

Dr hab. Jan Kielbasa, prof. UJ

Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

j.kielbasa@iphils.uj.edu.pl

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Rafała Olesia „Koncepcja dwóch aktów w *Enneadach* Plotyna”, napisanej pod kierunkiem dr hab. Dariusza Kuboka (przy współpracy – w roli promotora pomocniczego - pani dr Agnieszki Woszczyk)

Pan mgr Rafał Oleś przedstawił obszerną, obejmującą 431 stron (wliczając w to bibliografię i streszczenia w języku polskim i angielskim) rozprawę doktorską poświęconą jednemu z ważniejszych i bardziej interesujących aspektów metafizyki Plotyna, tj. zagadnieniu aktu, a raczej – w zgodzie z tytułem rozprawy, jak również logiką wywodów Autora - dwóch aktów (*energeiai*), w których odróżnianiu, objaśnianiu i uzasadnianiu neoplatoński schemat argumentacyjny wchodzi w złożone relacje z terminologią i argumentacją Arystotelesa, raz zgodnie się z nimi splatając, a kiedy indziej na różne sposoby się od nich odróżniając. To Stagiryta był bowiem tym, kto zagadnienie aktu i możliwości - a także różne znaczenia obu terminów i ich podstawowe filozoficzne zastosowania (np. w analizie struktury bytu i fenomenu zmiany) – uczynił przedmiotem systematycznego namysłu i wprowadził w obieg myśli starożytnej. Siłą rzeczy jego koncepcja i język stały się punktem odniesienia – tyleż czytelną inspiracją, co polemicznym tłem – dla oryginalnych rozważań Plotyna o tym, co „z mocy” i o tym, „co z dzieła” (by posłużyć się znanym, choć niebanalnym przekładem Adama Krokiewicza), a także o potrzebie odróżnienia dwóch typów aktu. Można zatem uznać, że plotyńskie odkrycia, innowacje czy subtelne modyfikacje w tej dziedzinie są osadzone na fundamencie arystotelesowskim, choć zarazem w pewnym zakresie są materiałem na alternatywną koncepcję metafizyczną. Problematyka rozprawy pana Rafała Olesia ma zatem wielką wagę dla zrozumienia klasycznej metafizyki, a jej rzetelne, poznawczo owocne opracowanie wymagało wnikliwych badań źródłowych, bardzo dobrej znajomości jej historycznego kontekstu i ogólnie sporej erudycji z zakresu historii filozofii, tak w odniesieniu do fenomenu myśli platońskiej i neoplatońskiej – jej ewolucji, różnych wariantów, starożytnych i późniejszych koneksji, jak w odniesieniu do zagadnień metafizyki arystotelesowskiej i możliwych ich interpretacji. Wymagało również rozeznania co do aktualnego stanu badań w tym zakresie, a tym samym co przedmiotu i przebiegu współcześnie toczonych dyskusji na ten temat, zajmowanych w nich stanowisk i prezentowanych argumentów. Autor recenzowanej pracy jest świadom tych wymagań i stara się uczynić im zadość.

Podjęmując analizę plotyńskiej koncepcji dwóch aktów, pan Rafał Oleś nie przeciera szlaków zupełnie dotąd nieuczyszczanych, jako że badanie tej problematyki podejmowali wcześniej tacy autorzy, jak E.K. Emilsson (zwłaszcza w pierwszym rozdziale dzieła *Plotinus*

on Intellect), A.C Lloyd (w dziele *The Anatomy of Neoplatonism*), C. Rutten (w artykule *La doctrine de deux actes dans la philosophie de Plotin*), D. Bradshaw (w jednym z rozdziałów książki *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, wprost zatytułowanym *Plotinus and the theory of two acts*), czy C.L. Hancock (w artykule *Plotinus' Adoption of Aristotle's Doctrine of Act*). Autor rozprawy zna te teksty i odnosi się do prezentowanych w nich stanowisk i argumentów, włączając się w ten sposób do wielowątkowej naukowej dyskusji dotyczącej badanego zagadnienia. Jednak choć nie jest pionierem badań w tej dziedzinie, przedstawia jej własne, w pełni oryginalne i rozbudowane ujęcie, ugruntowane w samodzielnej analizie tekstów źródłowych, z której wyprowadza główne tezy swojej pracy i wspierające je argumenty. Moim zdaniem, obszerny tekst pana Rafała Olesia można uznać za dzieło dojrzałe, starannie przemyślane i dopracowane, a zarazem obiecujące na przyszłość, bo otwarte na różne możliwe rozwinięcia i reinterpretacje.

I. Struktura pracy.

Rozprawa pana Rafała Olesia podzielona jest na trzy rozdziały, z których pierwszy („Problematyka badań w świetle literatury przedmiotu”) wydaje się merytorycznym wprowadzeniem do diskutowanego zagadnienia, tj. obejmuje podstawowe objaśnienia terminologiczne, prezentuje historię problemu i aktualny *status quaestionis*. Rozdział trzeci przedstawia, porządkuje i uzasadnia wnioski wyprowadzone przez Autora, pokrótce konfrontując kluczową dla pracy „zasadę dwóch aktów” z innymi zasadami metafizycznymi i przynosząc odpowiedzi na pytania postawione w pierwszej części pracy. Główny trzon autorskich wywodów zawiera się jednak w rozdziale drugim („Funkcja zasady dwóch aktów w konstytucji poszczególnych poziomów ontycznych”), podzielonym na liczne mniejsze jednostki (podrozdziały i paragrafy). W odniesieniu do takiej struktury wypada zauważyć, że jest logiczna z punktu widzenia prezentacji problematyki pracy i wykładu argumentacji jej Autora, zachodzi jednak poważna dysproporcja między objętością drugiego rozdziału, a objętością dwóch pozostałych. Oczywiście, nie jest rzeczą konieczną, by poszczególne części pracy były doskonale wyważone co do swej objętości, zwłaszcza jeśli są merytoryczne powody uzasadniające ilościowe między nimi różnice. W tym jednak przypadku wspomniana rozbieżność jest uderzająca: pierwszy rozdział liczy około 40 stron, rozdział ostatni – 30 stron, a rozdział środkowy – obejmuje ponad 300 stron, a zatem jest niemal pięciokrotnie obszerniejszy niż dwa pozostałe razem wzięte. Być może zasadne byłoby podzielenie tego rozdziału na trzy lub cztery nieco mniejsze (np. według tego samego klucza, który został zastosowany do podziału na podrozdziały: Jedno – umysł – dusza – świat materialny), bez szkody dla ciągłości i spójności autorskich wywodów. Nie sądzę, by taka struktura rozprawy sama w sobie była jakąś jej poważniejszą słabością, ale zwrócenie uwagi na tę nierównowagę poszczególnych jej elementów traktuję jako pewną wskazówkę, która może być użyteczna w pracy nad przyszłą publikacją tekstu, przyczyniając się w szczególności do większej jego przejrzystości. Publikację rozprawy pana mgr Rafała Olesia – jak osobno to zaznaczam w ostatniej partii recenzji – zdecydowanie rekomenduję.

II. Treść pracy

W części wstępnej Autor deklaruje, że głównym celem pracy jest wydobycie schematu konceptualnego zasady dwóch aktów, zaś wtórnym – interpretacja zawartości *Ennead* z jego perspektywy (s. 23). Z kolei w zakończeniu pracy Autor ten konceptualny schemat wprost nazywa schematem przyczynowym, wyrażającym stosunek przyczynowości wzorczej i sprawczej, zgodnie z którym to formalna doskonałość jest racją sprawczości, a w szczególności aktu auto-konstytucji. Twierdzi w związku z tym, że zasadę dwóch aktów Plotyn stosuje do wyjaśnienia relacji przyczynowych między różnymi poziomami rzeczywistości (por. s. 411). Jeśli dobrze rozumiem intencję Autora, rekonstruowany i interpretowany przez niego schemat pojęciowy winien się sprawdzać jako adekwatna i efektywna metoda uniesprzeczniania i porządkowania tego rodzaju treści zawartych w dziele Plotyna (por. s. 23).

Już zatem w pierwszym rozdziale zasadę dwóch aktów wpisuje Autor w cały zbiór zasad i praw organizujących metafizyczne uniwersum na gruncie filozofii Plotyna, w których rozpoznawaniu i określaniu inspirowany jest pracami takich badaczy, jak J. Dillon, P. Remes czy A. Bertozzi. Przede wszystkim jednak wyjaśnia, jak rozumie samą zasadę dwóch aktów: w jego ujęciu, każda natura charakteryzuje się dwojakiego rodzaju aktowością, z których jedną jest jej akt wewnętrzny, immanentny względem samej substancji (*energeia tes ousias*), a drugą akt zewnętrzny – wywodzący się z substancji, ale poza nią wychodzący (*energeia ek tes ousias*). Ta uniwersalna zasada, nazywana także przez Autora zasadą twórczej kontemplacji (gdzie moment kontemplacyjny odpowiadałby aktowi wewnętrznemu, a moment kreatywny aktowi zewnętrznemu), miałyby się charakteryzować powszechnością i analogicznością do zasady emanacji i do każdego porządku, w którym występuje udzielanie się jakiejś własności. W autorskim ujęciu, ma być owa zasada formułą analogicznej, wertykalno-horyzontalnej organizacji kosmosu czy też uniwersum metafizycznego (por. s. 22), znajdującą swoje zastosowanie na każdym poziomie bytowym, i to w taki sposób, że w porządku horyzontalnym akt zewnętrzny rozwija to, co jest niejako „zwinięte” w akcie wewnętrznym, a w porządku wertykalnym ta sama metafora pozwala orzec, że akty z niższego poziomu bytowego rozwijają to, co było „zwinięte” w aktach z wyższego poziomu (przy czym „bycie zwiniętym” oznacza zawsze większą, a nie mniejszą doskonałość – por. s. 21). Granicą stosowalności i obowiązywania tej zasady w systemie Plotyna byłyby dopiero materia, wyzbyta nie tylko zdolności emanowania i generowania czegokolwiek, ale w ogóle wszelkiej aktowości, będąc synonimem bezwzględnej niemocy (por. s. 40). Relacje między obiema objętymi tą zasadą postaciami aktowości miałyby przedstawiać się tak, że akt zewnętrzny jest wtórny i naśladowczy względem aktu wewnętrznego i nigdy nie jest od niego całkowicie odizolowany, a przy tym nie zmienia w sposób istotny tamtego źródłowego. Akt wewnętrzny zatem trwa i pozostaje sobą, zachowując wciąż moc, z której akt zewnętrzny bierze początek (por. s. 36 i 38). Pierwszy rozdział rozprawy kończą rozważania dotyczące historii badanego problemu, a zatem możliwych historycznych antycypacji i inspiracji plotyńskiej zasady dwóch aktów, ze szczególnym uwzględnieniem metafizyki Arystotelesa oraz tradycji platońskiej i stoickiej.

W kolejnych fragmentach rozdziału drugiego Autor prezentuje zasadę dwoistej aktowości w jej możliwych zastosowaniach do poszczególnych poziomów bytowych w emanacjonistycznym systemie Plotyna: najpierw zatem analizuje akt wewnętrzny i akt zewnętrzny najwyższej hipostazy, tzn. Jedną, następnie ten sam *modus operandi* stosuje do aktów Umysłu i do aktów Duszy. Szczegółowe analizy specyficznych form tych dwóch

typów aktowości dla trzech najwyższych hipostaz są uzupełniane starannym badaniem ich wzajemnych – tak horyzontalnych, jak wertykalnych - relacji, zwłaszcza wpływu aktów z wyższego porządku na akty z porządku niższego. Akt zewnętrzny Jedna jako jego moment kreatywny i sprawczy miałby bowiem nie tylko generować aktywność Umysłu, ale także przyczyniać się do jego autokonstytucji jako rzeczywistości mu najbliższej, innymi słowy, jako największej możliwej jedności poza Jednym (por. s. 146, 157). Jak pisze Autor, „akt zewnętrzny Jedna przechodzi w akt wewnętrzny Umysłu” (s. 154), ale dla autokonstytucji tego ostatniego ta geneza oznacza zarazem różnicowanie: „akt Umysłu jest zapośredniczony w różnicy” (tamże; oczywiście, chodzi o różnicę względem Jedna, z którego się wywodzi i do którego będzie zresztą się upodabniał). Z kolei akt zewnętrzny Umysłu – eksterioryzacja myśli – to dokonujące się również przez różnicowanie konstytuowanie Duszy, czyli „słabszej substancji noetycznej”, której akty wywodzą się z aktów Umysłu jako przyczyny sprawczej, a zarazem są naśladownictwami tych aktów jako ich przyczyny wzorczej (por. s. 187-191). Wreszcie akt zewnętrzny Duszy jako najniższej hipostazy ma generować z siebie Naturę – niższą, „wypromieniowaną” część Duszy, a zarazem zasadę rodzenia i powstawania w świecie zmysłowym. Choć Dusza ma sobie właściwą aktywność w świecie noetycznym (kontemplacja Umysłu), to jednak jej aktywność rozciąga się także na świat zmysłowy, a jej własne życie jest zasadą - przyczyną sprawczą i wzorcą - życia w tymże świecie; wygenerowana przez Duszę Natura byłaby zaś czymś pośrednim i pośredniczącym między światem noetycznym i światem zmysłowym (por. 308-313).

W rozdziale trzecim i ostatnim Autor przedstawia wnioski z prowadzonych wcześniej badań i analiz, doprecyzowując założony na początku rozprawy schemat konceptualny zasady dwóch aktów, a następnie kolejno konfrontując tę zasadę z innymi zasadami metafizycznego systemu Plotyna (zasadą cyklicznej aktywności, zasadą pełni, zasadą twórczej doskonałości, zasadą pokrewieństwa, zasadą sprawiedliwości), by także w tym wypadku dookreślić wcześniej naszkicowane między nimi relacje. W tym samym rozdziale, po uwzględnieniu całej wykonanej przez doktoranta pracy badawczej i z perspektywy uzyskanych w jej ramach wyników, formułowane są również odpowiedzi na pytania postawione w pierwszym rozdziale, a tym samym podejmowane są ponownie takie zagadnienia, jak teoretyczne podstawy i uzasadnienie odróżnienia aktu wewnętrznego i aktu zewnętrznego, oraz typy relacji między nimi (co je wiąże i upodabnia do siebie, a co wyodrębnia; jakie momenty w tych relacjach mają charakter koniecznościowy, a jakie są niekonieczne, etc.).

III. Zalety pracy

Za wielką zaletę recenzowanej rozprawy uznają to, że jej Autor pracuje na materiale źródłowym. Oznacza to, że najważniejsze tezy rozprawy mgr Rafała Olesia są ugruntowane w solidnej i wnikliwej analizie tekstów źródłowych (oczywiście, przede wszystkim *Ennead* Plotyna), także w ich oryginalnej, greckiej wersji. Z tekstów źródłowych wyprowadzone są tak argumenty bezpośrednio wspierające czy ilustrujące

autorskie tezy, jak argumenty polemiczne wobec innych, alternatywnych interpretacji filozofii Plotyna i argumenty rozstrzygające kwestie sporne. To odniesienie do źródłowego zaplecze pozwala sprawdzić i ocenić (w zdecydowanej większości przypadków – wysoko!) merytoryczną wartość wniosków formułowanych przez Autora.

Nie ulega dla mnie wątpliwości znakomita erudycja doktoranta. Wykazuje się on bardzo dobrą znajomością filozofii starożytnej – jej najwybitniejszych reprezentantów i ich tekstów, oraz stawianych przez nich pytań, formułowanych sądów i teorii, zajmowanych stanowisk w toczonych ówczesznie dyskusjach. Umiejętnie rekonstruuje, analizuje i porównuje ze sobą te stanowiska, a przede wszystkim pokazuje ich złożone związki z filozofią Plotyna i badaną w pracy problematyką dwóch aktów. Nie jest mu również obca myśl średniowieczna, choć w tym wypadku częściej opiera się na wiedzy „z drugiej ręki”, tj. na kompetentnych opracowaniach, sporządzonych przez znawców i badaczy tej epoki. Interesujące odniesienia autorskich wywodów do myśli nowożytnej, zwłaszcza do Kanta i Hegla, dowodzą tego, że i w tym zakresie ma dobre rozeznanie. Budzi szacunek bardzo dobra znajomość współczesnej literatury przedmiotu, zwłaszcza nowszych opracowań anglojęzycznych (choć, jak zwykle, zawsze można by wskazać jakieś teksty w rozprawie nieuwzględnione). Autor nie tylko zapoznał się z treścią wielu książek i artykułów bezpośrednio lub pośrednio poświęconych badanym przez siebie zagadnieniom, ale przyswoił ją sobie i już na własny rachunek ją „przepracował” do tego stopnia, że jest w stanie podjąć i samodzielnie rozwinąć niektóre wątki obecne w tych tekstach, niejako współmyśląc z ich autorami (zwłaszcza tymi, których inspiracji najwięcej zawdzięcza, jak E.K. Emilsson, L.P. Gerson, A.C. Lloyd, A. Lovejoy czy Państwo Promotorzy tej rozprawy), wchodząc z nimi w twórczy, czasem krytyczny dialog, modyfikując niektóre ich tezy, uzupełniając ich argumentację, etc. Cenne jest także to, że doktorant potrafi podjąć merytoryczną polemikę z opiniami współczesnych filozoficznych autorytetów, jeśli te opinie wyglądają na powierzchowne i nazbyt uproszczone (tak jest np. w przypadku polemiki z poglądem, że neoplatonizm jest reprezentatywny dla tendencji irracjonalnych w dziejach filozofii greckiej – por. obszerny przypis 12 na s. 14-15).

Warto docenić, jak sędzę, metodologiczną spójność recenzowanej pracy: jej Autor najpierw syntetycznie przedstawia metafizyczne zasady organizujące plotyńskie uniwersum, a następnie wyodrębnia spośród nich zasadę dwóch aktów (czy też dwoistej aktowości) i konsekwentnie ją stosuje jako podstawowy klucz do rozumienia i interpretacji filozofii Plotyna, pokazując heurystyczne i eksplikacyjne walory takiego podejścia. W świetle tej zasady objaśnia cały proces emanacyjny (czy – jak woli Autor – iluminacyjny), wszystkie działające w jego ramach typy przyczynowości i wyłaniające się w nim poziomy bytowe (od Jedna poprzez kolejne hipostazy - Umysł i Duszę - aż do świata empirycznego i materii), wraz z właściwą im aktywnością bądź – u kresu – tej aktywności brakiem. Objaśnia w ten sposób również bardziej szczegółowe zagadnienia, takie jak zagadnienie czasu, opatrności, prawa naturalnego czy cnót. Konsekwentnie trzymając się przyjętej metody i we wszystkich badanych kwestiach szukając ich związku z dialektyką aktu wewnętrznego i aktu zewnętrznego, doktorant nie popada jednak w przesadę i teoretyczny dogmatyzm, unikając konstrukcji nazbyt wydumanych i argumentów nie tyle dyskusyjnych (bo takie niewątpliwie w pracy się zdarzają), ile jawnie

„naciąganych”, i pamiętając, że klucz otwierający jakiś obszar badawczy nie powinien być używany jak wytrych.

Praca jest napisana trudnym, niekiedy wręcz hermetycznym językiem (czasem z racji jego metaforyczności, a czasem ze względu na wysoce specjalistyczną, „techniczną” terminologię). Niekiedy do trudnego języka filozofii Plotyna i do „żargonu” jej badaczy i propagatorów Autor niepotrzebnie dodaje własne neologizmy i zawiłe konstrukcje językowe (choć, oczywiście, nie wszystko można i nie wszystko należy upraszczać). Jednak zaletą recenzowanej rozprawy jest to, że jej Autor pomaga czytelnikowi znaleźć w niej jakieś punkty orientacyjne – porządkujące badany materiał klasyfikacje, użyteczne zestawienia analizowanych stanowisk, formułowanych hipotez czy używanych terminów i ich możliwych znaczeń (wypunktowanych, jak w przypadku charakterystyki Logosu na s. 279-280 czy składowych elementów plotyńskiej koncepcji opatrności na s. 256-257, bądź ujętych w tabele, jak np. struktura niektórych analogii do opatrnościowego modelu na s. 260, 261 i 269). Pomocne jest również wyróżnianie co ważniejszych tez Autora pogrubioną czcionką.

Swoją drogą, bardzo dobrym pomysłem wydaje się wykorzystanie pewnych tropów wskazanych w *Enneadach* Plotyna do objaśnienia problematyki opatrności przez pryzmat standardowych i niestandardowych do niej analogii zaczerpniętych tak ze świata natury (analogia drzewa i ogrodnika), jak ze świata ludzkiej cywilizacji (np. analogia wodza i armii, analogia państwa, analogia dramatu). Charakterystyce tych analogii pan Rafał Oleś poświęca kilkanaście stron swojej rozprawy (s. 259-273), i trzeba przyznać, że to autorskie opracowanie potwierdza, że ujawniają one „nowe aspekty funkcji opatrnościowej”.

Autor proponuje, moim zdaniem, ciekawe i przekonujące objaśnienie i rozwiązanie problemu teodycei na gruncie filozofii Plotyna. W myśl tej interpretacji uzasadnieniem dla wyjścia poza doskonałe Jedno i pojawienia się relatywnych braków i relatywnego zła w rzeczywistości, której jedyną ontologiczną zasadą w systemie Plotyna jest właśnie Jedno, zdaje się być to, że istnienie różnicy, tj. czegoś innego niż doskonałe Jedno – całej wielości i różnorodności bytów mniej czy bardziej odbiegających od jego doskonałości – jest jednak czymś lepszym niż absolutny brak czegokolwiek. To zaś, co lepsze (nawet jeśli nie najlepsze), winno z konieczności – konieczności agatologicznej, jak powiada Autor - istnieć, zwłaszcza jako wyraz kreatywnej czy generatywnej mocy Jedna, które jako przyczyna i racja istnienia całej rzeczywistości ze swej pełni czy swego nadmiaru proporcjonalnie udziela swego dobra wszystkiemu, co jest i - mówiąc metaforycznie -niczemu „nie zazdrości” istnienia (por. s. 404). To rozwiązanie, wraz z późniejszym rozwinięciem odwołującym się do swoistej „ekonomii moralnej” całego procesu wyjścia czy też odstąpienia od Jednego i do niego powrotu (*proodos – epistrophe*), w ramach której tłumaczy się ambiwalentny status duszy i materii i logikę ich uwikłania w zło, można uznać, jak sądzę, za poznawczo obiecujące, a zarazem w pełni zgodne z literą i duchem filozofii Plotyna.

Przy sposobności rozważań dotyczących plotyńskiej teodycei, Autor ubocznie wprowadza pojęcie „antytranscendentalistów” (s. 408), identyfikowanych jako zło, brzydota, fałsz czy słabość, i przypisanych materii (zapewne jako jej negatywne własności lub braki własności pozytywnych). Koncept to interesujący, ale chętnie bym się

dowiedział czegoś więcej o tym, jak Autor rozumie te „antytranscendentalia”, albo jak traktuje to, co stanowi o ich antytranscendentalności: czy jako proste zaprzeczenie transcendentalności w klasycznym, metafizycznym rozumieniu, czy jakoś inaczej? Wyraźnie uchwytnie jest to, że chodzi tu o jakieś negatywne kwalifikacje aksjologiczne („antywartości”), faktycznie stojące w sprzeczności z tymi kwalifikacjami, które w tradycji scholastycznej traktowane były jako *transcendentia*, czyli transcendentalne *passiones* bądź *modi entis*, uznawane za *perfectiva* (prawda, dobro, niekiedy także piękno; czy jednak przeciwieństwo transcendentalnej jedności – wewnętrznego niepodzielenia bytu – czyli wielość, także jest aksjologicznie negatywnym „antytranscendentale”?). Ale czy poza tym antytranscendentalność oznacza także negację innych warunków metafizycznej transcendentalności, np. maksymalnej zakresowej ekstensji transcendentaliów, które – jako *communissima* - byłyby równozakresowe z bytem, albo ich konwertowalności, czyli przedmiotowej (choć nie pojęciowej i semantycznej) równoważności i zamienności? Zapewne nie chodzi Autorowi o to, że antytranscendentalne jest wszystko to, co nie jest powszechną własnością bytu albo pojęciem o zakresowo największej ekstensji. W każdym razie wydaje mi się, że byłoby trywializacją tej autorskiej intuicji uznanie, że np. dowolna jednostkowa własność przygodna albo dowolne pojęcie kategoriale jest już „antytranscendentale”. Ciekaw zatem jestem wyjaśnień Autora dotyczących tej kwestii (i w ogóle jego sposobu myślenia o transcendentaliach, bo i uwagi na s. 115, odnoszące się do zawartości domniemanego klasycznego zestawu transcendentaliów, są także raczej niebanalne).

Osobną sprawą jest to, co Autor nazywa „refleksyjną aplikacją” swojej koncepcji czy też jej zastosowaniem do „zastanego kontekstu instytucjonalnego”. Zapisane w kilku końcowych zdaniach pracy uwagi o wyraźnie zaktualizowanej, choć niekoniecznie wyłącznie doraźnej wymowie, dotyczące ideału uniwersytetu i pożądanego – bezinteresownego, wychodzącego poza wąsko rozumiany pragmatyzm - formacji intelektualnej w konfrontacji ze współczesną kondycją nauki i faktycznym kształtem życia akademickiego, poddawanego presji „mierzalności”, tj. ilościowo wyrażalnych kryteriów wydajnościowych i utylitarnych, można zapewne uznać za „wyjście z formy” i wykroczenie poza konwencję rozprawy akademickiej. Można pytać, czy akurat praca doktorska o charakterze tyleż historycznym, co wysoce spekulatywnym, jest właściwą sposobnością do tak zaangażowanych i polemicznych deklaracji. Czuję się jednak w obowiązku napisać, że rozumiem, jak mi się wydaje, racje Autora i w dużym stopniu jego poglądy w tym zakresie podzielam.

IV. Słabości pracy:

We wstępie, w pierwszym zdaniu swojej pracy, Autor niezbyt precyzyjnie formułuje swoją opinię na temat datowania tzw. klasycznego neoplatonizmu, której dosłowne odczytanie oznaczałoby zauważalną korektę dotychczasowych ustaleń dotyczących datowania życia i aktywności Plotyna. Chodzi o zdanie: „poczynając od II wieku, gdy Plotyn zaczął pisać swoje traktaty...”. Tymczasem powszechnie przyjmuje się, że życie Plotyna (a tym samym także jego aktywność filozoficzna i pisarska) w całości przypada na wiek III po

Chryście. Ponieważ Autor nie przedstawia żadnych argumentów, które miałyby skłaniać do zmiany tego poglądu i wcześniejszego datowania twórczości Plotyna, pozwalam sobie uznać, że cytowany wyżej zapis wynika jedynie z braku precyzji w formułowaniu myśli, na której właściwy sens zdaje się naprowadzać treść przypisu 2 do rozprawy. Przywołuje się w nim opinie niektórych badaczy, wskazujących na filozofów wcześniejszych niż Plotyn jako właściwych inspiratorów czy „ojców - założycieli” neoplatonizmu. A zatem jeśli uznać, że właściwym patronem neoplatonizmu jest nie Plotyn, a np. Numenius z Apamei, to faktycznie początki tego nurtu można datować na wiek II po Chrystusie, choć jako żywo Plotyn nie mógł wtedy jeszcze niczego pisać, wbrew temu, co sugeruje dosłownie odczytany skrót myślowy Autora.

Również w części wstępnej, na s. 20, w ramach rozważań dotyczących przyczynowości w kontekście napięcia między perspektywą realistyczną i perspektywą idealistyczną w jej rozumieniu, Autor w sposób problematyczny identyfikuje to, co psychiczne z tym, co kulturowe, a zarazem zawęża to, co empiryczne, do tego, co przyrodnicze. To pochopte, moim zdaniem, zestawienie może z jednej strony sugerować, że wyprowadzając to, co psychiczne (w tym zapewne całą sferę przeżyciową) poza obszar empirii (a tym samym poza dziedzinę tego, co obserwowalne czy w ogóle w jakiś sposób doświadczalne), Autor *implicite* kwestionuje fenomen doświadczenia wewnętrznego (jakiegokolwiek rodzaju by ono było). Z drugiej strony zdaje się pomijać mającą dość długą tradycję na gruncie hermeneutyki argumentację przeciw psychologizmowi, w tym przeciw redukowaniu tego, co kulturowe do zjawisk psychicznych. Taka argumentacja formułowana była z wielu filozoficznych pozycji, których niepodobna tu wymieniać; można jednak wspomnieć, że np. w tradycji niemieckiej – od Hegla do Husserla, Schelera czy Hartmanna – to, co kulturowe identyfikowane raczej było z dziedziną „ducha”, a nie duszy (*geistig* raczej niż *seelisch*). Oczywiście, mam świadomość, że w autorskiej argumentacji kwestionowane tu zestawienia mają jedynie charakter okazjonalny i uboczny. Jednak jeśli Autorowi nie tylko tak „się napisało”, jeśli jest przekonany o trafności podanych identyfikacji, to rad bym poznać racje stojące za takim stanowiskiem.

Na s. 50 Autor – w ramach analizy relacji między plotyńskim rozróżnieniem aktu wewnętrznego i aktu zewnętrznego a arystotelesowskim odróżnieniem aktu pierwszego i aktu wtórego, i powołując się przy tym na interpretację A.C. Lloyd’a – nietrafnie, jak się wydaje (a w każdym razie dość jednostronnie) przedstawia korelację między dwiema postaciami aktu i dwiema postaciami możliwości na gruncie metafizyki Arystotelesa, wiążąc możliwość czynną z aktem pierwszym (tj. formą czy też nadawaniem formy), a możliwość bierną z aktem wtórym (tj. działaniem). Odwołuje się w tej sprawie – za Lloydem – do III księgi arystotelesowskiej *Fizyki*, która jednak, jak się wydaje, tak jednoznacznie tego nie przesądza. Można by na przykład - odwołując się zwłaszcza do zapisów z księgi IX arystotelesowskiej *Metafizyki* – tę komplementarność aktu i możliwości odczytać inaczej: możliwość czynna skorelowana byłaby raczej z aktem wtórym (jako że przez ten akt jest urzeczywistniana), a możliwość bierna z urzeczywistniającym ją aktem pierwszym. Na możliwość takiej interpretacji wskazuje choćby zgodne z nią stanowisko Tomasza z Akwinu, potwierdzone w jego komentarzu do *Metafizyki* i w innych tekstach, a wyrażone np. tak: *actus enim est duplex: scilicet primus, qui est forma, et secundus qui est operatio (...). Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus qui est operatio (...), alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma (De Potentia, q. 1, a. 1, c).*

Na s. 129 Autor podaje założenia kreacjonizmu przyjmowane na podstawie - jak to ujmuję - *Komentarza do sentencji Lombarda* Tomasza z Akwinu (chodzi zapewne o Tomaszowe *Scriptum super Sententiis*; podany przez Autora polski zapis jest niezbyt poprawny: winno być raczej: *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*). Jednak relacjonuje argumentację Tomasza „z drugiej ręki”, na podstawie współczesnych opracowań (R.C. Taylora i B. Zimmermana), i nie wskazuje, do jakiego dokładnie fragmentu dzieła Akwinaty się odwołuje. Tymczasem można było dość łatwo ustalić, że chodzi o komentarz do 1 dystynkcji z II księgi *Sentencji*: (ściśle: *Scriptum super Sententiis*, lib. II, dist. 1, q. 1, a. 2, c); to tam pojawia się sformułowanie: *ad rationem creationis pertinent duo* (a po nim, rzecz jasna, stosowne rozwinięcie, do którego pośrednio odwołuje się Autor w swojej relacji). W pracy, której wielką wartością jest to, że opiera się przede wszystkim na tekstach źródłowych, i to w ich oryginalnej wersji, takie zapośredniczone omawianie poglądów średniowiecznego autora wydaje się pewną słabością. Podobne zastrzeżenie można zgłosić do zapisu na s. 58, gdzie przedstawiając relację wczesnochrześcijańskiego myśliciela z IV wieku, Nemezjusza z Emezy (bo zapewne z nim tożsamy jest tajemniczy Nemesius), dotyczącą poglądów stoików, doktorant sięga do współczesnego opracowania, choć jest dostępny (i to w polskim przekładzie) stosowny tekst źródłowy, tj. dzieło tegoż Nemezjusza *O naturze ludzkiej*.

Na s. 154-155 i 164 - przy sposobności omawiania autokonstytucji Umysłu w ujęciu Plotyna - Autor odwołuje się do tzw. najwyższych rodzajów (*explicite* wymienia tożsamość, różnicę, ruch i spoczynek), jednak pomija źródło tego konceptu, tj. platoński dialog *Sofista*. Nie wspomina o tym źródle również przy sposobności innych odwołań do tekstów czy nauk niepisanych Platona. A są przecież teksty, które wprost odnoszą się do tego, jaki użytek czyni Plotyn z tej zapisanej w *Sofiście* koncepcji, np. Luca Brissona (*De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du Sophiste?*) czy Marii Isabel Santa Cruz (*L'exégèse plotinienne des mégistes genres du Sophiste de Platon*). Mało prawdopodobne wydaje się, by Autor nie kojarzył koncepcji najwyższych rodzajów (*mégistes genres*) - uważanej niekiedy za rewizję czy modyfikację platońskiej teorii Idei - ze wspomnianym dialogiem. Brak o nim wzmianki traktuję zatem jako zwykłe przeoczenie.

Na s. 213-214 można wypatrzeć pewne niekonsekwencje terminologiczne w prezentowanych przez Autora podziałach duszy. Po pierwsze, wprowadzając trójpodział arystotelesowski, trzeci aspekt duszy Autor nieco zaskakująco nazywa naturą (owszem, dookreślając ją jako związaną z odżywianiem i wzrostem), rezygnując w tym punkcie z terminologii utrwalonej w „psychologii” Arystotelesa i wykorzystywanej także przez Plotyna (dusza wegetatywna albo roślinna - *to phytikon*). Po drugie, prezentując czwórdzielny i wertykalny model duszy wyprowadzalny z trzeciej rozprawy V *Enneady* (w układzie Porfiriusza), Autor - wyjątkowo w tym fragmencie - posługuje się wyłącznie oryginalną terminologią grecką, rezygnując tak z istniejącego przekładu A. Krokiewicza (dusza czysto myśląca - dusza, która mniema - postrzeganie - dusza rodząca), jak - ewentualnie - z własnej, alternatywnej wersji tłumaczenia. Być może nie był to arbitralny gest, być może były jakieś merytoryczne czy językowe powody tej translatorskiej wstrzeźliwości, ale czytelnik nie ma okazji ich poznać.

Na s. 300 Autor nieprecyzyjnie zapisuje to, jak rozumie sprawiedliwość w funkcji opatrnościowej: ma być ona mianowicie „ogólnym prawem podporządkowania gorszego lepszemu”, a w odniesieniu do motywu opatrnościowej opieki „zasadą proporcjonalnego

udzielania gorszego lepszemu”. To ostatnie rozumienie wydaje się – tak zdroworozsądkowo, jak w kontekście innych wywodów Autora - co najmniej zaskakujące, zważywszy na to, że w tekście nic nie uzasadnia takiego poglądu (mówi się raczej o tym, że lepsze „przyświeca” gorszemu albo że gorsze upodabnia się do lepszego). Przypuszczam, że właściwą intencją Autora było raczej wskazanie, że to lepsze proporcjonalnie udziela się gorszemu albo że gorsze ma proporcjonalny udział w lepszym. Ani jedno, ani drugie nie jest jednak tożsame z udzielaniem gorszego lepszemu.

W odniesieniu do bogatej literatury przedmiotu, z której Autor umiejętnie w swojej rozprawie korzysta, pewnym zaskoczeniem może być pominięcie – wśród starszych pozycji - klasycznej pracy W. Eborowicza *La contemplation selon Plotin* (nawet jeśli w niektórych punktach, począwszy od kwestii wiarygodności i merytorycznej wartości biograficznej relacji Porfiriusza, Autor odnosiłby się do tej pracy polemicznie), a z nowszych tekstów – niektórych poświęconych Plotynowi prac P. Hadota, w tym jednej dostępnej także w polskim przekładzie (*Plotyn albo prostota spojrzenia*), podobnie jak niektórych prac W. Beierwaltesa (w tym dostępnego po polsku *Platonizmu w chrześcijaństwie*), choć trzeba przyznać, że Autor czyni użytek z pojedynczych dzieł dwóch ostatnich badaczy. Wśród tych nowszych tekstów, które mogłyby zainspirować Autora, brakuje mi np. tomu zredagowanego przez J.C. Cleary’ego *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (z roku 1997), zwłaszcza zaś interesującego studium Gwenaëlle Aubry (z roku 2007), wprost odwołującego się do problematyki przez niego badanej (*Dieu sans la puissance: Dynamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*).

Pewną słabością rozprawy są błędy językowe, choć jak na tak obszerny tekst nie są one ani tak liczne, ani tak rażące, by psuć ogólnie korzystne wrażenie, jakie towarzyszy jej lekturze. W większości są to zapewne wynikające z nieuwagi zwykle „literówki” (np. w przypisie 4 na s. 10 Pseudo-Dionizy Areopagita staje się Pesudo-Dionizym, a św. Augustyn pochodzi z Hipoony; na s. 61 Marsilio Ficino zapisany jest jako Ficiono; w przypisie 392 na s. 172 „literówki” zniekształcają inne nazwy własne, tj. imię znanego włoskiego historyka filozofii i tytuł tekstu S. Blandziego; z kolei na s. 190 mamy „niże *logo*”, a na s. 259 wódz armii staje się „widzem”, etc.). Jednak zdarzają się też błędy natury leksykalnej, fleksyjnej czy składniowej. Autor np. błędnie łączy czasownik „odmawiać” (w znaczeniu „nie przyznawać”, „kwestionować”) z biernikiem, a nie z dopełniaczem („odmawia konieczność” - s. 95; „odmawia samoopanowanie” – s. 97), choć niekiedy używa też poprawnej konstrukcji (np. w przypisie 42 na s. 28). W innych miejscach używa niefortunnnych, wyglądających na anglicyzmy, zwrotów „leży w fakcie” bądź „leżącą w fakcie” (w znaczeniu: „polega na...”, „opiera się na...”; i odpowiednio: „polegającą na...”, „opierającą się na...” – por. s. 23 i 125. Z leksykalnego punktu widzenia trudno też uznać za udaną figurę językową wyrażenie „spizowy gład” na s. 26 (albo metalowy stop zwany spizem, albo gład). Niekiedy – zwłaszcza w bardziej skomplikowanych, wielokrotnie złożonych konstrukcjach zdaniowych – orzeczenia są niedopasowane do podmiotu czy to co do liczby, czy co do gramatycznego rodzaju, a czasem co do jednego i drugiego (np. w przypisie 4 na s. 9; z kolei w drugim zdaniu pierwszego akapitu na s. 26 jest podobny problem z doбором właściwych co do rodzaju i liczby zaimków). Zdarzają się też niedokładne cytaty, w których gubi się albo zniekształca jakąś część oryginalnego zapisu (np. w ostatnim zdaniu cytatu z tekstu Charlesa Kahna na s. 69, gdzie niestaranny zapis czyni niezrozumiałą końcówkę cytowanego tekstu). Na s. 98 można znaleźć nieprecyzyjny zapis, który stwierdza, że użyty w polskim przekładzie *Ennead* termin „cześniejszy” jest odpowiednikiem greckiego terminu *timios*; tymczasem

właściwy byłby tu stopień wyższy od tego przymiotnika, tj. *timioteros* (zgodnie zresztą z tekstem oryginalnym). Na s. 121, 125, 137 i 145 Autor używa sformułowania *generatio ex perfectio* (na oznaczenie jednego z modeli przyczynowości, które rozpoznaje w filozofii Plotyna); tymczasem zgodnie z zasadami łacińskiej deklinacji winno być *generatio ex perfectione*. Oczywiście, solidna korekta językowa wystarczy, by usunąć te potknięcia przed publikacją rozprawy pana Rafała Olesia.

Ogólna ocena i wniosek końcowy

Recenzowany tekst cechują inwencja i rozmach godne autora samodzielnej koncepcji filozoficznej, a zarazem badawcza wnikliwość, uważność i rzetelność, które można uznać za cnoty historyka filozofii (albo historyka *tout court*). Staranna analiza tekstów źródłowych idzie tu w parze ze śmiałymi autorskimi interpretacjami, a własne koncepty prezentowane są na tle toczącej się współcześnie naukowej dyskusji i poddane w ten sposób krytycznemu sprawdzianowi. Dlatego mimo wyżej opisanych słabości, rozprawę pana mgr Rafała Olesia uznaję za merytorycznie wartościową, wnoszącą cenny i oryginalny wkład tak do historycznych badań nad filozofią Plotyna, jak do systematycznych studiów podejmujących najważniejsze teoretyczne zagadnienia klasycznej metafizyki. Na tej podstawie jednoznacznie wnioskuję, by dopuścić doktoranta do dalszych etapów procedury doktorskiej, a samą jego pracę proponuję wyróżnić i – po stosownych poprawkach – opublikować.

Kraków, 31.05.2019

Jan Kielbasa

