

POST-TOMIZM
W KONTEKŚCIE KOGNITYWISTYKI?

Piotr DUCHLIŃSKI. *Odslony doświadczenia istnienia świata realnego. Rozważania wstępne*. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM 2016. 670 ss. ISBN 978-83-7614-282-1 (AIK), ISBN 978-83-277-1289-9 (WAM).

DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2018.66.1-12>

Odslony doświadczenia istnienia świata realnego to druga duża książka Piotra Duchlińskiego. Pierwsza, wydana dwa lata wcześniej, nosiła tytuł *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*¹ i miała bardziej sprawozdawczy (czy sprawozdawczo-komparatywny) charakter. Natomiast druga, recenzowana tu książka ma wyraźne nachylenie autorskie. Autor znacznie poszerzył w niej bazę erudycyjną oraz zdobył się na samodzielne, prowadzone autentycznie na własny rachunek, rozważania filozoficzne.

Jeśli chodzi o pierwszą sprawę, to Duchliński w swej bazie erudycyjnej daleko wyszedł poza tomizm (zwłaszcza szkoły lubelskiej) oraz „filozofię w kontekście nauki” (Michała Hellera i jego uczniów), analizując także

- z jednej strony teksty filozofów należących do różnych odmian klasycznej i nowej fenomenologii, postheideggerowskiej filozofii transcendentnej, hermeneutyki, filozofii analitycznej i pragmatyzmu;
- z drugiej strony teksty psychologów ewolucyjnych, kognitywistów, badaczy pracujących w ramach programu „ucieleśnionego umysłu”, a także interdyscyplinarnych znawców „świata wirtualnego”.

Tak szeroka synteza różnorodnych propozycji teoretycznych wypracowanych w rozmaitych tradycjach badawczych ma charakter unikatowy. Dla mnie najciekawsza w niej jest próba połączenia danych unaocznionych przez (różnego typu) fenomenologię z aktualną wiedzą kognitywistyczną.

¹ Piotr DUCHLIŃSKI, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej* (Kraków: Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2014), ss. 821.

Co do drugiej sprawy: zwieńczeniem pierwszej części książki — części referującej różne „konceptje doświadczenia istnienia świata realnego” — jest własna lista trzynastu (zestawów) pytań („aporii”), na które w części drugiej rozprawy Autor usiłuje hipotetycznie odpowiedzieć, a przynajmniej naszkicować kierunki „potencjalnych rozwiązań”. W ten sposób P. Duchliński, korzystając z bogatego materiału empirycznego i „wczuwając” się w sposoby myślenia filozofów rozmaitych orientacji (jako swych przewodników), zarysowuje własny opis i proto-teorię doświadczenia rzeczywistości. Ważne jest przy tym to, że — w przeciwieństwie do poprzedniej książki — struktura jego dyskursu okazuje się wyraźna i klarowna. Szkoda tylko, że w końcowej rekapitulacji nie wypunktowano krótko autorskich hipotez jako prób rozwiązania aporii. (Tym bardziej, że mniej więcej w połowie części II porządek poruszanych tematów nie pokrywa się ściśle z listą zestawów aporii-pytań. Podobnie jest z listą, coraz to dłuższych, hipotez ze wstępu na s. 21–23)². Sądzę, że można było to uczynić na przykład w następujący sposób:

(i) aporia 1: do jakich dyscyplin należy badanie doświadczenia rzeczywistości? — do komplementarnego splotu zarówno fenomenologicznej (i klasycznej) filozofii, jak i empirycznych nauk o poznaniu (rozdz. 1 części II);

(ii) aporia 2: „O jakim świecie realnym mówimy, kiedy go doświadczamy?” (s. 310) — o świecie składającym się z dwu warstw: do pierwszej (epistemicznie wcześniejszej) mamy dostęp przez zmysły, a do drugiej (ontycznie głębszej) — wyłącznie przez modele matematyczne (rozdz. 2);

(iii) aporia 3: czym jest ludzki podmiot doświadczenia istnienia? — organizmem biologicznym, będącym bazą dla „ontycznie wyższych i jeszcze mniej podległych naturalistycznej redukcji poziomów bytowych, np. poziomu psychologicznego, kulturowego” (s. 357, rozdz. 3);

(iv) aporia 4: „Czy doświadczenie istnienia świata jest jego poznawaniem, czy też konstruowaniem?” (s. 310) — w naszym ujmowaniu świata występuje wiele elementów konstrukcyjnych, gwarantem jednak jego poznawania jest ludzkie ciało, będące „pewnym «medium», które łączy umysł i świat” (s. 389, rozdz. 4);

(v) aporia 5: jaki typ realizmu preferuje nasza sytuacja epistemiczna? — raczej jakąś odmianę realizmu z „ludzkim obliczem” (model perspektywiczny) niż realizmu „boskiego punktu widzenia”; ten pierwszy jednak nie może prowadzić „do relatywizmu, w którym «wszystkie interpretacje ujdą»” (s. 401, rozdz. 5);

(vi) aporie 6–7: jakie jest pierwotne źródło „ujęcia rzeczywistości świata”? — nie zaawansowane akty kognitywne, jak pytanie, sąd egzystencjalny lub czynności wskazująco-identyfikacyjne, lecz uwikłane w emocje i praktykę cielesne doświadczenie oporu rzeczy (rozdz. 6–7);

(vii) aporia 8: jaki jest główny czynnik umożliwiający i organizujący poznanie rzeczywistości? — ciało przeżywane, rozpatrywane w ramach (fenomenologicznego i ko-

² Wszystkie cytaty i odwołania odnoszą się do recenzowanej książki.

gnitywnego) paradygmatu „ucieleśnionego umysłu” lub „ucieleśnionego poznania” (rozd. 8–9);

(viii) aporia 9: jaką rolę w poznaniu bytu realnego odgrywa język? — istotną, ale tylko na wtórnym poziomie (warunkowanej przez strukturę mego ciała) kategoryzacji; kontakt z realnością rozpoczyna się przecież od przedkategorialnego (przedjęzykowego) współ-odczuwania z istnieniem-życiem (rozd. 11–12);

(ix) aporia 10: jak konceptualizujemy dane doświadczenia tego, co realne? — nie przez ustalanie istot rzeczy, lecz przez pojęcia prototypowe (analogie lub podobieństwa rodzinne) oraz metafory uchwytyjące przedmioty w relacji do mego ciała przeżywanego (rozd. 11 i 13);

(x) aporia 11: jaką rolę w poznaniu odgrywają emocje? — „istnienia świata doświadczamy w żywym mięszu sytuacji, która jest siedzibą uczuciowych atmosfer [...] jesteśmy zaangażowani w doświadczenie realności, bo emocje są [...] integralnym elementem naszego kontaktu z otaczającym światem” (s. 495, rozdz. 10);

(xi) aporie 12–13: jaką rolę w naszym rozumieniu świata realnego odgrywa kultura? — „poszczególne poziomy kategoryzowania doświadczenia świata realnego uwarunkowane są kulturowo” (s. 596, rozdz. 14).

Do powyższego streszczenia hipotez Autora należy dodać, że Autor w swych rozważaniach za płaszczyznę odniesień uznaje wciąż tomizm egzystencjalny, a w szczególności poglądy Mieczysława A. Krąpca, który nieraz określał siebie mianem „nieumiarkowanego realisty”. Książka P. Duchlińskiego stanowi próbę pogłębienia, weryfikacji i aktualizacji realizmu Krąpca w odmiennych — filozoficznych i naukowych (empirycznych) — kontekstach badawczych. W związku z tym aspektem rozprawy zwróć dyskusyjnie uwagę na trzy kwestie:

(1) Autor tłumaczy się ze swej „karkołomnej próby połączenia filozofii klasycznej z jakąś umiarkowaną formą naturalizmu” (s. 603). Nie musi tego czynić, gdyż uwzględnianie w filozofii wyników nauk empirycznych oraz dowartościowanie w epistemologii poznawczej funkcji ciała nie jest naturalizmem w sensie ścisłym.

(2) Autor nieraz wraca do tomistycznej koncepcji sądu egzystencjalnego, wskazując na jej niespójność z alternatywnymi ujęciami. Nie wyciąga jednak wniosków z faktu, że M.A. Krąpiec zdaje się używać terminu „sąd egzystencjalny” w dwóch znaczeniach: raz na oznaczenie przedpredykatywnego kontaktu z rzeczywistością, która „chwyta nas za gardło”, a innym razem na oznaczenie wyraźnej i specyficznej struktury sądowej. Badania P. Duchlińskiego wielostronnie rozwijają opis wspomnianego kontaktu oraz pokazują, jak może on prowadzić do sformułowania (w pewnych celach teoretycznych) sądu typu: „to oto istnieje”. Praca P. Duchlińskiego jest więc swoistym i oryginalnym rozwinięciem (w rozmaitych kontekstach) M.A. Krąpca koncepcji sądu egzystencjalnego.

(3) Autor zapomina o tomistycznym rozróżnieniu transcendentnego porządku istnienia i kategorialnego porządku istoty. Korzystając z niego, można powiedzieć, że czym innym jest przedpredykatywne i niepowątpiewalne doświadczenie istnienia

czegoś, a czym innym — uwikłane w język i zależne od punktu widzenia — nieustanne i korygowalne dookreślanie treści tego czegoś. Sądzę, że uporządkowanie problematyki rozprawy w kontekście powyższego rozróżnienia mogłoby być teoretycznie owocne.

Kontynuując uwagi krytyczne, zauważę jeszcze, że *Odslony* — pomimo znacznego postępu w stosunku do pierwszej (wspomnianej wyżej) książki — powielają niektóre jej wady. Długie streszczenia³, brak selekcji materiału i powtórzenia pozostają cechami stylu P. Duchlińskiego. Rozumiem, że Autor nie chciał „utracić pewnych niuansów” (s. 27), jednakże niuanse te właśnie giną w gąszczu nakładających się na siebie informacji. Brak precyzyjnych rozróżnień (skądinąd znamionujących poprzednią książkę) sprawia dodatkowo, że tytułowe „doświadczenie istnienia świata realnego” okazuje się nazwą obejmującą zbyt szeroki i różnorodny zakres fenomenów. Można wręcz zapytać, czy nadmierna liczba „odslon” (i ich kontekstów) nie „zasłania” nam lub nie „rozmywa” przedmiotu badań⁴. Metodologiczna szkoła Stanisława Kamińskiego, do którego Autor nieraz nawiązywał, uczy wszak, że warunkiem rzetelnego badania jest wyraźne ustalenie jego przedmiotu materialnego i formalnego.

Powyższe uwagi krytyczne nie podważają faktu, że mamy do czynienia z naprawdę interesującą i dojrzałą monografią, która syntetyzuje różne obszary poznania, a także w nowym świetle stawia pewne stare propozycje teoretyczne. Jej atutami są: erudycja, interdyscyplinarność, interparadygmatyczność, intelektualna pasja i otwartość. Przy okazji nasuwa się pytanie o dalszy filozoficzny rozwój Piotra Duchlińskiego. Zaczął on od porównań etyki klasycznej i fenomenologicznej. Potem przeszedł do szerszych porównań, określając swój profil jako „aporetyczna filozofia klasyczna”. Polega ona m.in. na konfrontowaniu ujęć tradycyjnych (zwłaszcza tomistycznych) ze współczesnymi (zwłaszcza związanymi z naukami przyrodniczymi). W *Odslonach* ta konfrontacja dotyczy między innymi pewnych pomysłów tomistów (zwłaszcza M.A. Krąpca) oraz współczesnej kognitywistyki. W wyniku tej konfrontacji Autor wkomponowuje do własnego projektu elementy z różnych szkół i nauk. Okazuje się, że bycie filozofem określonej opcji nie musi zamykać przed opcjami odmiennymi. Jestem ciekaw, czy w swym dalszym rozwoju naukowym Piotr Duchliński pozostanie filozoficznym komparatystą, którego osobista historia skłania do wracania do tomizmu jako punktu wyjścia rozważań. Czy raczej — co bym sugerował — zacznie wyraźnie bronić tomizmu, jednocześnie go modyfikując, albo faktycznie

³ W dobrym streszczeniu nie chodzi o to, by zreferować większość tego, co ktoś napisał, ile o to, by zreferować to, co on napisał na *rozpatrywany* temat (oraz ewentualnie to, co jest konieczne do zrozumienia jego poglądów w danej kwestii).

⁴ Pomijam tu, relatywnie nieliczne, błędy językowo-redakcyjne (np. „Wagner” zamiast „Warner” na s. 450). Zaznaczę tylko, że prawdopodobnie wydawca nie dysponuje znakiem oznaczającym umlauty; natomiast Autor niekiedy (np. s. 213, 257, 259, tytuł rozdz. 5 cz. II) miesza „realizm” (jako nazwę stanowiska) z „realnością” (jako cechą). Prawdopodobnie ta maniera została bezkrytycznie przejęta od M.A. Krąpca.

odejście od niego na przykład w stronę „filozofii w kontekście kognitywistyki”. Posttomizm w kontekście kognitywistyki (a tak określiłbym aktualne stanowisko Autora) jest przecież na dłuższą metę nie do utrzymania.

Jacek Wojtysiak
Katedra Teorii Poznania
na Wydziale Filozofii KUL
e-mail: wojtys@kul.lublin.pl

BARDZO KRÓTKIE WPROWADZENIE DO FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

John MARENBNON. *Medieval Philosophy: A Very Short Introduction*. (Very Short Introductions). New York, Oxford: Oxford University Press, 2016. 142 ss. ISBN 978-0199663224.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2018.66.1-13>

John Marenbon, członek Akademii Brytyjskiej i wykładowca na Uniwersytecie Cambridge (tam też odbył całą swoją edukację), jest specjalistą w zakresie szeroko pojętej filozofii średniowiecznej; napisał zarówno dzieła wprowadzające¹, jak i monografię². Wśród historyków filozofii wyróżnia się swoją koncepcją *Long Middle Ages* (długiego średniowiecza), rozciągającą wieki średnie w filozofii na lata 200–1700 — od Plotyna po Spinozę i Leibniza — nie po to jednak, by zawłaszczyć koniec starożytności i początek nowożytności, co podkreślić ciągłość myśli. Recenzowana tu książka — *Medieval Philosophy: A Very Short Introduction* — należy do serii *Very Short Introductions* („Bardzo krótkie wprowadzenia”), co oznacza, że jest to dzieło popularnonaukowe, zorientowane na czytelnika raczej niezbyt zaznajomionego z tematem. Hasło „filozofia średniowieczna” może budzić u laika skojarzenia z siedzącymi w cieniu dzieł sztuki sakralnej mnichami, debatującymi nad przymiotami Boga przy użyciu hermetycznego słownictwa. Studentom zapewne przypomną się przede wszystkim uniwersytety w Paryżu i Oksfordzie z Akwinatą, Szkotem i Ockhamem —

¹ *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction* (London, New York: Routledge, 1988); *Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction* (London, New York: Routledge, 1991); *Medieval Philosophy: A Historical and Philosophical Introduction* (London, New York: Routledge, 2007).

² Na przykład: *Boethius* (New York, Oxford: Oxford University Press 2003); *Abelard in Four Dimensions: A Twelfth-Century Philosopher in His Context and Ours* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013); *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2015).

a z drugiej strony Augustyn i Boecjusz, piszący u początku wieków średnich, a także Anzelm ze swoim dowodem na istnienie Boga. Takiemu pojmowaniu filozofii średniowiecznej Marenbon się przeciwstawia. W szczególności w *Medieval Philosophy* chce skupić się na trzech błędach, które rzutują na pojmowanie filozofii średniowiecznej.

Pierwszym z nieporozumień jest skupienie uwagi na filozofach z łacińskiego kręgu kulturowego, utożsamianego z terenami dzisiejszych: Anglii, Francji, Niemiec i Włoch. Marenbon chce pokazać, że — nie umniejszając dorobku autorów z tych obszarów — filozofię na poziomie uprawiano także w innych miejscach (takich jak np. Bagdad czy Kordoba), a zajmowali się nią oprócz łacinników także Arabowie, Bizantyjczycy i Żydzi. Drugie to faworyzowanie lat 1250–1350, a czasem nawet tylko Tomasza z Akwinu — w opozycji do tego Autor chce skupić się na innych autorach, żyjących w innych czasach (odnosząc się do koncepcji *Long Middle Ages*). Trzecie wreszcie — to zarzut streszczający się w tezie: w średniowieczu nie było żadnej filozofii, a tylko religia ubrana w filozoficzne słownictwo. Marenbon przyznaje, że w średniowieczu dominował dyskurs teologiczny, a filozofia nie była oddzielną dyscypliną naukową, ale zaznacza, że nie wyklucza to kwestii natury filozoficznej. Swoją metodę prezentacji filozofii średniowiecznej nazywa analizą historyczną (*historical analysis*); polega ona na ukazaniu, że niektóre współcześnie dyskutowane problemy filozoficzne zajmowały także umysły myślicieli średniowiecznych i, co więcej, doczekały się interesujących analiz — treść filozoficzna zostaje tu wydobyta z jej kontekstu, by następnie tenże kontekst, z reguły religijny, odsłonić.

Medieval Philosophy składa się z dziesięciu rozdziałów (łącznie ze wstępem) oraz tablicy chronologicznej i sugestii bibliograficznych. Rozdziały 2–5 szkicują ogólny obraz filozofii średniowiecznej, rozdziały 6–9 dostarczają nieco szerszego omówienia przykładowych problemów filozoficznych, z jakimi mierzyli się myśliciele tamtych czasów, ostatni zaś rozdział odpowiada na pytanie, po co studiować filozofię średniowieczną. Warto tu nadmienić, że pytanie to, jak i omówione wyżej błędy, które Marenbon chce zwalczać, wynikają z pomijania filozofii średniowiecznej w programach nauczania uniwersytetów brytyjskich³ — polskiego czytelnika to zjawisko może dziwić.

W rozdziałach 2 i 3 zarysowana jest historia filozofii średniowiecznej; Marenbon, zgodnie ze swoją koncepcją *Long Middle Ages*, nieco wykracza poza standardowe ramy chronologiczne. Krótko omawia poszczególnych filozofów, przy czym można odnieść wrażenie, że bardziej niż na ich poglądach zależy mu na zarysowaniu jak najszerszej panoramy myślicieli. Szczególnie zwraca uwagę na tradycje arabską i żydowską, nieco mniej pisze o filozofii w Bizancjum. Tradycja łacińska jest tu przyćmiona przez dwie pierwsze z wymienionych. Na przykład Robert Grosseteste czy Wilhelm z Owernii nie doczekali się nawet wzmianki, przeciwnie do postaci takich

³ John MARENBNON, *When was Medieval Philosophy?*, transkrypt wykładu, Apollo – University of Cambridge Repository, dostęp 15.09.2017, <https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/240658/Marenbon%20Inaugural%20lecture.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, s.9.

jak Izaak Albalag i Nasir al-Din al-Tusi. Dużo bardziej jednak dziwi niemal zupełny brak omówienia poglądów Tomasza z Akwinu. Przypada na nie jeden akapit, którego połowę zajmują związki myśli Doktora Anielskiego z filozofiami Awicenny i Awerroesa, drugą zaś wysiłek Akwinaty, by pogodzić idee Arystotelesa z doktryną Kościoła. Wydaje się, że Autor mógł pozostać wierny swoim zamiarom (jednym z nich jest wszak zwrócenie uwagi na filozofów poza Tomaszem), a dać niezaznajomionemu z filozofią czytelnikowi choć niewielkie pojęcie o poglądach jednego z najwybitniejszych scholastyków. Pośpiech, z jakim czytelnik biegnie w tych dwóch rozdziałach przez historię myśli średniowiecznej, z jednej strony wzbudza respekt dla jej bogactwa, z drugiej jednak pozostawia więcej niż niedosyt.

Kolejne dwa rozdziały dostarczają spojrzenia na myśl średniowiecza z szerszej perspektywy. Najpierw czytelnik otrzymuje panoramę dyscyplin, jakimi wówczas się zajmowano. Objętość podrozdziału dotyczącego logiki daje poniekąd do zrozumienia, że Autor książki (w przeciwieństwie do autora recenzji) specjalizuje się w tej dziedzinie wiedzy — tej dyscyplinie poświęcił najwięcej miejsca, z czego niemal połowa przypada na osiągnięcia filozofów arabskich; reszta zagadnień jest z kolei potraktowana więcej niż oszczędnie. Autor nie odmawia sobie natomiast w następnym rozdziale barwnego odmalowania pejzażu struktur organizacyjnych i gatunków literackich. Jedynym cieniem może być tu brak omówienia kompozycji artykułu summy, przez co czytelnik może mieć kłopot z odróżnieniem jej od traktatu.

Rozdziały 6–9 dostarczają omówień wybranych problemów dyskutowanych w średniowieczu. Są to spory: o uniwersalia, o stosunek ciała i duszy (oraz jej nieśmiertelność), o Bożą przedwiedzę i jej relację do wolności ludzkiej oraz o sztukę dobrego życia, także w społeczeństwie. Zagadnienia są reprezentatywne dla filozofii średniowiecznej, choć ostatnie z nich jest w podręcznikach omawiane rzadziej i krócej. Każdy z rozdziałów zaczyna się od zwięzłego i bardzo przystępnego wprowadzenia w sam problem oraz zarysowania związków z filozofią antyczną. Marenbon zwraca bacznie uwagę na różnice terminologiczne i kontekst myślowy współczesnego czytelnika, jasno tłumacząc zarówno możliwe różnice w rozumieniu pewnych pojęć, jak i korzenie takich, a nie innych punktów wyjścia refleksji filozofów. Następnie są omawiane poglądy ważniejszych myślicieli. Co ważne, czytelnik może dostrzec obraz debaty między nimi, widzi ciąg krytyków i kontynuatorów, zamiast odizolowanych od siebie systemów. Marenbon troszczy się również o to, by w każdym rozdziale pojawił się przynajmniej jeden filozof spoza tradycji łacińskiej. Ucierpiała jednak przez to historia sporu o uniwersalia. Autor poświęca zaledwie kilka linijek Boecjuszowi, podczas gdy — z historycznego punktu widzenia — to właśnie on nadał ton debacie⁴. Tym niemniej jest to jedyne takie niedociągnięcie — poza tym odczuwa się znaczącą różnicę jakościową w porównaniu do wcześniejszych rozdziałów: nie ma tu owej

⁴ Zob. Gyula KLIMA, „The Medieval Problem of Universals”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), red. Edward N. Zalta, dostęp 15.09.2017, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/universals-medieval/>.

galopady przez nazwiska, nazwy i daty. Godne uwagi jest również to, że Marenbon podkreśla także aktualność problemów i sensowność sięgania do filozofii średniowiecznej.

W ostatnim rozdziale autor mierzy się z pytaniem, po co zajmować się filozofią średniowieczną. Dostaje się trochę historykom za nieuczciwe pomijanie ważnych myślicieli, tym niemniej Marenbon sam przyznaje, że zasadniczy wkład historii filozofii do filozofii jako takiej ma charakter niebezpośredni i metafizyczny. Nie tyle odnajdziemy tu nowe argumenty czy podejścia do problemów (choć i to się czasem zdarzy) — te zostały wchłonięte przez filozofię na drodze organicznego rozwoju — co zrozumiemy głębiej, czym jest sama filozofia. Na to pytanie, zapewne by podsyć zainteresowanie czytelnika, autor nie daje nawet śladowej odpowiedzi.

Istotną częścią wprowadzeń — przynajmniej tych dotyczących filozofii — są sugestie bibliograficzne, potrzebne zwłaszcza w dobie dzisiejszego przybytku literatury (od którego czasem, wbrew mądrości ludowej, może rozboleć głowa). W recenzowanej książce czytelnik znajdzie dwie takie sekcje: jedną ogólną, drugą zaś odnoszącą się do problemów omawianych szczegółowo w rozdziałach 6–9; trzeba uczciwie zaznaczyć, że Marenbon otwarcie przyznaje, iż w tej drugiej chciał podać jedynie źródła swoich omówień. Tym niemniej w odniesieniu do obu nasuwa się nieprzyjemna myśl: o ile autor zwalcza europocentryzm w prezentowaniu myśli średniowiecznej, o tyle jego sugestie bibliograficzne są nadspodziewanie... anglocentryczne. Niezmiernie rzadko proponowane są książki wydane poza Wyspami Brytyjskimi, a jedyna zaproponowana w języku innym niż angielski jest autorstwa samego Marenbona. Czytelnik odnosi przykre wrażenie, że historia filozofii średniowiecznej poza światem anglosaskim nie istnieje.

Patrząc na *Medieval Philosophy* jako całość, można powiedzieć, że jest to na pewno dzieło oryginalne. Wprowadzenia w historię filozofii często przypominają słowniki biograficzne, z tym że zamiast żywotów filozofów przedstawiają ich myśli. Ponadto czytelnik niekiedy może odnieść wrażenie, że myśliciele pisali sobie a muzom — a w każdym razie musi dokonać pogłębionej refleksji, żeby odkryć powiązania między ich filozofiami. Od tych braków wolna jest recenzowana książka: tu gołym okiem widać ciągnące się wiekami dyskusje, a ich dzieje są prezentowane przede wszystkim przez pryzmat poszczególnych zagadnień. Co jest zaletą, może się okazać także i wadą: jak wynika z tego, co wskazywałem wcześniej, trudno wyrobić sobie całościowy obraz myśli poszczególnego filozofa (niekiedy jest to nawet niemożliwe). *Medieval Philosophy* stworzyłoby więc na pewno dobrą parę z bardziej tradycyjnym wprowadzeniem. To drugie zrównoważyłoby pominięte przez Marenbona wątki (jak np. zmarginalizowany złoty wiek scholastyki czy argumenty na istnienie Boga) — opuszczenie to wynika z zamierzeń autora. Te zostały zrealizowane, choć uzasadnione jest pytanie, czy poniesiony przy tym koszt nie jest zbyt wysoki. Dlatego laikowi — a dla niego przede wszystkim jest ta książka — poleciłbym *Medieval Philosophy* ze sporym wahaniem (i sugestią sięgnięcia też do innego wprowadzenia), natomiast czytelnik nieco bardziej obeznany

z filozofią znajdzie w książce pomoc w systematyzacji pewnych zagadnień, a także pocieszenie, gdy przypomni sobie myśl Awerroesa, że aby było możliwe poznanie, zawsze na świecie będzie istniał przynajmniej jeden filozof.

Michał Buraczewski
student Wydziału Filozofii KUL
e-mail: michal.buraczewski@gmail.com

GASSENDI POLEMIZUJE Z DESCARTES'EM

Pierre GASSENDI. *Dociekania metafizyczne, czyli wątpliwości i zastrzeżenia wobec metafizyki René Descartes'a i wobec jego odpowiedzi*. Przekład z języka łacińskiego Joanna Usakiewicz, wstęp Jerzy Kopania, przypisy Jerzy Kopania i Joanna Usakiewicz. (Biblioteka europejska). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2017. 510 ss. ISBN 978-83-65031-01-3.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2018.66.1-14>

Zwykło się mówić, że rzeczy oczywistych nie trzeba tłumaczyć, istotnie wartościowe nie potrzebują reklamy, prawda zaś sama się obroni. Tym niemniej czy nie winniśmy także posłuszeństwa zasadzie *suum cuique tribuere*? Tak jest w przypadku tytułowych *Dociekań metafizycznych* Pierre'a Gassendiego, wydanych w ramach pomnikowej serii „Biblioteka europejska”. Na książkę składa się przekład tytułowego dzieła dokonany przez Joannę Usakiewicz, uzupełniony o tłumaczenia Jerzego Kopani drobniejszych tekstów związanych z publikacją tego tekstu, w tym samego Kartezjusza; całość poprzedza zaś obszerny wstęp autorstwa J. Kopani. Choć bowiem wystarczyłoby przytoczyć tylko sformułowania lapidarnego do bólu „Przedślowia”, by docenić sam fakt publikacji polskiego przekładu tekstów związanych z siedemnastowieczną polemiką wokół *Medytacji o pierwszej filozofii* René Descartes'a, tym niemniej z wielu powodów warto zaprezentować tę cenną translację.

Przytoczmy najpierw samo „Przedślowie”: „Oddajemy do rąk Czytelników przekład na język polski trzech tekstów związanych z siedemnastowieczną polemiką wokół *Medytacji o pierwszej filozofii* René Descartes'a, mianowicie: (1) P. Gassendi, *Dociekania Metafizyczne, czyli wątpliwości i zastrzeżenia wobec metafizyki René Descartes'a i wobec jego odpowiedzi*, (2) *Szczegółowy wykaz treści zawartej w «Dociekaniach metafizycznych»* oraz (3) *List Pana Descartes'a do Pana Clerselier'a*, będący odpowiedzią na niektóre główne zastrzeżenia wysunięte przez Pana Gassendiego odnośnie do poprzednich odpowiedzi. Są to ostatnie dotąd nieprzetłumaczone pisma związane z tą tematyką i stanowią całość wraz z wydanymi wcześniej przekładami:

– R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, PWN, Warszawa 1958 (wydanie drugie: Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001);

– R. Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998;

– R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistem, Arnaudem i More'em*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.

Tym samym język polski jest jedynym językiem nowożytnym, w którym dostępne są pełne przekłady wszystkich siedemnastowiecznych tekstów związanych z polemiką dotyczącą *Medytacji o pierwszej filozofii* Descartes'a" (s. 4).

Zacznijmy od elementu ostatniego, czyli wyjątkowości tej publikacji jako kompletu pism związanych z dyskusją nad jednym z najbardziej znaczących i charakterystycznych dla filozofii nowożytnej — a chyba nie tylko „nowożytnej” — dzieł Kartezjusza. To okoliczność rzadka w zapóźnionej, niestety, w zakresie translacji polskiej literaturze filozoficznej, tym bardziej że nieznamość i języka francuskiego, i łaciny staje się dramatycznie szybko problemem nawet dla — nie tylko polskich — współczesnych historyków filozofii. W przypadku bogatego piśmiennictwa Descartes'a prowadzić to może do zawężania podstawy źródłowej do pism najważniejszych przezeń opublikowanych, ale przecież nie wszystkich, skoro jego bogata korespondencja stanowi w pomnikowej edycji *Œuvres de Descartes* Charlesa Adama i Paula Tannery'ego¹ aż pięć z jedenastu (jeśli nie liczyć suplementu) tomów tej bogatej spuścizny. Łatwo wówczas o uproszczenia, ahistoryzm czy — równie nierzadką — ideologizację, gdy nie zna się kontekstu opublikowanych wypowiedzi, a więc dynamiki w ich formułowaniu, doprecyzowaniu kategoriycznych tez właściwych pro-rockiemu stylowi wypowiedzi ojca nowożytnej filozofii, co ujawnia znakomicie ta korespondencja. Jeszcze gorzej jest ze znajomością piśmiennictwa Gassendiego, traktowanego nazbyt często jako archaiczny punkt odniesienia swoiście rewolucyjnej twórczości Descartes'a, nie zaś jako jego równorzędny partnera, który byłby zdolny zrozumieć i docenić wagę dokonanego przezeń przewrotu w filozofii, ważnego — co istotniejsze — dla współczesnego dyskursu filozoficznego. Z tego powodu cenna jest nie tylko edycja profesjonalnego przekładu dokonanego przez tłumaczy posiadających w tym dokładnie przedmiocie uznany powszechnie dorobek. Tłumacze zaopatrzyli ten przekład w gruntowny „Wstęp” i przypisy ukazując istotę i kontekst złożonej kultury intelektualnej Gassendiego i Kartezjusza. W każdym przypadku przypisy te są merytorycznie najwyższej marki, sporządzone instruktywnie, nawet dla szerszego kręgu czytelników, z cennymi odesłaniami w dziele Gassendiego do odpowiednich fragmentów *Medytacji* czy tłumaczeniem mało znanych dziś elementów kultury grecko-łacińskiej, w tym cytatów, fragmentów Biblii, subtelności dogmatyki katolickiej czy realiów z zakresu kultury naukowej wczesnej nowożytności.

¹ T. 1-12, Paris: Leopold Cerf, 1897–1913; repr. Paris: J. Vrin, 1996.

Potężny wstęp autorstwa J. Kopani, zatytułowany „Gassendi w świetle polemiki z Descartes’em”, przedstawia dokonanie Gassendiego jako dzieło samodzielnego badacza, dysponującego dorobkiem, który nie może być oceniany tylko w perspektywie jego polemiki z Kartezjuszem. J. Kopania widzi w tej twórczości — w zgodzie między innymi z Margaret J. Osler² — przejaw „świadomie podjętego projektu skonstruowania jednolitego systemu fizyki, etyki i teologii” (s. 19, przyp. 31), a może nawet „jednolity projekt wyprowadzenia całości wiedzy z podstaw teologicznych” (s. 19). Wiąże także dzieło tego myśliciela nie tylko z bogatą kulturą renesansu, ale także docenia jego wkład w konstytuowanie się nowożytnej *science*, co tłumaczy jego popularność na Wyspach Brytyjskich. Dostrzega także walory światopoglądowe tego wystąpienia, czyli ważny kontekst chrystianizmu w aspekcie nauki o stworzeniu i Opatrzności Bożej oraz w etyce, wbrew odnawianej także współcześnie tendencji do wiązania dokonań tego myśliciela z materializmem (np. w skądinąd znakomitej *Stanford Encyclopedia of Philosophy*)³. Takie nadużycia interpretacyjne wiążą się z jednostronnym włączaniem dzieła Gassendiego w dzieje nowożytnego sceptycyzmu, naturalizmu czy antykartezjanizmu, gubiąc całe bogactwo kontekstu filozoficznego i światopoglądowego, w którym rodziło się dzieło tego filozofa. Na szczęście historiografia nie daje się łatwo okiełznać ideologii i pojawiają się studia, które — wbrew łatwemu przeciwstawianiu nowożytnej *science* tradycyjnej filozoficznej interpretacji przyrody — szukają w nowożytnej nauce, jeśli nie źródła, to przynajmniej elementów interpretacji o charakterze filozoficznym. Ciekawe, że próby te są częściej dziełem historyków nauki niż historyków filozofii, ulegających magii wizji nieuchronnego postępu w rozwoju filozoficznych problemów. Są jednak i tacy historycy filozofii, którzy przełamują standardy interpretacyjne jednostronnego wiązania brytyjskiego empiryzmu z prostym antykartezjanizmem, jak np. Marco Sgarbi, szukający — przywoływanych przez J. Kopanię w przypadku Gassendiego — humanistycznych korzeni nowożytnego empiryzmu⁴. Sformułowanie takiego pogłębionego podejścia kontekstowego (genetycznego, komparatystycznego) wymaga jednak lektury bogactwa tekstów źródłowych, niejednokrotnie pozostających jeszcze w rękopisie, jak np. w przypadku monografii Dmitri Levitina⁵.

Wprowadzając w filozoficzny kontekst dzieła Gassendiego, J. Kopania pokazuje wnikliwie specyfikę dysput prowadzonych przez Kartezjusza z oponentami, pełną pasji, znaczonej autentycznym dążeniem do prawdy. Niewątpliwa sympatia wobec

² Margaret J. OSLER, „The Search for the Historical Gassendi”, *Perspectives on Science* 19 (2011), nr 2: 212–229.

³ Punkt 7, zatytułowany „Materialism, Libertinism, and Ethics”, w haśle „Pierre Gassendi”, autorstwa Saula Fishera, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, dostęp 27.01.2018, <https://plato.stanford.edu/entries/gassendi/#7>.

⁴ Marco SGARBI, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism: Logic and Epistemology in the British Isles (1570-1689)*, Studies in History and Philosophy of Science, t. 32 (Dordrecht, London: Springer, 2013).

⁵ Dmitri LEVITIN, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science. Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

Kartezjusza, zrozumiwała u tak zasłużonego badacza, jakim jest J. Kopania, który kartezjanizm wpisuje nawet w swe filozoficzne *credo*⁶, nie przeszkadza mu wszakże w wytknięciu ojcu filozofii nowożytnej, że nie dostrzega niekiedy istotnych trudności tkwiących w jego systemie, np. dotyczących ontycznej problematyki relacji dusza–ciało. Słusznie zauważa, że większość zastrzeżeń oponentów Descartes’a płynęła z niedostrzeżenia fundamentalnego charakteru epistemologicznej perspektywy jego podejścia⁷, którego odkrycie utrudniało jednoczesne podtrzymanie retoryki metafizycznej⁸. Istotne jest także potraktowanie metodycznego wątplenia nie jako jednego aktu zawieszającego całość ludzkiej wiedzy, po którym następuje — na zasadzie *Deus ex machina* — budowanie nowego systemu wiedzy, ale jako trwałego procesu, przygotowującego umysł do odkrycia prawdy przez systematyczne usuwanie „przesądów”, czyli twierdzeń przyjętych niekrytycznie⁹. Z systematycznością tego procesu można też zapewne łączyć skomplikowanie indukcyjno-hipotetycznej procedury metodologicznej właściwej naukom przyrodniczym, odbiegającej od prostoty metody kojarzonej zwykle z aprioryzmem epistemologii Descartes’a¹⁰.

⁶ Jerzy KOPANIA, *Szkice kartezjańskie* (Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2009), 8.

⁷ Por. ibidem, 27–41 — rozdział poświęcony specyficznej formie idealizmu kartezjańskiego. Szerzej zob. Jerzy KOPANIA, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok: Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego 1988.

⁸ Píše J. Kopania: „Odpowiadając księżniczce [Elżbiecie — S.J.], Descartes wyjaśniał, że jedność duszy i ciała pojmujemy bardzo jasno samymi zmysłami, nie zaś intelektem i wyobraźnią, a więc problem jedności psychofizycznej jawi się jedynie w praktycznym aspekcie reakcji człowieka na oddziaływania zewnętrzne, nie zaś w teoretycznym aspekcie natury tej jedności. Wyjaśnienie to przesunęło problem z płaszczyzny ontycznej na płaszczyznę poznawczą, ale go nie rozwiązuje, i niewątpliwie Descartes był tego świadom. Z pewnością ta świadomość pogłębiła się, gdy dwa lata później księżniczka dyskutowała z filozofem problem bytowania duszy po śmierci ciała, stawiając w tym kontekście problem, w jaki sposób substancja duchowa po odłączeniu od ciała może zachować ślady odcisnięte przez to ciało. To jest pytanie odwrotne do poprzedniego, mianowicie teraz chodzi o możliwość oddziaływania substancji cielesnej na substancję duchową. Odpowiedź Descartes’a potwierdza jego bezradność, w istocie bowiem filozof odwołuje się do wiary i przyznaje, że jego filozofia nic na ten temat powiedzieć nie może. Niezadowolone wywołują więc nie tylko uwagi świadczące o niemożności zrozumienia jego filozofii, ale także podjęcie przez oponentów kwestii, z którymi sobie poradzić nie potrafił. Niemożność podania odpowiedzi na zasadne pytanie wzbudza irytację, ta zaś rodzi złośliwą ironię, nie zawsze wysokiej jakości”. P. GASSENDI, *Dociekania metafizyczne*, 32–33.

⁹ Stwierdza Kopania: „Niektóre ze wskazanych przez autorów wyciągu zarzutów Gassendiego rzeczywiście mogły bardzo irytować Descartes’a. Takim był zapewne przekazany przez nich zarzut Gassendiego, że niemożliwe jest pozbycie się wszelkich przesądów (*prejugés*), gdyż odrzucając jedno, nabywamy innych, a zatem metoda wątplenia nie ma wartości poznawczych. Descartes odpowiada wskazaniem, że on nie twierdzi, jakoby możliwe było jakiegś jednorazowe i radykalne pozbycie się wszelkich przesądów, lecz że powinniśmy przyjmować bądź odrzucać żywione dotąd przekonania jedynie po ich solidnym przebadaniu”. Ibidem, 29–30.

¹⁰ Zob. Stanisław JANECZEK, „O trudnościach kategoryalizacyjnych w historii nowożytnej teorii nauki. Opozycja: racjonalizm — empiryzm”, w: *Leibniz. Tradycja i idee nowoczesnej filozofii*, red. Bogusław Paż (Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2010), 135–151.

Mimo wagi tej kartezjańskiej perspektywy prezentowany przekład przede wszystkim poszerza nader skromną dotychczas dostępność w języku polskim samej twórczości Gassendiego, znanej tylko przez tom *Logika, z dodaniem „Wstępu” do „Zarysu filozofii”* pt. „*O filozofii ogólnie*”¹¹, opublikowanej w ramach zasłużonej serii „Biblioteka Klasyków Filozofii”. Nowy przekład umożliwia usunięcie stereotypu, że polemika Gassendiego prowadzona z Kartezjuszem jest tylko „rozwlekłym, pełnym powtórzeń dziełem polemicznym” (s. 51). Krytyka ta nie jest bowiem banalna, gdy np. dotyczy rozumienia Kartezjańskiej koncepcji intuicji, z jej oczywistością podmiotową, skoro zastrzeżenia te podzielał np. taki znakomity logik, jakim był Gottfried W. Leibniz (s. 57, przyp. 140), drwiący z faktycznej nieefektywności metody Kartezjusza: „Przedsięweźmij to, co konieczne, czyń co powinienes, a osiągniesz, co chciałeś”¹². Jest ona oceniana i współcześnie jako „Mythic Speech”¹³. Metodologia Kartezjusza miała bowiem niewątpliwie niekorzystny wpływ na dzieje logiki, co Innocenty M. Bocheński określi wręcz w kategoriach „katastrofy”, szczególnie piętnując „barbarzyńskie” potępienie formalizmu w logice¹⁴. W tym kontekście zrozumiała jest krytyka metodologii Kartezjusza w aspekcie jej specyficznego ugruntowania logicznego, a tym samym jej demonstratywności, co słusznie dostrzegł Gassendi. Dzięki recenzowanej publikacji polski czytelnik dostanie kompletną wypowiedź Gassendiego jako wymagającego dyskutanta Kartezjusza, bogatszą niż tekst dostępny we wspomnianym przekładzie Stefana Swieżawskiego o obszerne *Instantiae*, czyli wyjaśnienia Gassendiego, ukazujące jego głębsze intelektualne oblicze od znanego ze skrótowych tylko zarzutów przełożonych przez S. Swieżawskiego. Cenne też jest dołączenie *Szczegółowego wykazu treści*, którego brak w *Dociekaniach metafizycznych*, tłumaczącego lapidarnie tok polemicznego wyводу Gassendiego, stąd słusznie publikowanego i w *Œuvres de Descartes*¹⁵. Wydaje się też, że oddaniu dynamiki dyskursu i jego pogłębieniu lepiej służy przemieniona struktura wypowiedzi obu dyskutantów, niż przyjęte przez Swieżawskiego przedłożenie wszystkich uwag Gassendiego, a następnie równie łączne przytoczenie odpowiedzi Descartes’a, tym bardziej że nowy układ jest zgodny z faktyczną strukturą całego dzieła Gassendiego (s. 51). W tym kontekście uzasadnianie celowości publikacji pozostałych przekładów treściowo powiązanych z korpusem tomu w postaci elementów korespondencji Kartezjusza grzeszyłoby małodusznością.

¹¹ Przekład Ludwik Chmaj i Leon Joachimowicz, wstęp Leszek Kołakowski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964).

¹² Heinrich SCHOLZ, *Zarys historii logiki*, przeł. Maria Kurecka-Wirpszowa (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965), 26, przyp. 14.

¹³ John A. SCHUSTER, „Cartesian Method as Mythic Speech. A Diachronic and Structural Analysis”, w: *The Politics and Rhetoric of Scientific Method. Historical Studies*, red. John A. Schuster i Richard R. Yeo (Dordrecht: Reidel, 1986).

¹⁴ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Subtelność*, w: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Logika i filozofia. Wybór pism*, przeł. Jan Garewicz i in. (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993), 138.

¹⁵ *Œuvres de Descartes*, t. 7, s. 394–409.

Co zaś się tyczy podstawowego elementu prezentowanego tu przekładu dzieła Gassendiego zwraca uwagę właściwie dobrana podstawa tłumaczenia, jakim jest wydanie z 1658 r. *Petri Gassendi Opera omnia in sex tomos divisa*¹⁶. Jest to łaciński starodruk *Dzieł wszystkich* Gassendiego, powszechnie przywoływany we współczesnej literaturze przedmiotu. Jego rozpowszechnienie wynika też z faktu, że wydanie to jest dostępne w formie reprintu ze wstępem Tullio Gregory'ego¹⁷, co znakomicie ułatwia wykorzystanie oryginału i przekładu, także jego samodzielną weryfikację. Tekst stanowiący podstawę przekładu jest też dostępny online¹⁸. Także w przypadku przekładu tekstów Kartezjusza wykorzystano przywoływane wyżej najczęściej analizowane wydanie *Œuvres de Descartes*¹⁹, która ma też wspomnianą wersję reprintową dostępną online²⁰.

Nie można też nie docenić klarowności i dostojnej płynności języka przekładu dzieła Gassendiego, a niekiedy nawet dobrze oddanej podniosłości, odpowiadającej renesansowej wypowiedzi, zawsze szarmanckiej, choćby i błyskotliwie złośliwej, która snuje się wolniej niż dzisiejsze rozmowy ludzi przyzwyczajonych do komunikowani się w formie sms. Na przykład już Samuel de Sorbière, pierwszy wydawca dzieła Gassendiego, pisał na wstępie, tłumacząc powody jego edycji: „Mam nadzieję, i nie jest to przekonanie bezpodstawne, że dzieło to zostanie przyjęte z wielkim uznaniem przez wszystkich wykształconych ludzi, jako że żadne dzieło tego rodzaju nie mogło zostać napisane bardziej odpowiednio. Jak pilnie bowiem ten bardzo uczony mąż wszystkie wypowiedzi adwersarza bada! Z jaką zręcznością odkrywa podstępny! Z jaką bystrością to, co zagmatwane, rozwiązuje! Jak bardzo zwraca ostrze w adwersarza! Jak mocne ślady stawia w miejscu niebezpiecznym i karkołomnym! Z jakim rozsądkiem roztrząsa rzecz trudną! Jak uczenie wykłada! Jak umiarkowanie o sobie samym mówi! Jak łagodny [jest — S.J.] wobec adwersarza, bardziej niż inni traktującego źle męża, którego nad innych powinien uznawać i poważać! Jaki blask, jaka wytworność mowy! Było zaiste korzystne dla bardziej troszczących się o dobry umysł, żeby tak dalece doskonała książka dłużej nie była ukrywana, i aby zrodzona na pożytek publiczny, nie służyła tylko na prywatny użytek kilku” (s. 82).

Zachowano przy tym troskę o wierność wobec oryginału, unikając wszakże posądzenia o „współzawodnictwo z tym klasycznym już tłumaczeniem”, jak pisze skromnie tłumaczka o przekładzie S. Swieżawskiego (s. 101, przyp. 1). Zasadna jest też argumentacja, że „nowy przekład... wydawał się konieczny ze względu na spójność językową całości dzieła, a przede wszystkim ze względu na fakt, iż najobszerniejsza,

¹⁶ *Petri Gassendi Opera omnia in sex tomos divisa*, t. 3 (Lugduni: Sumptibus Laurentii Anisson & Joannis Baptistae Devenet, 1658), 269–410.

¹⁷ Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1964.

¹⁸ Na przykład: BnF Gallica, dostęp 27.01.2018, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57313v/f340.image>

¹⁹ T. 7, s. 394–409; t. 9-a, s. 198–217.

²⁰ History of Philosophy texts online, dostęp 27.01.2018, <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>

dotąd jeszcze nie tłumaczona na język polski, jego część — czyli *Instantiae* — zawiera wyjaśnienia Gassendiego, jak należy rozumieć nie tylko pewne kwestie filozoficzne, lecz także pojedyncze słowa, czego oczywiście S. Swieżawski nie mógł uwzględnić w swoim przekładzie, nie konfrontując tekstu *Dociekań metafizycznych*” (ibidem). Poprawia również „używanie przez S. Swieżawskiego w bardzo wielu fragmentach przekładanego tekstu okresu warunkowego nierzeczywistości tam, gdzie Gassendi posłużył się okresem możliwości” (ibidem). Zdaniem J. Usakiewicza „wykorzystanie *modus potentialis* [lepiej – S.J.] wyraża otwartość na dyskusję oraz korygowanie czy też nabywanie wiedzy, o czym sam Gassendi wspomina wielokrotnie” (ibidem). Pozostawmy czytelnikom ocenę językowej trafności poszczególnych fragmentów obu doskonałych translacji. Niewątpliwie jednak polski czytelnik będzie mógł równolegle śledzić, nierzadko odbierane jako zawile, scholastycznie zlogicyzowane wywody Gassendiego, które tak drażniły Descartes’a, stąd nazywał je „sztuczkami oratorskimi” (s. 108), co pomoże wniknąć pełniej w treść i intencje wypowiedzi Gassendiego.

Uwagę o staranności translatorskiej, a nawet o literackim smaku prezentowanego przekładu można odnieść także do tytułatury dzieła Gassendiego, gdy J. Usakiewicz *Disquisitio* tłumaczy jako „dociekania”, a nie „badanie” (s. 77, przyp. 1). Tradycja polska jest w takich przypadkach różna, by odwołać się do tytułów najbardziej znanych przekładów. Analogiczne angielskie słowo „Enquiry” w przypadku znanego dzieła D. Hume’a *An Enquiry concerning Human Understanding* zostało przełożone przez tak prominentnych filozofów, jak Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski, jako *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*²¹, a i w translacji Dawida Misztala i Tomasza Sieczkowskiego²². Podobnie w przekładzie francuskim *Enquête sur l’entendement humain* dokonany tak przez Michela Malherbe²³, jak i André-Louisa Leroya i Michelle’a Beysade’a²⁴, czy niemieckim *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* Raoula Richtera²⁵ czy Falka Wunderlicha i Herberta Heringa²⁶. J. Usakiewicz może jednak słusznie argumentować, że określenie „badanie” wskazuje na „całkowitą samodzielność i systematyczność rozważań autora, z czym nie mamy tu w takim zakresie do czynienia” (ibidem), czyli w przypadku tekstu Gassendiego. Słowo „dociekanie” jest też niewątpliwie piękne, utrwalone w szlachetnej polszczyźnie, nic więc dziwnego, że jest bliskie uczennicy nie tylko J. Kopani, ale też znakomitego klasycysty Juliusza Domańskiego. Jest także przywoływane we współczesnych przekładach tekstów filozoficznych, literackich, a nawet językoznawczych, odpowiednio: *Dociekania filozoficzne* Ludwika Wittgensteina w ujęciu Bogusława Wolniewicza²⁷, *Dociekania psa* Franza Kafki²⁸ czy *Dociekania seman-*

²¹ Lwów: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, 1905.

²² Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005.

²³ Paris: J. Vrin, 2008.

²⁴ Paris: Flammarion, 2008.

²⁵ Leipzig: Felix Meiner, 1928

²⁶ Stuttgart: Ditzingen Reclam, 2016.

tyczne Anny Wierzbickiej²⁹. Wyżej sformułowane pozytywne uwagi co do przekładu tekstu Gassendiego odnoszę w równym stopniu do pozostałych tekstów, w tym dwu wypowiedzi Kartezjusza przetłumaczonych przez J. Kopanię.

Podsumowując: czyż publikacja recenzji w gruncie rzeczy promującej wykorzystanie nowego przekładu dzieła Gassendiego nie jest przejawem *suum cuique tribuere*?

Ks. Stanisław Janeczek
Katedra Historii Filozofii w Polsce
na Wydziale Filozofii KUL
e-mail: janeczek@kul.lublin.pl

FAITH AND DENARI

Samuel GREGG. *For God and Profit: How Banking and Finance Can Serve the Common Good*. With a Foreword by George Cardinal Pell. Spring Valley, NY: The Crossroad Publishing Company, 2016. 300 pp. ISBN 978-0824521882.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2018.66.1-15>

INTRODUCTION

The relationship between Christianity and capitalism is particularly strained in the contemporary mind. At best the common Christian sees economics as neutrally outside the realm of faith, and at worst believes that Christianity presents the world of economics with a particular system that is in some way opposed to capitalism. The latter of this statement being exemplified by the distributist theories made popular in the early 20th century and the anti-capitalist murmurings of clergyman from Charles Coughlin to Pope Francis. Even recently, Francis went so far as to call contemporary capitalism a “tyranny” and “thirst for power and possessions” without limits.¹ Simply put, the contemporary Christian tends to see the following of Christ as having nothing to do with economics, or finds his creed to be set in some way against the capitalist system prevalent in the world we live in.

As such Dr. Samuel Gregg’s *For God and Profit* provides the reader with an original exposé of capitalist banking and finance that both challenges the common

²⁷ Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.

²⁸ Przeł. Lech Czyżewski, Wrocław: Rękodzielnia „Arhat” 2004.

²⁹ Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1969.

¹ FRANCIS, *Evangelii Gaudium*, 56. Vatican Online Database: LEV, 2013.

beliefs found in the cultural aether of today, as well as presents the world of Western finance as being an integral part of the European Christian identity. For Dr. Gregg, modern finance arose from the Christian world and has always been active within the church throughout its two millennia history. The Christian and the investor are closer to each other than one originally assumes.

ABOUT THE AUTHOR

Dr. Samuel Gregg holds a Doctorate of Philosophy in moral philosophy and political economy from the University of Oxford. Being a director of research at the Acton Institute, his work primarily covers issues of economics, ethics, morality, natural law, and the synthesis thereof. It should come as no surprise that his work is interdisciplinary in nature with a heavy preference for the classic humanities. Throughout the works of Dr. Gregg one can find history, economic theory, moral philosophy, and finance all seamlessly at work and enriching the overall thesis presented.

OVERVIEW OF *FOR GOD AND PROFIT*

Given Dr. Gregg's taste for an interdisciplinary, humanities based approach to issues and ideas it should come as no surprise that *For God and Profit* follows this model. Generally, this work pulls from history, ethics, theology, and philosophy to make its points, giving the points made a holistic background from which they are argued. Dr. Gregg takes on the issue of Christian faith and finance from all angles, providing a stunningly thorough and convincing argument for the geniality of the Christian practice and the world of finance.

Dr. Gregg draws from different fields for two reasons. First and foremost this work can be seen an introduction, and as such needs to present information from diverse practices in order to give the reader a proper primary look into the world of Christian finance. More importantly, *For God and Profit* is explicitly written for:

- ◆ Christian clergy looking to explain financial situations to their flock.
- ◆ Christians working in finance who are looking for Christian insights and moral guidance.
- ◆ Christians interested in providing orthodox solutions to financial problems (p. 16).²

This broad audience insures that the approaches taken and information used will be diverse as well. Dr. Gregg is writing for the interests of different groups with

² Functionally this means that this work is written for the clergy, the financier, and the common layman. It should also be noted that the last bullet point regards financial problems of both private and public natures.

different skills, therefore the information presented and the way in which it is explained is naturally varied and divergent as well.

This variety in audience also serves as the basis for Dr. Gregg's writing style. This work is ultimately an academic work, well researched and well written, but refrains from using academic language to explain the issues at hand. It is very much a work that is written more for the general public, with this in no doubt being attributable to the fact that the author had a large audience in mind. But this does not in anyway detract from the overall academic nature of the work. *For God and Profit* is highly intelligent, but not written primarily for one whom academia is his occupation.

There is a similar trend towards the general and common with regards to Dr. Gregg's use of the language found in finance and economics. One does not have to have experience in finance in order to understand this book. Whenever Dr. Gregg begins to use purely economic and technical language, there is a copious amount of explanation and paraphrase. An example of this is found in chapter three with the examination of triple contracts. Triple contracts, being a very technical term, are first explained in common language before the moral connotations of such acts are even touched upon (pp. 58–59).

The moral climate of the time in which this book was written and published also plays into the stimuli for this work. In an age of *Amoris Laetitia*, *Evangelii Gaudium*, and numerous other anti-finance statements made by several Christian churches, Dr. Gregg is no doubt playing the role of the defendant of Christian capitalist finance. For many, to be Christian today means to be vehemently anti-capitalist. Dr. Gregg in contrast is creating room in which a pro-capitalist and pro-finance Christian ethic can be created.

This pro-banking, pro-money stance makes this book incredibly controversial. The very title, *For God and Profit*, will be seen as little less than heresy in the mind of a Christian socialist. But this closeness of monetary success and Christianity is embraced throughout the work. Dr. Gregg goes so far as to cite opposition throughout the work, bringing sound solutions to the critiques listed. A prime example of this being when Dr. Gregg introduces opposition to international centralized banks through quoting Archbishop Rowan Williams' and the Pontifical Council for Justice's support for such an agency (pp. 159–160).³

This controversy hints at the ultimate purpose of *For God and Profit*. This purpose being ultimately to connect the Christian tradition with the world of finance while simultaneously showing the reader the Christian origins of modern finance and how the church at large has always seen finance as morally permissible. This is a large and wide goal, but Dr. Gregg does succeed in achieving it through the marvelous arguments and evidence based reasoning used throughout the book.

³ Dr. Gregg confronts these views with classical Catholic conceptions of subsidiarity, but due to the restrictively Catholic nature of this position I find it hard to apply them elsewhere, even in the Anglicanism cited earlier.

CONTENT

The ultimate goals of *For God and Profit* are made manifest in the content of the work itself. *For God and Profit* is split into three sections of varying length. These sections being named *History*, *Theory*, and *Practice*. These parts are then divided into chapters and subsections, with each subsection confronting a specific topic. These subsections are incredibly specific, but relate to the general chapter and are presented in a rational order.

The greatest amount of energy and attention is given to the section entitled *History*. Placed at the very beginning and given the greatest number of pages this section touches on the history of the church's confrontation with and handling of economic issues. Focusing on the development of critical theology and a defense of economic points, specific attention is given to the historical developments of concepts regarding the exploitation of the poor, the nature of work and risk, as well as the role of the historical church in the development of early capitalism. As such Dr. Gregg presents a two-pronged explanation in this work, this being an explanation of the history of Christian economic ideas and an explanation of the history of Christian economic institutions.

A reoccurring theme in the development of the church's theology is the ever present need for economic institutions and morality to always shun exploitation of the poor. Primarily, before anything else, it is always and everywhere immoral to take advantage of, and exploit the situation of those in poverty. Starting from the ancient traditions of the Israelites, Dr. Gregg begins to present this topic by stating that while ancient Israelites generally ignored biblical prohibitions against usury, they were nonetheless in place for "rectifying the situations of Israelites in poverty" and for protecting the plight of poor, rural subsistence farmers (p. 30). This religious security for the less fortunate continued into the Christian era with pre-medieval Christians describing usury as strictly the sinful charging of an exuberant amount of interest on those who are economically vulnerable, with bishops partaking in "legitimate usury" when lending money to monarchs (p. 36).⁴

One can see the need for a set explanation as to why Christians, while partaking in an act so resembling usury that it shares its name, would be able to even imagine practicing it. *For God and Profit* tackles this by introducing the historical development of Christian concepts of work and risk, thus providing, as Dr. Gregg argues, a foundation from which modern finance can emerge. This foundation ultimately amounting to an interpretation of risk and speculation as a kind of work placed in opposition to usury. Therefore, provided the lender was not taking advantage of someone who was poor or exploited, the inherent risk with regards to repayment and

⁴ Dr. Gregg continues by describing how this would lead to both a unanimous condemnation of usury by the Church, but also the separation of the idea of usury from legitimate loans and investments.

the skill needed to interpret markets for speculation became a kind of work that made this kind of income legitimate (p. 62).⁵

Aside from these more theoretical developments in Christianity, Dr. Gregg also touches upon the historical church and its relation to the development of capitalism, arguing that Christianity itself helped spurn the economic development of Europe. This is to help respond to the belief that capitalist economic systems and the Christian Church have been physically separated throughout history, and to explain how Christianity was the bulwark from which capitalism emerged. Using the case of monastery capitalism and the rise of Italian banks in early modern Europe, *For God and Profit* counters the aforementioned beliefs and presents its own points.

Dr. Greg presents the case of medieval monasteries and Italian Christian banks as being an example of the historically Christian origins of modern finance. With regards to monasteries, the work cites the practice of early monasteries both providing interest loans and serving as a depository of private funds, funds that were then invested in other wealth producing activities by the monastic order, as being an example of early-modern Christians participating in financial activities not uncommon to the contemporary world (p. 45). Interestingly enough, in many cases these same monasteries served as loan companies for the poor and provided credit and capital to the needy in the form of *montes pietatis* (p. 40). From this one can see that many of the financial institutions present in the modern economy find their origin in Christian groups partaking in activities that reflected a call to humble charity.

The work continues describing the historically Christian roots of modern finance by looking at the spread and activities of medieval Italian Christian banks. The argument is that Christian banks truly provided the first yearnings of international finance, contrary to Jewish banks that “focused on pawnbroking and minor consumption loans” (p. 46).⁶ These Italian banks operated throughout Europe, from Constantinople to Lisbon, and provided institutions with loans, deposits, and monetary transfers the continent over (p. 46). Thus one can see that Dr. Gregg is arguing that the medieval Christians were the first to create banks in the modern sense of the word and that they created Europe’s first “sophisticated money and capital markets” (p. 47). As such, the belief that Christians historically had little to do with finance or were somehow opposed to capitalist monetary systems in earlier epochs is baseless.

For God and Profit does not restrict itself to the purely historical. After dedicating a large section of the work to history, Dr. Gregg presents the reader with a chapter entitled *Theory*. In this chapter one is presented with possible ideological or theoretical foundations for ethical Christian finance. The author is essentially presenting Christian themes of proper ethical action in a way that would make them under-

⁵ Dr. Gregg connects this sense of risk and the skill of market reading very closely.

⁶ A secondary point one can derive from this is that Jewish banks lacked the international character of medieval Christian banks, with small and independent Jewish banks focusing on a particular locality.

standable and adaptable to modern finance. The two overarching themes one can glean from this chapter are an adherence to the promotion of human flourishing and a dedication to practicing justice. It should be noted that this chapter is of the shortest length and is not as broad in concepts as other chapters.

The first major theme repeated in this theoretical chapter is the theme of human flourishing. By human flourishing Dr. Gregg means that financial processes and institutions must always participate in actions that are good and dissociate from instances of evil (p. 93). The reason why this is presented so forthright is because, in the vein of St. Augustine, *For God and Profit* claims that human flourishing contributes to the promotion of freedom, and that freedom leads to moral and fruitful economic endeavors (p. 94). This means that proper and profitable economics need morality not only to promote the liberty of individual humans but also to safeguard practical success. Alternatively, an economic system that does not promote a morality of human freedom through the process of doing good and avoiding evil is dangerous both to the liberty of man as well as the pocketbook of the agents involved. As such, we see a kind of argument in which properly conducted capitalism finds its roots in a system of morality that is inherently Christian, but also provides a uniquely Christian view of flourishing and responsible freedom.

Closely related to the process of human flourishing is the concept of justice. Citing the *Catechism of the Catholic Church* Dr. Gregg presents justice as being divided into two species; commutative justice and distributive justice (p. 106). The former concerns the rights of institutions and individuals with regards to “exchanges” and relations while the latter concerns what is owed by communities to people with regards to reimbursement, contribution, and need (pp. 106–107). Justice therefore is something that has both a concern for the strict regulations regarding transactions between agents as well as an honest concern for the particularities of circumstance. As such justice in these two senses protects both the lender seeking repayment with interest as well as the person struggling to pay their monthly credit card bill. What this means is that *For God and Profit* promotes a particular sense of justice, a justice founded in Christian concepts of property, honesty and charity, without which a proper and moral capitalism cannot exist.

After establishing a theoretical background from which an idea of Christian finance can emerge, *For God and Profit* looks at how these theoretical ideas can be brought into the contemporary world. This is done through the third and final chapter, aptly titled *Practice*. The breadth of this chapter is incredibly wide, covering discussions about the morality of the practice of speculation, government bailouts, banking organization, and establishing finance as a vocation for which any Christian could properly glorify the divine. It does succeed in using previously extrapolated information and then bringing it into the practical realm. For instance, when discussing the issue of salaries for traders and high-ranking financiers, Dr. Gregg makes calls to the distributive justice of the previous chapter (p. 133). This is coupled with

discussing the moral complexities of contemporary issues and problems including the 2008 financial meltdown (pp. 125–131), the bank bailouts of the previous decade (pp. 145–146) and other such financial crises. The essence of the chapter is in taking the ideas and concepts established throughout the previous two chapters of the book, and then applying them to the financial issues faced today, both the theoretical and the practical.

CRITIQUE

While all of this praise is properly owed to this work, there are several issues one can have with it, particularly with regards to some glaring points of missed history and the presence of certain groups whose existence is contrary to the arguments made. This is particularly the case with issues regarding the Eastern Churches, anti-capitalist Christian movements, and style issues found in the 3rd chapter. While this work certainly is masterful, it isn't perfect and these issues need to be addressed in giving a proper review of the work.

First and foremost *For God and Profit* only touches upon the Orthodox Churches briefly, referencing them only if passing, with the number of times the thought or history of this Christian body appearing being in the single digits. This gives the work an unspoken Western Christian bias but also overlooks the economic development of the Eastern Christian world. One need only imagine the sprawling trade districts of ancient Constantinople, crowned with the Hagia Sophia, to see how finance and capitalism played into the development of Christianity's eastern lung. The Orthodox Church would have provided a wealth of information in support of Dr. Gregg's thoughts. Sadly, it is treated in the work as an insignificant factor, used only as an auxiliary to other points made.

Closely connected to this is the fact that capitalism is non-existent in the far-eastern Christian world. The world of Oriental Orthodoxy is devoid of finance. Neither the churches of the Copts or Syrians were known to have a relationship with trade and wealth, even during times of their ascendancy. This makes the fundamental claim of *For God and Profit* a little unstable. How can Christianity be a spring for proper, ethical finance when there are Christian bodies that do not and never had a relationship with capitalist commerce?

But this lack of a presence of support for finance is found not only in the peripheries of the Christian world. Within the West there are Christian groups who place their beliefs firmly against those of finance. Catholic distributists are weary of the promises of modern finance and wish to practice a traditional system of economic security that rules out capitalism as it is known today. Liberation theologians of all churches attack capitalism with the vigor of an early Bolshevik and see Christianity and revolutionary socialism as one in the same. Sister to this are fundamentalist and

evangelical Protestant groups who reject capitalism on theological grounds, focusing strictly on the creed of *Sola Fide, Sola Scriptura, Sola Gratia*. As one can see there are powerful and historical Christian groups who reject finance in most of its forms. *For God and Profit* does not touch on this at all and provides no information as to how one can begin a proper dialogue with these groups. Doing so is necessary to establish the grounds for the Christian finance envisioned in the work.

Aside from these more theoretical issues there is one major critique that can be made against the style and presentation of chapter 3. Chapter 3 is incredibly broad in its interests and provides a practical theoretical background for contemporary Christian finance while musing upon the moral complexities of several contemporary issues. These two scopes of interest could be separated and presented in two different chapters. This would also grant a more in depth analysis of the issues handled and would allow for a more natural transition from practical ideas to practical acts.

CONCLUSION

Ultimately, any critique one can make against *For God and Profit* amounts to little. The work's uniqueness, importance, and skillful execution render almost any critique trivial. Dr. Gregg presents the reader with a thoughtful and scholarly introduction to the inter-disciplinary issue of Christianity and finance, opening up a conversation about just economics and inviting the financier, clergyman, and common citizen to join in. The need for such a discussion is important. With the rise of popular anti-capitalist movements from both within and outside of Christianity the need for an intelligent defense of Christian finance arises. *For God and Profit* is such a defense, and will only become more important as dialogue increases in volume and voracity.

Brian Panasiak
John Paul II Catholic University of Lublin
MA Student at the Faculty of Philosophy
e-mail: bjpanasi@ncsu.edu

