιστημονικὸν ἤδη ἀριθμὸν ἐπὶ τῶν τοιούτων ὑπάρχοντα καθ' ἑαυτὸν ἡρμόσθαι καὶ οὐχ ὑπ' ἄλλου, ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ. πᾶν δὲ ἡρμωσμένον ἐξ ἐναντίων πάντως ἡρμωσται καὶ ὄντων γε· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα ἀρμωσθῆναι οἷά τε οὔτε τὰ ὄντα μὲν, ὅμοια δὲ ἀλλήλοις, οὔτε τὰ διαφέροντα μὲν, ἄλογα δὲ πρὸς ἄλληλα· ὑπολείπεται δὴ τὰ, ἐξ ὧν ἀρμόζεται, καὶ ὄντα εἶναι καὶ διάφορα καὶ

Aetios z Antiochii pisze: „Ksenokrates, syn Agatenora z Chalcedonu, przyjął monadę i diadę za bogów. Monada, jako pierwiastek męski, spełnia rolę ojca, panując w niebie — nazywa ją Zeusem, pierwiastkiem nieparzystym, umysłem, pierwszym bogiem. Diada, pierwiastek żeński, pełni rolę matki bogów, panując nad obszarem znajdującym się pod niebem — jest ona dla niego duszą całości. Natomiast bóstwami są niebo oraz gwiazdy ogniste jako bogowie olimpijscy, a także niewidzialne demony znajdujące się w sferze podksiężycowej. Twierdzi też, że są jeszcze jakieś boskie siły, które przenikają elementy materialne. Jedną z nich, ze względu na (charakteryzujące ją) powietrze, nazywa Hadesem, inną, ze względu na wilgotność, nazywa Posejdonem, a jeszcze inną, ze względu na (podległą jej) ziemią, nazywa siejącą ziarna Demetrą. Poglądy te powtórzył za Platonem, wytyczając tym samym drogę stoikom”¹³⁸. Natomiast Jan Stobajos przytacza słowa Aetiosa mówiące o Pitagorasie: „[...] monadę i Nieokreśloną Diadę sytuuje pośród zasad. [...] monada jest czynnikiem sprawczym i wiecznym, jakim jest umysł boski. Diada jest czynnikiem biernym i materialnym, jakim jest widzialny wszechświat”¹³⁹. Użyte w tekście terminy *δυάδα* i *μονάδα* bezsprzecznie pochodzą z filozofii pitagorejskiej. Także termin *νοῦς*, określający najwyższe bóstwo, w tym znaczeniu u Platona nie występuje. Jednakże *μητρὸς θεῶν δίκη* określana jako *ψυχή τοῦ παντός* ma wyraźne oparcie w *Timaiosie* 34C i 41D. Biorąc pod uwagę możliwość wprowadzenia ewentualnych korekt interpretacyjnych późniejszych kontynuatorów tradycji pitagorejskiej i aka-

λόγον πρὸς ἄλληλα ἔχοντα. ἐκ τοιούτων ἄρα καὶ λόγον πρὸς ἄλληλα ἔχοντα. ἐκ τοιούτων ἄρα καὶ ὁ ἐπιστημονικὸς ἀριθμὸς: ἔστι γὰρ τὰ ἐν αὐτῷ πρώτιστα εἶδη δύο οὐσίαν τε ἔχοντα τὴν τῆς ποσότητος καὶ διαφέροντα ἀλλήλων καὶ οὐχ ἑτερογενῆ, περιττὸν καὶ ἄρτιον, καὶ ἐναλλάξ ὑπὸ θυμαστῆς καὶ θείας φύσεως διηρμοσμένα ἀχωρίστως καὶ ἐνοειδῶς, ὡς αὐτίκα εἰσόμεθα” — *ibidem*, s. 12—13.

¹³⁸ R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 15, s. 164—165. Tłum. własne. W oryginalne fragment ten brzmi następująco: „Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόντος τὴν μονάδα καὶ δυάδα θεούς, τὴν ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσας, ἦντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός: τὴν δὲ ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἣτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχή τοῦ παντός. θεὸν δ' εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρῶδεις Ὀλυμπίους θεούς, καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους. ἀρέσκει δὲ καὶ αὐτῷ <θείας τινὰς δυνάμεις> καὶ ἐνδιήκειν τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις. τούτων δὲ τὴν μὲν <διὰ τοῦ ἀέρος Ἀἰδὴν ὡς> ἀειδῆ προσαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς φωτισπύρον Δήμητρα. ταῦτα δὲ χορηγήσας τοῖς Στωϊκοῖς τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφρακεν”.

¹³⁹ H. DIELS: *Doxographi Graeci*. Berolini 1879, s. 281. Tłum. własne. W oryginalne fragment ten brzmi następująco: „πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς. οπεύδει δὲ αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἢ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ αἰδίων, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεός: ἢ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικὸν τε καὶ ὑλικόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος”.

demickiej (przytaczane teksty są ich autorstwa), a także duże znaczenie nauczania ustnego w owym czasie, uprawnionym będzie postawienie tezy, że koncepcja idei w umyśle bożym wywodzi się z kręgu Starej Akademii i jest ściśle powiązana z nauką o idei-liczbie będącej wzorem bytów materialnych Ksenokratesa.

Jerzy Andrzej Wojtczak, dokonując szczegółowej i wielowątkowej analizy cytowanych wyżej tekstów, polemizując z wieloma komentatorami tego zagadnienia¹⁴⁰, dochodzi do wniosku, że jeśli u Ksenokratesa *νοῦς-μονάδα* nazywana jest *τὸ οὐτως ὄν*, a u Platona *τὸ οὐτως ὄν* oznacza zarówno *οὐσία*, jak i *ἔν* będące poza ideą (służy więc Platonowi do określenia czystego bytu oraz całej transcendencji w ogóle), to można założyć, że u Ksenokratesa idea nie może znajdować się poza *νοῦς-μονάδα*¹⁴¹. Można zatem przyjąć, że umieszczenie idei w umyśle boga wywodzi się wprost z koncepcji ideiliczby Ksenokratesa. Stwierdzenie to jest o tyle uzasadnione, że jeśli Platon z Jednym utożsamiał Dobro, które jest zasadą określoności wszystkiego, także ładu, porządku i harmonii świata, to Jedno Ksenokratesa, według Simplikusa¹⁴² i Aecjusza¹⁴³, należy utożsamiać z umysłem i doskonałością nieparzystości. Zdaniem Hansa Joachima Krämera powiązanie Jedna z Umysłem nie może mieć genezy Platońskiej — jest oryginalnym tworem Ksenokratesa¹⁴⁴.

Koncepcja idei w umyśle Boga nie wywodzi się także wprost od Arystotelesa. Według Arystotelesa „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu”¹⁴⁵. Bóg jest więc samoświadomością. Ale, jak wyjaśnia nieco dalej, „myśl boska i jej przedmiot będą te same, tzn. będą tworzyć jedność”¹⁴⁶, czyli nie jest wytwórcza ontycznie — jest skierowana wyłącznie na samą siebie. To myśl i zarazem przedmiot tej myśli. Koncepcja Alkinoosa jest zdecydowanie odmienna. Bóg Alkinoosa w sensie metafizycznym tworzy idee, posiadają one jednoznacznie odmienny status ontyczny od myśli Boga — posiadają własną bytowość.

¹⁴⁰ Zob. J.A. WOJTCZAK: *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu...*, s. 40—45.

¹⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 45.

¹⁴² „ἄλλοι δὲ κατ’ ἄλλον τρόπον αἰτιῶνται τὴν περιττότητα. οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῶ καθ’ αὐτὸ καὶ τῶ πρὸς τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν, ὥστε περιττὸν εἶναι κατ’ αὐτοὺς τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 12, s. 164.

¹⁴³ *Ibidem*, fr. 15, s. 164—165 — zob. przypis 136.

¹⁴⁴ Zob. H.J. KRÄMER: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam 1967, s. 41.

¹⁴⁵ ARYSTOTELES: *Metafizyka...*, 1074b, s. 819.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 1075a, s. 819.

W *Timaiosie* 28A Platon dokonuje rozróżnienia na to, „co istnieje wiecznie, a powstawania nie ma, i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy”¹⁴⁷, a więc na idee i przedmioty zmysłowe. Jeśli „[j]edno rozumem, który ujmuje ściśle, uchwycić można jako zawsze takie samo, drugie mniemaniem z pomocą spostrzeżeń nieściśle daje się uchwycić jako coś, co powstaje i ginie, a w rzeczywistości nie istnieje nigdy. [...] Nic nie może powstawać bez przyczyny. Jeżeli wykonawca czegokolwiek patrzy wciąż na to, co jest niezmiennie i jakimś takim się posługuje wzorem, kiedy jego postać i zdolność wykonywa, wtedy koniecznie wszystko wychodzi skończone i piękne”¹⁴⁸, to należy przyjąć, że Bóg tworząc świat posilkuje się ideami. Seneka, w *Liście LXV* mówiąc: „Nie ma zaś nic do rzeczy, czy ma ten pierwowzór [ideę — J.K.] na zewnątrz i ku niemu zwraca swe oczy, czy też wewnątrz, gdzie go sam sobie wyobraził i wystawił”¹⁴⁹ pośrednio zadaje pytanie, czy idee są na zewnątrz, czy wewnątrz Boga. Czy wobec tego można przyjąć, że według Platona idee są niezależne od Boga? Kazimierz Pawłowski na to pytanie odpowiada twierdząco: „W kontekście platońskiej teorii idei to stwierdzenie wydaje się nawet bardziej zasadne”¹⁵⁰.

W części IX *Didaskalikosu* Alkinoos przedstawia, bardzo istotne dla spójności jego koncepcji, dowody potwierdzające istnienie idei. Za pomocą sylogizmu warunkowego dowodzi, że jeśli materia z definicji pozbawiona jest miary, to musi znaleźć miarę „w czymś lepszym i niematerialnym”, czyli to idee nadają formę pozbawionej formy materii. A jeśli — kontynuuje Alkinoos — świat jest taki, jaki jest, to nie jest to dziełem przypadku, lecz został stworzony nie tylko z czegoś, ale także na podstawie konkretnego wzoru — a tym wzorem są idee¹⁵¹. Jeżeli istnieją dwie formy poznania (*νοῦς* i *δόξα*) to niewątpliwie musi istnieć zarówno przedmiot poznania noetycznego, jak i różny od niego przedmiot poznania zmysłowego. Skoro tak, to istnieje rzeczywistość wielkości noetycznych

¹⁴⁷ PLATON: *Timaios*. 28A..., s. 677.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ SENEKA: *List LXV*. 7..., s. 203.

¹⁵⁰ K. PAWŁOWSKI: *Teoria idei jako myśli Boga według Albinusa ze Smyrny*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, nr 31/4, s. 42.

¹⁵¹ „Ὅτι δὲ εἰσὶν αἱ ἰδέαι καὶ οὕτως παραμυθοῦνται. Εἴτε γὰρ νοῦς ὁ θεὸς ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῶ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνια τε καὶ ἄτρεπτα, εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ἰδέαι, καὶ γὰρ εἰ ἄμετρος ὑπάρχει ἢ ὕλη κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον, παρ’ ἑτέρου τινὸς κρείττονος καὶ αὐλοῦ τῶν μέτρων ὀφείλει τυγχάνειν, τὸ δὲ ἠγούμενον, τὸ ἄρα λήγον, εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ἰδέαι μέτρα τινὰ ἄυλα ὑπάρχουσαι. Ἐτι γε μὴν εἰ ὁ κόσμος μὴ ἐκ ταυτομάτου τοιοῦτός ἐστιν, οὐ μόνον ἐκ τινός ἐστι γεγονώς, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τινος, καὶ οὐ μόνον τοῦτο, ἀλλὰ καὶ πρὸς τι, τὸ δὲ πρὸς ὃ γέγονε τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ ἰδέα; ὥστε εἶεν ἂν αἱ ἰδέαι” — ALKINOOS: *Didaskalikos*..., IX.3, s. 24.

pierwszych i rzeczywistość wielkości zmysłowych pierwszych. Wielkości noetyczne pierwsze to właśnie idee¹⁵².

Podsumowanie

W ostatniej (XXXVI) części *Didaskalikosu* Alkinoos wyraźnie zaznacza, że jego rozważania są jedynie wprowadzeniem do nauki Platona, nie zawsze wyłożone są w sposób uporządkowany i stanowią jedynie podłoże dla dalszych badań¹⁵³. Dlatego też oczywistym jest to, że część zagadnień poruszanych przez Platona jest niemal dosłownie cytowana w *Didaskalikosie*, część natomiast całkowicie pomijana lub traktowana ogólnikowo. Wobec powyższego można zauważyć, że głównym dialogiem, na którym oparta jest jedna trzecia pracy Alkinoosa, jest *Timaios*, na podstawie którego przeprowadza analizę Platońskiej teorii idei. Kolejnymi dialogami będącymi źródłem inspiracji są *Państwo* i *Uczta* oraz *List VII*, stanowiące podstawę dociekań na temat aspektów teologicznych, *Parmenides* jest traktowany jako tekst, w którym przeprowadza rozważania dotyczące zagadnień logicznych, a *Teajtet* i *Kratylos* epistemologicznych. Natomiast kategorie, które neoplatonizm odkrył w *Filebie* 23B—D¹⁵⁴ i *Sofiście* właściwie nie są poruszane przez Alkinoosa. Także dwa, zdaniem R.E. Witta istotne dla neoplatonizmu ustępy¹⁵⁵, jeden w *Państwie*, gdzie Dobro określono jako „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”¹⁵⁶, drugi w *Liście II*, gdzie Platon zagadkowo stwier-

¹⁵² „Ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ νοῦς διαφέρει δόξης ἀληθοῦς, καὶ τὸ νοητὸν ἦν τοῦ δοξαστοῦ διαφέρον, εἰ δὲ τοῦτο, ἔστι νοητὰ ἕτερα τῶν δοξαστῶν, ὥστε εἴη ἂν καὶ πρῶτα νοητά, ὡς καὶ πρῶτα αἰσθητά, εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι, ἀλλὰ μὴν διαφέρει νοῦς δόξης ἀληθοῦς, ὥστε εἶεν ἂν αἱ ιδέαι” — *ibidem*, IX.4, s. 24.

¹⁵³ „Τοσαῦτα ἀπαρκεῖ πρὸς εἰσαγωγὴν εἰς τὴν Πλάτωνος δογματοποιίαν εἰρησθαι, ὧν ἴσως τὰ μὲν τεταγμένως εἴρηται, τὰ δὲ σποράδιον τε καὶ ἀτάκτως ὥστε μέντοι ἀπὸ τῶν εἰρημένων θεωρητικῶν τε καὶ εὐρητικῶν ἐξ ἀκολουθίας καὶ τῶν λοιπῶν αὐτοῦ δογμάτων γενέσθαι” — *ibidem*, XXXVI, s. 74.

¹⁵⁴ „Τὸν θεὸν ἐλέγομένον που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας; [...] Τοῦτο δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτων ἐν τι συμμισγόμενον. [...] Τετάρτον μοι γένους αὐτὸ προσδεῖν φαίνεται. [...] Τῆς συμμιξέως τούτων πρὸς ἄλλα τὴν αἰτίαν δρᾶ, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνις τέταρτον τοῦτο” — PLATON: *Fileb.* W: *Platon Werke...*, 23C—D, T. 7, s. 292.

¹⁵⁵ Zob. R.E. WITT: *The Hellenism of Clement of Alexandria*. „Classical Quarterly” 1931, nr 25 (3—4), s. 198.

¹⁵⁶ PLATON: *Państwo*. W: *Platon Werke...*, 509B, T. 4, s. 544.

dza, że „Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν. δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα”¹⁵⁷ („do Króla wszechrzeczy odnosi się wszystko, i ze względu na Niego jest wszystko, i to jest przyczyną wszystkiego, co piękne. Do »Wtórego« odnoszą się rzeczy wtóre, a do »Trzeciego« trzecie” — tłum. M. Maykowska), nie zostały przez Alkinoosa w kontekście teologicznym podjęte. Nie komentuje także zagadnienia nietolerancji religijnej, którą dość radykalnie ustanawia w *Prawach* 909D—E¹⁵⁸.

Platon w *Dialogach* szeroko rozważa zagadnienie determinizmu oraz problem dobrowolności, konieczności, przekonania i opatrności bożej. Przykładowo, analizując problem istoty zła, stwierdza, że „ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται”¹⁵⁹. Myśl tę odnajdujemy także w *Prawach* 741A i 818B czy *Timaiosie* 48A. Alkinoos zaledwie „dotyka” problemu. Plotyn natomiast dokonuje dogłębnej jego analizy w części VIII (*Πόθεν τὰ κακά*) *Enneady I*, gdzie dochodzi do konkluzji, że zło jest nieobecnością dobra¹⁶⁰. Podejmuje więc próbę odpowiedzi na pytanie, które pomija Alkinoos: „πόθεν τὰ κακά”. Plotyn w *Enneadzie V* (*Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα*) wychodzi znacznie dalej niż przemyślenia Alkinoosa, stwierdzając, że konieczność należy do Rozumu, przekonania do Duszy¹⁶¹ — Alkinoos tematu tego nie podejmuje.

Teoria idei Alkinoosa, a zwłaszcza jego koncepcja idei jako myśli Boga, wywodzi się ze Starej Akademii, z filozofii Ksenokratesa. Należy jednakże wyraźnie zaznaczyć, że została ona dogłębnie przez niego przemyślana. Alkinoos rozwija i uzupełnia rozważania Platona, wyjaśnia to, czego Platon nie zrobił: podaje naturę i funkcje idei, a geneza idei przedstawiona w koncepcji ich obecności w myśli Boga — jak stwierdza Kazimierz Pawłowski — „na gruncie innych koncepcji nie znajduje rozwiązania”¹⁶², a utożsamienie platońskiej idei dobra, piękna i prawdy z samym Bogiem jako Jego natury, wytyczyło kierunek filozofii w następnych wiekach.

Wobec powyższego uprawnione jest twierdzenie, że Alkinoos, pomimo opracowania wielu subtelných scholastycznych formuł, balansował między koncepcjami perypatetyków i stoików, wplatając w nie najwyższe transcendentale zasady świata niematerialnego. Nie można także pominąć wpływu Pitagorasa i pitagorejczyków: „Stworzył on [Alkinoos — J.K.] w końcu

¹⁵⁷ IDEM: *List drugi*. W: *Platon Werke...*, T. 5, s. 332, 334.

¹⁵⁸ Zob. IDEM: *Prawa*. W: *Platon Werke...*, 909D—E, T. 8, s. 344—345.

¹⁵⁹ IDEM: *Protagoras*. W: *Platon Werke...*, 345D, T. 1, s. 176.

¹⁶⁰ Zob. PLOTYN: *Enneada I*. W: PLOTYNUS: *Plotini Opera Omnia*. Red. M. FICINI. Oxonii 1835, VIII.80A, T. 1, s. 153.

¹⁶¹ Zob. IDEM: *Enneada V*. W: *Plotini Opera Omnia...*, 501B, T. 2, s. 932.

¹⁶² K. PAWŁOWSKI: *Teoria idei jako myśli Boga według Albinusa ze Smyrny...*, s. 46.

syntezę Platona i Arystotelesa z domieszką pitagorejskiego lub orientального mistycyzmu i jest ściśle związany ze szkołą aleksandryjską¹⁶³. Nie do końca wprawdzie można się zgodzić z przypisywaniem Alkinoosowi pitagorejskiej lub orientalnej mistyki — o wiele bardziej jest to widoczne w myśli Numeniosa z Apamei — jednakże wpływ pitagoreizmu jest mimo wszystko znaczny. Także przypisywanie Alkinoosowi myśli szkoły aleksandryjskiej jest nieco mylące — wpływ ten jest raczej widoczny w sposób pośredni poprzez przyjęcie odpowiadających mu doktryn typu eklektycznego, zwłaszcza Arejosa Didymosa i jego interpretacji etyki Platona, Zenona z Kition i Arystotelesa.

Wiele terminów, zwrotów i koncepcji Alkinoos wprost zapożyczył od Arystotelesa. Przykładowo, cały system perypatetycznej logiki wypracowanej przez Stagirytę i rozwiniętej przez Eudemosa z Rodos i Teofrasta z Eresos, Alkinoos bez zastrzeżeń przypisuje Platonowi (rozdział V i VI *Didaskalikosu*). Także dokonane przez Alkinoosa rozróżnienie pomiędzy życiem teoretycznym i praktycznym jest arystotelesowskie (*Etyka nikomachejska* 10.7, *Metafizyka* 6.1) a nie platońskim życiem politycznym i filozoficznym z *Gorgiasza* 500C—D i *Państwa* VII.540B). Również użyty przez Alkinoosa zwrot „forma istniejąca w materii” w rozdziale IV.7 *Didaskalikosu* nie jest ściśle platoniczny, co może sugerować *Timaios* 50C, lecz pochodzi od Arystotelesa (*O niebie* 278a).

Na filozofię średniego platonizmu oprócz Arystotelesa i Ksenokratesa duży wpływ miały także rozważania Antiochosa z Askalonu, Arejosa Didymosa, Posejdoniosa z Apamei czy Filona z Aleksandrii. Interesujące byłoby porównanie *Didaskalikosu* Alkinoosa z pismami Apulejusza z Madaury, a wskazanie genezy ewentualnych rozbieżności może być pomocne w dalszych badaniach medioplatonizmu.

¹⁶³ *Encyclopedia Britannica* (pub. 1911). Tłum. własne. Źródło elektroniczne: web.archive.org/web/20130123171031/http://www.1911encyclopedia.org/Alcinous_%28Philosopher%29 — dostęp: 04.02.2018.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- ALCINOUS: *The Handbook of Platonism*. Red. J. DILLON. New York 1993.
- ALKINOOS: *Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*. Red. O.F. SUMMERELL, T. ZIMMER. Berlin—New York 2007.
- ALKINOUS: *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*. Tłum. K. PAWŁOWSKI. Kraków 2008.
- APULEJUSZ: *O Platonie i jego nauce*. W: APULEJUSZ Z MADAURY: *O Bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świecie*. Tłum. K. PAWŁOWSKI. Warszawa 2002, s. 42—109.
- ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. Tłum. K. LEŚNIAK i in. Warszawa 1990—2001.
- ARYSTOTELES: *Τα μετὰ τὰ φυσικὰ. Metaphysica. Metafizyka*. Red. A. MARYNIARCZYK. Lublin 1996.
- DIELS H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Berlin 1903.
- DIELS H.: *Doxographi Graeci*. Berolini 1879.
- HEINZE R.: *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig 1892.
- Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis Arithmeticae Libri II*. Red. R. HOCHÉ. Lipsiae 1866.
- PLATON: *Dialogi*. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2005.
- PLATON: *Państwo*. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2009.
- Platon Werke in acht Bänden*. Red. K. WIDDRA. Heppenheim 2016.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*. Red. J.A. ARNIM. Stuttgart 1964.

Opracowania

- CARONE G.R.: *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*. Cambridge 2011.
- COPLESTON F.: *Historia filozofii. Grecja I Rzym*. Tłum. H. BEDNAREK. Warszawa 1998.
- DEMBIŃSKI B.: *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*. Katowice 2003.
- DEMBIŃSKI B.: *Późny Platon i Stara Akademia*. Kęty 2010.
- DEMBIŃSKI B.: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonińskiej*. Katowice 2004.
- DILLON J.M.: *The Middle Platonists: 80 BC to AD 220*. New York 1977.

- DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. KROŃSKA, K. LEŚNIAK, W. OLSZEWSKI. Warszawa 1984.
- FLETCHER R.: *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*. Cambridge 2014.
- FREUDENTHAL J.: *Hellenistische Studien: Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*. Heft 3. Charleston 2011 (wydanie pierwsze: Jewish-Theologisches Seminar, Breslau 1879).
- GAJDA J.: *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*. Wrocław 1993.
- JORDAN Z.: *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*. Poznań 1937.
- KLIBENGAJTIS T.: *Alkinous nie Albinus autorem Didaskalikosa*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2006, T. XXXIV, Z. 4, s. 5—18.
- OTTO W.F.: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main 1934.
- PAWŁOWSKI K.: *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*. Jelenia Góra 1998.
- PAWŁOWSKI K.: *Gnoseologia i dialektyka Platońska w wersji Albinusa ze Smyrny*. Cz. I. „Kwartalnik Filozoficzny” 2001, nr 29/1, s. 95—117. Cz. II. „Kwartalnik Filozoficzny” 2001, nr 29/2, s. 137—161.
- PAWŁOWSKI K.: *Kwestia istnienia i natury Boga w Didaskalikos Albinusa ze Smyrny*. „Meander” 2002, nr 3—4, s. 275—287.
- PAWŁOWSKI K.: *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*. Lublin 2007.
- PAWŁOWSKI K.: *Platońskie drogi do Boga. Wykład filozofii Boga w średnioplatońskiej szkole Gajusa*. W: *Inspiracje platońskie literatury staroplatońskiej*. Red. A. NOWICKA-JEŻOWA, P. STĘPIEŃ. Warszawa 2000, s. 33—111.
- PAWŁOWSKI K.: *Teoria idei jako myśli Boga według Albinusa ze Smyrny*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, nr 31/4, s. 35—47.
- REALE G.: *Myśl starożytna*. Tłum. E.I. ZIELIŃSKI. Wyd. KUL. Lublin 2010.
- STRACHE H.: *De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus*. Berolini 1909.
- VOEGELIN E.: *Arystoteles*. Tłum. M.J. CZARNECKI. Warszawa 2011.
- WITT R.E.: *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge 1937.
- WOYCZYŃSKI B.: *O rozwoju poglądu Platona na duszę*. Toruń 2000.
- WOJTCZAK J.A.: *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*. Warszawa 1980.



Artur Jochlik

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-8672-6272>

Nieobecność problemu rzeczy samej w sobie w filozofii Hegla w obliczu Heglowskiego rozumienia prawdy

The absence of the problem of the thing in itself in Hegel's philosophy in the face of Hegel's understanding of truth

Abstract: The article presents a Hegelian view of Kant's thing in itself in regard to Hegel's understanding of truth. In it, I designate eight key fragments of *The Phenomenology of Spirit*, around which the analysis of the issue takes place. As a result, the boundaries have been defined in which Hegel wants to pursue his deliberations. Hegel does not want to think about what is independent of the cognizing subject, claiming that it does not concern us, philosophers, because it is the task of religion. The truth for Hegel is what realizes itself among us, so that it is fully available to us.

Keywords: Hegel, thing in itself, truth

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest wyjaśnienie Heglowskiej niechęci wobec zagadnienia rzeczy samej w sobie. Teza brzmi: Nie ma miejsca na Kantowskie zagadnienie rzeczy samej w sobie u Hegla, bo nie pozwala na

to Hegłowskie rozumienie prawdy. W odniesieniu do Hegłowskiego spojrzenia na to zagadnienie pamiętamy o tym, że mamy typowo ludzki umysł, który tak, a nie inaczej, zmuszony jest interpretować dane. Nie jesteśmy w stanie myśleć i postrzegać inaczej jak na sposób typowo ludzki. Jaka jest rzecz niezależna od poznającego, nie wiemy. Być może jest bardzo podobna do zjawiska, być może nie. Jednak filozofii spekulatywnej nie interesuje żadne „być może”, jako że wiedza nie dotyczy prawdopodobieństwa. Skoro tak, to po co w ogóle zaprzętać sobie głowę rzeczą samą w sobie? Jest to obszar mglistych rozważań związanych z wyobrażeniem, odpowiedni dla myślenia religijnego. Nie dotyczy myślenia pojęciowego tak samo, jak nie dotyczy myślenia pojęciowego zagadnienie społeczne sprzed okresu historycznego (sprzed okresu pisma), oraz zagadnienie przyszłości. Badamy świadomość na sposób historyczny, badamy przyrodę mającą związek ze świadomością oraz badamy samo czyste myślenie. To wszystko, o czym chce mówić Hegel. Świadomość tego pozwoli nam, badaczom historii filozofii nowożytnej, lepiej zrozumieć kwestię recepcji koncepcji rzeczy samej w sobie po śmierci Kanta.

To, na co należy zwrócić uwagę

Fenomenologia ducha zawiera kluczowe zdania, które należy uważnie rozpatrzyć, aby wyjaśnić niniejsze zagadnienie. Oto one: Z1: „Dlatego takie zajmowanie się celami czy rezultatami, jak też różnicami [między nimi] i ocenami jednych i drugich jest pracą łatwiejszą, niż by się mogło wydawać. Zamiast bowiem zajmować się rzeczą samą, postępowanie takie ma ją zawsze za sobą; zamiast przebywać w rzeczy i zapomnieć w niej o sobie, taka wiedza chwyta się zawsze czegoś innego i — zamiast trzymać się rzeczy [*bei der Sache*] i całkowicie jej się oddać — pozostaje raczej u siebie samej [*bei sich selbst*]”¹. Z2: „To, co przedtem było rzeczą samą, jest jeszcze tylko śladem; jej postać jest osłonięta i zaznacza się tylko jako pewien odcień”². Z3: „Zjawisko [*die Erscheinung*] jest powstawaniem i przemijaniem, które samo nie powstaje i nie przemija, lecz jest czymś samym w sobie i stanowi rzeczywistość i ruch życia prawdy”³. Z4: „Prawda jest nie tylko sama

¹ G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2010, s. 15.

² Ibidem, s. 29.

³ Ibidem, s. 40.

w *sobie* całkowicie równa *pewności*, lecz ma także *postać* pewności samej dla siebie, albo inaczej mówiąc: prawda ta ma w swoim istnieniu [*Dasein*] [...] *formę* wiedzy o sobie samym⁴. Z5: „Tak więc w wiedzy [absolutnej] duch zakończył ruch swego kształtowania się jako takiego [...] i osiągnął czysty element swego istnienia [*Daseins*] — pojęcie⁵. Z6: „Prawda jest całością⁶. Z7: „Występowały po sobie kolejno dwie strony, jedna, w której istota, czyli prawda, miała dla świadomości określoność *bytu*, oraz druga, w której miała ona określoność bycia tylko czymś *dla niej*. Ale obie [strony] sprowadzały się do jednej prawdy, że to, co *jest*, czyli to, co *samo w sobie*, jest tylko o tyle, o ile jest *dla* świadomości, a to, co jest *dla* świadomości, jest też *samo w sobie*. Świadomość, która jest tą prawdą, ma tę drogę za sobą i nie pamięta o niej, kiedy występuje *bezpośrednio* jako rozum, czyli ten występujący bezpośrednio rozum występuje tylko jako *pewność* owej prawdy. W rezultacie tylko *zapewnia*, że jest wszelką realnością, ale sam tego nie pojmuje; pojmowaniem tego bezpośrednio wyrażonego twierdzenia jest bowiem właśnie owa zapomniana droga⁷. Z8: „Dopiero wtedy, kiedy rozum występuje jako *refleksja* [powracając] od tej przeciwstawnej pewności [do siebie], jego twierdzenie o sobie występuje nie tylko jako pewność i zapewnienie, lecz jako *prawda*; i to nie [jako jakaś prawda] *obok* innych [prawd], ale jako [prawda] *jedyna*⁸.

Kant

Kant bardzo wcześnie udowodnił, że zamierza zupełnie inaczej podchodzić do filozofii w interesującej nas kwestii, niż zrobią to później idealiści niemieccy. Napisał bowiem już w 1747 roku: „Ponieważ nie można powiedzieć, że coś jest częścią pewnej całości, jeżeli nie pozostaje w związku z pozostałymi częściami [...], świat zaś jest rzeczywiście złożoną istotą, to substancja, która z żadną rzeczą w całym świecie nie pozostaje w związku, nie należy również do świata, jest przeto czymś jedynie w myśli, to znaczy

⁴ Ibidem, s. 508.

⁵ Ibidem, s. 514.

⁶ Ibidem, s. 23.

⁷ Ibidem, s. 164—165.

⁸ Ibidem, s. 165.

nie przedstawia sobą żadnej części tego świata”⁹. Wymierzone to ma być przeciwko tym, którzy twierdzą, że „nie może istnieć nic poza jednym jedynym światem”¹⁰. To jest jednak dokładnie stanowisko Hegla. Hegel nie będzie udowadniał, że taka rzecz nie jest możliwa, lecz zwyczajnie nie podejmie kwestii. Hegel w różnych miejscach swych dzieł (np. w Przedmowie do *Fenomenologii ducha*, w logice istoty *Nauki logiki*, w drugiej części *Encyklopedii nauk filozoficznych*) zainteresowany jest relacją całości do części, nie podejmuje tam jednak nigdzie *explicite* kwestii tego, co miało by nie pozostawać w relacji z niczym innym. Kiedy więc, dla przykładu, Hegel pisze: „Nie tylko, że filozofia musi być zgodna z doświadczeniem przyrodniczym, lecz empiryczna fizyka stanowi ponadto przesłankę poprzedzającą i warunek *powstania* i *rozwoju* nauki filozoficznej. Ale czymś innym jest proces powstawania jakiejś nauki i prowadząca do niej praca przygotowawcza, a czymś innym nauka sama; nie mogą już one w niej występować jako podstawa, którą ma tu być raczej konieczność pojęcia”¹¹, to jest jasne, że ani empiryczna fizyka, ani pojęcie tego nie rozpoznaje¹². Metoda uchwycona jest jako struktura całości, która uwzględnia stawanie się, swój własny powrót, swe własne rozdzielanie i jednoczenie, swą własną tymczasowość definicji absolutu¹³. Wykraczanie jest jego własnym wykraczaniem, zewnętrżność jego własną zewnętrżnością, transcendencja jego własną świadomością religijną, początek jego powrotem, jego koliskiem. Tym samym *das Ganze* to nie po prostu to, co zostaje *zusammengesetzt*, lecz jest to pojęcie, które się rozwija. Krótko mówiąc, nie ma miejsca na Kantowską sugestię w konsekwentnym monizmie¹⁴. Zostaje to najlepiej wyrażone w następujących słowach: „Filozofię Kantowską można w sposób najbardziej konkretny określić tak, że ducha ujęła ona jako świadomość i dlatego wszelkie określenia, jakie ona zawiera, należą wyłącznie do feno-

⁹ I. KANT: *Dziela zebrane: Tom I. Pisma przedkrytyczne*. Tłum. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK. Toruń 2010, s. 32. Kant podejmuje ponownie to zagadnienie w § 21 *De mundisensibilis* (ibidem, s. 839—340). Tam już jednak bardziej wyraźnie skłania się ku stanowisku, że winniśmy założyć istnienie spójnego świata, by móc zajmować się przyrodoznawstwem.

¹⁰ Ibidem, s. 33.

¹¹ G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2014, s. 262 (§ 246Z).

¹² A co duch rozpoznaje, choćby transcendencję w świadomości nieszczęśliwej, to ostatecznie jest i tak jego.

¹³ “There is no reason, Hegel holds, why distrust of truth should not itself be distrusted”. J. LOEWENBERG: *Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of Mind*. La Salle 1965, s. 9.

¹⁴ Zob. A. NORAS: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 34.

menologii, a nie do filozofii ducha. Traktuje ona *Ja* jako odnoszenie się do czegoś leżącego po drugiej stronie, co w swym abstrakcyjnym określeniu nosi nazwę rzeczy samej w sobie, i tak inteligencję, jak i wolę ujmuje tylko w tym skończonym wymiarze. Bo jeśli nawet w pojęciu *refleksyjnej* władzy sądzienia dochodzi ona do idei ducha, do podmiotowości-przedmiotowości, do *oglądającego intelektu* itd., jak również do idei przyrody, to sama ta idea jest na powrót zdegradowana do poziomu zjawiska, a mianowicie do poziomu pewnej subiektywnej maksymy (zob. § 58 Wstępu¹⁵)”.

Z1—Z3

Wspomniana *rzecz z Z1* jest tym, co wyczerpuje się w swej realizacji¹⁶. Rzecz przemija, ulega zniesieniu, a więc zostanie zachowana w tym, co nowe — w swej realizacji — tylko pod pewnym względem. Czy chodzi tu o rzecz jako o to, co materialne (o donicę, kilim lub agrafkę), czy też chodzi tu o rzecz jako o daną filozoficzną kwestię (relacja umysł—ciało, granice wszechświata)? To bez znaczenia¹⁷, bo Hegel wyraża to, że rzecz nie jest niczym sama w sobie bez podmiotu¹⁸. Rzecz jest czymś w sobie *dla nas*. To *my* wyobrażamy sobie kosmos pozbawiony obserwatora. Owo *my*, ów duch, jest czymś, co interesuje Hegla, nie kapryśność pojedynczego umysłu ludzkiego. Tym, czym rzecz jest w sobie, co oznacza *w swej istocie*¹⁹, to tym właśnie, czym jest dla innego²⁰. Początkowo ta realizacja pojawiła się w Oświeceniu, w tym, powiemy dzisiaj, preludium pozytywizmu. Rzecz uchodziła tam mianowicie za to, co przede wszystkim użyteczne²¹. Jednak nabrało to swego pełnego znaczenia w bezpośredniej recepcji filozofii Kanta, w idealizmie niemieckim jako kulminacji historii filozofii (patrząc z perspektywy Hegla). Rzecz sama w sobie, jeśli rozpatrywana w ramach filozofii, a nie w ramach religii (na przykład jako Lutrowski *Deus abscon-*

¹⁵ G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2014, s. 440 (§ 415Z).

¹⁶ G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 15.

¹⁷ Przynajmniej na tym wstępnym etapie rozważań *Fenomenologii ducha*.

¹⁸ Ibidem, s. 501.

¹⁹ Ibidem, s. 26.

²⁰ Ibidem, s. 501.

²¹ Ibidem.

ditus), jest nieporozumieniem. Rzecz jest tym, czym jest dla myślenia. Tym, czym miałyby być poza myśleniem, nie dotyczy myślenia filozoficznego. Tak jak obserwuję granicę lasu, bo tu jest las, a tam łąka, tak jak obserwuję granicę sprawiedliwości, bo tu jest sprawiedliwość, a tam korupcja, tak pragnę obserwować granicę poznania, bo tu jest poznanie, a tam... jak rozumowo określić to, co jest „tam”? Jeśli nie można tego uczynić, niech zajmą się tym artyści i kapłani²². Rola filozofii religii, w przeciwieństwie do samej religii, jest tutaj skromna: „Zadaniem filozofii religii jest poznanie logicznej konieczności w postępie określeń istoty poznanej jako Absolut, którym to określeniom odpowiada najpierw typ kultu, a następnie również świecka samowiedza, świadomość tego, co stanowi najwyższe powołanie człowieka; a zatem natura etyczności danego narodu, zasada jego prawa, jego rzeczywistość wolności i jego ustroju, a także jego sztuki i nauki, odpowiadają zasadzie, która stanowi substancję danej religii. Zrozumienie tego, że wszystkie te momenty rzeczywistości danego narodu stanowią *jedną* systematyczną totalność i że stwarza je i kształtuje *jeden* duch, leży u podstawy zrozumienia następnej rzeczy, a mianowicie tego, że dzieje religii zbiegają się w jedno z powszechnymi dziejami świata²³”. Potrzeba sztuki zaznacza się przede wszystkim w religiach innych niż chrześcijaństwo, aby zapełniła ich duchowy niedowład, ich brak podkreślenia aspektu wolności, gdzie jest „stopniem na drodze do wyzwolenia²⁴”. To nie oznacza zatem, oczywiście, że religia jest czymś godnym drwiny. Wiele ciepłych słów usłyszymy z ust Hegla na temat religii na jego wykładach z filozofii religii, na przykład: „To, co budzi w nas wątpliwość i trwogę, wszelkie zmartwienie, wszelką troskę, wszelkie ograniczone zainteresowania skończonością, pozostawiamy na mieliźnie doczesności; i jak na najwyższym wierzchołku pasma górskiego, odległego od wszelkiego określonego widoku tego, co ziemskie, [pogrążeni] w spokoju nie zwracamy uwagi na wszelkie ograniczenia krajobrazu i świata, tak samo wówczas, gdy człowiek patrzy okiem duchowym, uwolniony od twardości tej rzeczywistości, traktuje ją tylko jako jakiś pozór, który w tym czystym rejonie jedynie odzwierciedla swoje odcienie, różnice i światła w promieniu duchowego słońca, doprowa-

²² Tę interpretację można kwestionować, powołując się na wypowiedź Hegla o jedności treści religii i filozofii, różnicy formy (G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 571 (§ 573Z)). Należałoby najzwyczajniej odpowiedzieć, że to, o czym tu piszę, widocznie dotyczy różnicy formy. Nietrudno zauważyć, że Hegel odcina się od podejmowania kwestii zaświatów i transcendencji. „W filozofii wiadomo bliżej, że z określenia natury Boga da się wyprowadzić określenie jego stosunku do świata” (ibidem, s. 579 (§ 573Z)).

²³ Ibidem, s. 562—563 (§ 562Z).

²⁴ Ibidem, s. 563—564 (§ 562Z).

dzione do łagodności wiecznego spokoju”²⁵. Uzasadnienie tego odnajdziemy w adnotacji do § 63 *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Gdy cofamy się jednak do tego systemowego początku, jaki stanowi Z1, ta kwestia religii, jak i wszystkie inne kwestie, przyjmuje ciągle jeszcze postać prostej rzeczy (*die Sache*), co do której zostajemy przekonani, że nie jest ona wartościowa jako skarb na końcu drogi, tym bardziej również nie jako wystrzał z pistoletu natchnienia²⁶, ale jako sama droga. „To stawanie się nauki w ogóle, czyli wiedzy, przedstawia właśnie niniejsza fenomenologia ducha. Wiedza [taka], jaką jest na początku, czyli *duch bezpośredni*, jest tym, co pozbawione ducha, jest *świadomością zmysłową*. Żeby stać się wiedzą właściwą, to znaczy, żeby wytworzyć ten element nauki, którym jest samo jej czyste pojęcie, musi ona przejść długą i żmudną drogę”²⁷. To zapowiedź późniejszego podkreślenia znaczenia historii (tym bardziej, że akapit dalej Hegel pisze, że chodzi mu o „jednostkę ogólną”, *das allgemeine Individuum*, nie „poszczególą jednostkę”, *das besondere Individuum*²⁸), a rozwinięcie zapowiedzi odsłania przed nami Z2. Rzecz nabiera nowego znaczenia jako czegoś, co będąc jawnym, obecnym, przybiera postać skrytą, będącą odcieniem czegoś nowego. Rzecz jest tym, co popada w przeszłość, co tylko dlatego nie popada w zapomnienie, gdyż nad nią stoi duch wyższy niż ten, który był obecny, gdy ona była obecna²⁹. A duch ten jest niczym innym, niż tym, czemu przeznaczone jest — skoro wiemy, że już się to wydarzyło — rozwinięcie się do postaci nauki³⁰, gdzie duch zna siebie jako ducha³¹, bo poza sobą rozpoznaje wciąż siebie³², tak, aby kiedyś powiedzieć: „To, co my we wspomnieniu (*Erinnerung*) obejmujemy krótkim rzutem oka, w rzeczywistości rozciąga się na ten długi czas”³³. To natomiast nas prowadzi do Z3, do zjawiska. Czym, moglibyśmy pomyśleć, jest to, co się zjawia, jeśli nie tym, co rozczarowuje, jeżeli chodzi o brak swej trwałości? Moglibyśmy narzekać na kruchość tego, co nas otacza i w związku z tym napominać ludzi, by

²⁵ G.W.F. HEGEL: *Wykłady z filozofii religii, Tom I*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2013, s. 4—5.

²⁶ G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 28.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. 28—29.

²⁹ „Real knowledge is but another name for apparent knowledge purged of presumption and transfigured into truth”. J. LOEWENBERG: *Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of Mind...*, s. 13.

³⁰ „Absolutna wiedza to wiedza o przeciwieństwie w jedności i o jedności w przeciwieństwie; a nauka to wiedza o tej jedności w jej całym samoistnym (*durchsichselbst*) rozwoju” (G.W.F. HEGEL: *Wykłady z historii filozofii, Tom III...*, s. 655).

³¹ G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 27.

³² Ibidem, s. 26.

³³ G.W.F. HEGEL: *Wykłady z historii filozofii, Tom III...*, s. 650.

pamiętali o tym, co wieczne; ale to nie jest podejście Hegla. W Z3 zaskakujące jest to, że to samo zjawisko ma być tym, co stanowi odstępstwo od przemijalności. Jak to możliwe? Hegla interesuje to, co samo się ustanawia, *das Sichselbstsetzende*³⁴. Interesuje go to dlatego, że nie chce rozważać świata w taki sposób, aby oceniać go, przykładając do niego stały wzorzec etycznych wartości. Nie chce mieć tu do czynienia z owym oklepanym: *jest tak a tak, powinno być siak, a więc cały świat jest zepsuty, dawniej było lepiej*. Alternatywą dla tego spojrzenia nie musi być moralny relatywizm. Może nią być historyczny rozwój świadomości naszej wolności. A na jakiej podstawie ludzie uświadamiają sobie własne zniewolenie, tak iż pragną wolności? Czy nie dzieje się tak na podstawie jakiegoś trwałego wzorca, jakiejś nieśmiertelnej idei tkwiącą w ich umysłach? Nie — i z pewnością nie tak Hegel rozumie ideę. Hegel oczekuje od idei, aby „jedno i to samo ukształtowało samo siebie w sposób zróżnicowany³⁵”, a nie żeby to, co rzekomo już ukształtowane, porównywane było ze wszystkim na sposób zewnętrzny, aby wydobyć tym samym jakieś głębsze prawdy z tego, co przypadkowe³⁶. Hegel oczekuje czegoś *od idei*, nie od pomysłowej wyobraźni natchnionego człowieka³⁷. Oczekuje czegoś od rzeczy, by ta cały czas ukazywała sobą więcej, niż dała na początku — oczekuje otwarcia na aspekt podmiotowy, tak jak będzie oczekiwał od rozważania o podmiocie otwarcia na aspekt przedmiotowy. Oczekiwanie to nie jest niczym rewolucyjnym, bo dane jest już w *Systemie idealizmu transcendentnego* Schellinga. Różnica polega tylko na tym, że Hegel rozpozna w ustaniu tego ukazywania się, tego przejawiania się — w tej nocy, w której wszystkie krowy są czarne — fałsz. To właśnie wyraża Z3. To wyjście od rzeczy, która rzekomo nie zawiera podmiotu, a później, jeżeli już gdzieś podmiot jest obecny, to go nie potrzebuje do tego, by być tą samą rzeczą³⁸, jest niczym innym, jak wyjściem

³⁴ G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 39.

³⁵ Ibidem, s. 21.

³⁶ Ibidem.

³⁷ „What Hegel does is to reduce to the level of mere assurances all assumptions; one assurance, he maintains, is as good as another. More than assurance, however, is the fact that knowledge occurs”. J. LOEWENBERG: *Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of Mind...*, s. 9.

³⁸ „*Pewność zmysłowa* za sprawą swej konkretnej treści może się bezpośrednio jawić jako poznanie *najbogatsze*, ba, jako poznanie o bogactwie nieskończonym, [bogactwie,] które nie ma żadnej dającej się znaleźć granicy, zarówno wtedy, gdy *posuwamy się coraz dalej [hinaus]* w przestrzeni i w czasie, w których się ono rozciąga, jak i wtedy, gdy bierzemy sobie z tej obfitości jakąś częśćkę i przez dzielenie *wchodzimy w nią coraz głębiej [hineingehen]*. Ponadto poznanie to [się] jawi się jako poznanie *najprawdziwsze*; nie utraciło bowiem jeszcze nic z przedmiotu, lecz ma go przed sobą w całej pełni. Faktycznie jednak ta *pewność* sama podaje się za *prawdę* najbardziej abstrakcyjną i najuboższą. Wyrazem jej wiedzy o rzeczy [*von dem, was sie weiß*] jest tylko to [*es*] *jest*; i jej prawda

od pierwszych dwóch rozdziałów *Fenomenologii ducha*³⁹. Hegel mierzy się z tym, co tymczasowo, na różne sposoby, raz za razem uchodziło za prawdę. W samym mierzeniu się odnalazł prawdę, jakiej szukał.

Z4—Z6

Pytanie sprowadza się do tego, czy Hegel uznawał, jakoby jemu samemu prawda wymykała się spod kontroli i dlatego jakoby stosuje *upraszczającą* siatkę pojęciową, którą, niczym siecią, pragnie uchwycić rzeczywistość, nie zważając na to, ile wody z niej ucieknie. Otóż nie. Chociaż znane jest powiedzenie, że każdy jest dzieckiem swojej epoki, nic nie wskazuje na to, aby ten aspekt przykuwał na dłużej jego uwagę. Nie, prawdę uchwycisz w jej nagości — ślad jej bosych stóp — o ile oboje, ty i prawda, jesteście w ruchu⁴⁰. Bez podkreślenia tego łatwo o zarzut, że historyczny proces pogłębiania naszej wiedzy jest czymś tylko subiektywnym. Z jednej strony

zawiera tylko *być* rzecz [*der Sache*]; świadomość ze swej strony występuje w tej pewności tylko jako czyste *Ja*; czyli *Ja* występuje w niej tylko jako czysty *Ten Oto*, a przedmiot również tylko jako czyste *To Oto*" (ibidem, s. 73). „Taka właśnie jest charakterystyka rzeczy [stanowiącej przedmiot] postrzeżenia; a świadomość jest określona jako świadomość postrzegająca [czyli »biorąca«] prawdę [*als Wahrnehmendes*], o ile jej przedmiotem jest ta rzecz; świadomość ma ten przedmiot *tylko brać* [*nehmen*] i zachowywać się jako czyste ujmowanie [*reines Auffassen*]; tym, co otrzymuje ona dzięki temu, jest to, co prawdziwe [*das Wahre*]. Gdyby sama zachowywała się przy tym braniu [*bei diesen Nehmen*] w sposób aktywny, prawda [*die Wahrheit*] zostałaaby przez takie dodawanie albo pomijanie zmieniona. Ponieważ przedmiot jest tym, co prawdziwe i ogólne, tym, co sobie równe, świadomość zaś jest dla siebie tym, co zmienne i nieistotne, więc może się jej zdarzyć, że ujmie przedmiot niewłaściwie i ulegnie złudzeniu. Świadomość postrzegająca [*das Wahrnehmende*] ma świadomość możliwości złudzenia" (ibidem, s. 86).

³⁹ Pęknięcie następuje dopiero w tym miejscu: „Ta bezwarunkowa ogólność, która jest teraz prawdziwym przedmiotem świadomości, istnieje jeszcze jako jej *przedmiot*; nie uchwyciła ona jeszcze swojego *pojęcia* jako *pojęcia*. Jedno od drugiego należy w istotny sposób odróżnić; dla świadomości przedmiot ze stosunku do czegoś innego wycofał się do siebie i tym samym stał się *sam w sobie* pojęciem; ale świadomość nie jest jeszcze dla siebie pojęciem i dlatego w owym skierowanym refleksyjnie [ku sobie] przedmiocie nie rozpoznaje siebie" (ibidem, s. 97).

⁴⁰ A to wokół, to, co niezwiązane ze śladami? Tu wystarczy przypomnieć sobie o karpriśności przyrody z drugiej części *Encyklopedii*. To nas, filozofów spekulatywnych, mało co obchodzi. To, że prawda jest całością nie oznacza, że wszystko nabrało jednakowego znaczenia, jak być może ma to miejsce w fenomenologii Husserla. Kontemplacja rzeczy

mielibyśmy tylko proces, niepewny niczym ruch pijanego po zmierzchu, z drugiej trwałą prawdę, to, co jest, to, co pozostaje niewzruszone. Jak wiedza nasza miałaby się mierzyć z takim spokojem tego, co prawdziwe inaczej, niż poprzez jakąś wschodnią kontemplację? Chyba tylko z pomocą filozofii tożsamości, ale jej słabością jest to, że mimowolnie tworzy drugi świat, ucieka od tego świata. Jednak poprzez ukazanie ruchu prawdy i filozofa w ruchu za nią wskazujemy, że nasza myśl skierowana jest na to, co samo — jako substancja, *causa sui*, jako to, co radziło sobie bez nas — ulegało rozwinięciu. Przekształcenie tego nieświadomego swego znaczenia ruchu w fenomenologię jest niczym innym, jak osławioną substancją, która musi stać się podmiotem⁴¹. A my nie musimy specjalnie trudzić się w uzasadnianiu tego ruchu. Jedyne, co musimy zrobić, to zacząć uczyć (i uczyć się) historii filozofii. Możliwość spojrzenia *sub specie aeternitatis* okazała się mrzonką⁴²; a jednak sama historia to za mało, stąd nasze rozważania o prawdzie, które chce być czymś bardziej subtelnym, niż sloganem: „prawda jest tym, co historyczne”. Nie mamy do czynienia z czymś przypadkowym, lecz z rozwojem uporządkowanym. Co stanowi o tym uporządkowaniu? Metoda. Gdzie odnajdę metodę? We mnie. Zaiste, stąpamy jedynie, tropiąc ślady, ale nie odległość przykuwa naszą uwagę, lecz to, że stają się naszymi śladami. Ta droga była już za tobą, od dawna była gotowa. Ale przed tobą, w punkcie, od którego zaczęłaś się cofać, droga jeszcze nie jest gotowa. Nadawanie znaczenia ma miejsce wyłącznie w obrębie tego, co było, ale ponieważ Hegel wie, jaki trop zamierza śledzić — trop wolności — wszystko inne, co zostało podeptane, nabiera uzasadnienia. I teraz dopiero, z tropem wolności na uwadze, przystępujemy do Z4, to nam da uzasadnienie tego, *dlaczego* prawda jest właśnie taka, jak ją Hegel opisuje. Co wydawało się walką zwróconych przeciwko sobie postaci świadomości, okazuje się momentami całości, której jednak (o czym nie wiedział Schelling) nie wyrazimy inaczej, jak poprzez te momenty, te poszczególne ślady, które przemierzyć możemy (musimy?) zawsze znów od nowa. Tym, co może nie zostać zauważone przy dochodzeniu do Z4 jest to, że pewność powiązana jest z działaniem⁴³. „Dla tego ducha, pewnego w swoim istnieniu [*Dasein*] samego siebie, elementem *istnienia* [*des Daseins*,] [czyli pierwszym momentem,] nie jest nic innego niż właśnie ta wiedza o sobie; wypowiedzianie tego, że to, co duch ten czyni, czyni zgodnie z przekonaniem, iż jest to obowiązkiem — ta jego mowa jest tym, co *stanowi moc*

dla niej samej jest dla Hegla tak samo poważne, jak kontemplacja własnego nosa przez bramina.

⁴¹ Ibidem, s. 22.

⁴² Czyli zgłębienie *Nauki logiki* nie jest wystarczające do zrozumienia filozofii Hegla.

⁴³ Ibidem, s. 501—502.

obowiązującą [ist das Geleiten] jego działania. — Działanie jest pierwszym mającym być *sam w sobie* rozdzieleniem prostoty pojęcia i powrotem z tego rozdzielenia⁴⁴; „To samo więc, co w religii było *treścią*, czyli formą wyobrażenia sobie czegoś *innego*, tutaj [— w rozwoju fenomenologicznym »właściwej«] świadomości, który kończy się na »duchu pewnym samego siebie« —] jest własnym *działaniem jaźni*. To, że własne *działanie* [Tun] *jaźni* jest *treścią*, jest połączeniem dokonany przez pojęcie. Pojęcie to jest bowiem — jak widzimy — wiedzą o tym, że działanie jaźni w sobie jest wszelką istotnością i wszelkim istnieniem [Dasein], wiedzą o *tym oto podmiocie* jako o substancji, a o substancji jako o tej wiedzy o działaniu jaźni [seines Tuns]⁴⁵. To powiązanie prawdy, pewności i wiedzy z *działaniem* może wydawać się zaskakujące. Jak jednak inaczej miałyby nastąpić rozpoznanie siebie w innym i innego w sobie⁴⁶? To zaś rozpoznanie jest kluczowe do tego, aby wydostać się z sidła subiektywnego idealizmu, na co już Hegel wskazywał w *Differenzschrift* oraz *Glauben und Wissen*; to z kolei było istotne, bo już w Tybindze trójka przyjaciół (Hegel, Hölderlin, Schelling) zdawała sobie sprawę z tego, że absolut musi zostać ujęty jako jedność obiektywności i subiektywności, a absolut faktycznie *musi zostać* ujęty, bo bez niego, bez tego, co przez nic nieuwarunkowane, na każdym kroku w naszej argumentacji grozi nam *regressus ad infinitum*⁴⁷ (tam, gdzie nie chcemy w filozofii wołać na pomoc do Boga, musimy jakoś radzić sobie bez Niego). *The stakes are high*, jak powiedzieliby Amerykanie. Lecz czy aby na pewno absolut musi zostać *ujęty*, „złapany”? To przecież, co przez nic nieuwarunkowane, samo siebie warunkuje, samo siebie określa, czego dowodem jest historia filozofii, już od jej pierwszych koncepcji *arché*. To samookreślające się pojęcie jest tym, co od czasu *Fenomenologii ducha* przykuwa uwagę Hegla, a zainspirował go w tym Schelling, który pisał: „Samowiedza jest aktem, ale w każdym akcie coś się dla nas dokonuje. Każde myślenie jest aktem, a każde określone myślenie określonym aktem, jednakże w każdym tego rodzaju akcie powstaje nam również określone

⁴⁴ Ibidem, s. 503.

⁴⁵ Ibidem, s. 507.

⁴⁶ „Truth requires certainty as well as self-certainty, or consciousness and self-consciousness, which, in turn, is equivalent to self-knowledge. For the concept to receive objective form, we must surpass religion. This is a version of the familiar idea that we need to translate our ideas into practice. When we do that, when we realize ourselves in what we do, we have philosophical science as Hegel understands it”. T. ROCKMORE: *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Berkeley, 1997, s. 188.

⁴⁷ Zob. F.W.J. SCHELLING: *System idealizmu transcendentálnego: O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2015, s. 37—41. T. ROCKMORE: *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Berkeley 1997, s. 179—180.

pojęcie. Pojęcie nie jest niczym innym, jak tylko aktem samego myślenia, a w oderwaniu od tego aktu jest ono niczym. Dzięki aktowi samowiedzy również musi powstać nam jakieś pojęcie; jest nim właśnie pojęcie Ja. Kiedy dzięki samowiedzy staję się dla siebie przedmiotem, wytwarza mi się pojęcie Ja, i odwrotnie, pojęcie Ja jest tylko pojęciem tego stawania się dla siebie przedmiotem⁴⁸. Dlaczego zatem Z5 wskazuje na to, że to pojęcie jest czystym elementem istnienia ducha? Bo pojęcie nie jest niczym przypadkowym, odebrało z wyobrażenia to, co w wyobrażeniu najbardziej istotne⁴⁹. A duch nie miał do czynienia z dowolnym wyobrażeniem, lecz z najbardziej wzniosłym — z wyobrażeniem religii chrześcijańskiej. To zaś wyobrażenie jest najbardziej wzniosłe, bo, jak każda religia, dotyczy tego, co trwałe pośród wszystkiego, co przemija, lecz w przeciwieństwie do pozostałych religii, skupia się na człowieku bez popadania w podkreślanie jego związku z tym, co zwierzęce *bez separacji* człowieka do Boga (judaizm, islam). A co takiego jest w człowieku tym, co trwałe, a jednocześnie niezwierzęce? Jest to jego samowiedza. Samowiedza, czyli nic innego, jak właśnie wiedza o sobie w innym i wiedza o innym w sobie: ja, czyli my. To przewrotna konkluzja, aby uznać, że samowiedza jest tym, co wymagało wydobycia (również) ze świadomości religijnej, ale dokładnie o tym Hegel pisze w ostatnim rozdziale *Fenomenologii ducha*. I tu musimy wrócić niemal do początku, do Z6, aby coś ważnego nie umknęło naszej uwadze. Wielu słyszało o Z6, ale nie każdy pamięta, że to zdanie ma swoje rozwinięcie w postaci następnego zdania: „Całością zaś jest tylko istota, która rozwija się i dzięki temu dochodzi do zakończonej postaci⁵⁰”. Następnie Hegel, wychodząc naprzeciwko tym, którzy obcy są z terminologią Schellinga, tłumaczy, że *naturą absolutu* jest jego stawanie się sobą⁵¹, przygotowując ich stopniowo do tego, co padnie na końcu *Fenomenologii*: „Znający samego siebie duch jest bowiem, właśnie dlatego, że ujmuje swoje pojęcie, bezpośrednią równością z sobą samym, która w swej różnicy jest pewnością tego, co bezpośrednie⁵²”. Zapytajmy więc wprost: Czym jest prawda? Pytanie to pomoże zrozumieć kwestię rzeczy samej w sobie.

⁴⁸ F.W.J. SCHELLING: *System idealizmu transcendentального: O historii nowszej filozofii...*, s. 42—43.

⁴⁹ Należy zauważyć, że chociaż pojęcie jest tematem *Fenomenologii ducha*, to nigdy nie ukazuje się tam w sposób właściwy, nie staje się idea, bo do tego musielibyśmy zaczynać z pozycji wiedzy absolutnej, do której w *Fenomenologii* dopiero zmierzamy. Zob. H.S. HARRIS: *Hegel's Ladder, I: The Pilgrimage of Reason*. Indianapolis 1997, s. 42.

⁵⁰ G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 23.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, s. 515.

Prawda (Z7—Z8)

Hegel jak najbardziej przyjmował koherencyjną teorię prawdy, podobnie zresztą jak Schelling. Tyle tylko, że w odniesieniu do banalnego zdania dotyczącego obserwacji, takiego jak „Ziemia jest okrągła”, powiedziałyby, że jest ono *richtige*, nie *wahre*. Jest to stosowne, prawdziwe, ale nie ma to dla filozofii spekulatywnej większego znaczenia. Filozofia nie chce mieć do czynienia z tym, co banalne. Jaką to istotę, która rozwija się do swojej właściwej postaci, miałyby wyrazić jedno zdanie? Prawda jest czymś zjednoczonym, podobnie jak rozum jest tym, co jednoczy. Prawda uwzględnia to, co fałszywe, tak jak działanie słońca uwzględnia powstanie cienia, gdzie cień jest czymś przejściowym, przechodzącym. Raz jeszcze powraca do nas kwestia całości. „Całością jest ruch przenikania się [*die sichbewegende Durchdringung*] indywidualności i tego, co ogólne”⁵³; to akurat cytowane zdanie uwikłane jest w kontekst rozważań swego rozdziału, zorientowane na zagadnienie tak zwanej Sprawy, jednak wyraża coś ważnego niezależnie od tego kontekstu⁵⁴. Otóż żaden przejaw, w tym żaden przejaw prawdy, nie zatrzymuje się na długo. Całość nie jest czymś po prostu danym, lecz czymś zdobywanym przez myślenie, zawsze zdobywanym, nigdy do końca nie zdobytym, o czym Hegel przestrzegał już w Przedmowie⁵⁵. A to oznacza coś bardzo konkretnego. *Chodzi o to, aby rozum odnalazł w tym, co jest bezpośrednio postrzeżone, formę pojęciową*⁵⁶. Forma jest u Hegla myś-

⁵³ Ibidem, s. 269.

⁵⁴ Inaczej: nie wszystko, co pozostawialiśmy z *Fenomenologii* za sobą wraz z nadzieją nowego rozdziału, nadaje się do kosza, zniesienie zawiera w swym znaczeniu zachowanie. Oczywiście cała trudność polega na orientowaniu się w tym, jaka treść okazuje się na tyle istotna, że związana z nią kwestia powraca w następnych rozdziałach (ewentualnie dziełach).

⁵⁵ „W studiowaniu filozofii w równym stopniu jak uprawianie rezonerstwa [*räsonnierende Verhalten*] przeszkadza urojenie, które nie ma charakteru rezonującego, [urojenie,] że istnieją definitywnie ustalone prawdy, co do których ten, kto jest w [ich] posiadaniu, mniema, że nie potrzebuje [już do nich] powracać, lecz przyjmuje je za podstawę i uważa, że może je wypowiadać, jak też za ich pomocą sądzić i osądzać [*ruchten und absprechen*]. Od tej strony jest szczególnie konieczne, by uczynić na powrót z filozofowania zajęcie poważne” (ibidem, s. 53).

⁵⁶ Ibidem, s. 169. A dlaczego nie może przejść od razu do pojęcia, pomijając rzecz? Oto odpowiedź: „Ponieważ Ja istnieje *dla siebie* tylko jako tożsamość formalna, to *dialektyczny* ruch pojęcia, proces określania świadomości, nie istnieje dla niej jako *jej własne* działanie, lecz jest *sam w sobie* i dla niej zmianą przedmiotu. Świadomość okazuje się dlatego różnie określona odpowiednio do różności danego przedmiotu, a jej dalszy rozwój jawi się jako zmiana określeń jej przedmiotu. Ja, podmiot świadomości, jest myśleniem.

lana jako coś aktywnego, „drażącego”, treść jest obecna. W prawdziwym państwie nie zastanawiam się nad takim lub innym jego elementem (budynkiem, politykiem itp.), lecz nad zgodnością tego wszystkiego, co jest obecne, z pojęciem państwa; prawdziwe dzieło sztuki jest zgodne z pojęciem sztuki, a prawdziwy przyjaciel zgodny z pojęciem przyjaźni; całość bezpośrednio postrzeżona zgodna jest z tym, co wszystkim kieruje i rzecz polega na tym, aby filozofowie na przestrzeni tysiącleci potrafili dookreślić to „kierujące” — co, według Hegla, mamy już za sobą. I tu otwiera się przed nami, z jednej strony zrozumienie Z7, a z drugiej Hegłowska kwestia Kanta, który ma tego w pełni nie dostrzegać; nie widzi tego, co zostało wyrażone, lecz, przeciwnie, to, co pozostaje niewyrażone. Posłuchajmy, co ma o nim do powiedzenia swym studentom: „Widzimy teraz, jak pojawia się w Niemczech myślące samo siebie, wchodzące w siebie absolutne pojęcie tak, że wszelka istotność przypada samowiedzy — idealizm, który domaga się przyznania (*vindiziert*) samowiedzy wszystkich momentów tego, co samo w sobie, ale sam pozostaje jeszcze zrazu obciążony pewnym przeciwieństwem, odróżnia jeszcze przecież ten byt sam w sobie (*Ansich*). Czyli filozofia Kantowska przywraca istotność samowiedzy, ale nie potrafi wyposażyć tej istoty samowiedzy, czyli tej czystej samowiedzy w żadną realność, nie potrafi wykazać w niej samej bytu; pojmuje proste myślenie jako mające w sobie samym różnicę, ale nie pojmuje jeszcze, że wszelka realność polega właśnie na tym rozróżnianiu; nie potrafi stać się mistrzem panującym nad jednostkowością samowiedzy; opisuje bardzo dobrze rozum, ale czyni to w bezmyślny, empiryczny sposób, który ograbia sam siebie na powrót ze swojej prawdy. [...] A jeśli już wspomina o pojęciu i nieskończonej idei, jeśli wypowiada formalne określenia pojęcia i dochodzi do tego, że w sposób konkretny żąda tych określeń, to odrzuca je z kolei jako prawdę, czyni je czymś wyłącznie subiektywnym — ponieważ już raz przyjęła skończone poznanie jako niezmiennie, ostateczne stanowisko. Filozofia ta [...] zrezygnowała z pytania o to, co jest prawdziwe samo w sobie i dla siebie”⁵⁷. A jaki jest w tym grzech kardynalny Kanta? „[P]rzy poznawaniu Kant ma zawsze na myśli poznający podmiot jako jednostkowy”⁵⁸. Z tego wynika, że Kant uznaje, iż to, co nieskończone, nie jest dane w doświadczeniu, zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym, na co Hegel zwyczajnie odpowiada: „To zależy od tego, jak się patrzy na świat; ale doświadczeniem, rozważaniem świata Kant nigdy nie nazywa nic innego niż [stwier-

Logicznym procesem określania przedmiotu jest *to, co w podmiocie i przedmiocie tożsame*, ich absolutny związek, to, zgodnie z czym przedmiot jest dla podmiotu tym, co jego”. G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 439—440 (§ 415).

⁵⁷ G.W.F. HEGEL: *Wykłady z historii filozofii III...*, s. 505—506.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 525.

dzenie faktu], że tu stoi lichtarz, a tam leży tabakierka”⁵⁹. Jak to należy rozumieć? Otóż, najprościej mówiąc, stanowisko samowiedzy, mimo że jest uwikłane w świadomość innego (co najlepiej przedstawiła relacja pana do sługi), polega na tym, że ja jestem tu — a ze mną moje myśli i moja wolność — a tam jest obcy świat, często mi wrogi (co z kolei najlepiej przedstawiła świadomość nieszczęśliwa). Stanowisko rozumu jest takie, że tu jestem ja i tam też jestem ja. To jestem ja i *mój* świat — to klucz do zajmowania się naukami szczegółowymi, w których badacz zapomina o swoich partykularnościach, w których nie dąży do wykazania własnej wyjątkowości, w których nie trapią go egzystencjalne problemy⁶⁰ (Z8). Rozum, wyłamując się od bycia czymś jednostkowym — jako język, jako naród — przestaje być tylko *moim* rozumem, to znaczy zmierza do bycia duchem: „Owa jedność świadomości i samowiedzy zawiera w pierwszym rzędzie jednostki jako przeświecające w sobie nawzajem”⁶¹. Rozum sam siebie zapewnił co do tego, że poznanie wszelkiej rzeczy jest jego własnym poznaniem⁶². Rozum jest więc „jednością świadomości i samowiedzy, polegającą na tym, że duch ogląda treść przedmiotu jako samego siebie, a samego siebie jako coś, co jest samo w sobie i dla siebie określone — i w ten sposób jest *rozumem, pojęciem ducha*”⁶³. Świadomość jest wszelką realnością, a to, czego nie jesteśmy świadomi, nas (*nas*, ludzi, nie mnie!) nie dotyczy. Niejako sprawa się tu przedstawia jak z mędrcom, który wie wszystko, bo to, czego rzekomo miałby nie wiedzieć, nie zasługuje na miano wiedzy. Najpełniejszym tego wyrazem będzie *Nauka logiki*, której wszystkie kategorie, nawet mechanizm czy chemizm, są jednakowo kategoriami przyrody, jak i ducha. Przy czym liczy się tu w byciu rozumem już sam rezultat, nie chodzi jeszcze o to, by to, czym rozum jest (tak jak jest opisywany w *Fenomenologii*) było dostępne dla samego opisywanego (np. rozum *obserwujący* — pierwszy moment rozumu — nie wie, że — poznając rzeczy, poznaje siebie — jedynie to przeczuwa). „Czysta abstrakcyjna wolność dla siebie puszcza wolno swoją określoność, naturalne życie duszy, jako coś równie wolnego, jako *samoistny obiekt*, i Ja ma najpierw wiedzę o nim jako o czymś względem niego *zewnętrznym*, i jest w ten sposób świadomością. Ja jako ta absolutna negatywność jest samo w sobie tożsamością w innobytcie. Ja jest samo tym innobytem i rozszerza się na obiekt jako coś, co jest

⁵⁹ Ibidem, s. 528.

⁶⁰ Zob. G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 27—28. Eterem nauki jest wiedza o sobie i *bycia z sobą w domu* w tym, co absolutnie inne.

⁶¹ G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 451 (§ 437).

⁶² Zob. P. KALKAVAGE: *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Philadelphia 2007, s. 2.

⁶³ G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 441 (§ 417).

samo w sobie zniesione. Jest *jedną* stroną stosunku i *całym* stosunkiem — *światłem*, które ukazuje samo siebie i jeszcze coś innego⁶⁴. Rozum jest więc czymś kluczowym, podczas gdy u Kanta „[p]rzeszukuje się worek duszy, jakie też władze się w nim kryją; i przypadkiem natrafia się jeszcze na rozum — równie dobrze mogłoby nie być żadnego rozumu”⁶⁵. Jeśli jednak to wszystko jest tylko *pewnością* dotyczącą tej jedności, mamy do czynienia wyłącznie z rozumem, nie z duchem realizującym się poprzez działanie. Dlatego Hegel przestrzega: „Ale choćby rozum rył we wnętrzościach rzeczy i otwierał im wszystkie żyły, żeby wyskoczyć z nich sobie naprzeciw, to nie osiągnie [od razu] tego szczęścia, lecz musi najpierw dojść w sobie do swej ostatecznej postaci [*sich vollendet haben*], by dopiero potem móc jej [*ihre Vollendung*] doświadczyć”⁶⁶. Rozum staje się duchem, kiedy pewność staje się prawdą, tym samym zarówno świadomość, samowiedza, jak i rozum są już wobec niego czymś, co jest w posiadaniu ducha, czymś, co jest ze sobą zestawiane i odróżniane⁶⁷. W obliczu tego rzecz sama w sobie⁶⁸, jeżeli w ogóle należałoby sobie pozwolić na to określenie, jest to Ja, które „określa siebie jako rzecz obdarzoną *własnymi* określeniami, własnościami”⁶⁹. Albo, mówiąc inaczej, przy nieuznaniu sensowności podjęcia rozważań na temat tego, co rzekomo nigdy nie może być dostępne ludzkiej świadomości, jedyna rzecz, która jest wolna od określeń, to ta, której nic nie określa oprócz niej samej (czyli która jest swoistym *causa sui*), to zaś może być tylko Ja, bez względu na to, czy Ja obecne mniej lub

⁶⁴ Ibidem, s. 438—439 (§ 413).

⁶⁵ G.W.F. HEGEL: *Wykłady z historii filozofii III...*, s. 527. „Kant wiedział więcej niż ktokolwiek przed nim. Ale wiedział to w sposób »falszywy« (jak to wyraził Hegel w Przedmowie), bo nie uchwycił tego, że racjonalny porządek musi w sposób niekrytyczny być, zanim w ogóle ktokolwiek będzie mógł »mieć« rozum”. H.S. HARRIS: *Hegel's Ladder, II: The Odyssey of Spirit*. Indianapolis 1997, s. 148.

⁶⁶ G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 170.

⁶⁷ Ibidem, s. 286—287.

⁶⁸ Jeżeli zinterpretujemy rzecz samą w sobie Kanta w sposób nieco bardziej umiarkowany, mianowicie: „Nigdy nie poznajemy rzeczy w całości jej uwarunkowań” (zamiast „Nigdy nie poznajemy rzeczy jako takiej”), wtedy musimy pamiętać, że Heglowi ta interpretacja o całości uwarunkowań była obca. Hegel widzi to tak, że według Kanta rzecz w ogóle nie jest nam dostępna w zjawiskach, mamy do czynienia *tylko* ze zjawiskami. To podejście Hegel mógł przejąć (bezpośrednio lub za pośrednictwem idealistów) od Salomona Majmona, gdzie myślimy o tym w ten sposób: o rzeczy samej w sobie możemy pomyśleć jedynie na sposób czysto pojęciowy, to myślenie pochodzi jednak od podmiotu — używa on pojęć, które samej rzeczy nie dotyczą, są więc odzwierciedleniem samego tego podmiotu, nie rzeczy.

⁶⁹ G.W.F. HEGEL: *Nauka logiki, Tom II*. Tłum. A. LANDMAN. Warszawa 2011, s. 157—159.

bardziej jako świadomość, samowiedza czy rozum⁷⁰. Nie bez powodu Schelling wzbogacił Fichte'ańskie Ja w spinozjańską treść. Jedyne, co Hegel musiał zrobić, to przyjąć to w spadku po nim. Owo Ja nazwane jest czytym pojęciem, a jego najważniejsze, wynikające z siebie określenia — kategorie — opisane są w *Nauce logiki*, a te kategorie, jak wynika z fenomenologicznych rozważań na temat rozumu (wobec którego duch jest podniesieniem pewności do rangi prawdy), dotyczą tak mnie, jak i tego, co poza mną, ducha i przyrody. „Tylko jednostronny fałszywy idealizm każe znowu tej jedności stanąć po jednej stronie, a temu, co *samo w sobie* — naprzeciw niej”⁷¹. Prawda jest ideą, która jest „w sposób istotny *konkretna*, ponieważ jest ona wolnym pojęciem, które określa siebie samo i tym samym określa się jako *rzeczywistość*”⁷². Prawda jest tym, co się urzeczywistnia, tak iż pojęcie czegoś i obiektywność z tym związana są jednym i tym samym. Prawda jest nieuchwytna w tym sensie, że obiektywizuje sama siebie i dlatego nigdy nie jest czymś domkniętym; jej „domknięcie” jest czymś bezpośrednim, stronnicy. Prawda nie jest jednak również z tego powodu czymś przed nami niedostępnym — poznanie jej głębi jest równoznaczne z poznaniem historii⁷³. Prawda jest samoprzywracającą się tożsamością, powracającą z wielu różnic, sprzeczności⁷⁴. Ja muszę poznać historię, by poznać te sprzeczności.

Innymi słowy: przedmiot jest w pełni sobą, gdy jest w pełni wyłoniony; ale być sobą może tylko jako jaźń, tak iż przestał być przedmiotem⁷⁵. Chodzi o to, by śledzić ruch obiektywnej treści (zmieniającą się postać tego, co obecne, jak galerię wspaniałych obrazów w muzeum), a nie stać jak dziecko we mgłę naprzeciwko wyobrażonej rzeczy samej w sobie⁷⁶. Jaźń musi rozpoznać w sobie część tego, co śledzi i to część kluczową. Jaźń musi ujrzeć odbicie w zwierciadle morza, które tropi. Dopiero wtedy jej pewność siebie może stać się jej prawdą, którą urzeczywistnia. Gdyby Hegel trwał

⁷⁰ *Rzecz* jest ubogą kategorią, ale przy zastrzeżeniu tego ubóstwa można naprzemiennie stosować kategorie *Nauki logiki*, tak samo, jak można było nadawać Bogu różne określenie z niej wzięte. „*To, co zmysłowe*, jako Coś staje się czymś Innym. Refleksyjne kierowanie się tego Czegoś ku sobie, czyli *rzecz*, ma *wiele* właściwości i jako coś jednostkowego ma ona w swojej bezpośredniości *różnorodne orzeczniki*” (G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 442 (§ 419)).

⁷¹ G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 166. Zob. L. SIEP: *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge 2014, s. 110.

⁷² G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 239 (§ 213Z).

⁷³ Zob. T. PINKARD: *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge 1994, s. 265.

⁷⁴ G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 22—23.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 34.

⁷⁶ Zob. *ibidem* s. 45—46.

przy niepoznawalności rzeczy samej w sobie, przejście od rozumu do ducha w *Fenomenologii* nigdy nie byłoby możliwe.

Zakończenie

Gdzie w tym wszystkim zagubiła się myśl o rzeczy samej w sobie? Ona zagubiła się we mgle, która pozostała po odrzuceniu transcendencji. To jednak otwiera dyskusję na temat stosunku Hegla do religii, zbyt obszerną — zbyt niejednoznaczną — dla objętościowych ograniczeń tego artykułu.

Hegel chce tłumaczyć świat na jego własnych (świata) warunkach. To wszystko, co posłużyć może za wyjaśnienie kwestii zostanie wykorzystane, to wszystko, co temu przeszkadza, zostanie zepchnięte na stanowisko samowiedzy, która zмага się sama ze sobą (jak w przypadku świadomości nieszczęśliwej). Gdy abstrahowanie od samowiedzy — jakiegokolwiek samowiedzy — zostaje postrzeżone jako takie samo dziwactwo, jak abstrahowanie od grawitacji, wtedy nie ma naprawdę miejsca na tajemnicę, bo ona staje się jej częścią, a jako część, jako to, co idzie zawsze w parze, traci na swej autentyczności. To nie był zbieg okoliczności, że to samowiedza, a nie rozum czy duch, czy wiedza absolutna, została tak bardzo podkreślona przez Hegla. To, co subiektywne oraz, nazwijmy to, „prywatne”, zostało podniesione do rangi tego, co kształtujące i kształtowane w taki sposób, że spinozjańska substancja sama siebie określa i sobie jest dostępna, a jako taka przyjmuje tu nazwę pojęcia, a jako uhistoryczniona — ducha. Mowa o rzeczy samej w sobie jako o pozbawionej podmiotu prawdzie ma miejsce wtedy, kiedy to, co dla siebie, pozostaje poza obszarem prawdy, ale na to Hegel nigdy się nie zgodzi. Rzecz sama w sobie pozbawiona jest dla nas określeń, ale rzecz, jakakolwiek by ona nie była, ma to do siebie, że posiada dla nas pewne określenia, *der Sachverhalt* stanowi nagromadzenie wydawałoby się niepowiązanych ze sobą właściwości, które odnajdują swe powiązanie. Więc jeśli rzecz ta nie jest dla nas niczym, nic nas nie obchodzi, a jeśli rzecz ta ma być tylko przypomnieniem, że nigdy nie uchwycimy pełni bytu, wtedy Hegel odpowie, że to właśnie — co najwyżej — sam byt nigdy nie uchwyci własnej pełni; a co uchwycił do tej pory, o tym Hegel napisał sporo, pisząc o duchu. Wracamy u Hegla raz jeszcze do myślenia o tym, co absolutne, ale to myślenie samo nim się ukazuje, przez co przepaść między malutkim mną a wielkim absolutem zanika. I tu już więcej

Kanta nie odnajdziemy, trzeba będzie dopiero do niego powrócić w dekadach następujących po śmierci Hegla. Tymczasem dotarliśmy do antypody, w której myśleć właściwie to myśleć jako uczestnik (nie-obcy) z uwagi na to, co samo siebie określiło. Pominięcie tego, co samo siebie określiło przede mną — pominięcie historii, dla której świadomość jest tym, co kluczowe — to zanurzenie się w pustkę mojej jaźni, która rzekomo jeszcze niczego nie określiła. Innej rzeczy samej w sobie w filozofii Hegla nie będzie.

Bibliografia


- HARRIS H.S.: *Hegel's Ladder, I: The Pilgrimage of Reason*. Indianapolis 1997.
HARRIS H.S.: *Hegel's Ladder, II: The Odyssey of Spirit*. Indianapolis 1997.
HEGEL G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2014.
HEGEL G.W.F.: *Fenomenologia ducha*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2010.
HEGEL G.W.F.: *Nauka logiki, Tom II*. Tłum. A. LANDMAN. Warszawa 2011.
HEGEL G.W.F.: *Wykłady z filozofii religii, Tom I*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2013.
HEGEL G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii, Tom III*. Tłum. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2013.
KALKAVAGE P.: *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Philadelphia 2007.
KANT I.: *Dzieła zebrane: Tom I. Pisma przedkrytyczne*. Tłum. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK. Toruń 2010.
LOEWENBERG J.: *Hegel's Phenomenology: Dialogues on The Life of Mind*. La Salle 1965.
NORAS A.: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007.
PINKARD T.: *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge 1996.
ROCKMORE T.: *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Berkeley 1997.
SCHELLING F.W.J.: *System idealizmu transcendentnego: O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*. Tłum. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 2015.
STEP L.: *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge 2014.

Artur Jochlik — dr filozofii, związany z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.



Małgorzata Barbara Glinicka

Uniwersytet Warszawski

 <https://orcid.org/0000-0001-6764-7085>

The boundaries of scriptural cognition
The examination of *śruta-jñāna* in its relation
to *mati-jñāna* on the basis of
Tattvārtha-sūtra-rāja-vārttika by Akalanka

**Granice poznania językowego. Analiza poznania językowego (*śruta-jñāna*)
w jego relacji do poznania zmysłowego (*mati-jñāna*) na podstawie traktatu
Tattvartha-sutra-radža-wartika Akalanki**

Abstrakt: W artykule analizuję wybrane fragmenty *Tattvartha-sutra-radža-wartiki* Akalanki (VIII w.) w celu uzyskania odpowiedzi na pytanie: jakie są granice poznania werbalnego? Wskazuję poszczególne aspekty relacji pomiędzy poznaniem zmysłowym i poznaniem werbalnym: porządek przyczynowo-skutkowy, częściowe pokrywanie się zakresów tych dwóch poznań, możliwość ich błędu i różne sposoby ich osiągnięcia. Te cztery zagadnienia zostały wzięte pod uwagę po to, aby nakreślić cechy obu poznań, pozostających we wzajemnej relacji. Dołączam krótką analizę ustępów *Wisieszawasjakabhaszji* — tekstu poprzedzającego czasowo traktat Akalanki — w których ów problem został uwzględniony, pokazując w ten sposób podstawową spójność i zwartość dzinijskiego systemu myśli.

Słowa kluczowe: Akalanka, Džinabhadra Gani, *śruta-jñāna*, *mati-jñāna*, *pūrvakatva*, *karman*, *(vi)pariñāma*, *viśaya*.

Introduction

The aim of the article is to determine the boundaries of *śruta-jñāna* ('scriptural cognition') in its relation to *mati-jñāna* ('sensory cognition') on the basis of *Tattvārtha-sūtra-rāja-vārttika* (RVār, 'Royal Annotation of *Tattvārtha-sūtra*') by Akalaṅka Bhaṭṭa (8th c. CE), the commentary to the 5th century Umāsvāmi/Umāsvāti's treatise *Tattvārtha-sūtra* (TS, 'The Treatise on Reals', 4th/5th). Jain points out that "all the Jaina masters have accepted that the scriptural knowledge (language based cognition) is not possible without the sensory knowledge (sense cognition)."¹

The problem of cognitive apparatus, consistently present in the Jain philosophical literature and undergoing successive changes, has been discussed and systematised by Piotr Balcerowicz in his numerous works,² Indra Chandra Shastri,³ Puthenpurayil Mathew Joseph,⁴ Subramania Gopalan,⁵ and other scholars. Therefore, the present article does not aim at exploring the topic in its entirety, but at indicating particular aspects of the relation between *mati-jñāna* and *śruta-jñāna*, mainly the indissoluble cause-and-effect order, the overlapping scopes of these two forms of cognition, the possibility of their being wrong, and various means of their attainment. These four issues could be taken into consideration in order to present both of them in their mutual relations; they also draw attention to the fact that there are factors blocking *śruta-jñāna* and reveal its relevant limitations. I am particularly interested in the role of scriptural cognition in this relation as a multivariable cognitive tool that forms a specific cognitive domain, broadening the perspective offered by the sensory domain.

¹ S. JAIN: *Jaina Philosophy of Language*. Parshwanath Vidyapeeth Series. Varanasi 2006, p. 18.

² P. BALCEROWICZ: "Some Remarks on the Sensuous Cognition (*mati-jñāna*) Process." *Jain Journal* 1989 (July), No. 14(1), pp. 17—21; "Zarys dżinijskiej teorii poznania." *Studia Indologiczne* 1994, No. 2, pp. 12—67; "Pramanas and language. A Dispute between Dignaga, Dharmakirti and Akalaṅka." *Journal of Indian Philosophy* 2005, 33(4), pp. 343—400; "Extrasensory Perception (*yogi-pratyaksa*) in Jainism. Proofs of Its Existence and Its Soteriological Implications." In: C.K. CHAPPLE (ed.): *Yoga in Jainism. Routledge Advances in Jaina Studies*. Oxford—New York 2016, pp. 48—108; "Extrasensory Perception (*yogi-pratyaksa*) in Jainism and Its Refutations." In: C.K. CHAPPLE (ed.): *Yoga in Jainism...*, pp. 109—124.

³ I.C. SHASTRI: *Jaina Epistemology*. Varanasi 1990.

⁴ P.M. JOSEPH: *Jainism in South India*. International School of Dravidian Linguistics. Tiruvananthapuram 1997.

⁵ S. GOPALAN: *Outlines of Jainism*. New York 1973.

Although in the English literature the term *jñāna* is usually translated as ‘knowledge’ or ‘awareness,’ I translate it as ‘cognition’ unless another term is used in the passage quoted.

The epistemological context of *mati-jñāna* and *śruta-jñāna* within Jainism

Reflection on sensory cognition and scriptural cognition can be found in Jain epistemological presuppositions expressed in the texts of the Jaina canon, as well as in later works. *Viyāhapannatti*, Skr. *Vyākhyā-prajñapti* (ViP, ‘The Teaching on Explanations’), known also under the title *Bhagavaī*, Skr. *Bhagavatī-sūtra* (‘The Blessed Composition’), the fifth part (*aṃga*) of the canon, may serve as a prime example. In Deleu’s critical analysis of ViP, the cognitive accoutrements of the soul are specified:

The characteristic (*lakṣhaṇa*) of Soul is the spiritual function (*uvaoga*). By its own nature (*āya-bhāveṇam*) Soul as a matter of fact possesses will (*is sautṭhāna* [...]), which enables it to apply this spiritual function in the infinite number of possibilities (*pajjava*) of cognition — viz. in the domains of the five knowledges, the three non-knowledges and the three visions (*daṃsaṇa*) — thus revealing the true nature of Soul (*jīva-bhāva*) (ViP 149a, p. 94).

Apart from presenting the cognitive domain — comprising five types of cognition (Pkt. *nāṇa*), their opposites (the three types of non-cognition, Pkt. *annāṇa*), and three types of vision (Pkt. *daṃsaṇa*) — the importance of the above excerpt consists in assigning all cognitive abilities to a particular living being endowed with spiritual power and in stressing that this kind of attribution is innate and constitutional. This division is also referred to in ViP 257band ViP 348a. Sometimes its further ramifications are mentioned (ViP 342b, p. 146). In some places, Deleu points out obvious references to other texts, such as: *Naṃdī-sutta*, Skr. *Nandī-sūtra* (NaS, ‘The Auspicious Sūtra’) and *Rāyapaseṇiya*, Skr. *Rājaprasṇīya* (RS, ‘The King’s Questions’).⁶

⁶ Balcerowicz discusses the different versions of this title in P. BALCEROWICZ: “Monks, Monarchs and Materialists.” *Journal of Indian Philosophy* 2005, No. 33(5—6), p. 571. Deleu refers to Rāyap. 130a. Kristi Wiley summarises the content of this text: *Narrative*

According to him, in ViP 356a, the author considers the scope (*visaya*) of these types of cognition “from the point of view of matter, space, time and condition,”⁷ and their aspects, such as duration, interruptibility, and relative frequency (p. 147). Taking into account canonical works, the five types of cognition are also enumerated in *Anuyoga-ddārāim*, Skr. *Anuyoga-dvārāṇi* (AD, ‘The Means of Analysis’), one of the two “minor books” (Pkt. *cūliyā*, Skr. *cūlikā*),⁸ and in *Āvassaya-sutta*, Skr. *Āvaśyaka-sūtra* (ĀS, ‘The Sūtra on the Obligatory Rites’), one of the “basic sūtras” (Pkt. *mūla-sutta*, Skr. *mūla-sūtra*).⁹

Digambara Kundakunda (1st or 3rd c. CE),¹⁰ called by Dundas “one of [...] (India’s) most intense advocates of the centrality of inward experience and the reorientation of all religious practice to focus upon the self;”¹¹ reflects in *Niyama-sāra* (NSā, ‘The Quintessence of Restraint’) on human “cognitive application” or “cognitive faculties” (Pkt. *uvayoga*, Skr. *upayoga*)¹² — innate (Pkt. *sabhāva*, Skr. *svabhāva*) or non-natural (Pkt. *vibhāva*, Skr. *vibhāva*) (NSā 1.10) — actualised in the form of vision (Pkt. *daṃsaṇa*, Skr. *darśana*) and cognition (Pkt. *ṇāṇa*, Skr. *jñāna*) (cf. TS 2.8, 18). Akalaṅka would underline that they have two different modes of acting (*cāritrāṇi*): vision is connected with “seeing” (*dr̥ṣṭi*) and cognition with “cognising” (*jñāti*) (RVār 1.1.23). Balcerowicz defines their specificity and differences between them:

Traditionally the cognitive faculties bifurcated into cognition (*jñāna*) and perceptual experience (*darśana*) [...], which already brought the seed of contradiction into the classification of cognitions. The difference between the two lay in cognition being distinct, i.e. having definite contents (*sākāra*), and in perceptual experience being indistinct, not having any definite contents (*anākāra*, *nirākāra*). Sometimes [...] [to clarify] the division, which apparently did not seem completely unam-

of King Pāesi (Prasenajit) of Seyaviyā, who questions Keśi, a disciple of Pārśvanātha, the 23rd Tīrthaṅkara of this era, about the nature of the soul. K.L. WILEY: *The A to Z of Jainism*. Lankam, MD, 2009, p. xxi.

⁷ davvao khettao kālao bhāvao. It is, as Deleu marks, the reference to NaS 97a, 107b.

⁸ P. BALCEROWICZ: *Dżinizm. Starożytna religia Indii: historia, rytuał, literatura*. Warszawa 2003, p. 200.

⁹ P. BALCEROWICZ: *Dżinizm. Starożytna religia Indii...*, pp. 201—202. D. MALVANIA, J. SONI: “Jain Philosophy,” part 1. In: *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. 10. Delhi 2007, p. 225.

¹⁰ P. BALCEROWICZ: *Dżinizm. Starożytna religia Indii...*, p. 225.

¹¹ P. DUNDAS: *The Jains*. London—New York 2003, p. 107.

¹² The first term after D. MALVANIA, J. SONI: “Jain Philosophy...,” the second one after P. BALCEROWICZ: “Siddhasena Mahāmāti and Akalaṅka Bhaṭṭa. A Revolution in Jaina Epistemology.” *Journal of Indian Philosophy* 2016, No. 44(5), pp. 993—1039.

biguous, the former was defined as manifest (*vyakta*) and the latter as not manifest (*avyakta*).¹³

Kundakunda's theory was one of the first that combined the concept of cognitive faculties with the five-fold classification of cognition types. Earlier, as Balcerowicz underlines, the classification had been "mentioned in the context of the path to liberation" and "referred to the practical capability of the soul to apply all its innate endowments that were relevant to achieve the ultimate goal of existence."¹⁴ Kundakunda points out this complementarity and identifies the five types of cognition (naming them) in the light of their (non-)naturalness:

Innate cognition [is] absolute, free from the help of senses and independent. Non-natural cognition would be of two kinds, when an alternative between right cognition and the other [is admitted].¹⁵ Right cognition [is] of four kinds: sensory, scriptural, clairvoyant [and] telepathic, and a lack of cognition [is] of three varieties, dividing into a lack of sensory [cognition] etc. (NSā 11—12).¹⁶

Similarly, cognitive application is associated, according to NSā, with vision:

In like manner, visual cognitive application is twofold: in accordance with its own nature (innate) and of the other kind. [It has been] said [that visual cognitive application, which is] in accordance with its own nature (innate), [is] absolute, free from the help of senses, and independent. Non-natural vision [is] said [to be] of three kinds: ocular, non-ocular, and clairvoyant (NSā 13—14a).¹⁷

¹³ P. BALCEROWICZ: "Siddhasena Mahāmati and Akalaṅka Bhaṭṭa..." p. 1002. Cf. RVār 2.9.1—2.

¹⁴ P. BALCEROWICZ: "Siddhasena Mahāmati and Akalaṅka Bhaṭṭa..." p. 1003.

¹⁵ Translation of *saṃjñāna* after D. MALVANIA, J. SONI: "Jain Philosophy..." p. 121.

¹⁶ [Prakrit version:] kevalamiṃdiyarahiyaṃ asahāyaṃ taṃ sahāvaṇṇaṃ tti.

saṇṇānidaraviyappe vihāvaṇṇaṃ have duvihaṃ.

saṇṇāṇaṃ caubheyaṃ madisudaaohī taheva maṇapajjaṃ.

aṇṇāṇaṃ tiviyappaṃ madiyāi bhedado ceva

[Sanskrit *chāyā*:] kevalam indriya-rahitam asahāyaṃ tat-svabhāva-jñānam iti.

saṃjñānētara-vikalpe vibhāva-jñānaṃ bhaved dvividham.

saṃjñānaṃ catur-bhedaṃ mati-śrutāvadhayaṃ tathaīva manaḥ-paryayam.

ajñānaṃ trivikalpaṃ matyāder bhedaś caīva.

Prakrit version and Sanskrit *chāyā* after NSā. My own translations of all NSā fragments are based on Sanskrit *chāyā*.

¹⁷ [Prakrit version:] taha daṃsaṇauvaogo sasahāvedaraviyappado duviho kevalamiṃdiyarahiyaṃ asahāyaṃ taṃ sahāvamidi bhaṇidaṃ. cakkhu acakkhū ohī tiṇṇivī bhaṇidaṃ vibhāvadicchitti.

These passages include information on two kinds (Pkt. *duviyappo*, Skr. *dvivikalpa*) of complementary modes (Pkt. *pajjāo*, Skr. *paryāyo*): one dependent solely on itself (Pkt. *saparāvekkho*, Skr. *svaparāpekṣa*), that is, innate (Pkt. *sabhāva*, Skr. *svabhāva*), and one that is independent (Pkt. *niravekkho*, Skr. *nirapekṣa*), that is, non-natural (Pkt. *vibhāva*, Skr. *vibhāva*). Kundakunda attributes the former to those that are free from a disguise of karman (Pkt. *kammopādhivivajjiya*, Skr. *karmōpādhi-vivarjita*), and the latter to human (Pkt. *ṇara*, Skr. *nara*) and hellish (Pkt. *ṇāraya*, Skr. *nāraka*) beings, amphibious animals (Pkt. *tiriya*, Skr. *tiryak*), and heavenly creatures (Pkt., Skr. *sura*) (NSā 14b—15).

In *Sanmati-tarka* (ST, ‘The Well-disposed Reasoning’), Siddhasena Divākara (6th c. CE) claims that *mati-jñāna* and *śruta-jñāna* are “responsible for arriving at cognition of categories”¹⁸ and adds that “the term *darśana* cannot be applied to *śruta-jñāna* because the things conceived by *śruta-jñāna* cannot be directly conceived.”¹⁹ Balcerowicz emphasises that in the earlier tradition, the term *darśana* meant ‘conation’ (belief, religious worldview, also: an act of will), and that it was at later stages that its meaning evolved towards ‘vision’ and ‘perceptual experience’ (cf. ST 2.1—33).²⁰

With regard to the five basic types of cognition: sensory or connected with the mind (Pkt.²¹*madi*, Skr. *mati*), scriptural (Pkt. *suda*, Skr. *śruta*), visual/clairvoyant (Pkt. *ohī*, Skr. *avadhi*), mental/telepathic (Pkt. *maṇam* [*manapajjaya*], Skr. *manaḥ* [*manahparyaya*]), and perfect/omniscient (Pkt. *kevalayaṃ* [*kevalam*], Skr. *kevalam*), it should be stressed that they are mentioned and comprehensively discussed in later texts, starting with *Tattvārtha-sūtra* (TS 1.9), “one of the most sacred texts of Jainism,”²² important to the Digambara and Śvetāmbara tradition, and ending with *Gommaṭa-sāra* (GS XII 300, ‘The Quintessence of Gommaṭa’) and *Dravya-saṃgraha* (DS 5, ‘The Compendium of Substance’), both authored by Digambara Nemichandra Saiddhāntika Cakravartī (10th c. CE), as well as *Ālāpa-paddhatī* (AP 36—38, ‘The Course of Question’), an appendix to *Naya-cakra* (NC, ‘The Wheel of Methods’) by Devasena (10th c. CE).

[Sanskrit chāyā:] tathā darśanōpayogaḥ sva-svabhāvêtara-vikalpato dvividhaḥ
kevalam indriya-rahitam asahāyaṃ tat-svabhāva iti bhaṇitaḥ.
caḥsur acakṣur avadhayas tiso’pi bhaṇitā vibhāva-dṛṣṭiriti.

¹⁸ mai-suyaṇāṇa-ṇimitto chaumathe hoi attha-uvālambho, ST 2.27—28, pp. 94—95.

¹⁹ jaṃ pañcakkhaggahaṇaṃ ṇa inti suyaṇāṇasammīyā atthā/tamhā dāmsaṇasaddo ṇa hoi sayale vi suyaṇāṇe, ST 2.28, p. 95. All quotations after ST.

²⁰ P. BALCEROWICZ: “Siddhasena Mahāmāti and Akalaṅka Bhaṭṭa...” p. 1003.

²¹ All Prakrit terms on the basis of GS XII 300, p. 175.

²² N. SHAH: *Jainism: The World of Conquerors*, Vol. 1. Delhi 2004, p. 90.

The comprehensive exploration of types of cognition in GS is one of the most detailed discussions in the whole Jain literature (GS XII 299—488); it begins with a definition of knowledge:

(That) by which (the soul) knows (all) the substances, (and their) attributes, and many kinds of modifications, pertaining to the three times (past, present, and future), directly and indirectly, is the knowledge (Jñána), so to say (GS XII 299).²³

This list is often followed by four kinds of *mati-jñāna*: indistinct (*avagraha*), directed (*īha*), determinative (*avāya/apāya*), and focused/retentional (*dhāraṇā*)²⁴ (TS 1.15, LT 1.5,²⁵ RVār 1.15.1—13), called by Jain “materialization of *mati-jñāna*,”²⁶ manifesting themselves in different ways (TS 1.16). Ernst Leumann, in his analysis of Jinabhadra Gaṇi’s (6th/7th c. CE) *Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya* (ViBh, ‘The Commentary of Specific Āvaśyaka [Verses]’), argues that *avagraha* (in ViBh *oggaha*) should be considered as “general perception,” *īhā* as “more precise perception,” *avāya/apāya* as “cognition,” and *dhāraṇā* as “permanent impression” (ViBh 1.179).²⁷ The abovementioned processes, together with their exact arrangement, are prerequisite for correctly functioning sensory cognition. However, there are problems with their naming, identifying their denotations, and determining their content.

Both types of cognition are often presented as comprising many subdivisions. When it comes to sensory cognition, Nemichandra’s classification is extremely detailed — it has 336 classes. Scriptural cognition is divided by Umāsvāmi into two, twelve, and many kinds (TS 1.20). With regard to non-verbal scriptural cognition (Pkt. *aṇakṇarappa*, Skr. *anakṣarātmaka*) (GS XII 316), Nemichandra enumerates twenty kinds of *śruta-jñāna*²⁸ and

²³ [Prakrit version:] jāṇai tikālavisaē davvaguṇe pajjāe ya bahu-bhede. paccakhaṃ ca parokkhaṃ aṇeṇa ṇāṇetti ṇaṃ beṃti. [Sanskrit chāyā:] jānāti trikālavisaṣayān dravya-guṇān paryāyāṃś ca bahu-bhedān. pratyakṣaṃ ca paroṅkṣaṃ anena jñānam iti idaṃ bruvanti.

²⁴ D. MALVANIA, J. SONI: “Jain Philosophy...”

²⁵ LT is the short for Akalaṅka’s *Laghīyas-traya* (‘The Three Very Accessible [Chapters]’).

²⁶ S. JAIN: “Jaina Philosophy of Language.” Parshwanath Vidyapeeth Series. No. 145. Varanasi—Vardhamana Mudranalaya—Jawahar Nagar 2006, p. 16.

²⁷ E. LEUMANN: *An Outline of Avasyaka Literature*. Trans. G. BAUMAN. Ahmedabad 2010, pp. 106—107. He adds, on the basis of ViBh 1.192, that there are two types of general perception, i.e., *vanjaṇa* (Skr. *vyāñjana*), which is to be understood as “perceiving molecular stimulation,” and *attha* (Skr. *artha*), allowing to “conceive the thing” (E. LEUMANN: *An Outline of Avasyaka Literature...*, p. 107).

²⁸ There are: minimum (Pkt. *pajjāya*, Skr. *paryāya*), indestructible (Pkt. *khara*, Skr. *akṣara*), foot (Pkt., Skr. *pada*), division (Pkt. *saṃghāda*, Skr. *saṃghāta*), part (Pkt.

twenty intermediate stages resulting from adding the noun *samāsa* ('connection, combination') to each of these kinds (GS XII 317—318).

The term *mati* itself, according to TS, is equivalent (*anarthāntara*) to *smṛti* ('remembrance, memory'), *saṃjñā* ('recognition'), *cintā* ('thought, consideration'), or *abhinibodha/ābhinibodhika* ('apprehension') (TS 1.13).²⁹ The last-mentioned sense is referred to, for example, in NaS 31—38, ViBh 79,³⁰ and GS XII 315. Several centuries later, in *Laghīyas-traya* (LT, 'Three Very Accessible [Chapters]'), Akalaṅka juxtaposes these terms³¹ in one line, treating them as having different meanings (LT 1.10). Balcerowicz translates them as sensuous cognition/memory, recognitive cognition, inductive thinking/association, and determinate cognition, respectively.³² In *Tattvārtha-śloka-vārtikālaṃkāra* (TŚVA, 'The Ornament of Annotations on *Tattvārtha*'s Stanzas'), Vidyānanda Pātrakesarisvāmin (9th c. CE) quotes this passage, replacing the term *mati* with *smṛti* (TŚVA 239).³³ The term *śruta* is replaced with *āgama* as, a synonym used, for instance, by Māṅikyanandin (10th c. CE), the author of *Parīkṣāmukha* (PĀ, 'An Commencement to

paḍivattiya, Skr. *pratipattika*), exposition (Pkt. *aṇijoga*, Skr. *anuyoga*), subdivisions and chapter (Pkt. *dvigavārapāhuḍaṃ ca ya pāhuḍayam*, Skr. *dvikavāraprābhṛtaṃ ca ca prābhṛta*), content (Pkt. *vatthu*, Skr. *vasu*), and the fore part (Pkt. *puvvaṃ*, Skr. *pūrvam*).

²⁹ Caityapragya comments on the term *ābhinibodhika*: "Perceptual cognition (*matijñāna*) is the kind of cognition that processes information acquired through senses and mind. This cognition (*matijñāna*) is more commonly called as *ābhinibodhika jñāna* (Nandi, ed. by Ācārya Mahaprajna, p. 3) in agamic literature (Bhagavāi. 88.2.317), defined in as '*abhinibujjhaitti ābhinibohiyānaṃ*' to get to know about object is *ābhinibodhika jñāna* (Nandi, ed by Ācārya Mahaprajna, p. 35)." S. CAITYAPRAGYA: *Jain Theory of Knowledge and Cognitive Science*. Ladnun, Jain Vishva Bharati University, 2015. http://www.herenow4u.net/index.php?id=106647#marker_6 [access: 21.06.2016].

³⁰ [Prakrit version:] *atthādo atthaṃtaramuvalaṃbhaṃ taṃ bhaṇaṃti sudaṇāṇaṃ. ābhiṇivohiyapuvvaṃ ṇiyameṇiha saddajaṃ pamuham. [Sanskrit chāyā:] ābhiṇibodhikajñānaṃ śruta-jñānaṃ caivāvadhijñānaṃ ca tathā manaḥparyaya-jñānaṃ kevala-jñānaṃ ca pañcamakaṃ. 'Sensory cognition, scriptural cognition and clairvoyance, In that manner telepathy and the fifth — omniscience'.*

³¹ *matih, saṃjñā, cintā, ābhinibodhika.*

³² P. BALCEROWICZ: "Pramanas and Language. A Dispute between Dignaga, Dharmakirti and Akalaṅka." *Journal of Indian Philosophy* 2005, No. 33(4), p. 343. Balcerowicz explains that the first one "embraces all cognitive processes that are directly based on the activity of sense organs and that culminate in the act of retention (*dhāraṇā*), or 'saving' the directly perceived image of an object to the residue memory," the idea of the second "is the determination and identification of things through comparing them with their image preserved in memory," the third one "consists in generalization on the basis of a series of single similar events," and the fourth one "completes sense-related cognitive processes with a definite conclusion." P. BALCEROWICZ: "Pramanas and Language..." pp. 343—344.

³³ After P. BALCEROWICZ: "Pramanas and Language..." p. 344.

Analysis’), who defines it as “the cognition of an object whose basis is the utterance etc. of a trustworthy person” (PĀ 3.95).³⁴

In Jain epistemology, scriptural cognition performs a special and well-defined function. For Umāsvāmi, it is “[the domain of] that which is not the senses,”³⁵ and it is above all proper reasoning (*vitarka*) (TS 9.43). Nemichandra describes *śruta-jñāna* as “[the knowledge] of another object through an object [cognised through sensory cognition],”³⁶ “born out of words”³⁷ (GS XII 315).³⁸ According to Māṇikyanandin, “words etc. are the cause of knowledge of the real thing,”³⁹ and this is possible “thanks to [their] power of innate semantic consistency and convention.”⁴⁰ It is the word, endowed with immeasurable and imponderable potential, that is situated in the center of the *śruta-jñāna* processes. The innate power of the word is emphasised by Prabhācandra (11th c. CE) in *Prameya-kamala-mārtaṇḍa* (PKM, ‘The Lotus Sun of Objects of Cognition’) and by Anantavīrya (10th/11th c. CE) in *Parīkṣāmukha-laghu-vṛtti* (PĀLV, ‘An Accessible Commentary to *Parīkṣāmukha*’). Glasenapp states that according to Jain thought, *śruta-jñāna* is “the knowledge which is based on the interpretation of signs, i.e. understanding of words, writings, gestures, etc.”⁴¹ Tatia indicates that this term pertains to “knowledge embodied in the scriptures” as well as “knowledge of the scriptures.”⁴² Dundas calls this explanation “slightly blurred” and stresses that *śruta-jñāna* “is dependent upon those who reveal it and at the same time reveals the truth itself.”⁴³ Balcerowicz puts it as follows:

The second type of testimonial cognition (*śruta*; lit. ‘the heard’/‘the revealed’, i.e. the cognition of what is heard, i.e. based on language communication) covered all cognition that was not based on direct

³⁴ āpta-vacanādi-nibandhanam artha-jñānam āgamaḥ.

³⁵ anindriyasya, TS 2.21.

³⁶ Pkt. atthādo atthaṃtaramuvalambhaṃ, Skr. arthād arthāntaram upalabhamānaṃ.

³⁷ Pkt. saddajam, Skr. śabda-jam.

³⁸ [Prakrit version:] atthādo atthaṃtaramuvalambhaṃ taṃ bhaṇanti sudaṇṇaṃ/ābhiṇivohiyapuvvaṃ niyameṇiḥa saddajam pamuham. [Sanskrit chāyā:] arthād arthāntaram upalabhamānaṃ tad bhaṇanti śruta-jñānam ābhiniḥbodhika-pūrvam niyameṇa iḥa śabda-jam pramukham. Text after GS, p. 182.

³⁹ śabdādayo vastu-pratipatti-hetavaḥ, PĀ 3.96.

⁴⁰ sahaja-yogyatā-saṅketa-vaśād dhi, PĀ 3.96.

⁴¹ H. GLASENAPP: *Jainism: An Indian Religion of Salvation*. Trans. S.B. SHROTRI. Delhi 1999, p. 205.

⁴² N. TATIA: *Studies in Jaina Philosophy*. Fremont 2006, p. 48.

⁴³ P. DUNDAS: “Somnolent Sūtras: Scriptural Commentary in Śvetāmbara Jainism.” *Journal of Indian Philosophy* 1996, No. 24, pp. 73—101. http://www.jainlibrary.org/elib_master/article/250000_article_english/somnolent_sutras_scriptural_commentary_in_svet_ambara_jainism_269690_hr6.pdf [access 29.08.2016].

experience of the cognizing subject but on verbal testimony provided by another person. In the first place, it connoted all cognitions derived from scriptures or orally transmitted scriptural tradition, i.e. imparted by a religious authority (the ‘revelation’).⁴⁴

This outline of the theory of cognition is strictly connected with the problem of cognitive criteria. Umāsvāmi distinguishes between direct cognition (*pratyakṣa*) and indirect (*parokṣa*) one. Direct forms of cognition are *mati-jñāna* and *śruta-jñāna*; the other three are indirect (TS 1.9—12, cf. TSBh 1.9—12).⁴⁵ This problem is also raised by Devasena, who refers to the fact that a living being cognises substance (*dravya*), its qualities (*guṇa*), and its modes (*paryāya*) with the help of cognitive criteria (*pramāṇa*) and viewpoints (*naya*):

In what manner [are] they (i.e., substance, qualities, and modes) to be cognised? When one wishes to use *pramāṇa* and *naya*. *Pramāṇa* is correct cognition. It has two [kinds]: perception and the other [kind]. Clairvoyance and telepathy [are] imperfect direct cognitions. Omniscience is complete cognition. Sensory and scriptural [are] indirect cognitions (AP 32—38).⁴⁶

More complex characteristics of *pratyakṣa* and *parokṣa*, of different features and content, are given by Māṇikyanandin. According to him, *pramāṇa* is a type of cognition “whose nature [is such that it] ascertains itself and an object not ascertained before.”⁴⁷ The first cognitive criterion, *pratyakṣa* (‘present before the eyes,’ ‘perceptible,’ ‘ocular evidence’),⁴⁸ is clear (*viśada*), and its clearness (*vaiśadyam*) should be understood as an “illumination without any apprehension [that would be] intervening and through [something] which possesses special properties.”⁴⁹ The second criterion, *parokṣa* (‘in an invisible or imperceptible manner,’ ‘beyond the range

⁴⁴ P. BALCEROWICZ: “Siddhasena Mahāmāti and Akalaṅka Bhaṭṭa...,” pp. 998—999.

⁴⁵ Balcerowicz underlines that among problems related to perception, there is one connected with naming this act of grasping real objects: “which term, i.e., whether *pratyakṣa* or *mati-jñāna/ ābhinibodhika-jñāna* could correctly apply to what one understood as perception or to one of its subvarieties.” P. BALCEROWICZ: “Extrasensory Perception...,” p. 51.

⁴⁶ te kuto jñeyāḥ. pramāṇa-naya-vivakṣātaḥ. samyag-jñānam pramāṇam. tad-dvedhā pratyakṣētara-bhedāt. avadhi-manaḥparyayau vikala-pratyakṣau. kevalam sakala-pratyakṣam. mati-śrute parokṣe.

⁴⁷ svāpūrvārtha-vyavasāyātmaka, PĀ 1.1.

⁴⁸ M. MONIER-WILLIAMS: *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi 2005, p. 674.

⁴⁹ pratīty-antarāvvyavadhānena viśeṣavattayā vā pratibhāsanam, PĀ 2.4—5.

of sight'),⁵⁰ follows from the previous one⁵¹ and has the following varieties: memory, recognition, suppositional cognition, inference, and scripture.⁵² Obvious differences between standpoints of various Jain thinkers prove the evolving character of crucial epistemological concepts and whole theories, which become more sophisticated in the course of time.

Cognition can be disturbed by the interference of karman. Cognition, as well as vision, are modified due to obstruction (*āvaraṇa*, 'covering,' 'hiding,' 'concealing,' 'an interruption') by the influx (*āsrava*) of karmic particles (TS 6.2) or "karmic dirt"⁵³ caused by: deterioration (*pradoṣa*), concealment (*nihnava*), jealousy (*mātsarya*), obstacle (*antarāya*), disregard (*āsādana*), and disparagement (*upaghāta*) (TS 6.10).⁵⁴ The self, dominated by passion (*sakaṣāyatva*), is confronted with the phenomenon called "bondage" (*bandha*), consisting in attracting (*ādātte*) matter (*puḍgala*) capable of becoming karman (*karmaṇo योग्यान*) (TS 8.2, cf. SAS 8.2⁵⁵). "Cognition-obscuring" (*jñānāvaraṇa*) and "vision-obscuring" (*darśanāvaraṇa*) are two of eight kinds of "bondage according to the nature of karmic matter" (*prakṛti-[bandha]*) (TS 8.3—4). There are five varieties of karman obscuring cognition due to its five types.⁵⁶ This kind of karman is the cause of "true wisdom" (*prajñā*) as well as the lack of cognition (*ajñāna*) (TS 9.13).⁵⁷ Kundakunda in *Samaya-sāra* (SSā, 'The Quintessence of Doctrine') is convinced that the self as "the knower" (*ñānī*)

⁵⁰ M. MONIER-WILLIAMS: *A Sanskrit-English Dictionary*..., p. 589.

⁵¹ *pratyakṣādi-nimittaṃ*.

⁵² *smṛti-pratyabhijñāna-tarkānumānāgama-bhedam*, PĀ 3.2.

⁵³ M. BARBATO: *Jain Approaches to Plurality: Identity as Dialogue*. Leiden—Boston 2017, p. 22. The issue of cleansing from dirt and achieving a state of being *nirmala* ('spotless,' 'clean,' 'pure') appears in many Jain texts, for instance, in *Sva-tantra-vacanāmṛta* (STVA, 'The Nectar of Instruction on Self-dependence') by Kanakasena (STVA 27). The texts have been translated by Padmanabh Jaini, who explains that: "the work belongs to the genre of the *dvātriṃśikās* ('philosophical compositions in thirty two verses') popular among the Jainas from the time of Siddhasena Divākara (fourth century) [...]." He continues that this text "can be considered a complete exposition of the Jaina doctrine pertaining to the freedom of the soul from the bonds of karma." P. JAINI: *Collected Papers on Jaina Studies*. Delhi 2000, pp. 83—84. Translation after P. JAINI: *Collected Papers*..., p. 90.

⁵⁴ Last two after TS, p. 218.

⁵⁵ *Sarvārtha-siddhi*.

⁵⁶ *mati*, *śruta*, *avadhi*, *manahparyaya*, *kevala*, TS 8.6, cf. SAS 9.1.

⁵⁷ Cf. RVār 2.6.5: *jñānāvaraṇodayād ajñānam*.

does not engage in doing karmas, such as knowledge-obscuring karma, which are consequences of the karmic matter, but only knows these karmas.⁵⁸

In what follows, I do not focus specifically on these distinctions but point at a variety of factors connected with cognition.

The relation between *śruta-jñāna* and *mati-jñāna* in Jinabhadra Gaṇi's perspective

Before analysing Akalaṅka's view on *mati-jñāna* and *śruta-jñāna* — in other words, the Digambara position — I will present a short summary of Śvetāmbara⁵⁹ Jinabhadra Gaṇi Kṣamāśramaṇa's perspective concerning the mutual relation between these two types of cognition in order to outline a coherent position of someone who belongs to a distinct subtradition, but who might have served as an inspiration. Jinabhadra, like RVār's author — both living in temporal proximity (6th/7th and 8th c. CE) — illuminates their inner dynamic, some subtle similarities, and obvious differences between them more thoroughly and deeply than earlier thinkers, considering the nature of such a non-absolute distinction. He proves that their sameness (*ekatā*) could be subject to reflection, because the ownership (*svāmitva*) is their convergence point: they both have the same property. However, their definitions vary, they take different places in the cause-and-effect order, and their work is connected with the medium of different senses and the functioning of the speech mechanism. Jinabhadra indicates that:

⁵⁸ *poggaladvānām pariṇāmā hoṃti nāṇa-āvaraṇā/ na kodī tāṇi ādā jo jāṇadī so havadi* (3—33—101, p. 51). According to Nemichandra, the first four types of knowledge are “destructive-subsidential” (*khayauvasamiyā*), and the last one is “destructive” (*khaiyam*). Three of them, in their proper form (*saṅṅāṇatīyam*), can be transformed into an improper one (*aṅṅāṇatīyam*) through “perversion” (Pkt. *micchaa*, Skr. *mithyātva*) (GS XII 301). This precise collation is followed by the information that karman obscuring (*āvaraṇassa, āvaraṇasya*) scriptural knowledge has the same number of types (GS XII 317—318). Quite a lot of attention is given by Akalaṅka to the cognitive consequences of the eradication of karman (*kṣayāpaśama*) (cf. RVār 1.9.1—4).

⁵⁹ K. WILEY: *Supernatural Powers & Their Attainment in Jainism, Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration*. Ed. K.A. JACOBSEN. Lanham, MD, 2011, p. 150.

What is exclusively based upon evidence [is] the indirect cognition and clairvoyance etc. [is] the direct [one]. This [direct cognition] that arises out of senses or mind is empirical perception. [One could] talk about identity of sensory cognition and scriptural cognition, because of the lack of difference in the ownership etc. Although there is no difference in this [ownership], there is the difference resulting from distinct definitions. The difference between sensory cognition and scriptural cognition is the result of distinct definitions, of a cause and effect relationship, of a division between separate senses and of the difference between speech [in the case] of a speaker and other [form of cognition in the case of] the speechless (ViBh 95—97, p. 31).⁶⁰

According to Jinabhadra, whenever a word (lit. Pkt. *so*, Skr. *sa*, ViBh 98: Pkt. *śadda*, Skr. *śabda*) is the cause of *śruta-jñāna* (Pkt. *suya-kāraṇa*, Skr. *śruta-kāraṇa*) and is *śruta-jñāna* itself (Pkt. *suya*, Skr. *śruta*), the cause of the word is in *śruta-jñāna* (ViBh 99, p. 33). The living being (Pkt. *jīvo*, Skr. *jīva*) who proceeds towards scriptural cognition (Pkt. *suovayāro*, Skr. *śrutōpacāra*) does it (Pkt. *kīrai*, Skr. *kriyate*) in the absolute sense (Pkt. *paramatthao*, Skr. *paramārthato*), as that which has been heard (ViBh 99)⁶¹. Commenting on this stanza, Hemachandra (11th/12th c. CE) discriminates between the listener (*śrotṛ*) and the speaker (*vaktṛ*):

The word [that is] expressed by the speaker is an instrumental cause [i.e.] the cause of scriptural cognition [that] comes to the listener and scriptural cognition, [having] the form of acquisition of that which has been heard [that] comes to the speaker when there is an act etc. of explaining, originates as the cause of this word expressed by the speaker; henceforth, proceeding towards scriptural cognition (attendance to that

⁶⁰ [Prakrit version:] *egaṃteṇa parokkhaṃ liṃgiyamohāiṃyaṃ ca paccakkhaṃ
iṃdiya-maṇobhavaṃ jaṃ taṃ saṃvavahārapaccakkhaṃ.
sāmittāivisesābhāo maisuegayā nāma
lakkhaṇa-bheādikayaṃ nānattaṃ tayaviseve.
lakkhaṇabheā heūphalabhāvo bheyaindiyavibhāgā
vāgakkharamūeyarabheo bheo mai-suyāṇaṃ.
[Sanskrit chāyā:]
ekāntena parokṣaṃ laṅgikam avadhyādikaṃ ca pratyakṣam
indriya-manobhavaṃ yat tat saṃvyavahāra-pratyakṣam.
svāmītvādi-viśeṣābhāvād mati-śrutaikatā nāma
lakṣaṇa-bhedādi-kṛtaṃ nānātvaṃ tad-aviśeṣe'pi.
lakṣaṇa-bhedād hetu-phala-bhāvād bhedendriya-vibhāgāt
valkāṣara-mūkētara-bhedād bhedo mati-śrutayoḥ.*

My own translation after Sanskrit chāyā.

⁶¹ *śruta-kāraṇaṃ yataḥ sa śrutaṃ ca tat-kāraṇaṃ iti tatas tasmin.
kriyate śrutōpacāraḥ śrutaṃ tu paramārthato jīvaḥ.*

which has been heard) is performed in this word which is the cause or the effect of scriptural cognition.⁶²

Jinabhadra introduces two categories: *bhāva-śruta* (Pkt. *bhāva-suya*), that is, *śruta-jñāna* limited to aspects, and *dravya-śruta* (Pkt. *davva-suya*), that is, *śruta-jñāna* limited to matter, translated by Tatia as “potential verbal knowledge” and “symbols written or spoken” respectively,⁶³ both preceded by *mati-jñāna* (ViBh 111—112, p. 37). The philosopher explains their specificity and additionally unveils the position of sensory cognition in terms of mutual references:

Whichever act of consciousness, which is caused by senses and mind, [is achieved] in accordance with *śruta-jñāna* in regard to relation between an expression and its own object, it is *bhāva-śruta*; *mati-jñāna* is the rest. If this [consciousness is] characterised by [qualities which are typical of] *śruta-jñāna*, then it is not possible in the case of one-sensed [beings]. Even when there is no *dravya-śruta*, there is [still] *bhāva-śruta*, like in the case of a dormant [person]. It is reasonable that *bhāva-śruta* can happen only in the case of someone who possesses the ability of grasping speech by the sense of hearing and would not happen in two cases of anyone else: [1] who is only focused on speech and after merely hearing. Just as there is the subtle cognition derived from this mental sense organ [that gasps] the implied meaning, even if the physical sense organ is stopped,⁶⁴ in the same way when there is no *dravya-śruta*, there is [still] *bhāva-śruta* of earth, etc. (ViBh 100—103, pp. 33—34).⁶⁵

⁶² Commentary to ViBh 99, s. 33.

[...] sa śabdo vaktrābhīdhīyamānaḥ śrotṛ-gatasya śruta-jñānasya kāraṇaṃ nimittaṃ bhavati, śrutam ca vaktr-gata-śrutōpayoga-rūpaṃ vyākhyāna-karaṇādau tasya vaktrābhīdhīyamānasya śabdasya kāraṇaṃ jāyate, ity atas tasmin śruta-jñānasya kāraṇa-bhūte kārya-bhūte vā śabde śrutōpacāraḥ kriyate.

⁶³ N. TATIA: *Studies in Jaina Philosophy...*, p. 51.

⁶⁴ Terminology after: J. SINHA: *Indian Psychology Perception*. London—New York 2013, p. 2.

⁶⁵ [Prakrit version:] iṃḍiya-maṇonimittaṃ jaṃ viññāṇaṃ suyāṇusāreṇaṃ niyayatthuttisamatthaṃ taṃ bhāvasuyaṃ māi sesaṃ.
jai suyalakkhaṇameyaṃ to na tamegiṃḍiyāṇa sambhavai
davvasuyā(gu)māvammi vi bhāvasuyaṃ suttajaiṇo vva.
bhāvasuyaṃ bhāsā-soyaladdhiṇo jujjāe na iyarassa
bhāsābhīmuḥassa jayaṃ sauṇṇa ya jaṃ havejjāhi.
jaha suhubhaṃ bhāvīṃḍiyāṇaṃ davviṃḍiyāvarohe vi
taha davvasuyābhāve bhāvasuyaṃ patthivāiṇaṃ.

[Sanskrit chāyā:] indriya-mano-nimittaṃ yad vijñānaṃ śrutānusāreṇa
nijakārthhōkti-samarthe tad bhāva-śrutam matih śeṣam.

yadi śruta-lakṣaṇam etat tato na tad ekēndriyāṇaṃ sambhavati.

In the concepts of *bhāva-śruta* and *dravya-śruta*, there is the echo of the division between *upayoga* ('cognitive faculties') and *labdhi* ('actual use of a sense organ') (TS 2.18). The first kind of scriptural cognition should be understood as the ability to understand a text; the second one, as a material text, brought to someone's attention as a physical and textual medium. This distinction may also refer to the difference between the ability to speak and spoken words. One-sensed creatures serve as an example of living beings which have faculties to understand but do not have the understanding itself. In the commentary to this passage, the word *saṃketa* ('convention') plays an important role "in the context of [relating] an utterance (a terminated statement) with its own object." In ViBh 104, Jinabhadra raises the question of karman veiling sensory and scriptural cognition, and then he explains what the "precedence" of one form of cognition over the other means:

It is said that *śruta* is preceded by *mati* and *mati* [is] not preceded by *śruta*, this is the difference. [*Śruta* is] "preceded" [by *mati*], because of the state of filling up and protecting which *mati* [has in the reference to] it (*śruta*). [What] is filled up is attained and given by *mati* and not by non-*mati*. And what is protected by *mati*, is grasped; otherwise, it (*śruta*) would disappear (ViBh 105—106, p. 35).⁶⁶

Jinabhadra expresses the view — different from that of Umāsvāmi — that *mati-jñāna* in a particular way precedes *śruta-jñāna* as a protector that guards ancient texts. This stanza can be interpreted as a reference to the Purāṇas (4th—5th c. CE)⁶⁷ written to strengthen the significance or even superiority of the Jaina canon. The philosopher continues:

dravya-śrutābhāve'pi bhāva-śrutam suptayater iva.
bhāva-śrutam bhāṣā-śrotra-labdhimato yujyate nētarasya
bhāṣābhimukhasya yat śrutvā ca yad bhavetām.
yathā sūkṣmaṃ bhāvēndriya-jñānaṃ dravyēndriyāvarodhe'pi
tathā dravya-śrutābhāve bhāva-śrutam pṛthvy-ādīnām. The fragment
bhāva-śrutam bhāṣā-śrotra... has been translated with invaluable help
of Filip Ruciński, PhD candidate of the Department of Oriental Studies
(University of Warsaw).

⁶⁶ [Prakrit version:] mai-puvvaṃ suya-muttaṃ na maī suya-puvvīyā viśeso'yam
puvvaṃ pūraṇa-pālana-bhāvāo jaṃ maī tassa.
pūrijjai pāvijjai dijjai vā jaṃ maīe nā'maiṇā
pālijjai ya maīe gahiyaṃ iharā paṇassejjā.

[Sanskrit chāyā:] mati-pūrvam śrutam uktaṃ na matiḥ śruta-pūrvikā, viśeṣo'yam
pūrvam pūraṇa-pālana-bhāvād yad matis tasya. Cf. Jain (2006: 18).
pūryate prāpyate dīyate vā yad matyā nāmatyā
pālyate ca matyā gṛhītam itarathā praṇāśyet.

⁶⁷ Dated after U. SINGH: *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*. Delhi—Tokyo 2008, p. 22. Śluszkiewicz dates it

Cognition and not cognition have the same time. Because [it is said] ‘*mati-śrute*’ [at the same time], therefore [1] *śruta* [in a way] is not preceded by *mati*, or else [2], non-cognizance of *śruta* is comprised within *mati-jñāna*. [...] Whatever *mati* you all have after hearing, it is preceded by *śruta*; therefore there is no difference [between them]. This *mati* has its source in *dravya-śruta* and is not caused by *bhāva-śruta* (ViBh 107, 109, p. 36).⁶⁸

Jinabhadra explains that the only kind of *śruta-jñāna* that precedes *mati-jñāna* is *dravya-śruta*, that is, texts understood as the material basis for written knowledge. His attitude is explicitly sophisticated, because he makes an attempt to describe in a detailed manner numerous aspects of *mati* and *śruta* mutual relations, taking into account their multilayered nature. The problem of one form of cognition preceding the other, their interlocked but not overlapping scopes, and a juxtaposition of living beings characterised by various levels of cognitive skills could serve as preeminent examples.

Akalaṅka’s approach on the basis of RVār

Akalaṅka Bhaṭṭa concentrates on the relation between sensory cognition and scriptural cognition in several treatises: LT, *Nyāya-viniścaya* (NV, ‘An Ascertainment of Logic’), *Siddhi-viniścaya* (SV, ‘The Ascertainment of Perfection’), *Pramāṇa-saṃgraha* (PS, ‘A Compendium of Cognitive Criteria’), and RVār. This subject matter turns out to be of great importance to him. In his commentaries to various texts, he tries to encapsulate, elaborate on, and clarify previous achievements in the field of Jain epis-

back to 4th—14th c. CE. E. SŁUSZKIEWICZ: *Pradzieje i legendy Indii*. Warszawa 1980, p. 399.

⁶⁸ [Prakrit version:] ṇāṇāṇaṇṇāṇāṇi ya samakālāiṃ jao mai-suyāiṃ
to na suyam mai-puvvaṃ maiṇāṇe vā suyannāṇam. [...]
soṅṇa jā māi bhe sā suyapuvva tti teṇa na viśeso
sā davvasuyappabhavā bhāvasuyāo māi natthi.

[Sanskrit chāyā:] jñāne ajñāne ca sama-kāle yato mati-śrute
tato na śrutam mati-pūrvam mati-jñāne vā śrutājñānam. [...]
śrutvā yā matir bhavatām sā śruta-pūrvēti tena na viśeṣaḥ
sā dravya-śruta-prabhavā bhāva-śrutād matir nāsti. This passage has been
consulted (in some aspects) with Filip Ruciński.

temology, earning himself a position of an authority and inspiration for his intellectual successors, such as Māṇikyanandin. Thanks to enormous specificity of his texts, figurativeness of comparisons, and consistency, he extends the knowledge of many levels of human cognitive activity. In the first chapter of LT, Akalaṅka explains that the four levels of sensory cognition and their further subdivisions are the basis for the theory of perception (LT 1.5—6). Perception appears diversified due to differences⁶⁹ and is characterised with the help of the category of “vividness” (*vaiśadyam*) (LT 1.4, cf. PS 1.2). Later, in the fourth chapter, the philosopher recognises perception (*pratyakṣa*) as one of two types of cognition alongside indirect cognition (*parokṣa*) (LT 4.61, cf. NV 3.474). Both of them have their own varieties, such as: cognition of sense objects (*indriyārtha-jñāna*),⁷⁰ non-sensory perception (*anindriya-pratyakṣa*),⁷¹ and supersensory perception (*atīndriya-pratyakṣa*)⁷² in the case of the former and scriptural cognition (*śruta-jñāna*)⁷³ in the case of the latter (LT 4.61, cf. PS 1.2). Scriptural cognition is considered by this Digambara⁷⁴ author as a cognitive criterion (LT 4.26, SV 10.3⁷⁵). In PS, he argues that it is something which “is not confused” (*aviplava*) and which is caused by perception (*pratyakṣa*), inference (*anumāna*), and tradition (*āgama*) (PS 1.2).

Akalaṅka attaches importance to the outer world, treating external objects (*bahir-artha*) as effective (*artha-kriyākāra*, ‘[something] which performs action with a special purpose’), in contrast to ideas (*vikalpā*) (NV 68—69).⁷⁶ Sensory and scriptural types of cognition grasp each element of this objective reality in their own way.

The most complex elaboration of this issue is to be found in RVār, the commentary to TS containing its in-depth analysis. Akalaṅka claims that sensory cognition and scriptural cognition are very close to each other thanks to the sequential order of their occurrence⁷⁷ and to the fact that both

⁶⁹ atirekeṇa viśeṣa-pratibhāsaṇa.

⁷⁰ It is clear (*spaṣṭa*), limited (*pradeśika*), and of indistinct nature (*avagraha*), directed (*īha*), determinative (*avāya*), and focused (*dhāraṇā*) (LT 4.61).

⁷¹ It is of the nature of memory (*smṛti*), recognition (*saṃjñā*), and association (*cintā*); it is determinate cognition (*abhinibodha*) (LT 4.61). Akalaṅka claims that scriptural cognition always comes after sensory cognition (*mati*), recognition (*saṃjñā*), or association (*cintā*) (LT 3.10).

⁷² It is of the nature of settled determination (*vyavasāya*) (LT 4.61).

⁷³ It consists of presumption (*arthāpatti*), inference (*anumāna*), comparison (*upamāna*), etc. (LT 4.61).

⁷⁴ P. DUNDAS: *The Jains...*, p. 337.

⁷⁵ D. MALVANIA, J. SONI: “Jain Philosophy...,” p. 304.

⁷⁶ Cf. D. MALVANIA, J. SONI: “Jain Philosophy...,” p. 286).

⁷⁷ tad-anamṭaram tat-pūrvakatvāt, RVār 1.9.14.

may have any substance as their object (RVār 1.26.4). Selected passages of RVār, analysed below, describe their mutual relations (especially a succession of one after the other, their scopes, and their potential errors) and points of difference between them.

Sensory cognition as the basis for scriptural cognition according to RVār

The idea presented above in the context of Jinabhadra's work, namely, that one cognition precedes the other, is raised primarily in TS in the form of the statement: "Scriptural [cognition], preceded by sensory [cognition], is of two, of twelve or many kinds" (TS 1.20).⁷⁸ Akalaṅka provides the appropriate commentary to it, using the metaphor of transformation (*pariṇāma*) during which a pot is created by a potter with the help of a pottery wheel. This image of the multifactorial process is also used in other Jain texts, for instance, in Vidyānandi's *Satya-śāsana-parīkṣā* (SŚP, 'The Analysis of the True Instruction,' 9th c. CE). The author of RVār traces the following image:

Clay itself possesses factors such as a stick, a potter's wheel, human effort, etc., exclusively, in view of transformation which takes place inside a pot [made of] clay, because even when [these] instrumental causes, such as the stick etc., are present, a lump of clay formed of small pieces etc. does not itself become a pot, because there is no internal impulse for transformation in it, which [would lead to] coming into being of the pot; therefore, the lump of clay becomes exactly a pot, thanks to the presence of internal transformation dependent on external factors, such as the stick, etc., and not on the stick etc. [The factors such as] the stick etc. [are] exclusively instrumental causes (RVār 1.20.4).⁷⁹

Clay is the material cause here, the potter, the wheel, and the stick are the instrumental causes. The key word defining the specificity of connect-

⁷⁸ śrutam mati-pūrvam dvy-āneka-dvādaśa-bhedam.

⁷⁹ All translations were produced with advice from Prof. Piotr Balcerowicz. yathā mṛdaḥ svayam antar-ghaṭa-bhavana-pariṇāmābhīmukhye daṇḍa-cakra-pauruṣeya-prayat-nādi-nimitta-mātram bhavati, yataḥ satsv api daṇḍādi-nimittesu śarkarādi-pracito mṛt-piṇḍaḥ svayam antar-ghaṭa-bhavana-pariṇāma-nirutsukatvān na ghaṭī bhavati, ato mṛt-piṇḍa eva bāhya-daṇḍādi-nimittāpekṣābhyantara-pariṇāma-sānnidhyād ghaṭo bhavati na daṇḍādayaḥ, iti daṇḍādīnām nimitta-mātratvaṃ.

ing clay with different causal factors is “itself” (*svayam*) appearing in the context of its own impossibility of undergoing self-reliant transformation, because of the lack of appropriate force. This particular image is presented by Akalaṅka in order to explain the way human cognitive faculties, narrowed to the concurrence of *mati-jñāna* and *śruta-jñāna*, function. The second part of the passage is as follows:

And similarly the soul itself possesses factors such as *mati-jñāna* exclusively in view of transformation which takes place inside *śruta-jñāna*, because even when a believer is present, there is a reliance on the sense of hearing, and where there is proximity of an instruction concerning the meaning of words from an external teacher, *śruta-jñāna* itself does not appear, because there is no internal impulse, [which would lead to] *śruta-jñāna* that [has been] generated under the influence of karman fruition obscuring *śruta-jñāna*. Hence the soul, which possesses *mati-jñāna* etc. as external, becomes *śruta-jñāna*, in view of internal transformation which leads to *śruta-jñāna* that has been generated thanks to a partial destruction and a partial suppression of karman obscuring *śruta-jñāna*, but it is not true that *mati-jñāna* has transformation into *śruta-jñāna*, because it is only the instrumental cause (RVār 1.20.4).⁸⁰

Akalaṅka argues that the human self is internally limited in the same way as clay: it needs the help of *mati-jñāna* to make *śruta-jñāna* function. This passage displays main factors of this process, including subsidence and destruction of *karman*, both being important restrictions. The role of *mati-jñāna*, as the author of RVār stresses, is crucial but is not exclusive. The whole parallel reveals the main restrictions of scriptural cognition. Cognitive processes do not run in isolation. They are supported by auxiliary agents and disturbed by disruptive ones. Although these two kinds of cognition are not identical and there is no transformation of one into the other, scriptural cognition, dependent on sensory cognition due to the cause-and-effect order, is several times more constricted by adopting the restrictions of its predecessor as well as its own ones.

⁸⁰ tathā paryāyi-paryāyayoḥ syād anyatvād ātmanaḥ svayam antaḥ śruta-bhavana-pariṇāmābhimukhye mati-jñānaṃ nimitta-mātraṃ bhavati, yataḥ saty api samyag-dṛṣṭeḥ śrotrēndriya-balādhāne bāhyācārya-padārthopadeśa-sannidhāne ca śruta-jñānāvarenaḥodayavaśo-kṛtasya svayam antaḥ śrūta-bhavana-nirutsukatvād ātmano na śrutam bhavati, ato bāhya-mati-jñānādi-nimittāpekṣātmaivābhyantara-śruta-jñānāvarena-kṣayōpaśamāpādita-śruta-bhavana-pariṇāmābhimukhyāt śrutī (śrutam) bhavati, na mati-jñānasya śrutī (śruta)-bhavanam asti, tasya nimitta-mātratvāt. The passage *paryāyi-paryāyayoḥ syād anyatvād* is probably a gloss.

The scope of cognition according to RVār

Umāsvāmi's thesis, that "the scope of sensory cognition and scriptural cognition encompasses [all] substances, but does not [encompass] all their modes" (TS 1.26),⁸¹ indicates emphatically the boundaries within which both types of cognition operate, reliant on many independent factors, such as the work of sense organs, limitations of human cognitive abilities, and, finally, the level of karman's fruition. Scriptural cognition, having a word as its base, is not able to encompass all modes through its scope and thereby is incapable of leading to the fullness of cognition. In the case of sensory cognition, physical characteristics, such as the shape of an eye, matter, and expected measurements, qualities, etc., are a serious limitation — the eye grasps all colors of substance, but only colors. In order to define what both forms of cognition do to grasp things, Akalaṅka uses the verb *āskandanti* ($\sqrt{\text{āskand}}$), which should be translated as 'to attack.' In reference to substances and their modes, the philosopher uses two expressions: "[These substances], which achieve the state of being an object"⁸² and "[they] are made objects,"⁸³ so he uses verbs in active and passive voice, rendering *viṣaya* ('an object') the focal notion of the description of this process, because it is the object that triggers *mati-jñāna* to make *śruta-jñāna* work. The ramifications are complex, because modes, as the author of RVār writes, are countable, uncountable, and of infinite number, and their kinds are multifarious. Akalaṅka explains Umāsvāmi's statement "Grasping not all the modes in order to detail these [substances],"⁸⁴ pertaining to human cognition abilities, in the following way:

There is the use of the phrase "not all the modes" in order to detail these [substances], because [without such emphasis] there would be an unwanted consequence that sensory cognition and scriptural cognition are in relation to their object, [which is] all these substances altogether (along with all modes). These substances which achieve the state of being an object of sensory cognition and scriptural cognition enter this state of [being] the object exclusively together with some of their modes, but not with all of them, and also not with the infinite number [of them]. How does it happen? In this case, sensory cognition [is] conditioned by an organ [taking the form] of an eye etc., [and] it has a color for its basis etc. It grasps colors etc., which are in this sub-

⁸¹ *mati-śrutayor nibandho dravyeṣv asarva-paryāyeṣu.*

⁸² *viṣaya-bhāvam āpadyamānāni.*

⁸³ *viṣayī-kriyante.*

⁸⁴ *tad-viśeṣaṅgārtham asarva-paryāya-grahaṇam.*

stance, but not all modes, which [are exactly] in it, [it] is based exactly on [these] experiencing spheres of the eye etc., scriptural cognition in turn has a word for its basis. And all words are just countable and modes of substances again are divided into countable, uncountable, and infinite — not all of them become later objects of scriptural cognition in view of the detailed form (RVār 1.26.4)⁸⁵.

Akalaṅka clearly explains that the limitation on the number of modes is significant as it reveals a conviction of Jain thinkers that cognitive functions are specialised. Both forms of cognition have access to substance, but each of them has its own basis for it. For *mati-jñāna*, only sensory data are accessible; for *śruta-jñāna*, a linguistic unit. The number of words is exhaustible, and that is why the image of reality consisting of innumerable modal configurations is restricted. A human being is capable of cognising a number of relations and systems with the help of sensory cognition, and scriptural cognition performs operations on these data related to its own limitations; hence, the human cognitive apparatus is forced to make advanced selections in order to elicit the linguistic image of the world.

Possibility of error according to RVār

In the middle of the discussion of both forms of cognition, the author of RVār considers the possibility of their being wrong, compares wrong apprehension (*mithya-darśana*) to an alchemical workshop (*varcogr̥ha*), and points to the necessity to use some transmogrifying substance (*vipariṇāma-dravya*) prerequisite for changing jewels into something else. To Akalaṅka, the presence of karman, which obscures scriptural cognition, is important, as knowledge provided by this form of cognition is guaranteed by calming some part of it and destroying the other one. Karman effectively blocks the mechanism of *śruta-jñāna*, as well as *mati-jñāna*,⁸⁶ even if different factors activating this type of cognition are present, such as listening to words of an

⁸⁵ teṣāṃ dravyāṇāṃ aviśeṣeṇa mati-śrutayor viśaya-bhāva-prasaṅge tad-viśeṣaṇārthaṃ asarva-paryāya-grahaṇaṃ kriyate. tāni dravyāṇi mati-śrutayor viśaya-bhāvam āpadyamānāni katipayair eva paryāyair viśaya-bhāvam āskandanti na sarva-paryāyair anantair apāpi. tat katham? iha matiḥ cakṣur-ādi-karaṇa-nimittā rūpādy ālambanā, sā yasmin dravye rūpādayo vartante na tatra sarvān paryāyān eva gṛhṇāti, cakṣur-ādi-viśayān evālambate. śrutam api śabda-liṅgaṃ, śabdās ca sarve saṃkhyeyā eva dravya-paryāyāḥ punaḥ saṃkhyeyāsaṃkhyeyānanta-bhedāḥ, na te sarve viśeṣākāreṇa tair viśayī-kriyante.

⁸⁶ mati-śruta-jñānāvaraṇa-kṣayōpaśamo mati-śrute.

external authority or a properly working organ of hearing. The philosopher refers to Umāsvāmi's statement: "Sensory cognition, scriptural cognition [and] clairvoyance [can be] erroneous cognitions"⁸⁷ (TS 1.31), pondering:

Erroneous [cognition] means false [cognition]. Why? Because there is a rule [defining what is] right. The word "and" means a set. [Sensory cognition, scriptural cognition and clairvoyance] are erroneous, and also proper. Whence in turn their erroneousness?⁸⁸

Each thing has to transmogrify in order to change. Error is the effect of invoking false apprehension implied by an inappropriate process of transformation:

Hence, there is the state of being in a different manner, because the real thing, transmogrifying, has particular power. As it is possible for a substance of gourd to change (lit. spoil) milk, similarly, wrong apprehension is sufficient dilute sensory cognition etc., because when it appears, [an apprehension] in the form of a metaphorical description in another way is to be observed. An alchemical workshop is not able to lead to a transformation of jewels etc., but if there are transformational substances in proximity, their transformation actually appears. Again when the right apprehension appears, then there is the correctness of these [types of cognition: indirect, verbal, and clairvoyance] because of the lack of the transformation of that vision; hence, there is an alternative to the division of these three because of the peculiar process of fruition through right vision and false vision: sensory cognition (due to right vision) [and] false sensory cognition (due to wrong vision), verbal cognition [and] false verbal cognition, clairvoyance [and] false (lit. 'broken') cognition (RVār 1.31.3).⁸⁹

Akalañka's concept of the necessity of power that participates in the transmogrification of an object is the key to understanding cognitive com-

⁸⁷ mati-śrutāvadhayo viparyayaś ca.

⁸⁸ viparyayo mithyēty arthaḥ. kutaḥ? samyag-adhikārāt. ca śabdaḥ samuccayārthaḥ, viparyayaś ca samyak cēti. kutaḥ punar eṣāṃ viparyayaḥ?

⁸⁹ pariñāmakasya hi vastunaḥ śakti-viśeṣād anyathā bhāvo bhavati. yathā alābū-dravyaṃ dugdhaṃ vipariñāmayitum śaknoti tathā mithyā-darśanam api maty-ādinām anyathātvaṃ kartum alaṃ tad-udaye anyathāni rūpaṇa-darśanāt. varcogṛhaṃ tu maṇy-ādinām vikāraṃ nōtpādayitum alam, vipariñāmaka-dravya-sannidhāne teṣāṃ api bhavaty evānyathātvaṃ, yadā tu samyag-darśanam prādurbhūtam tadā mithyā-pariñāma-darśanābhāvāt (mithyā-darśana-pariñām ābhāvāt) teṣāṃ maty-ādinām samyaktvaṃ, ataḥ samyag-darśana-mithyā-darśanōdaya-viśeṣāt teṣāṃ trayāṇāṃ dvidhā kṣptir bhavati mati-jñānam maty-ajñānam śruta-jñānam śrutājñānam avadhi-jñānam vibhaṅga-jñānam iti.

plexity of human beings. The whole idea is interlinked with the problem of demonstrable cognitive limitations and a risk of cognitive opacity leading to the misapprehension of reality. Error or correctness of scriptural cognition are dependent on the contact between a sense and a substance, which, according to the Jain philosophy, is inherently related with an infinite number of modes (*paryāya*); hence, the boundaries of this cognition result from the infinite complexity of each entity and the infinite number of ways leading to its grasping.

Why *mati* and *śruta* as forms of cognition are not identical?

Akalaṅka dwells on Umāsvāmi's enumeration of types of cognition,⁹⁰ presenting — in the form of a juxtaposition of two different standpoints — the possibility of notional identity (*ekatvam*) between sensory cognition and scriptural cognition and meticulously refuting it. Again, he refers to the assumption that there is the cause-and-effect order responsible for their activation and functioning:

[An opponent:] Sensory cognition and scriptural cognition elicit resemblance. In what way? Because of the lack of difference [in the form of] concomitance and occupation of the same place. [The Jain point of view:] [But it is] not [like that], because the way of acquiring one [of them] differs from the means of acquiring [the other]. [...] And because of [the fact that scriptural cognition] is preceded by it [sensory cognition] (RVār 1.9.21—23).⁹¹

The author of RVār clarifies the reason for considering both types of cognition as different in respect of their modes of functioning and their dependence on distinct causes:

[The opponent says:] If it is so, i.e. [scriptural cognition is] preceded by sensory cognition, the lack of difference [between them would result] from that. Why? Because the effect is similar to the cause. In what way? In the same way as in the case of a thread and a cloth. As the substance of the cloth, which is the result of white etc. threads, possesses exactly the quality of whiteness, in a similar way also

⁹⁰ *mati-śrutāvadhī-maṇḥparyaya-kevalāni jñānam* (TS 1.9).

⁹¹ *mati-śrutayor ekatvam prāpnoti. kutaḥ? sāhacaryāt, ekatrāvasthānāc cāvīṣeṣāt. na; atas tat siddheḥ. [...] tat-pūrvakatvāc ca [...].*

scriptural cognition, which is the result of sensory cognition, consists of the nature of sensory cognition. And their operation is simultaneous. Like simultaneous operation of warmth and radiance is [present] in fire, in a similar way, immediately after the manifestation of right vision, there is no difference between sensory cognition and scriptural cognition [operating] simultaneously, because cognising and defining [is their] operation. [The Jain point of view:] But it is not so. What is the reason for that? [The reason is that] there is a difference [between them], because the similarity of causes and the simultaneousness of operational [modes] is questioned; hence, the difference has been settled on that basis (RVār 1.9.24).⁹²

Akalaṅka refers here to the viewpoint of the opponent who considers both forms of cognition as identical. He uses the metaphor of the cloth sewn with the help of white threads to visualise the problematic image of their contact, making an attempt to mark out boundaries between these two types of cognition and trying to understand the opponent's presupposition:

[The opponent:] The identity of sensory cognition and scriptural cognition would be a consequence of the lack of the difference of [their] scopes, because it has been said: "The scope of sensory cognition and scriptural cognition encompasses [all] substances, but does not [encompass] all their modes" (RVār 1.9.25).⁹³

Somewhat later, he draws the conclusion that the ways of grasping an object are different in each case, and that this very factor preordains their distinctness:

[The Jain point of view:] But it is not so. Why? Because of the difference in [the way of] grasping. Because grasping [an object] happens in a different way with the help of sensory cognition, and in a different way with the help of scriptural cognition. For [that person] who thinks: "The lack of the difference [between two cognitions] results from the lack of the difference in [their] scope" there would be the lack of dif-

⁹² syād etat yato mati-pūrvakatvam ata evāviśeṣaḥ. kutaḥ? kāraṇa-sadṛśatvāt kāryasya. katham? tantu-ṭāvat. yathā śuklādi-tantu-kāryaṃ ṭāṭa-dravyaṃ śuklādi-guṇaṃ eva, tathā mati-kāryatvāc chrūtasyāpi maty-ātmakatvam. yugapad-vṛtteś ca. yathā agnau auṣṇya-prakāśanayor yugapad-vṛtteḥ agny-ātmakatvam, tathā samyag-darśanāvīrbhāvād anantaraṃ yugapan-mati-śrūtayor jñāna-vyapadeśa-vṛtter aviśeṣa itī; tan na; kiṃ kāraṇaṃ? ata eva nānātvāt. yata eva kāraṇa-sadṛśatvaṃ yugapad-vṛttiś ca codyate ata eva nānātvam siddham.

⁹³ syād etat viśayāviśeṣāt mati-śrūtayor ekatvaṃ evaṃ hi vakṣye *"mati-śrūtayor ni-bandho dravyeṣv asarva-paryāyeṣu"? itī.

ference in the case of seeing and touching the object [in the form of] one pot (RVār 1.9.25).⁹⁴

The Jain philosopher argues that assuming a common scope (*viṣaya*) for both types of cognition as a decisive factor prejudging their identity goes too far, because even if they have the same object, their ways of achieving it, that is, their modes or patterns of cognising it, are different. The second explanation for insisting that they are identical is the fact that for the opponent, they have the same instrumental cause. The author of RVār underlines that:

[The opponent:] The identity would result from the [fact], that mind and senses are the instrumental cause of both [cognitions]. Mind and senses are the instrumental cause of sensory cognition; and scriptural cognition is recognised thanks to language of the speaker and the eye of the listener and thanks to the internal organ — these two factors are its cause. [The Jain point of view:] But it is not so. Why? For the reason that it has not been proved. Because a tongue is helpful in uttering words, but not in cognising [things], an ear is helpful in the direct cognition of its (own) object, but not in scriptural cognition, so it has not been proved that these two [factors] are the cause (RVār 1.9.26).⁹⁵

Akalaṅka systematically excludes successive arguments for the identity of these two kinds of cognition, displaying each time their weakness and insufficiency. He defends Umāsvāmi's thesis through an artful endeavour of incorporating the opponent's arguments into his elaboration, and this strategy enables him to present the Jaina viewpoint amongst the multiplicity of opinions. The lack of such identity, resulting from distinctive perspectives and scopes, alternative ways of acquiring these forms of cognition, and different causes and operational modes, is an inhibitor as well as an amplifying factor for *śruta-jñāna*. Even organs of sense, such as a tongue or an ear, necessary in the process of speaking and hearing, are not sufficient for activating this particular cognition, as it needs other sophisticated tools to come about (cf. the role of meaning).

⁹⁴ tan na, kiṃ kāraṇam? grahaṇa-bhedāt. anyathā hi matyā gr̥hyate anyathā śrutena. yo hi manyate 'viṣayābhedād aviśeṣaḥ' iti tasya eka-ghaṭa-viṣaya-darśana-sparśanāviśeṣaḥ syāt.

⁹⁵ syād etat ubhayaṃ indriyānindriya-nimittatvād ekatvam. mati-jñānaṃ tāvat indriyānindriya-nimittam iti pratītam śrutam api vaktṛ-śrotṛ-jihvā-śravaṇa-nimittatvād antaḥkaraṇa-nimittatvac ca tad-ubhaya-nimittam iti; tan na; kiṃ kāraṇam? asiddhatvāt. jihvā hi śabdōccāra-kriyāyāḥ nimittam na jñānasya, śravaṇam api svaviṣaya-mati-jñāna-nimittam na śrūtasya, ity ubhaya-nimittatvam asiddham. siddho hi hetuḥ sādhyam artham sādhyen nāsiddhaḥ. kin nimittam tarhi śrutam?

Other limiting factors

Scriptures (*āgama*) are based on the perceptive cognition (*pratyakṣa-jñāna*) of their authors (RVār 1.12.7) due to their individual mode of language usage (RVār 5.24.2—5).⁹⁶ The word (*śabda*), being the basis for scriptural cognition, is called “heard” (*śruta*), because it is “the word of tradition” (*rūḍhi-śabda*) but “the attainment of scriptural cognition is in everything preceded by sensory cognition.”⁹⁷ The words themselves micromanage the description of substance (RVār 2.8.18). Scriptural cognition is what may be heard (*śruyate sma*) “when there are internal and external causes, [such as] destruction and subsidence etc., of scripture-veiling karman.”⁹⁸ Karman is a severe limiting factor. It takes different forms, depending on the type of living being (animal, human being). The process of its disposal is usually complex (RVār 2.5.5—6, 6.5). Scriptural cognition may be erroneous, like “milk in a guard is spoiled.”⁹⁹ There are the important differences between the reception of language by the speaker and the listener. Scriptural cognition, which is not directed towards senses (*no’indriya-prādhānyāt*) but towards mind (*anindriya*) (RVār 1.9.28), can function even if there is “no operation of the sense of hearing”¹⁰⁰; this kind of grasping (*avabodha*) takes place through comprehension (*adhigama*), hint (*upāya*), and finding the real nature (*yāthātmyena*), but the data are attainable only through the medium of perspective and different means (*nayādibhir*) (RVār 1.9.30). Each fragment of scriptural cognition has its beginning (*ādimat*) and, as a result, is not infinite, although language itself is beginningless (*anādi*) (RVār 1.20.7). It needs time to operate (RVār 5.17.36) and is dependent on matter in its two forms: as substance (*dravya-vacana*) and state (*bhāva-vacana*) (RVār 5.19.15—17).¹⁰¹ Scriptural knowledge cannot be combined with omniscience, which is exclusive (*eka*) to the omniscient soul (RVār 1.30.10).

All these passages show numerous boundaries of language and scriptural cognition which form a part of the intrinsic cognitive mechanism of each self.

⁹⁶ D. MALVANIA, J. SONI: “Jain Philosophy...,” p. 404.

⁹⁷ sarva-mati-purvaśya śrutatva-siddhir bhavati, RVār 1.20.6.

⁹⁸ śrutāvaraṇa-kṣayōpaśamādy-antar-aṅga-bahir-aṅga-hetu-sannidhāne sati, RVār 1.9.2.

⁹⁹ alābū-dugdhavad duṣyanti, RVār 1.31.2.

¹⁰⁰ śrotrēndriya-vyāpāram antareṇa.

¹⁰¹ Cf. D. MALVANIA, J. SONI: “Jain Philosophy...,” p. 392.

Conclusions

The above passages of RVār are an excellent basis for illumination of *śruta-jñāna*'s boundaries, taking into account various aspects of its activity, such as cognising, defining, and detailing objects.

The relation between sensory cognition and scriptural cognition in Akalaṅka's perspective (representative for Jainism) is unique in the context of all other types of cognition (clairvoyance, telepathy, omniscience). No other two among them have a similar, strictly mutual correspondence, as in contrast to them, they are not acquired through the senses and the mind, and they operate on different material (clairvoyance is focused on physical objects that are not to be grasped in the process of sensory or scriptural cognition; telepathy, on the mental objects of other people,¹⁰² where mind is present "incidentally"¹⁰³; and omniscience, on all substances and all modes at all times, in material and non-material configurations). Hence, scriptural cognition is limited to a snippet of reality, confined in addition to the boundaries delimited by sensory cognition. The Jain concept of five kinds of cognition is closely associated with the concept of the self (unacknowledged in the Buddhist theory), which imposes a way of interpreting the mechanisms of their functioning. From a reverse perspective, the perceptibility of the sole self is unavailable to sensory or scriptural cognition. This ability, as Akalaṅka stresses, is a feature of the last three types of cognition, where clairvoyance and telepathy grasp the self that is "bodily framed dependent on a karmic bond" (*karma-bandha-paratantra-piṇḍātman*) and omniscience — the cleansed one (*śuddha*) (RVār 2.8.18).

Although this relation is firmly established, cognising the reality through words and through senses is a matter of separate acts (that viewpoint being in opposition to other Indian thinkers, such as Bhartṛhari, the adepts of Mīmāṃsā school, etc.).

¹⁰² "Whatever objects are noticed by the extrasensory type of awareness are noticed in a relatively purer fashion by the telepathic type. Extrasensory awareness notices all the tangible substances situated within the confines of the entire universe, whereas telepathy only grasps certain tangible objects situated within the region of the universe that is inhabited by human beings. Similarly, extrasensory awareness is available to a person whether he is disciplined or not, whereas telepathy can only be experienced by a disciplined person. Lastly, extrasensory awareness can notice any aspect of tangible objects, whereas telepathy cognizes only one part (i.e. the part available to human beings)". Commentary to TSBh 1.26—29 in: D. MALVANIA, J. SONI: "Jain Philosophy...", pp. 73—74.

¹⁰³ RVār 1.9.5. Term "incidentally" after D. MALVANIA, J. SONI: "Jain Philosophy...", p. 326.

Several factors that limit scriptural cognition are to be distinguished in RVār: its dependency on the operative power of sensory cognition, its incapability of grasping and exposing the wholeness of reality, its state of being jeopardised by the possibility of error, the need of transformational agents, the restricted means of its attainment, the strong and stable influence of karman upon it, a specific way of grasping an object, and the limitations of the sole word (for instance, a word or an utterance always denote simultaneously positive and negative aspects of a thing¹⁰⁴). These restrictions play a specific role: they help the limited human mind cope with the multifarious data and arrange them in a logical order. They point to the way in which human beings describe the world: the description is partial and reliant on advanced processes combining sensory contact, auxiliary factors, and linguistic modelling of data. As *śruta-jñāna* is strongly associated with words, further conclusions concerning the limitations of language itself can be drawn. The language of scriptures and their content are based on sensory data received and processed by their authors. That is why they may be enriched with multifarious information and endowed with wisdom, but these aspects would not make them comprehensive and total.

Bibliography

- AP = Devasena: *Ālāpa-paddhati*. Ed. N.B. ŚĀSTRĪ. Solāpūra Śeṭha Araviṃda Rāvajī. Sholapur, Jaina Saṃskṛti Saṃrakṣaka Saṅgha, 1989.
- GS = Nemichandra: *Gommaṭa-sāra. The Sacred Books of the Jinas. Gommaṭasāra Jīva-kāṇḍa*, Vol. 5. Trans. and com. R. BAHADUR, J.L. JAINI. Lucknow, Pandit Ajit Prasada, The Central Jaina Publishing House Ajitashram, 1927.
- LT = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Laghīyas-traya*. Ed. M.K. SHASTRI. *Akalaṅka-grantha-traya*. Singhi Jain Series 12. Ahmedabad, Sañcālaka-singhī Jaina Granthamālā, 1939.
- NSā = Kundakunda: *Niyama-sāra*. Ed. U., S.P. BRAHMACARI, *Niyama-sāra*. Delhi, Bharatiya Jnanpith, 2006.
- NS = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Nyāya-viniścaya*. Ed. M.K. SHASTRI. *Akalaṅka-grantha-traya*. Singhi Jain Series 12. Ahmedabad, Sañcālaka-singhī Jaina Granthamālā, 1939.
- PĀ = Māñīkyaṇandin: *Parīkṣāmukha*, in PĀLV and PKM.

¹⁰⁴ sarvasya vāg-arthasya vidhi-pratiṣedhātmakatvāt. RVār 1.8.18.

- PĀLV = Anantavīrya: *Parīkṣāmukha-laghu-vṛtti*. Ed. R. JAINA. Dativā, Bhāratavarṣīya Anekānta Vidvat Pariṣad, 1992.
- PKM = Prabhācandra: *Prameya-kamala-mārtaṇḍa*. Ed. M. SASTRI. Delhi, Sri Garib Dass Oriental Series, Sri Satguru Publications, 1990.
- RVār = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Tattvārtha-sūtra-rāja-vārttika*. Ed. M. JAIN. *Tattvārthavārtikam [rāja-vārtikam]*. Hindī anuvāda sahita. Kāśī: Bhāratīya Jñānapīṭha, Vārāṇasī, Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, 1953.
- ST = Siddhasena Divākara: *Siddhasena Divākara's Sanmati-tarka with a Critical Introduction and an Original Commentary* by Sukhlālji Saṅghavi and Becharḍāsji Doshi. Trans. A.B. ATHAVLE, A.S. GOPANI. Ed. D. MALVANIA. Bombay, Shri Jain Shwetambar Education Board, 1939.
- SV = Anantavīrya: *Siddhi-viniscaya-tika*. Ed. M. JAIN. *Siddhi-viniscaya* of Akalanka edited with the commentary *Siddhi-viniscaya-tika* of Anantavīrya. 2 Vols. Bharatīya Jnanapīṭha Prakasana. Varanasi 1959.
- TS = Umāsvāmi/Umāsvāti: *Tattvārtha-sūtra*. Ed. Sh.C. JAIN. *Jainism, Key to Reality*. Trans. Sh.C. JAIN. Jambudweep, Hastinapur, Digambar Jain Trilok Shodh Sansthan, 2011.
- ViBh = Jinabhadra Gaṇi: *Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya*. Divyadarshan, <http://jainlibrary.org/book.php?file=020904> [access 27.01.2017].
- ViP = *Viyāhapannatti*. Ed. J. DELEU, *Viyāhapannatti (Bhagavaī)*. *The Fifth Anga of the Jaina Canon. Introduction, Critical Analysis, Commentary & Indexes*. Brugge (België), "De Tempel," Tempelhof 37, 1970.
- BALCEROWICZ P.: *Dżinizm. Starożytna religia Indii: historia, rytuał, literatura*. Warszawa 2003.
- BALCEROWICZ P.: "Extrasensory Perception (*yogi-pratyakṣa*) in Jainism. Proofs of Its Existence and Its Soteriological Implications." In: C.K. CHAPPLE (ed.): *Yoga in Jainism*. London—New York 2016, pp. 48—108.
- BALCEROWICZ P.: "Extrasensory Perception (*yogi-pratyakṣa*) in Jainism. Proofs of Its Existence and Its Refutations." In: C.K. CHAPPLE (ed.): *Yoga in Jainism*. London—New York 2016, pp. 109—124.
- BALCEROWICZ P.: "Monks, Monarchs and Materialists." *Journal of Indian Philosophy* 2005, No. 33(5—6), pp. 571—582.
- BALCEROWICZ P.: "Pramanas and language. A Dispute between Dignaga, Dharmakīrti and Akalaṅka." *Journal of Indian Philosophy* 2005, No. 33(4), pp. 343—400.
- BALCEROWICZ P.: "Siddhasena Mahāmāti and Akalaṅka Bhaṭṭa. A Revolution in Jaina Epistemology." *Journal of Indian Philosophy* 2016, No. 44(5), pp. 993—1039.
- BALCEROWICZ P.: "Some Remarks on the Sensuous Cognition (*mati-jñāna*) Process." *Jain Journal* 1989 (July), No. 14(1), pp. 17—21.
- BALCEROWICZ P.: "Zarys dżinijskiej teorii poznania." *Studia Indologiczne* 1994, No. 2, pp. 12—67.
- BALCEROWICZ P., POTTER H. (eds.): *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. 14, *Jain Philosophy*, Part 2. Delhi 2013.
- BARBATO M.: *Jain Approaches to Plurality: Identity as Dialogue*. Leiden—Boston, 2017.

- CAITYAPRAGYA S.: *Jain Theory of Knowledge and Cognitive Science*. Ladnun 2015, http://www.herenow4u.net/index.php?id=106647#marker_6 [access: 21.06.2016].
- DUNDAS P.: “Somnolent Sūtras: Scriptural Commentary in Śvetāmbara Jainism.” *Journal of Indian Philosophy* 1996, No. 24, pp. 73—101, http://www.jainlibrary.org/elib_master/article/250000_article_english/somnolent_sutras_scriptural_commentary_in_svetambara_jainism_269690_hr6.pdf [access 29.08.2016].
- DUNDAS P.: *The Jains*. London—New York 2003.
- GLASENAPP H.: *Jainism: An Indian Religion of Salvation*. Trans. S.B. SHROTRI. Delhi 1999.
- GOPALAN S.: *Outlines of Jainism*. New York 1973.
- JAIN, S.: *Jaina Philosophy of Language*. Varanasi, Parshwanath Vidyapeeth, 2006.
- JAIN S.: “Jaina Philosophy of Language.” Parshwanath Vidyapeeth Series 2006, No. 145. Varanasi—Vardhamana Mudranalaya—Jawahar Nagar.
- JAINI P.: *Collected Papers on Jaina Studies*. Delhi 2000.
- JOSEPH P.M.: *Jainism in South India*. International School of Dravidian Linguistics. Tiruvanantapuram 1997.
- LEUMANN E.: *An Outline of Avasyaka Literature*. Trans. G. BAUMAN. Ahmedabad 2010.
- MALVANIA D., SONI J.: “Jain Philosophy,” Part 1. In: *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. 10. Delhi 2007.
- MONIER-WILLIAMS M.: *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi 2005.
- SHAH N.: *Jainism: The World of Conquerors*, Vol. 1. Delhi 2004.
- SHASTRI I.C.: *Jaina Epistemology*. Varanasi 1990.
- SINGH U.: *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*. Delhi—Tokyo 2008.
- SINHA J.: *Indian Psychology Perception*. London—New York 2013.
- SŁUSZKIEWICZ E.: *Pradzieje i legendy Indii*. Warszawa 1980.
- TATIA N.: *Studies in Jaina Philosophy*. Fremont 2006.
- WILEY K.L.: *Supernatural Powers & Their Attainment in Jainism, Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*. Ed. K.A. JACOBSEN. Lanham, MD, 2011.
- WILEY K.L.: *The A to Z of Jainism*. Lanham, MD, 2009.

Małgorzata Barbara Glinicka — PhD student at the Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw; PhD at the Faculty of Polish Studies, University of Warsaw (2019).



Oleg Fedyk

Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-1321-7212>

Sprawozdanie ze szkoły letniej „The Copenhagen Summer School in Phenomenology and Philosophy of Mind” Kopenhaga, 13—17.08.2018 roku

Report from “The Copenhagen Summer School in Phenomenology and Philosophy of Mind” Copenhagen, 13—17 August, 2018

Abstract: In this work, the author reports on the ninth edition of the Summer School of Phenomenology and Philosophy of Mind, which took place in Copenhagen on 13—17 August, 2018. At the beginning of the report, the context, character, goals of the meeting and the number of participants are presented. Next, the order of the day is presented, followed by the detailed structure of the lecture and workshop parts. The author then makes a brief summary of five lectures and ten papers presented each day.

Keywords: phenomenology, philosophy of mind, summer school

W dniach 13—17 sierpnia 2018 roku na wydziale humanistycznym Uniwersytetu w Kopenhadze odbyła się kolejna edycja Szkoły Letniej Fenomenologii i Filozofii Umysłu. Było to dziewiąte z kolei tego typu spotkanie zorganizowane pod auspicjami działającego tam Centrum Badania Subiektywności (Center for Subjectivity Research, CFS).

Wspomniane centrum jest placówką niezwykłą, której sylwetkę warto zaprezentować w kilku zdaniach. Celem powstałego w 2002 roku CFS jest badanie zagadnień podmiotowości i tożsamości osobowej z perspektywy interdyscyplinarnej. Badacze skupieni wokół CFS od samego początku działalności Centrum dążą do integracji różnych tradycji filozoficznych, w szczególności fenomenologii, hermeneutyki, analitycznej filozofii umysłu i filozofii religii. Jednocześnie jednym z celów Centrum jest promowanie dialogu między filozofią a nauką empiryczną, w szczególności psychiatrią i psychopatologią, ale także psychologią kliniczną, kognitywistyką i psychologią rozwojową¹. Prowadzone badania napędzane są przekonaniem, że różnorodność perspektyw filozoficznych oraz empirycznych dotyczących zagadnienia podmiotowości może prowadzić do wzajemnego lepszego zrozumienia wśród uczonych różnych specjalności, a w dalszej perspektywie do bardziej całościowego podejścia do badanego zagadnienia. Badacze zrzeszeni w CFS są zwolennikami poglądu głoszącego, że metodologiczny i koncepcyjny pluralizm jest bardzo potrzebny w dzisiejszej debacie naukowej.

Celem zorganizowanej szkoły letniej jest szerzenie wyżej wymienionych wartości w gronie zainteresowanych filozofią kontynentalną studentów studiów II i III stopnia (z możliwości uczestnictwa nie są, naturalnie, wykluczeni także pracownicy naukowcy po doktoracie). Tygodniowa Kopenhaska Szkoła Letnia pełni funkcję platformy zrzeszającej ludzi z różnych środowisk: oprócz akademików, wśród biorących udział w tegorocznej edycji Szkoły nie brakowało także przedstawicieli świata artystycznego, praktykujących terapeutów czy personelu medycznego.

Obecnie w CFS prowadzone są dwa długoterminowe granty badawcze, dotyczące społecznych i psychologicznych aspektów mózgowego porażenia dziecięcego, a także kwestii kolektywnej, współdzielonej intencjonalności. Z tego powodu tematyka części wystąpień prelegentów działających w CFS korespondowała z tą tematyką. Dla badaczy było to okazją do podzielenia się dotychczas uzyskanymi, częściowymi wynikami i przedyskutowania ich w gronie innych zainteresowanych badaczy.

Tegoroczna edycja Kopenhaskiej Szkoły Letniej Fenomenologii i Filozofii Umysłu była prawdziwie międzynarodowym wydarzeniem. Wzięło w niej

¹ Z biegiem lat pracownicy ośrodka systematycznie pracowali między innymi nad takimi zagadnieniami jak: intencjonalność, wyobraźnia, empatia, działanie, percepcja, ucieleśnienie, naturalizm, samoświadomość, samokontrola, schizofrenia, autyzm, normatywność, lęk i zaufanie. Prowadzili także prace naukowe nad dorobkiem klasycznych myślicieli, takich jak Kant, Hegel, Kierkegaard, Schleiermacher, Brentano, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Levinas i Ricoeur. Por. <https://cfs.ku.dk/>

udział 113 uczestników afiliowanych przy 67 szkołach wyższych znajdujących się w 25 krajach na czterech kontynentach.

Struktura konferencji przedstawiała się następująco: każdy dzień rozpoczynał się od wykładu jednego z uznanych w świecie naukowym specjalistów. Po programowym przemówieniu (ang. *keynote speech*) i dyskusji następowała przerwa, po której wykładowca stawał się na pozostałą część dnia merytorycznym moderatorem dyskusji. Po przerwie przedstawiciele studentów lub doktorantów wygłaszali referaty na temat aktualnie prowadzonych przez siebie prac naukowych, związane tematycznie z wykładem otwierającym. Zamykało to drugą część zajęć odbywających się każdego dnia Szkoły. Następnie wszyscy uczestnicy (z wyłączeniem wygłaszających danego dnia referaty) zostawali podzieleni odpowiednio do ich zainteresowań naukowych na pięć około dwudziestoosobowych zespołów. Każdy z zespołów miał za zadanie pracować (pod nieco innym kątem) nad kluczowymi problemami pojawiającymi się w zagadnieniach poruszanych podczas wykładu i referatów. Zespoły te podzielone były na jeszcze mniejsze grupy robocze, liczące czterech lub pięciu uczestników. Efekty pracy każdej z grup były prezentowane na forum zespołu, gdzie wspólnie dokonywano ich omówienia, porównania i kompilacji. Następnie przeformułowano je do postaci pytań skierowanych do prelegentów, zawierających uwagi krytyczne lub prośby o wyjaśnienie czy doprecyzowanie niezrozumiałych kwestii. Po części warsztatowej następowała dyskusja podsumowująca dany dzień.

Pierwszy dzień konferencji rozpoczął się od wykładu dyrektora Centrum Badania Subiektywności, profesora Dana Zahaviego (University of Oxford, UK), pod tytułem „Phenomenology and qualitative research”. Profesor Zahavi w swoim wystąpieniu rozważał wzajemne relacje filozofii zorientowanej fenomenologicznie i badań jakościowych. Na początku wykładu krótko zostały przedstawione sposoby rozumienia tych pojęć wypracowane przez współczesnych filozofów, takich jak A. Giorgi, M. van Manen czy J.A. Smith, wraz z uwzględnieniem słabości każdej z zaproponowanych definicji. W dalszej kolejności skonstrastowano je z praktyką fenomenologicznej psychiatrii i psychologii z pierwszej połowy XX wieku, mianowicie K. Jaspersa i E. Minkowskiego.

Profesor przytoczył słowa E. Husserla z *Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej*: „psychologia, by uzasadnić coś naukowo w odpowiedni sposób, potrzebuje gruntownego zrozumienia natury doświadczenia zmysłowego”. Profesor Zahavi zastanawiał się następnie, w jaki sposób można współcześnie spróbować „znaturalizować” fenomenologię w taki sposób, by idee i koncepty w niej zawarte mogły przyczynić się do wzbogacenia na przykład obszarów psychologii rozwojowej, a także

neuro- i psychopatologii. Zwrócił uwagę na to, że tak zwana psychologia fenomenologiczna jest do tego celu niewystarczająca, ponieważ psycholog ją uprawiający pozostaje wewnątrz postawy naturalnej, co sprawia, że pewne kluczowe pytania nie zostają zadane. Profesor Zahavi zamknął wykład, cytując D. Katza. Według jego słów droga od uprawianej odpowiednio (fenomenologicznej) psychologii wiedzy do filozofii transcendentalnej.

Po wykładzie Linas Tranas wygłosił referat zatytułowany: „Critical comparison of Aron Gurwitsch’s and Raimo Tuomela’s accounts of the basic modes of being with other”. Była to interesująca próba syntezy dwóch odmiennych metodologicznie — fenomenologicznego oraz analitycznego — podejść do zagadnienia z zakresu ontologii społecznej, a mianowicie poczucia wspólnoty. Autor bronił tezy głoszącej, że siła poczucia identyfikacji ze wspólnotą da się uszeregować hierarchicznie na kilka dających się wyraźnie różnicować stopni, które zależne są od świadomych lub podświadomych indywidualnych przekonań.

Następne wystąpienie: „Noema in the middle: Phenomenology and externalism” przedstawił Ilpo Hirvonen z Uniwersytetu w Helsinkach. Dotyczyło ono kluczowego dla filozofii umysłu rozróżnienia na internalizm i eksternalizm. Autor referatu polemizował z tezą powszechnie zaliczającą Husserla do grona internalistów. Poprzez egzegetyczną analizę trzech rozdziałów *Ideii I* (1913) Husserla skłania się ku zaliczeniu go do przedstawicieli słabego eksternalizmu. Autor argumentuje, że jeśli rozumieć *noema* jako rodzaj strukturalnego interfejsu między zewnętrznymi obiektami a wewnętrznym poznaniem, może to rzucić nowe światło na problemy zaprzatające filozofię umysłu, takie jak: gdzie przebiega granica umysłu i jaki jest stosunek umysłu do świata.

Drugi dzień Szkoły rozpoczęto wykładem profesor Tanji Staehler (University of Sussex, UK) zatytułowanym: „Lived corporeality and intercorporeality”. W centrum wykładu znalazły się eksplorowane w fenomenologii pojęcia cielesności (niem. *Leiblichkeit*) oraz międzycielesności (niem. *Zwischenleiblichkeit*) jako alternatywy dla tradycyjnego pojęcia subiektywności i intersubiektywności. Profesor Staehler podkreśliła, że ciało i sposób jego podmiotowego doświadczania charakteryzują się niejednoznacznością i paradoksalnością (np. doświadczenia podwójne u M. Merlau-Ponty’ego). Jako takie są źródłem wielu inspiracji filozoficznych: przykładowo, można rozpatrywać je w opozycji do świata (ciało jako punkt odniesienia — wehikuł, w którym jesteśmy oddzieleni od reszty świata), ale które również umożliwiają jednostce wchodzenie w interakcje z innymi. Posiadanie ciała oznacza również wrażliwość na jego uszkodzenie, chorobę i śmierć. Z tego powodu doświadczanie cielesności może otworzyć na perspektywę egzystencjalną.

Dla profesor Staehler równie ważne dla rozważanego zagadnienia okazują się refleksje wyniesione z dyskursu feministycznego. Na przykładzie swoich badań nad fenomenologicznym opisem doświadczenia seksualności, ciąży, porodu i macierzyństwa przekonująco argumentowała, że doświadczanie porodu jest dla matki doświadczeniem niesamowitym (niem. *Unheimlich*) i noszącym znamiona heideggerowskiego przeżycia egzystencjalnego.

Po przerwie nadeszła pora na referaty studenckie. Vienola Minna-Kerttu z Uniwersytetu w Oulu w Finlandii wygłosiła pierwszy z nich pod tytułem: „Indirect Encountering of the Other in Public Discussion”. W swoim wystąpieniu skupiła się na omówieniu procesu typifikacji (ang. *typification*) zaczerpniętego z fenomenologii społecznej Alfreda Schutza. Wskazywała w nim na to, w jaki sposób podczas dyskusji z osobami, których nie znamy (np. w Internecie), na podstawie typifikacji przyjmujemy nieuzasadnione założenia, będące źródłem błędów poznawczych.

Równie interesujący był kolejny referat autorstwa Lucy Osler z Uniwersytetu w Exeter. W swojej pracy „From offline to online communities: A phenomenological sketch of being together with others online” Osler dokonała fenomenologicznego szkicu sytuacji komunikacji w warunkach online, w której osoby biorące w niej udział mają poczucie wspólnoty (niem. *Miteinanderfühlen*, ang. *sense of togetherness*). Pojęcie to zaczerpnięte z myśli G. Walther jak dotąd było jednak odnoszone wyłącznie do sytuacji komunikacji w „fizycznej rzeczywistości”, tj. offline. Postępowanie takie odzwierciedla powszechnie podzielane implicytne założenie, głoszące, że sfery aktywności online i offline są ściśle rozdzielne. Co więcej, tradycyjna komunikacja (offline) jest wartościowana pozytywnie, jako prawdziwsza i pełniejsza. Autorka referatu zastanawia się nad oczywistością tego rozróżnienia. Poprzez fenomenologiczną analizę trzech rodzajów sytuacji komunikacyjnych online Osler pokazuje, że przynajmniej w niektórych sytuacjach przeżywane poczucie wspólnoty odczuwane między osobami komunikującymi się online nie różni się od tego odczuwanego przez ludzi komunikujących się w fizycznej rzeczywistości.

Trzeci dzień rozpoczął profesor Fredrik Svenaeus (Södertörn University, Szwecja) wykładem: „Dying bodies and dead bodies: A phenomenological analysis of dementia and brain death”. Podjął on trudną tematykę konceptualizacji i oceny normatywnej sytuacji, w których osobowość człowieka umiera, lecz ciało (lub jego część) wciąż funkcjonuje (pozostaje przy życiu), jak ma to miejsce w przypadku śmierci mózgu czy zespołu otępiennego. Profesor Svenaeus w swoim wykładzie odwołał się do prac M. Heideggera oraz H. Jonasa, podkreślając, że etyczne i ontologiczne analizy dotyczące umierania powinny zostać uzupełnione fenomenologiczną obserwacją tego, w jaki sposób osoby umierające stopniowo znikają z tego świata. Aby

podjąć temu zadaniu profesor Svenaeus decyduje się następnie na wprowadzenie ciągłej skali osobowości narracyjnej (ang. *narrative personhood*) swojego autorstwa, która zostaje zaproponowana przez niego jako potencjalna metoda do wykorzystania w rozwiązaniach trudnych dylematów bioetycznych, na przykład w przypadku eutanazji czy aborcji.

Po wykładzie profesora Svenaeusa swój budzący do żywej dyskusji referat „Autism as a prelude rather than a post-script: Towards a phenomenology of difference” odczytała Balam Kenter z Uniwersytetu Boğaziçi w Stambule. Punktem wyjścia do rozważań prelegentki było spostrzeżenie, że wszystkie obecne modele teorii umysłu w poznaniu społecznym konstruowane są w taki sposób, że wyjaśniają normalne, typowe doświadczenie za pomocą kontrprzykładu, za który służą osoby ze zdiagnozowanymi zaburzeniami ze spektrum autyzmu. Innymi słowy, autorka argumentowała, że kryteria diagnostyczne autyzmu (wciąż zmienne i ewoluujące) opisują to zaburzenie w kategoriach deficytów zdolności, które posiada „zdrowa” jednostka, same opisując tę normę za pomocą testów, których osoba z diagnozą autyzmu z założenia nie potrafiłaby zdać. By wyjść z błędnego koła autorka zaproponowała unikanie trzecioosobowych interpretacji zachowań, a na ich miejsce przyjęcie fenomenologicznej perspektywy. Zabieg ten miałby na celu przedstawienie opisu ucieleśnionego doświadczenia bycia-w-świecie przez osoby dotknięte zaburzeniami ze spektrum autyzmu.

Następne z kolei opracowanie „The complex phenomenology of disorientation” zreferował Constantin Mehmel (University of Essex, UK). Autor podjął się ambitnego zadania opisu zjawiska dezorientacji. Rozpoczął swoje wystąpienie od krytyki stanowisk ujmujących dezorientację wartościująco (jako coś niepożądanego, ang. *hindrance of agency*) oraz wyłącznie negatywnie, tj. jako brak orientacji. Następnie, na przykładzie analizy zjawiska żałoby ustalił, że osoba będąca w żałobie nie tylko traci orientację względem utraconej osoby, ale także wobec bardziej złożonego i ogólnego fenomenu, jakim jest własny stosunek do tej osoby. Z tego powodu autor w podsumowaniu zasugerował, by zjawisko dezorientacji pojmować jako złożoną grę wzajemnych oddziaływań orientacji oraz jej braku.

Czwartego dnia profesor Mark Rowlands (University of Miami, USA) wygłosił wykład: „Intentionality and minimal self-awareness”. Profesor dokonał analizy dwóch istotnych dla tradycji fenomenologicznej konceptów koniecznych do rozumienia zjawisk umysłowych: intencjonalności oraz świadomości prerefleksyjnej. Prelegent zaczął od stwierdzenia, że intencjonalną bezpośredniość (ang. *intentional directedness*) najlepiej jest pojmować jako swego rodzaju działanie odsłaniające (jest to taki rodzaj działania, który polega na tworzeniu ciągu przewidywań). Profesor Rowlands wyjaśnił, że ma tu na myśli określenie charakteru obiektów, na które intencjonalna

bezpośredniość musi być nakierowana, by móc zostać tak nazwaną, a nie szczegółową analizę zjawiska intencjonalności jako takiej. W dalszym ciągu swojego wywodu połączył intencjonalną bezpośredniość z prerefleksyjną świadomością, twierdząc, że ta ostatnia jest nadbudowana na wspomnianym działaniu odsłaniającym. Profesor zakończył wykład, konkludując, że aby działanie takie mogło być w ogóle możliwe do pomyślenia, musi w nim być zawarta implicite świadomość siebie oraz specyficznego działania odsłaniania.

Środowisko studenckie uniwersytetu będącego gospodarzem spotkania reprezentował James Forrest z odczytem pod tytułem: „The many worlds of the enactive approach”. Według słów prelegenta celem wystąpienia było zaprezentowanie konceptualnej taksonomii różnych rodzajów enaktywizmu względem ich założeń ontologicznych dotyczących (nie)zależności umysłu od świata. Wyróżnione przez autora typy to: (1) korelacionistyczny, (2) interpretatywistyczny, (3) obiektywistyczny, (4) nawiasowy. Zdaniem Forresta dokonana klaryfikacja umożliwi rozstrzygnięcie, czy rozmaite nurty myślowe obecne we współczesnej nauce dadzą się połączyć z enaktywizmem (czego przykładem ma być naturalizowana fenomenologia), czy też różnią się nie do pogodzenia założeniami ontologicznymi, na przykład na temat obiektywizmu (jak ma to miejsce w przypadku ekologicznie zorientowanej psychologii i kognitywistyki).

Maria Jimena Clavel Vazquez (University of Saint Andrews, UK) wygłosiła referat „Against the objection from representations to the predictive approach to sensorimotor enactivism”. Autorka broniła tezy głoszącej, że dwa aktualnie popularne podejścia badawcze w obrębie kognitywistyki: Enaktywizm Sensomotoryczny (SMEn) oraz Procesowanie Przewidujące można ze sobą pogodzić, mimo że podejścia te wyjaśniają inne aspekty procesów poznawczych. By tego dokonać, referentka najpierw krótko zaprezentowała obydwie podejścia, a następnie zestawiała je ze sobą, wykazując, że istnieje przynajmniej pewna klasa procesów, możliwa do przyjęcia przez SMEn, niebędąca w sprzeczności z procesowaniem przewidyującym.

W ostatnim dniu Szkoły Letniej w ramach porannego wykładu zatytułowanego: „What is it like to perceive?” głos zabrał przewodniczący Nordyckiego Stowarzyszenia Fenomenologicznego, profesor Søren Overgaard (University of Copenhagen, Dania). Profesor zaczął od stwierdzenia, że jednym z największych rozłamów obecnych w filozofii percepcji jest podział na naiwny realizm oraz intencjonalizm. Streścił te stanowiska następująco: naiwni realiści myślą o doświadczeniach percepcyjnych (tak w percepcji rzeczywistości, jak i iluzji czy halucynacji) jak o relacjach wiążących ich z makroskopowymi obiektami fizycznymi i niektórymi ich właściwościami, intencjoniści natomiast — przeciwnie, ponieważ kładą nacisk na zapo-

średniczący charakter doświadczenia zmysłowego. Z tego powodu myślą oni o doświadczeniach percepcyjnych jak o *sui generis* reprezentacjach makroskopowych obiektów fizycznych i niektórych ich właściwości.

Po tym rozróżnieniu profesor Overgaard przyznał, że nie zamierza rozstrzygać, w jakim stopniu naiwni realiści czy intencjoniści mogą oferować wiarygodne relacje o halucynacjach i iluzjach. Zamiast tego woli podjąć rzadziej omawiane zagadnienie: jakie mogą być motywy skłaniające do opowiedzenia się za przyjęciem naiwnego realizmu. Odpowiedzią zaproponowaną przez profesora Overgaarda było spostrzeżenie, że tylko poprzez postulowaną przez naiwnych realistów relacyjność doświadczenia percepcyjnego (przynajmniej w przypadku percepcji rzeczywistości i iluzji) można uchwycić najbardziej zastanawiający dla fenomenologa aspekt aktu percepcji, jakim jest specyficznie doświadczana w tym akcie obecność świata. Mając to na uwadze dodał, że przedstawiciele naiwnego realizmu mogą zarzucać intencjonalistom przypisywanie nieodzowności błędu w ludzkim poznaniu zmysłowym, co w zasadzie nie pozwala zwolennikom ostatniego stanowiska na odróżnienie halucynacji oraz iluzji od rzeczywistości.

Po przerwie Zhiwei Gu z Central European University wygłosił referat zatytułowany „Perceptual experience has no representational content”. Podobnie do swojego poprzednika, prelegent argumentował przeciwko stanowisku głoszącemu, że doświadczenia percepcyjne są reprezentacjami o strukturze takiej jak przekonania. Przekonywał, że zarzuty pod adresem antyreprezentacjonalistów formułowane przez reprezentacjonalistów opierają się na specyficznym, zawężonym rozumieniu słów używanych przy opisie doświadczeń zmysłowych, takich jak: „wyglądać”, „brzmieć” itp. Ponadto, posługując się dowodzeniem apagogenicznym, wykazał, że jeśli przyjąć założenia zwolenników reprezentacjonalizmu o propozycjonalnym charakterze treści doświadczenia zmysłowego, dochodzi się do sprzeczności, ponieważ nie trudno wyobrazić sobie przedmiot, który cechuje więcej niż jedna jakość, czyli posiada więcej niż jeden, zależny od perspektywy „wygląd”.

Szkolę Letnią zamykało wystąpienie Emilio Vicuñi (The New School for Social Research, USA), zatytułowane: „Horizontality and defeasibility”. W referacie tym podjęta została problematyka stałego motywu w filozofii Husserla, jakim jest pojęcie horyzontu. Zamiast jednak skupiać się na będącym w centrum uwagi Husserla stwierdzeniu predykatywnym „s jest P”, zamiarem prelegenta było zaprezentowanie szkicu teorii pewnego przedsięwzięcia dla sformułowania syntaktycznego o postaci: „jeśli p to q ; pod warunkiem, że nie- r ”. Według autora formuła ta stanowi nieodzowny element aparatu epistemicznego koniecznego dla między innymi poznania naukowego.

Z uwagi na skrótowy charakter niniejszego opracowania zaprezentowano jedynie główne tezy wystąpień i naszkicowano przebieg obrad w okrojonej

formie. Szkoła Letnia z uwagi na ciekawą formułę i międzynarodowy charakter stanowiła nie tylko wspólny sposób na poszerzenie swojej wiedzy, lecz także znakomite forum dyskusji i wymiany poglądów. Organizatorzy nauczani doświadczeniem wyszli z założenia, iż spotkanie w takiej formie okaże się bardziej efektywne niż wąskie tematycznie, specjalistyczne konferencje, i przyczyni się do zacieśnienia współpracy naukowej różnych ośrodków. Przyjazna atmosfera stworzona przez gospodarzy — Centrum Badania Subiektywności Uniwersytetu w Kopenhadze — stanowiła niewątpliwy walor spotkania.

Oleg Fedyk — lekarz, Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach.



Joanna Janicka

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-5902-2616>

Stres jako narzędzie społeczne ograniczające wolność jednostki (recenzja)

Stress as a social tool that limits the freedom of the individual (review)

Recenzja książki Petera Sloterdijka *Stres a wolność*. Tłum. B. Baran, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, 2018.

W 2018 roku została udostępniona polskiemu czytelnikowi kolejna książka Petera Sloterdijka *Stres a wolność*. Nie jest to dzieło szczególnie nowe, bo tekst został przygotowany przez Autora jako treść wykładu w ramach cyklu Berliner Rede zur Freiheit w 2011 roku i jeszcze w tym samym roku ukazał się drukiem w Niemczech. Jednak dopiero teraz pozycja ta doczekała się polskiego wydania w przekładzie Bogdana Barana. Szczęśliwie rozważania filozoficzne nie są jak odkrycia w naukach ścisłych i nie muszą być najnowsze, aby były aktualne i warte zainteresowania. Tak też jest z tekstem Sloterdijka, powszechnie uznawanego za jednego z najważniejszych współczesnych filozofów niemieckich, a kojarzonego głównie ze swoim największym dziełem *Krytyką cynicznego rozumu*¹.

W *Stres a wolność* Autor rozważa fenomen istnienia i trwania zbiorowości, konkretnie społeczeństw Zachodu, wobec odkrytej przez naszą kulturę wolności jednostki. Klucz do przeprowadzenia rozważań stanowi kategoria stresu, co jest pomysłem oryginalnym i nowatorskim, a punkt wyjścia — zdziwienie, że możliwe jest trwanie społeczeństw pomimo postępującej

¹ P. SLOTERDIJK: *Krytyka cynicznego rozumu*. Tłum. P. DEHNEL. Wrocław 2008.

od XVII wieku indywidualizacji populacji. Przez ową indywidualizację Sloterdijk rozumie „zakwestionowanie prastarego absolutyzmu sfery wspólnej” i uznanie przez jednostkę swego istnienia za realniejsze i istotniejsze od „wszystkiego, co ją otacza po stronie zbiorowości”. Autor proponuje, aby o społeczeństwach myśleć jako o wielkich ciałach i dlatego rozważa stres jako czynnik mobilizujący i integrujący ciało, w tym wypadku ciało społeczne.

Książka podzielona jest na pięć rozdziałów. W pierwszym Sloterdijk stawia tezę, że ciało społeczne, rozumiane jako społeczeństwo zorganizowane w postaci państwa czy narodu, generuje stres, aby nie dopuścić do własnej dezintegracji. Zdaniem Autora, wspólna troska i pobudzenie są tym, co wiąże jednostki w zindywidualizowanym społeczeństwie. Twierdzi on, że społeczeństwo za pomocą mediów i polityki dostarcza sobie owych trosk i pobudzeń, aby wokół nich budować poczucie wspólnoty. W drugim rozdziale Autor *Krytyki...* wskazuje dwa historyczne momenty, które uwidaczniają istnienie związku między wolnością i stresem. Po pierwsze — odwołując się do mitu założycielskiego republiki rzymskiej spisanej przez Tytusa Liwiusza — pokazuje, jak jednocząca moc doświadczenia stresu i zbiorowego gniewu Rzymian, skierowana przeciw władzy królewskiej Tarkwiniuszy, doprowadziła do obalenia dynastii oraz narodzenia się wolności republikańskiej. Po drugie, odtwarza historyczny moment emancypacji jednostki i pojawienia się poczucia wolności indywidualnej, który to moment przypisuje Jeanowi Jacques’owi Rousseau. Odwołując się do *Piątej przechadzki*, Rousseau określa ten rodzaj wolności jako zwrot ku własnej egzystencji i pewnego rodzaju społeczną bezużyteczność, wynikającą z kontemplacji bycia-u-siebie oraz poczucia oderwania od społeczeństwa oraz swego ciała w tym sensie, w jakim jest ono częścią życia społecznego. Rekonstruuje *rêverie* jako rodzaj marzenia bez przedmiotu i cytuje fragment *Piątej przechadzki* celem zobrazowania, czym dokładnie dla genewczyka było owo odkrycie: „Czym się rozkoszujemy w podobnej sytuacji? Niczym poza nami, niczym poza sobą i swym własnym istnieniem, a jak długo trwa ten stan wystarczamy sobie jak Bóg. Poczucie egzystencji, pozbawione wszelkiej innej przymieszki, już samo przez się jest jakże wartościowym uczuciem zadowolenia i spokoju, które byłoby zdolne samo tylko uczynić to istnienie drogim i miłym każdemu, kto potrafił wyzbyć się wszelkich wrażeń zmysłowych i ziemskich, dążących nieustannie do odwrócenia od niego naszej uwagi [...]”². Po prezentacji obu rodzajów wolności, w trzecim rozdziale Sloterdijk analizuje korelacje między nimi a stresem. Zdaniem Autora bilans stresu decyduje o tym, czy i kiedy dana społeczność decy-

² J.J. ROUSSEAU: *Marzenia samotnego wędrowca*. Tłum. E. RZADKOWSKA. Warszawa 1983, s. 75. Cyt. za P. SLOTERDIJK: *Stres a wolność*. Tłum. B. BARAN. Warszawa 2018, s. 29—30.

duje o pozbyciu się tyra. Analogicznie — sytuacja życiowa Rousseau i prześladowania, których doświadczył, stały się dlań punktem wyjścia do okrycia szczęścia bycia-u-siebie i emancypacji egzystencji. Ponieważ zaś opresyjność rzeczywistości wobec jednostki dotyka każdego, nie jest dziwnym, że odkryty przez autora *Umowy społecznej* sposób ucieczki aktywizuje potencjał wolnościowy innych. Stąd tylko krok do katastrofy i całkowitego rozpadu społeczeństw. Tym, co nie przestaje zdumiewać filozofa z Karlsruhe jest zarówno fakt, że indywidualistyczne społeczeństwa masowe wciąż istnieją, jak też przyjęcie tego faktu przez socjologów bez zdziwienia. Wobec braku studiów i rozpoznań naukowych w tej kwestii, Sloterdijk w czwartym rozdziale proponuje pewne wyjaśnienia, które dałoby się streścić następująco: wprowadzenie rozróżnienia na wolność „od” i „do” powoduje „podrzucenie” stresu wyemancypowanemu indywiduum, w taki sposób, że samo ono napędza się przez stres i wraca do społeczeństwa, próbując zrealizować swoją wolność „do”. Społeczeństwo zaś w interesie swoim zajmuje się dostarczaniem propozycji i możliwości realizacji owej wolności pozytywnej. O jedynej natomiast prawdziwej — Autor odwołuje się w tym względzie do Rousseau — wolności, czyli wolności „od”, mówi się raczej niewiele i niejasno. W ostatnim, piątym rozdziale, Sloterdijk proponuje, oprócz dyskusji i szukania porozumienia w sprawie właściwego sensu jednostkowej wolności, dwie metody umożliwiające trwanie naszych zindywidualizowanych społeczeństw. Po stronie społeczeństwa byłoby to „dbanie” o brak dobrostanu, aby jednostki potrzebowały społeczeństwa, a po stronie jednostki — zdobycie się na szlachetność i altruizm wynikające z potraktowania swojej wolności „od” jako pozycji umożliwiającej wybicie się ponad to, co pospolite, co arcyłudzkie.

Jak zaznaczyłam, książka *Stres a wolność* jest zapisem mowy okolicznościowej i na karb tego złożyć należy nieco skrótowe potraktowanie tematu, brak przypisów, szczegółowych odwołań. O wolności pisze Sloterdijk, odwołując się głównie do Rousseau i Samuela Becketta — korzystając z rozróżnienia zaproponowanego przez Isaiaha Berlina, zaznaczywszy przy tym, że wciąż trwa dyskusja zmierzająca do ustalenia aktualnego sensu tego terminu — ani nie precyzując współczesnych stanowisk, ani nie wskazując jakichś głównych uczestników tej dyskusji. Jeśli chodzi natomiast o stres, to jedyne stanowisko, jakie przywołuje Autor — częściowo w celu przybliżenia definicji tego pojęcia, częściowo po to, by odwołać się do koncepcji — to stanowisko Heinera Mülmanna i jego koncepcja Maximal Stress Cooperation³, która może nie być znana polskiemu odbiorcy. Czytelnik

³ Zob. H. MÜHLMANN: *Die Natur der Kulturen: Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*. Wien—New York 1996.

oczekujący szczegółowego opracowania problematyki wolności w kontekście stresu może być zawiedziony. Książka bowiem zwraca jedynie uwagę na ten aspekt w budowaniu relacji jednostka—społeczeństwo i sygnalizuje pewne wątki mogące stanowić punkt wyjścia do własnych studiów. Niewątpliwie jednak skrótowość i przystępność języka, charakteryzująca teksty przygotowywane w formie odczytów, może zachęcić do lektury osoby, które nie zajmują się zawodowo filozofią. A ponieważ temat jest aktualny i ważki, co więcej — dotyczy każdego z nas, to bez wątpienia warto zwracać nań uwagę i zachęcać do refleksji. W tym kontekście — jak sądzę — książka Sloterdijka spisuje się znakomicie. Można jej zarzucić naiwność spojrzenia w zakresie projektowania czy prognozowania przyszłości przez postulowanie postawy altruistycznej. Zapytać wtedy należy, czy nie jest przypadkiem tak, że zarzut ten wynika z uprzednio przyjętej społecznej, chciwością uwarunkowanej indywidualistycznej perspektywy, która jeszcze nie zdobyła się na szlachectwo samoobciążenia na rzecz społeczności. Choć równie dobrze głos Sloterdijka może być kolejnym fortem społeczeństwa mającym na celu zapędzenie każdego z nas, lub przynajmniej większości, ze szczęśliwej bezużyteczności bycia-u-siebie do prac społecznych. Każdego, kto chce zadać sobie trud znalezienia własnej odpowiedzi na powyższe pytania, zachęcam do sięgnięcia po *Stres a wolność*.

Joanna Janicka — mgr filozofii, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego
Institute of Philosophy, University of Silesia in Katowice
www.folia.philosophica.us.edu.pl

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)
ISSN 2353-9445



Redakcja / Copy-editing

Krystyna Warchal (teksty w j. ang.)
Gabriela Marszolek (teksty w j. pol.)

Projekt okładki / Cover Design

Magdalena Pache

Korekta / Proofreading

Alicja Barć
Lidia Szumigala

Łamanie / Typesetting

Edward Wilk

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913. Wersją referencyjną jest wersja elektroniczna.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913. The referential version of the journal is its electronic (online) version.

ISSN 2353-9445



Wydawca / Published by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Ark. druk. 6,5. Ark. wyd. 7,5.
Printed sheets: 6,5. Publishing sheets: 7,5.