

dr hab. Artur Pacewicz  
Instytut Filozofii  
Uniwersytet Wrocławski

Recenzja rozprawy habilitacyjnej *'Peri hēdonēs' czyli o przyjemności w „Etyce nikomachejskiej” (VII 11–14) Arystotelesa. Studium egzegetyczne* (Kraków 2021) oraz dorobku naukowego i aktywności naukowej  
doktora Macieja Smolaka

Dr Maciej Smolak jako osiągnięcie naukowe zgodne z zapisem art. 219 pkt. 2 ustawy „Prawo o szkolnictwie wyższym” przedstawił monografię *„Peri hēdonēs czyli o przyjemności w Etyce nikomachejskiej (VII 11–14) Arystotelesa. Studium egzegetyczne”*, artykuł *„O przyjemności — rozdziały jednaście do czternaście, siódmej księgi Etyki nikomachejskiej (EN VII 11–14, 1152a36–1154b34)* oraz przekład fragmentu dzieła Stagiryty. W monografii informuje (s. 15), że wykorzystał on następujące teksty opublikowane wcześniej:

1. w rozdziale 3.1.2.3 wykorzystał część wspomnianego artykułu, poddając treść gruntownej przeróbce; uwzględniając tę uwagę, należy zwrócić uwagę, że w pozostałej jego części właściwie artykuł ten nie wnosi nic do dorobku doktora Smolaka, ponieważ we wstępie (s. 351–353) prezentuje ogólne zapatrywanie Arystotelesa na szczęście, następnie przedstawia treść analizowanego passusu (s. 353–354), wyróżnia dwa poglądy (s. 354–355) i krytykę poglądów (s. 355–356), a więc zasadniczo zagadnienia, które w sposób o wiele bardziej pogłębiony zostają poruszone w monografii.
2. w Apendyksie wykorzystał opublikowane tłumaczenie, również poprawiając je pod względem merytorycznym;
3. fragment tekstu *„Energeia i kinēsis...”* (pkt. 4.12 wykazu osiągnięć naukowych; informacja o tym powtórzona jest w przyp. 702)<sup>1</sup>.

Monografia składa się ze wstępu, trzech rozdziałów i zakończenia oraz zawiera ponadto *Postscriptum*, *Appendix* (w nim znajduje się tekst oryginalny oraz przekład z podziałem na sekcje analizowanego fragmentu *EN*), bibliografię, streszczenie w języku angielskim oraz indeks (imion i nazwisk). Całość monografii oceniam pozytywnie, aczkolwiek pozwolę sobie na przedstawienie kilku elementów polemicznych względem prowadzonych w niej rozważań. We *Wstępie* Autor przedstawia przede wszystkim swoją tezę, zgodnie z którą definicja sformułowana w rozdziałach 12–13 *Etyki nikomachejskiej* „nie odzwierciedla stanowiska samego Arystotelesa w tej kwestii” (s. 10), ponieważ argumentacja przedstawiona przez Stagirytę „ma przede wszystkim na celu poddanie krytyce procesualnej lub

---

<sup>1</sup> Można również nadmienić, że rozważania nad przyjemnością u Stagiryty pojawiają się również w monografii *„Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa”*, r. 2.4–2.5 (s. 66–160), a krytyce poglądów antyhedonistycznych poświęcony jest rozdział 2.5.2 (s. 148–160).

generatywnej (od *genesis*) teorii przyjemności. Nie oznacza to jednak, że zaproponowana przez Arystotelesa energetyczna (od *energeia*) teoria przyjemności, której wyrazem jest definicja przyjemności, wyrażona w VII 12–13, stanowi ostatnie słowo Arystotelesa w kwestii przyjemności” (s. 11). W trakcie rozważań teza ta zostaje jednak nieco zmieniona i złagodzona, tzn. mowa jest już o poglądzie wyrażonym w definicji oraz że pogląd ten „nie odzwierciedla lub *nie musi* (podkr. A.P.) odzwierciedlać stanowiska samego Arystotelesa” (s. 61, 216, 232). Tak więc właściwie teza w rozprawie postawiona jest w mocnej oraz słabej wersji i o ile mocna wersja rzeczywiście pozwala uniknąć wskazywanej trudności filozoficznej (tzn. niezgodności między dwoma traktatami o przyjemności w ramach *EM*), o tyle słabsza wciąż dopuszcza możliwość optowania za istnieniem tej trudności. Trzeba też wskazać na jeszcze jedną kwestię: jakie wg Habilitanta jest właściwie stanowisko Arystotelesa? Nie ma w pracy rozdziału poświęconego temu zagadnieniu — nie ma rekonstrukcji teorii przyjemności, a więc na bazie czego formułuje on swoją tezę, a czytelnik ma ją zaakceptować?

Druga ważna rzecz, na którą wskazuje Autor, to metoda pracy, którą określa mianem „krytyki immanentnej” (s. 10, 92 [przyt. 276], 126, 168, 183, 232, 233, 235). Zastosowanie tej metody polega na tym, że krytykuje się pogląd(y) jakichś ludzi, używając *ich* podstawowych zasad i pojęć oraz wskazując na konsekwencje wypływające z tych poglądów, które nie są możliwe do zaakceptowania. Tego typu postępowanie pozwala na lepsze zrozumienie stanowiska, identyfikację głównych problemów i ewentualnie wskazanie możliwych kierunków ich rozwiązania<sup>2</sup>. Czy z tym mamy do czynienia w przypadku analizowanego tekstu Arystotelesa? Jeśli odpowiemy na to pytanie twierdząco i zauważymy, że w krytyce używane są pojęcia przynależące do języka filozofii perypatetyckiej (np. *sumbebekos*, *energia*, *haplōs*, *heksis*, *anepodiston*, *kuriōs*), to oznacza ni mniej ni więcej, że Stagiryta wskazuje, iż wskazane stanowiska antyhedonistyczne nie są możliwe do utrzymania na gruncie jego siatki pojęciowej. W konsekwencji odniesienia typu „ci, którzy twierdzą...” mogłyby odsyłać w kontekście historycznym do filozofów reprezentujących Likejon, a z pracy można by usunąć odniesienia do kontekstu historycznego (np. filozofii Platona, Speuzypposa czy Antystenesa). Jeśli zaś odpowie się negatywnie, to należałoby w o wiele szerszym zakresie podjąć próbę rekonstrukcji założeń i pojęć stanowiących kontekst dla danego poglądu hedonistycznego i wskazać, na ile krytyka Arystotelesa rzeczywiście może w taką koncepcję uderzać.

Trzecia moja uwaga odnosi się do pewnego braku (który dostrzegalny jest również w monografii poświęconej przyjaźni — zob. niżej), a mianowicie nie ma we *Wstępie* chociażby zarysowania stanowisk współczesnych badaczy (takie odnośniki

---

<sup>2</sup> Zob. np. A. Blunden, *An Interdisciplinary Theory of Activity*, Leiden–Boston 2010, s. 4. Współcześnie ta „krytyka immanentna”, której źródłem jest Hegel i Marks, wykorzystywana jest w obszarze tzw. teorii krytycznej; zob. np. R.J. Antonio, „Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought”, *The British Journal of Sociology* 32 (1981).

znajdziemy w trakcie lektury, ale w odniesieniu do poszczególnych argumentów) i wskazania na ich tle własnego rozwiązania.

Ostatnią rzeczą w *Wstępie*, na którą pragnę zwrócić uwagę, jest deklaracja Autora, że „kluczowe terminy lub wyrażenia greckie są w zasadzie nie przetłumaczalne na języki nowożytny i praktyka zastępowania ich tym samym terminem lub wyrażeniem nowożytnym stanowi przeszkodę na drodze do zapoznania się z ich zmiennością znaczeniową” (s. 15). Deklaracja wydaje się słuszna ale tylko wtedy, gdy odwołamy się do mechanicznego zastępowania danego terminu przez inny w każdym wystąpieniu, czyli uznamy dwa terminy za synonimy o identycznym zakresie, co jest oczywiście założeniem błędnym, bo trudno znaleźć takie odpowiedniki nawet w tym samym języku naturalnym. Ciekawym jednak efektem takiej próby jednolitego oddawania znaczenia może być odkrywanie nowych aspektów znaczeniowych języka docelowego. By uwzględnić ową zmienność znaczeniową, wystarczy odmiennie tłumaczyć dany wyraz (*ad sensum*) i umieszczać wyraz oryginalny w nawiasie, wcześniej — oczywiście — tłumacząc zawłóści znaczeniowe danego wyrazu w języku źródłowym<sup>3</sup>. Nie wiele korzyści, jak się zdaje, przynosi pozostawienie wyrazu bez tłumaczenia, wyłącznie w transkrypcji, ponieważ bardzo łatwo wskazać, że prowadzi to do swoistego hermeneutycznego błędnego koła. Niech w danym tekście pojawi się termin *eudaimonia*; współczesny czytelnik musi wypełnić go stosowną treścią, ale żeby tego dokonać, musi zapoznać się innymi tekstami, w których ten termin się pojawia — czy rzeczywiście za każdym razem kontekst dookreśli na tyle sferę semantyczną danego pojęcia, żeby można za każdym (albo w większości przypadków) razem dobrze zrozumieć dany *passus* (poniżej wątpliwość taka pojawi się w przypadku rozróżnienia *haplōs* i *tini agathos*)? A przecież sprawę komplikuje również to, że rozważania są prowadzone także w kontekście rozumienia danych terminów w językach innych niż polski. I jeszcze jeden argument przeciwko takiej praktyce: może ona prowadzić do zubożenia znaczenia danego terminu w języku nowożytnym. Weźmy termin *aretē*; gdyby zawsze pozostawiać go formie transkrypcji, to zaryzykowałbym hipotezę, iż jego jeden z możliwych odpowiedników w języku polskim — „cnota”, zostałby semantycznie zredukowany do znaczenia wyłącznie biologicznego. Oczywiście podejście Habilitanta odzwierciedla pewien trend w badaniach nad antykiem i ma on do tego pełne prawo, jednakże nie czyni tego konsekwentnie, bo czasami decyduje się na odpowiedniki w języku polskim, a czasami stosuje właśnie metodę umieszczania transkrypcji terminu greckiego w nawiasie (czasami dokładając tłumaczenia na łacinę — np. s. 90: [...] piękne *simpliciter* [*haplōs kalon*]).

Rozdział pierwszy stanowi ogólne wprowadzenie w problematykę przyjemności w zachowanych dziełach Arystotelesa. W obszar rozważań wprowadzona zostaje definicja przyjemności sformułowana w *Retoryce* i w odniesieniu do niej pojawia się słaba i mocna teza, że „nie reprezentuje lub nie musi reprezentować poglądu samego Arystotelesa na naturę przyjemności”, a jeśli nawet

---

<sup>3</sup> Tak czyni M. Smolak np. w przypadku pojęcia *aretē* (s. 21, przyp. 11)

zaakceptuje się jej Arystotelesowskość, to definicja ta nie ma postaci wykończonyj formuły (s. 23). W tym rozdziale — 1.1 — przedstawiona jest szerszej interpretacja J. Dow, którego to badacza Autor błędnie uznaje ją za kobietę — s. 25, 27. Następnie dr Smolak wskazuje na trudności filozoficzne i edycyjne związane z badanym zagadnieniem w obszarze *EN*. Tutaj pojawia się po raz pierwszy przymiotnik „antropiczny”, który będzie wiązany z pojęciami „przyjemność”, „funkcja”, „dobro” czy „*aretē*”, a który w języku polskim zasadniczo funkcjonuje w kontekście fizyki współczesnej dookreślając termin „zasada”. Oczywiście, kontekst podpowiada, że przymiotnik ten znaczy „ludzki”, „człowieczy”, ale w związku z powyższym związkiem może czytelnika potencjalnie i niepotrzebnie wprowadzać w kontekst fizykalistyczny. Prowadząc drobiazgowe rozważania na temat różnicy między aktywnością a przyjemnością, wskazuje Autor na warunki, jakie powinna spełniać aktywność, aby była przyjemna — raz stwierdza, że źródło aktywności musi być w dobrym stanie, a chwilę później, że w perfekcyjnym stanie (s. 32), a nie są to przecież warunki sobie równoważne. Tu zresztą ujawnia się inny aspekt pracy, a mianowicie brak krytycznego namysłu nad sformułowaniami Arystotelesa (brak ten oczywiście jest uzasadniony podtytułem pracy „Studium egzegetyczne”), bo ciekawe byłoby rozważanie problemu, co to znaczy, iż tylko gdy perfekcyjne oko widzi perfekcyjny przedmiot, może (a) w ogóle pojawić się przyjemność albo (b) przyjemność najwyższej próby. Jeśli przyjmiemy rozwiązanie (a), to czy ktokolwiek mógłby odczuwać przyjemność; a jeśli (b), to na czym polega owa „próba” przyjemności — czy mamy do czynienia wtedy ze skalowalnością ilościową, czy różnicami jakościowymi (bo oczywiście można się zgodzić, że Arystoteles po prostu wyznacza kres górny skali podmiotowej i przedmiotowej)? Rozdział pierwszy kończy się wspomnianym powyżej wnioskiem w wersji słabej i mocnej, a ponadto wskazuje, że M. Smolak opowiada się taką hipotezą edytorską, zgodnie z którą oba traktaty dotyczące przyjemności „nie mogły od początku należeć do jednego dzieła *Corpus Aristotelicum*” (s. 61).

Rozdział II dotyczy już traktatu oznaczonego przez Autora literą [A], który zostaje przez niego podzielony na wprowadzenie i dwa zasadnicze poglądy antyhedonistyczne oraz drobiazgowo omówiony. M. Smolak wskazuje na pewne możliwości interpretacyjne zaproponowane we współczesnej literaturze sekundarnej (jak np. przymiotnikowe i przysłówkowe rozumienie *hēdu* zaproponowanego przez Dorotheę Frede — s. 76–78) oraz na możliwe platońskie tło argumentacji, ale nie przedstawia jasnej deklaracji, czy związek z filozofią założyciela Akademii jest przez niego akceptowany, czy nie, gdyż konkluzja 2.2.1.2.4 w ogóle się do tego nie odnosi, a w dalszych rozważaniach na temat argumentu [1] mowa jest o Speuzypposie<sup>4</sup> [arg. 1.2, 1.3, 1.4], „echach”, „śladach” [arg. 1.2] czy też „znamionach” argumentacji u

---

<sup>4</sup> Należy również zwrócić uwagę, że M. Smolak nie bierze pod uwagę opracowań dotyczących samego Speuzypposa, a przecież *passus VII 13, 1153b1–7* został uwzględniony przez M. Isnardi Parente (fr. 108 [Speusippo, *Frammenti*, Napoli 1980], komentarz na s. 354–360) i przez L. Tarána (fr. 80 [Speusippus of Athens. *A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981], komentarz s. 438–443).

Platona [arg. 1.3], Antystenesie [arg. 1.2.]. Nieco szerzej przedstawiony jest w kontekście Platona pogląd [2], ale tym razem wskazując, że raczej nie da się go przypisać założycielowi Akademii, a być może jakiemuś innemu przedstawicielowi tej szkoły. Jak więc wspomniano powyżej, nie można mówić o krytyce immanentnej, gdyż nawiązania wydają się być powierzchowne, a z pewnością dr Smolak wskazuje tylko możliwości, a nie dokonuje głębszej analizy ich zasadności.

Rozdział III zawiera krytykę poglądów antyhedonistycznych zawartych w rozdziałach 12–13 siódmej księgi *EN*. Najważniejszą deklaracją w tym rozdziale, jest ta, która pojawia się już niemal na samym początku rozważań w tym rozdziale (s. 126), a mianowicie, iż definicja przyjemności jako „niezakłóconej aktywności *hexis* zgodnej z naturą”, chociaż możliwe iż wyraża stanowisko Arystotelesa, to jednak Autor skłania się raczej ku tezie, że została ona sformułowana raczej wyłącznie dla odparcia argumentu oznaczonego jako [1.1]. Szczegółowa analiza zwrotu *haplōs agathon* skutkuje po pierwsze wyróżnieniem trzech zasadniczych znaczeń — esencjalistycznego, absolutystycznego i instrumentalnego, a po drugie uznaniem tego, że Arystoteles wskazuje na typowość danej sytuacji i jej bezpośredniość, natomiast trudniej wydobyć sens zwrotu *tini agathon*, a zrozumienie całości argumentacji komplikuje jeszcze omówienie dwóch emendacji. Wydaje się, iż omówienie to mogłoby się znaleźć w kolejnym Apendyksie, a w tym miejscu wystarczyłoby by odwołanie do uzyskanych wniosków. Dalsza część analizy kontrargumentacji przeprowadzona jest precyzyjnie, aczkolwiek przedstawione wnioski mogą wprawić w zakłopotanie, bo z jednej strony mowa jest o tym, że Arystoteles „dopuszcza takie procesy, które są dobrymi przyjemnościami” i „ogranicza zbiór procesów uważanych za złe przyjemności” (s. 167), z drugiej zaś te ustalenia nie mają mieć związku z jego koncepcją przyjemności (s. 168). W analizie argumentu „z przywracania stanu naturalnego” zastanawia też interpretacja pojęcia *sumbebēkos*, albowiem za jego podstawowe znaczenie uznaje się „przypadkowy”. Przedstawiony przykład z podróży okrętem nie pozwala stwierdzić, czy przypadkowe jest to, co wydarza się jednokrotnie, czy też więcej razy, ale nie tak, by tworzyć reguły występowania (interpretacja ilościowa), czy też przypadkowe jest to, co „nieplanowane”, co „mija się z celem”. M. Smolak odwołuje się jeszcze do pojęcia „typowości”, wskazując że wg Arystotelesa obecność przykrości w przywracaniu stanu naturalnego nie jest czymś typowym (s. 176), a więc jest przypadkowe. Nie wiemy jednak, co jest *typowe* dla przyjemności — czy to że jest przyjemnością, czy coś więcej? Można ponadto stwierdzić w sposób relatywny, że dla przyjemności polegającej na przywracaniu stanu naturalnego właśnie typowe jest to, że powiązana jest z przykrością. Tu ujawnia się jeszcze jeden ukryty aspekt teorii Stagiryty — nie ma ona charakteru opisowego, lecz normatywny, bo przecież tak można interpretować deklarację: „To przyjemności bez przykrości wydają się czymś typowym, czyli czymś, co zachodzi w większości wypadków, ponieważ z reguły ludzie są zdrowi, czyli znajdują się w stanie naturalnym...” (s. 177), ale przecież człowiek po pierwsze choruje często (niektórzy częściej niż są zdrowi, ale to można uznać za „wynaturzenie”), wręcz można by powiedzieć, iż przeziębionym jest się

regularnie i wręcz jest to konieczne dla naszej konstytucji zdrowotnej. Zresztą wychodzenie z przeziębienia można uznać za dobry przykład procesu przyjemnościowego, gdzie z dnia na dzień czuć poprawę samopoczucia, a więc z jednej strony jest się jeszcze osłabionym, ale już się człowiek czuje lepiej i to nie ze względu na aktywność tego, co nieuszkodzone, lecz ze względu na ogólny stan organizmu.

W pracy zdarzają się również potknięcia jeśli chodzi o przekłady z greki, np. s. 49, gdzie passus *EE II 1, 1219a* jest oddany: „*eudaimonia* musi być aktywnością...”, natomiast w grece nie ma mowy o konieczności, lecz o możliwości: *eīē an hē eudaimonia...* (por. Gromska: „szczęście byłoby...”; Caiani: „la felicità sarà attività”; Solomon: „happiness would be activity”; Dirlmeier: „so bedeutet »Glück« soviel wie...”; Dalimier: „le bonheur serait l'acte...”)<sup>5</sup>. Uważam również, że czasami przekłady są nieczytelne, np.: „O przyjemności i przykrości przypada rozważać temu, kto zajmuje się filozofią polityki; ten bowiem jest architektem celu, na który patrząc, orzekamy każdą rzecz, już to złą, już to dobrą po prostu” (s. 65), gdzie niezrozumiały może być zwrot „architekt<sup>6</sup> celu”, a zwrot „orzekać rzecz” sugeruje, iż mamy do czynienia z sytuacją analogiczną do sądu, który np. orzeka karę..., tymczasem w oryginale jest *legomen*, a więc „orzekamy o...”. Dodatkowo można wskazać, iż uzupełnienie (bardzo zresztą popularne wśród tłumaczy) w postaci słowa „rzecz” może rodzić również opór ze strony filozoficznej, bo może sugerować preferencję dla stanowiska filozoficznego zwanego „reizmem”. Do innych językowych niezgrabności zaliczyłbym: nie zwrócenie uwagi na wieloznaczność przymiotnika „pewien”, która może nieść za sobą określone konsekwencje, jeśli powiąże się go np. z *aretē* (s. 170) — „pewna *aretē*” może znaczyć zarówno „jakaś” jak i „trwała”; użycie rzeczownika „mienię” na oddanie greckiego *ktēsis*, a w rezultacie otrzymujemy niezrozumiały zwrot „*heksis* jest mieniem” i pleonazm „posiadane mienie” (s. 171).

#### Pozostały dorobek naukowy

Dr Maciej Smolak uzyskał stopień doktora w 2001 r. W załączonym wykazie osiągnięć naukowych uwzględnia dwa teksty, które opublikował przed tym faktem — jeden rozdział w monografii (pkt. 2.7 wykazu) poświęcony tolerancji i jeden artykuł (pkt. 4.15 wykazu) omawiający kwestię wolności w filozofii Romana Ingardena. Niestety żaden z tych tekstów nie został dostarczony ani we wersji drukowanej, ani w wersji elektronicznej. Zasadniczo więc oceniany dorobek obejmuje dwie monografie (poza wymienioną „*Peri hēdonēs...*”), sześć rozdziałów w monografiach, trzynaście artykułów, jeden przekład i jeden artykuł recenzyjny (do dwóch ostatnich nie będę się odnosił w niniejszej recenzji).

---

<sup>5</sup> Inny przykład jest na s. 169: [...] Oznaką tego jest fakt, że ludzi nie raduje ta sama rzecz... — w oryginale: *sēmeion d' hoti ou tōi autōi hēdei chairousi...* czyli „nie tą samą przyjemnością radują się...”.

<sup>6</sup> Podobne nadużycie w świetle języka polskiego znajdziemy na s. 67, gdzie polityka jest uznawana za „naukę architektoniczną”

Ocenę dorobku zacznę od tekstów nie związanych bezpośrednio z filozofią antyczną. W monografii poświęconej koncepcji człowieka polskiego fenomenologa R. Ingardena Autor stawia tezę, iż „odpowiedzialność stanowi istotną podstawową i fundamentalną strukturę podmiotowości. [...] w istocie podstawową kategorią z której wyrasta i która zarazem stanowi cel refleksji antropologicznej Ingardena, jest odpowiedzialność” (s. 11). Trudno jednak znaleźć w pracy wyjaśnienia dla tej tezy. Odpowiedzialność jest wartością osobową, ale w jakim sensie byłaby wtedy „strukturą podmiotowości”? Chyba należy rozumieć to tak, że odpowiedzialność można uznać za element konstytutywny osoby (tak np. s. 141), a więc element pewnej struktury. Można wtedy pytać o relację tego elementu względem innych elementów — przede wszystkim tożsamości, wolności i wartości, a autor enigmatycznie określa tylko relację z wolnością: „związek pomiędzy wolnością i odpowiedzialnością sięga o wiele głębiej, gdyż obydwie kategorie wzajemnie się dopełniają i nabierają pełnego sensu dopiero na tle tego dopełnienia” (s. 139). W celu uzasadnienia wymienionych tez zostają wskazane ogólne ontologiczne podstawy antropologii Ingardena (r. I), następnie zostaje omówiona duchowo-cieleśna struktura człowieka (r. II), a następnie poruszone zostają kwestie tożsamości (r. III) i wolności (r. IV), ale nie ma rozdziału dotyczącego odpowiedzialności (uwagi o niej rozproszone są w pracy). Co znamienne, praca nie ma klasycznego zakończenia podsumowującego wywody, lecz część zatytułowaną „Zamiast zakończenia”, gdzie Autor przedstawia swą tezę już w nieco inny, szerszy sposób: „odpowiedzialność i wolność spełniają się we wzajemnym uzupełnianiu, gdzie pierwsza stanowi jakby awers, a druga rewers, czyli dwie, choć nierównoważne strony tego samego” (s. 211). Następnie Autor doprecyzowuje kwestię wolności, wiążąc ją z Dobrem, jednakże opis samego dobra staje się poetycki i antropomorficzny — Dobro „wybiera”, „chce”, „pragnie”. Nawet jednak takiego doprecyzowania nie doczekuje się pojęcie odpowiedzialności.

Artykuł „O modyfikacjach pewnego pytania...” (pkt. 2.5 wykazu) zajmuje się problemem zawartym w pytaniu „Jak żyć?” i omawia je w perspektywie epistemologicznej, ontologicznej i etycznej. Przedstawia dosyć ogólne refleksje na temat tego, jak w tych aspektach odpowiadano na te pytanie (jak sam Autor wskazuje, potraktował on analizy „jako dogodny sposób rekonstrukcji dziejów filozofii europejskiej” [s. 178]) i wskazuje, że żadnej z udzielonych odpowiedzi nie należy uznać za uprzywilejowaną, bo stawiają człowiekowi „nieskończone wymaganie” (s. 180 — należy zapytać: wymaganie czego — ustosunkowania się do nich?).

Trzy teksty dotyczą edukacji filozoficznej i jako takie nie wydają się mieć charakteru *stricte* naukowego. W artykule „Jakiej filozofii uczyć w szkole?” (pkt. 4.13 wykazu) Autor przedstawia przejrzyście kwestie, dlaczego w ogóle uczyć filozofii, jak jej uczyć i czego na niej uczyć. Mimo że tekst został napisany przed sformułowaniem postawy programowej dla szkół średnich oraz pojawieniem się podręczników, jednak zawiera cenne porządkujące temat uwagi. Artykuł zatytułowany „Heurystyki na lekcjach filozofii” (pkt. 2.4 wykazu), jasno przedstawia

się to, czym jest heurystyka, jakie są zasady heurystyczne i na czym polega ich przydatność dla filozofii i dydaktyki filozofii. Niewątpliwym atutem tego tekstu jest dołączenie scenariuszy lekcji dla nauczycieli. Z kolei publikacja „Kształtowanie umiejętności wnioskowania sylogistycznego” (pkt. 4.9 wykazu) przedstawia w pierwszej części to, czym jest rozumowanie sylogistyczne, a w drugiej znajdują się propozycje ćwiczeń tego typu rozumowań, ale co istotne, ów trening oparty jest o tekst w miarę łatwo przyswajalny przez młodszego czytelnika, a mianowicie *Obronę Sokratesa*.

W dorobku Habilitanta znajduje się jeden tekst poświęcony filozofii Platona, który dotyczy słynnej metafory jaskini (pkt. 2.6 wykazu). Autor uwzględnia wyłącznie polskojęzyczne opracowania tego zagadnienia, a i to nie wszystkie (brak np. J.L. Austina, „Linia i jaskinia w »Państwie« Platona”, czy J. Stanisławka, „Czy mieszkańcy Platońskiej jaskini odkryją nierealność oglądanych przez siebie cieni”). Pomocną w wyjaśnieniu tej metafory ma być koncepcja *Dasein* Heideggera, ale w mojej opinii stosowanie nie daje jakiejś szczególnej nośnej interpretacji, co wyraźnie widać we wnioskach z tekstu, które w ogóle się do niej nie odwołują. Natomiast stwierdzenie, że w metaforze gra nie toczy się „o ostateczne wyjście z jaskini, lecz o ostateczne zejście do niej — ostateczne, ponieważ już wolne od niepokojącej potrzeby rozświetlania mrocznych zakamarków nas samych” jest trudne do zaakceptowania, gdyż takiej potrzeby nie mają również „kajdaniarze”. W niektórych można taką potrzebę obudzić i oni mają szansę na wyjście, i oczywiście nie wychodzi się wtedy dla samego wyjścia, lecz po to by wrócić. Najmniej istotną rzeczą w powrocie jest natomiast wspomniana wolność od potrzeby, lecz w wymiarze indywidualnym człowiek powraca z troski o drugiego człowieka, by go wyzwolić z okowów, a w wymiarze społecznym filozof powraca, by wskazywać społeczności drogę i kierować nią.

Największą grupę tekstów stanowią te poświęcone filozofii Arystotelesa, przy czym w większości dotyczą zagadnień etycznych poruszanych przez Stagirytę. Dwa teksty wykraczają poza etykę. Pierwszy z nich „*Energeia i kinesis...*” (pkt. 4.12 wykazu) — jak już wspomniano powyżej — został częściowo wykorzystany w monografii *Peri hēdonēs...*, ale został on również w dużej części, z drobnymi zmianami stylistycznymi włączony do monografii poświęconej przyjaźni (s. 58–68), o czym Autor we wstępie do tej książki nie informuje! Drugi dotyczy materii pierwszej (pkt. 4.11 wykazu). Analizy przeprowadzone przez Autora prowadzą z jednej strony do dobrze znanego już w literaturze wniosku, że „nie istnieje w sensie bezwarunkowym żadna jedna i ta sama materia pierwsza, która jest podstawą otwartą na powstanie każdego ciała podpadającego pod zmysły, ponieważ gdyby istniała, musiałaby być czymś, tzn. musiałaby być uformowana” (s. 79). Natomiast zwraca się uwagę, że istnieje taki sens terminu ‘materia pierwsza’, w którym identyfikować ją można z ujęciem dynamicznym materii, co uwyraźnić można na przykładzie płynnego spizu. Wątpliwość jednak budzi to, czy w przypadku innych przedmiotów, np. posągu z granitu, tego typu materię da się wskazać. Uwagę zwraca również to, że Autor w dosyć nikłym stopniu wykorzystuje literaturę sekundarną (np. bardzo obszerną



(ponad 900 stron!) monografię H. Happa, „*Hyle. Studien zum aristotelischen Meterie-Begriff*”, Berlin–New-York 1971, czy artykuły: H.M. Robinson, *Prime Matter in Aristotle*, „*Phronesis*” 19 (1974); F.A. Lewis, „What’s the matter with prime matter?”, *OSAPh* 34 (2008)).

Dwa teksty dotyczą zagadnienia odpowiedzialności. W „O sprawcy działania...” (pkt. 4.4 wykazu) w pierwszej części Autor zasadniczo analizuje wypowiedzi z pierwszego rozdziału trzeciej księgi „Etyki nikomachejskiej”, a długi wywód kończy raczej oczywista konkluzja: „Można więc przyjąć, że człowiek jest sprawcą działania, gdy jest to jego własne działanie, czyli gdy on sam jest jego *auctor agendi*. Jest zaś *auctor agendi* danego działania, gdy jest to działanie podjęte na podstawie jego własnej decyzji. Jest to jednak możliwe, gdy zasada działania znajduje się w nim i od niego zależy, czy działa, czy nie. W istocie, paradygmatycznym sprawcą działania jest taki podmiot, w przypadku którego wewnętrzną zasadą działania jest jego własna decyzja” (s. 78). W drugiej części pojawiają się rozważania nad działaniem odpowiedzialnym, a długie rozważania kończą się dosyć wnioskiem, jest to działanie „podjęte na podstawie decyzji i ze względu na piękno” (s. 86). Nie wiem, czy szczęśliwe jest określenie w tym kontekście używanie pojęcia ‘odpowiedzialności negatywnej’ (występuje ono u B. Williamsa („*Critique of Utilitarianism*”) i uznaje odpowiedzialnością za to, do czego podmiot dopuścił albo nie zapobiegł) jako „w sensie imputacji” (s. 69), gdyż wyraz ‘imputacja’ ma w języku polskim negatywne znaczenie: ‘przypisanie komuś złych intencji’, ‘posądzenie’. Podobnie niejasny jest terminem ‘odpowiedzialność responsoryczna’ — czyżby faktycznie Autorowi chodziło o to, że odpowiedzialność polega „zdolności i zarazem skłonności do udzielania odpowiedzi na zadane pytanie” (zob. np. M. Bardel, „O odpowiedzialności w pracy człowieka”, Znak, czerwiec 2007, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6252007michal-bardel-odpowiedzialnosc-w-pracy-czlowieka/> [dostęp: 1.07.2021])? Z kolei w „Odpowiedzialności materialnej...” (pkt. 4.4 wykazu) otrzymujemy nieco wyjaśnień w kwestii pojmowania ‘odpowiedzialności negatywnej’, która jest ‘formalną’, czyli ‘po czynie’, natomiast ‘materialna’ jest ‘pozytywna’, czyli ‘przed czynem’. Trudno jednak w tym kontekście dojrzeć powiązanie tego rozróżnienia z wnioskami, w których wskazuje się na konieczność wyjścia przez podmiot poza samodoskonalenie się i na konieczność podjęcia działań na rzecz wspólnoty, w której dopiero może w pełni się zrealizować. W jakim sensie jest tu wykorzystany sens owej ‘odpowiedzialności materialnej’?

Dwa obszernie artykuły dotyczą zagadnienia *proairesis*. Jeden („*Etymology and Meaning...*” — pkt. 4.2 wykazu) rozważa sens tego pojęcia u samego Arystotelesa, natomiast drugi („*O proairesis...*” — pkt. 4.3 wykazu) bada jego znaczenie w dziele Petrycego z Pilzna. Treść obu tekstów jest częściowo zbieżna, ponieważ w „*O proairesis...*” przedstawia się również etymologię i rozumienie tego pojęcia u Stagiryty (s. 329–332). Warto zwrócić uwagę na brak odniesienia się do takiej interpretacji *proairesis*, w której termin ten określa cały proces tworzenia nowych

emocji (tak: Ch. Chamberlain, „The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics” TAPA 114 (1974)).

Do tekstów „Argument z funkcji...” (pkt. 2.3 wykazu), „Samolub u Arystotelesa...” (pkt. 2.2 wykazu) oraz „Arystoteles o możliwości...” (pkt. 4.1 wykazu) nie mam większych zastrzeżeń, zostały napisane jasnym językiem, a argumentacja jest jak najbardziej przekonująca.

Ostatnia grupa tekstów dotyczy kwestii przyjaźni u Arystotelesa. Jeden z nich (pkt. 4.7 wykazu) stanowi ogólne wprowadzenie do przekładu drugiego rozdziału „Etyki eudemejskiej”. Drugi — artykuł „O przyjaźni...” (pkt. 2.1 wykazu) — ma charakter ogólny i przeglądowy (wydaje się nie wносить niczego nowego, jeśli chodzi o wnioski, względem monografii „Przyjaźń...” [pkt. 1.1. wykazu — zob. s. 347]). Trzeci — „Pierwszy paragraf...” (pkt. 4.10 wykazu) — zawiera ogólne, dosyć szerokie wprowadzenie (s. 37–49), przekład (s. 49–51) oraz komentarz (s. 51–60) obejmujący wyjaśnienia terminologiczne, odnośniki do literatury starożytnej i uwagi interpretacyjne. W czwartym tekście — „Dobro, przyjemność...” (pkt. 4.6 wykazu) — omawia Autor typologie przyjaźni w drugim rozdziale „Etyki eudemejskiej”, które to zagadnienie zostało już przez niego częściowo podjęte w monografii „O przyjaźni...” (2.6). Z kolei piąty tekst — „Czy przyjaźń etyczna...” (pkt. 4.8 wykazu) — rozważa problem ewentualnej pozorności przyjaźni etycznej, nawiązując do pewnych wątków podejmowanych już w monografii „O przyjaźni...” (s. 187–190). Niewątpliwie jednak najpełniej kwestię przyjaźni dr Smolak poddał analizie i rekonstrukcji w monografii „O przyjaźni w świetle filozofii Arystotelesa” (Kraków 2013), która składa się z sześciu rozdziałów. Niestety nie jest to książka do końca udana. Po pierwsze, brakuje w niej zrekonstruowania podstawowych stanowisk i interpretacji przyjaźni w dotychczasowej literaturze przedmiotu i przedstawienia na tym tle własnego stanowiska. Po drugie, teza, jaką stawia Autor — „Głównym celem niniejszego studium jest wykazanie, że przyjaźń wartościowa etycznie jest typem relacji interpersonalnej, dzięki której człowiek może w pełni urzeczywistniać swoją naturę i osiągać eudajmonię” (s. 9, 348) — jest raczej oczywista i do odczytania nie tylko z takich ogólnych opracowań filozofii Stagiryty, jak prac „Myśl starożytna” G. Reale (s. 272–273) czy „Profil Arystotelesa” E. Bertiego (s. 170–176), lecz również z monografii J. Sowy „Między *erosem* a *arete*...” (Łódź 2009, s. 426–427). Oczywiście M. Smolak oferuje w swej pracy o wiele dokładniejsze analizy i szersze uzasadnienie dla tej tezy, co nie zmienia sytuacji, że teza zasadniczo nie jest nowa. Wydaje się również, że wiele wątków, jak np. zagadnienie homonimiczności, kwestie przyjemności czy ruchu, wystarczyłoby przedstawić w formie własnych tez albo krótszych rekonstrukcji, a nie obszernych i detalicznych analiz, gdyż w ten sposób czytelnik często może tracić główny wątek pracy. Wiele części rozprawy jest nadmiernie długa — zdarzają się akapity o długości niemal trzech, czterech, a nawet ponad pięciu stron (np. s. 85–89; 116–118; 233–238)! Ponieważ bardzo często brakuje podsumowań prowadzonych rozważań, wydaje się, że pomocne w uporządkowaniu całości mogą być wnioski wyprowadzone z rozważań, a więc zasadniczo lekturę tej pracy należałoby zacząć od końca. Wiele propozycji translatorycznych

zaproponowanych przez Autora jest co najmniej kontrowersyjnych, np. *bouleuma* — „obmyślenie”, *kuria aretē* — „cnota/doskonałość miarodajna”, *argē philia* — „nieczynna przyjaźń”, *thumoi* — „aspiracje”, *entelecheia* — „dzianie się” czy *noein* — „niezmysłowe myślenie”. Nie zawsze też Autor dokonuje przekładu tekstów Arystotelesa w sposób poprawny, tzn. poprawnie z greckiego na polski i poprawnie w języku polskim. Oto dwa przykłady: (1) „(...) bo gdy mówimy, że budowlane jako takie samo jest na sposób dziania się (*entelecheia*), to buduje się i to jest budowanie” (s. 64) — trudno to uznać za poprawną polszczyznę; (2) „[A] Zatem cnota etyczna jest dyspozycją uzdalniającą do podjęcia decyzji, [B] znajdującej się w środku, [C] w tym w stosunku do nas, [D] określonym przez rozważanie, [E] tzn. tak jak może go określić człowiek mądry praktycznie” (s. 111) — w tym przypadku *ousa* czyli imiesłów czasu teraźniejszego rodzaju żeńskiego odniesiony jest w przekładzie do decyzji, a tymczasem w oryginale odnosi się do dyspozycji (*heksis*). Różnorodnych potknięć stylistycznych i logicznych jest więcej — oto dwa przykłady: „ruch jest pewną aktywnością, czyli taką, o jakiej mówił, jednak trudną do zobaczenia, choć dopuszczającą zachodzenie” (s. 65); „Zarazem tak rozumiana *deinotes* przestaje być neutralna w środowisku ukształtowanego charakteru, ponieważ w przypadku człowieka o spaczonym charakterze, a więc orientującego swoje życie wokół złego celu, gruntuje się do postaci chytryści (*panourgia*)” (s. 121).

#### Aktywność naukowa

Po uzyskaniu stopnia doktora Habilitant uczestniczył w dwudziestu trzech konferencjach, z których trzy miały charakter międzynarodowy, ale na dwóch z nich dyskusja lub wystąpienie odbywało się w języku polskim (i miało miejsce w Polsce), a więc na forum międzynarodowym zaprezentował się tylko raz. Nie brał udziału w wymianie akademickiej w ramach którejś z edycji programu Erasmus ani nie odbył żadnego stażu (pkt. 11 wykazu). Tylko raz przedstawił efekty badawcze za granicą — na Uniwersytecie w Ołomuńcu.

Konkluzja: Uważam, że jeśli określenie „znaczny wkład” użyte w art. 219 pkt.1 ustęp 2 Ustawy „Prawo o szkolnictwie wyższym” rozumiemy jako „znaczny wkład dla historii filozofii starożytnej opracowywanej w języku polskim”, to monografie oraz pozostałe teksty, mimo uwag krytycznych, pozawalają mi na stwierdzenie, iż wspomniany warunek został spełniony i w związku z tym wnioskuję o dopuszczenie dr. Macieja Smolaka do dalszych etapów postępowania habilitacyjnego.