

Juliusz Domański

Dlaczego poezja jest bardziej filozoficzna od historii?

Glosa do dziewiątego rozdziału *Poetyki* Arystotelesa*

Pytanie w tytule zostało sformułowane trochę przewrotnie. Jest ono parafrazą twierdzącego, a nawet mającego funkcję jakby konkluzji, zdania Arystotelesa. Tej przewrotnej transformacji twierdzenia w pytanie dokonałem pracując nad zagadnieniem dziejów statusu naukowego historii, nie zaś poetyki. Oto drugie odstępstwo od treści oraz intencji Arystotelesowego dzieła i drugie sprzeniewierzenie się normom i praktyce pracy komentatora. Będzie i trzecie, w dalszym ciągu tych rozważań: to, że są one dość swobodnie uczynioną konstrukcją. Elementy tej konstrukcji są heterogeniczne i nikłe, a spoiwo, które je łączy, zdradza cechy arbitralnej spekulacji. Tyle grzechów obciąża moją świadomość. Czy trzeba będzie dodać do nich jeszcze czwarty, grzech przedsięwzięcia, które się nie powiodło, sąd o tym pozostawiam innym.

Różnica formalna i zewnętrzna między prozą i metrum nie jest w zestawieniu poezji i historii dla Arystotelesa istotna. Można by – mówi on – przełożyć dzieło Herodota na wiersze, a byłaby to nadal tak samo historia, jak jest w swym prozaicznym kształcie rzeczywistym (1451 a 38 – b 4). Istotna różnica polega na przed-

* Niniejszy tekst jest przerobioną i nieco poszerzoną wersją łacińskiego artykułu pt. *Dià tí philosophétron kai spoudaióteron poiesis historías*; In *Aristotelis Poeticorum libellum adnotatiuncula*, napisanego latem 1990 r. do książki pamiątkowej dr Sabine Solf z Herzog August Bibliothek (Wolfenbüttel). Autor dziękuje doktorowi Jakubowi Zdzisławowi Lichańskiemu za zwrócenie uwagi na rozprawę Romana Ingerdena o *Poetyce* Arystotelesa.

miocie, a także na sposobie narracji. Oto historia opowiada o tym, co się faktycznie stało, poezja o tym, co się stać mogło na zasadzie prawdopodobieństwa lub konieczności (1451 a 36–38 b 4–5).

Ale i ta różnica między rzeczywistością a fikcją, tak bardzo zrozumiała i oczywista dla nas, przywykłych do imaginarności literatury i do realności przedmiotu historii oraz do tego, że jest ona nauką, Arystotelesowi nie wystarcza. Po aż dwukrotnym jej stwierdzeniu dodaje on owo zdanie, z którego parafrazy zrobiłem tytuł mego szkicu, a które stwierdza nie tylko większą filozoficzność poezji niż historii, ale też jeszcze jedną cechę wyższości poezji nad historią: silniejszą po stronie poezji powagę lub może pilność, bo użyte słowo greckie *σπουδαίότερον* może znaczyć jedno i drugie. Poezja – mówi Arystoteles – jest również poważniejsza – albo: pilniejsza – od historii (1451 b 5–6). Skłaniam się ku drugiemu znaczeniu; dla czego – to, mam nadzieję, wyjaśni się później.

Jest wreszcie i trzecia, filozoficznie najważniejsza cecha przewagi poezji nad historią: poezja mówi o tym, co ogólne, historia o tym, co jednostkowe (1451 b 6–7). Do tego stwierdzenia Arystoteles dołącza eksplikację i egzemplifikację pojęć ogólności i szczegółowości, nawiązującą do użytych już wcześniej pojęć konieczności i prawdopodobieństwa. Ogólność polega wedle tej eksplikacji na tym, że takiemu a takiemu osobnikowi zdarza się mówić i czynić takie a takie rzeczy zgodnie z prawdopodobieństwem lub koniecznością. Poezja jednak zmierza do osiągnięcia ogólności „nadając (jednostkowe) imiona”. Szczegółowość historii polega na tym, że mówi ona o czymś, czego faktycznie – a to znaczy tutaj: jednostkowo – dokonał jakiś osobnik, na przykład (wymieniony w tekście) Alkibiades (1451 b 8–11).

Co właściwie należy rozumieć pod owym „nadawaniem imion”? W użytym przez Arystotelesa imiesłowie *epitithémene* eksponuje się czasem przyimek *epi* upatrując w nim konotację późniejszości, wtórności owych imion: poezja tworzy najpierw typy, a potem dopiero nadaje im imiona¹. Myślę, że ta relacja czasowa nie jest tu istotna i że nawet wątpliwe jest, czy jest obecna. W moim odczuciu Ary-

¹ Taki sens nadano frazie *onómata epitithémene* np. w nowym polskim przekładzie; zob. Arystoteles: *Retoryka. Poetyka*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski. Warszawa 1988, s. 330 („dopiero później nadaje imiona bohaterom”); w komentarzu jednak do tego miejsca (tamże, s. 440) tłumacz eksponuje co innego, to mianowicie, że imiona „mogą być dowolne, bo poezja nie przedstawia konkretnej, historycznej jednostki”. R. Dupont-Roc i J. Lallot natomiast przyjmują „koncesywny” sens tej frazy, tłumacząc ją „tout en attribuant les noms aux personnages” i objaśniając następująco: „Il nous semble que l'interprétation concessive qui met en relief la visée distinctive de la poésie («le général») malgré les apparences contradictoires («des noms – particuliers»), s'inscrit plus logiquement dans le chapitre”; zob. Aristote: *La Poétique*. Texte grec avec une traduction et des notes de lecture, par... Paris 1980, s. 65 i 222–224 (cytat ze s. 223). Osobny problem to analogiczne, lecz nie identyczne określenie tej samej czynności nadawania „przypadkowych” (co tu Arystoteles dodaje) imion w komedii (1451 b 13: *tá týchonta onómata hypotithéasi*), któremu to określeniu, a ściślej czasownikowi *hypotithénai*, oboje francuscy tłumacze skłonni są przyznać konotację późniejszości i wtórności (przekład, s. 65: „puis ils lui [tj. fabule] donnent pour supports des noms pris au hasard”; zob. też komentarz na s. 223–224). Co do komedii Arystoteles zwraca uwagę, że zabieg twórczy, który opisuje, jest w niej „ardziej oczywisty” (1451 b 11: *epi tés komodias toútō dêlon gégonen*), bo materiał komedii są typowe sytuacje prawdopodobne (1451 b 13); niemniej przeto jest to odmianka procesu zasadniczo tego samego w obu wypadkach.

stoteles sygnalizuje raczej sposób, w jaki poezja zdolna jest osiągać ogólność i w jaki ją faktycznie osiąga. Oto mówi ona to, co ogólne, zgodnie z własnym, właściwym sobie językiem. Jest to język konkretny, inny niż język filozofii. Mówi się nim nie o człowieku w ogóle, lecz o Achillesie czy Agememnonie, mówi się jednak o nich nie takich, jakimi rzeczywiście byli, lecz uogólnia się ich w pewne „ludzkie jakości”, jeśli tak to można wyrazić. Ogólność i odejście od rzeczywistości implikują się tu wzajemnie. Jaka jest tego relacja do konieczności i prawdopodobieństwa, a zwłaszcza dlaczego Arystoteles, jakby się wahał, dopuszcza jedno i drugie jako tryb ujęć poetyckich (1451 a 38 i b 9: *katà tò eikòs è anankaíon*), to na razie pozostawiam bez komentarza – w nadziei, że się wyjaśni w toku dalszych rozważań.

Cały ten epizod, wyodrębniający się jako pierwsza część rozdziału IX *Poetyki* (1451 a 36 – b 11), można uznać za wtręt, za parentezę, w obszerniejszym wywodzie o „akcji”, ściślej – „akcji przedstawionej w opowiadaniu” lub „akcji opowiedzianej”, *mythos*. W tym wywodzie o „akcji” szczególnie wyeksponowana została – jako jej podstawowa zaleta – jedność. Najpierw Arystoteles uczynił to w rozdziale VIII w związku z epopeją (1451 a 16–35), a potem również w rozdziałach IX i X w związku z tragedią (1451 b 33 – 1452 a 21). Stwierdził, że z jednością akcji mamy do czynienia w poemacie heroicznym nie wtedy, kiedy jego opowiadanie dotyczy jednego bohatera, lecz dopiero wtedy, kiedy nawet to, co się opowiada o jednym bohaterze, nie obejmuje szczegółowo wszystkiego, czego on dokonał lub co mu się przytrafiło, ale jedynie wybór jego czynów i związanych z nim zdarzeń; wybór ten powinien być dokonany w taki sposób, żeby widoczny był ściślejszy między nimi związek i żeby dzięki temu opowiedziane zdarzenia tworzyły jedność. Przykładem takiej jedności są dla Arystotelesa oba poematy Homera, i to mimo że odznaczają się mnogością bohaterów i zdarzeń, natomiast jej zaprzeczeniem – poematy tzw. cyklików, czyli posthomeryckich twórców trojańskich lub innych cykli, pozbawione wszelkich znamion jedności akcji. Otóż tę jedność poematy Homera zawdzięczają właśnie rozumnej selekcji. To dzięki niej zdarzenia nie zostały opowiedziane tak, jak się faktycznie dokonywały, lecz raczej tak, jak się mogły czy powinny były dokonywać, aby osiągnąć pożądaną w opowiadaniu jedność i spójność. Jest to jedność i spójność tak wielka, że z opowiadania nie można usunąć żadnego szczegółu inaczej niż za cenę całkowitego zniweczenia jego spójnej konstrukcji. Arystoteles wraca do tej jedności i spójności akcji przedstawianej w dobrym poemacie epickim (i w tragedii) jeszcze w rozdziałach XXIII i XXIV (1459 a 17 – b 31) i wtedy znów porównuje poezję z historią, znów przeciwstawiając tworzące jednolitą i spójną kompozycję opowiadanie prawdziwie poetyckie niespójnemu opowiadaniu historycznemu, niespójnemu dlatego, że zawiera wszystkie zdarzenia, połączone tylko przypadkową jednością czasu, co zapewne nie wyklucza przypadkowego ich następstwa (1459 a 21–24)².

² W rozdziale XXIII przeciwstawienie harmonijnie skomponowanej i tworzącej jedność akcji poetyckiej związanemu tylko jednością czasu (jednoczesnością) zbiorowi porzypadkowych zdarzeń, o jakich opowiada historia, zbudowane jest na koniekturze szesnastowiecznego gramatyka Sophianusa, zgodnej zresztą ze średniowiecznym przykładem arabskim *Poetyki* (1459 a 22: *synthéseis* zamiast przekazanych w tradycji rękopi-

Wszystko, o czym mówiłem dotąd, zostało przez Arystotelesa przedstawione dosyć klarownie i dodatkowo jeszcze wyeksplikowane przez komentatorów nowożytnych, tych zwłaszcza, którzy, jak Ingmar Düring w swej klasycznej już monografii, jak Raymond Weil (*Aristote et l'histoire*), jak niedawni wydawcy, tłumacze i komentatorzy *Poetyki*, Carlo Gallavotti, Roselyne Dupont-Roc i Jean Lallot oraz Henryk Podbielski, zajęli się dokładniej różnicą zachodzącą między Platońską i Arystotelesową koncepcją naśladowania w sztuce³. Wyjaśnili oni, że w przeciwieństwie do Platona – który naśladowanie natury, na jakim zasadza się sztuka, uważał za dość proste jej reprodukowanie – Arystoteles przyznawał naśladowaniu w sztuce rolę bardziej twórczą, polegającą na tym, że będąc w zasadzie naśladowaniem natury, dzieło sztuki jest zarazem znacznym, istotowym, rzecz można, przetworzeniem tego, co naturalne. Potwierdza to nawet swoisty Arystotelesowski sens słów *poësis* i *poieîn* zarówno w *Poetyce*, jak i gdzie indziej. Sztuka jest dla Arystotelesa metodą wytwarzania czy też produkowania tego, co scholastycy nazwali potem *factibile*, a co ma cechy swoiste, nieredukowalne do cech naturalnego tworzywa, uzyskane zaś właśnie wskutek przemiany i przetworzenia tego tworzywa. Dzięki przetworzeniu produkt sztuki jest zarazem podobny i niepodobny do tworzywa, z którego powstał. Zmiana, jaka się w nim dokonała, polega nie tylko na samym przetworzeniu, ale przede wszystkim na odrzuceniu z tworzywa tego, co dla tworu sztuki zbędne. W wyniku przede wszystkim tego odrzucenia następuje zmiana jakości, a nawet tożsamości ontycznej; można ją ilustrować m.in. przykładem pracy rzeźbiarza, w *Metafizyce* (VII 8–9) służącym też do opisu powstawania bytów naturalnych, czyli przyjmowania nowych form przez materię. Otóż wolno powiedzieć, że to samo, co rzeźbiarz czyni z surowym materiałem, aby powstał posąg, poeta czyni z materiałem faktów i zdarzeń, jeśli oczywiście chce stworzyć spójną i jednolitą fabułę: odrzuca materię zbędną, co zaś pozostało po odrzuceniu, otrzymuje już inną ontycznie jakość.

Wszystko to, jak powiedziałem, zostało zasadniczo wyeksplikowane przez komentatorów z dość jednoznacznych tekstów Arystotelesa. Zreferowawszy tedy te cudze raczej niż moje ustalenia przechodzę do szczegółu, który – jeśli nie przeczyłem czegoś – nie był dotąd przedmiotem niczyjej uwagi lub jeśli był, jak się to stało w obszernym i znakomitym studium Ingardena o *Poetyce* – został ujęty zbyt filozoficznie, a za mało historycznie (wspomnę o tym jeszcze na końcu). Ujmuję ten szczegół w postaci transformacji tytułowego pytania: dlaczego Arystoteles sądził, że owa jedność akcji, a ściślej jedność i spójność jej przedstawienia, która udaje się poecie (dobremu poecie, jakim był Homer), nie udaje się, a nawet wręcz

śmiennej *synthéseis* i *synétheis*). Koniektura ta mocno osadzona jest w przeciwstawieniu historii i poezji z rozdziału IX oraz w kilkakrotnie wcześniej podkreślanej przez Arystotelesa jedności i spójności akcji opowiedzianej w utworach dobrych poetów.

³ Zob. Z. Szmydtowa: *Problemy Poetyki Arystotelesa*. Warszawa 1937, s. 3–4; I. Düring: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg 1966, s. 162; R. Weil: *Aristote et l'histoire. Essai sur la „Politique”*. Paris 1960, s. 166–178 (rozdział V: „Philosophie en face de l'histoire”); Aristotele: *Del'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti, b.m. 1974, s. XVII–XIX i 144–145; Aristote: *La Poétique* (jak w przyp. 1), s. 18–22 i 221–222; Arystoteles: *Retoryka. Poetyka* (jak w przyp. 1), s. 307–313.

nie może się udać historykowi? Formułuję pytanie tak radykalnie, ponieważ stwierdzenie Arystotelesa o większej filozoficzności poezji niż historii ma sens ogólny, uniwersalny.

Próbę odpowiedzi na to pytanie zorganizuję wokół trzech szczegółowych i pomocniczych pytań następujących: po pierwsze, jaki stosunek zachodzi u Arystotelesa między pojęciem twórczości-wytwarzania i pojęciem historii, nie dość bowiem jasno, jak mi się zdaje, zarysował się on nam jeszcze dotychczas; po drugie, jaka jest dla Arystotelesa z punktu widzenia najważniejszych cech jego filozofii natura tego, co stanowi przedmiot historii; po trzecie wreszcie przedmiotem moich rozważań będzie pewna bardzo generalna cecha myślenia filozoficznego Greków, cecha, która jest obecna również – przynajmniej wedle pewnej interpretacji – w *Historii* Herodota; spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy jest ona, czy nie jest zgodna z analogiczną najogólniejszą cechą filozofii Arystotelesa. To właśnie tymi trzema punktami zajmę się w zapowiadzianym na początku trybie rozsądnego i prawdopodobnego domysłu. Taki tryb wynika z braku jakichkolwiek – poza tymi, które się zawierają w omówionych miejscach *Poetyki* – śladów identycznego kwestionariusza u samego Arystotelesa, a wszystko, co pośrednio może służyć w jego tekstach odpowiedzi na postawione przeze mnie pytanie, zostało wypowiedziane bez żadnego z takim pytaniem związku, dla skonkludowania rozumowań wynikłych z pytań zupełnie innych niż postawione tu przeze mnie. Sensowność jednak takiej sztucznej konstrukcji wydaje mi się o tyle możliwa do obronienia, o ile zasadne jest dążenie do tego, aby każde donioślejsze twierdzenie Arystotelesa – a za takie uważam stwierdzenie większej filozoficzności poezji niż historii – próbować zrozumieć w kontekście podstawowych elementów jego doktryny. Mówiąc krócej i prościej: próbuję ustalić, czy stwierdzenie to tłumaczy się w świetle filozofii Arystotelesa, czy jest izolowane, przypadkowe i z całością tej filozofii nie ma nic wspólnego.

Myślę – zaczynając od pierwszego uszczegółowionego pytania – że wedle Arystotelesa historyk dlatego nie może osiągnąć tego, co osiąga poeta, że w przeciwieństwie do poety w rzeczy samej niczego nie „tworzy”, tj. nie wykonuje czynności i nie zmierza do celu, które Arystoteles określa słowem *poieîn*, sens zaś tego słowa jest taki, jak go próbowałem określić przed chwilą. Albowiem *poieîn* nie było według Arystotelesa zadaniem historyka i nie leżało w granicach jego możliwości. Świadczy o tym już sama nazwa historyka i jego profesji, nazwa pochodna od czasownika *historeîn*, którego najbardziej podstawowe znaczenie to „patrzyć” i „obserwować”, „wypytywać” i „dowiadywać się”, „badać zbierając wiadomości”, a następnie też – wiadomości w wyniku tego zdobyte opowiadać. Arystoteles spożytkował te znaczenia czasownika *historeîn* i pochodnego od niego rzeczownika *historía* do nazwania także własnych (i jego szkoły) adekwatnych do nich czynności poznawczych i ich pisemnych rezultatów, „obserwacji” i „ankiet”. Dobrze pamiętał o tych konotacjach pisząc w IX rozdziale *Poetyki* o różnicy między poezją a reprezentowaną przez Herodota historią i powracając do tej samej kwestii w rozdziałach XXIII i XXIV.

Na ten sens pierwotny słów zwracają baczną uwagę przywołani na początku komentatorzy współcześni. Roselyne Dupont-Roc i Jean Lallot, pod wpływem stwierdzenia w rozdziale XXIII, że „historia” przedstawia nie jedną akcję, lecz jeden odcinek czasu i zarazem wszystko, co się w tym odcinku działo, i że owe wydarzenia przedstawia nie ukazując żadnego wewnętrznego między nimi związku (1459 a 22–24), stale tłumaczą *historía* przez *chronique*, natomiast *histoire* rezerwują dla „akcji” właśnie, czyli dla *mythos* albo *mytheûma*. Taki zabieg translatorski, szokujący nieco utożsamieniem „mitu” z „historią” (= opowiadaniem), uświadamia nam zarówno niezgodność Arystotelesowego pojęcia historii z naszym, jak i to, że w oczach Arystotelesa nie miała ona nic wspólnego z „wytwarzaniem”, „przetwarzaniem” i „tworzeniem”, czyli z właściwym sztuce przekształcaniem swojego tworzywa. Jeśli zaś go nie przekształcała, to nie było dla niej miejsca wśród czynności, które objęła w systemie metafizycznym Arystotelesa kategoria filozofii praktycznej (czy też nauk praktycznych) i których szczegółową odmianę stanowią tam umiejętności pojętyczne, wytwórcze.

Zarazem jednak historia nie mogła się znaleźć również w obrębie filozoficznej encyklopedii nauk teoretycznych, czyli w tej dziedzinie filozofii, której celem i kresem było samo tylko poznanie naukowe, *theoría*, albowiem wykluczała ją stamtąd szczegółowość jej przedmiotu, dokładna odwrotność cechy konstytuującej wynik badania naukowego, *epistémē*. Tę Arystoteles tak scharakteryzował w *Analitykach wtórych*, przeciwstawiając ją – znajdującemu się zasadniczo poza obrębem filozofii teoretycznej – mniemaniu (I 33, 88 b 30–35):

„Wiedza naukowa i jej przedmiot różnią się od mniemania i przedmiotu mniemania tym, że wiedza naukowa jest ogólna i utworzona z przesłanek koniecznych, a to, co jest konieczne, nie może być inne. Istnieją fakty prawdziwe i rzeczywiste (*ésti dé tina alethē mēn kai ónta*), które jednak mogą być inne; wiedza naukowa, oczywiście, ich nie dotyczy; wtedy bowiem to, co może być inne, stałoby się tym, co nie może być inne”⁴.

Jakoż wyjąwszy owo miejsce z *Poetyki*, którym się zająłem, Arystoteles nigdy nie mówi o historii w związku z filozofią, że zaś to jedyne miejsce raczej wyłącza historię z obrębu filozofii (i – rozumie się – nauk), niż ją do niego włącza, to starałem się pokazać na samym początku. Dlaczego zatem Arystoteles wykluczył historię z obrębu filozofii, w której przecież starał się zawrzeć wszystkie niemal dziedziny aktywności intelektualnej, zarówno poznawczej, jak i praktycznej, *eo ipso* zaś również wytwórczej? Dlaczego dla historiografii, reprezentowanej przez Herodota, przez samego zaś Arystotelesa przygodnie wyodrębnianej (nie tylko zresztą w *Poetyce*) jako osobny rodzaj pisarstwa, zatrzymane zostało jedynie to nacechowanie semantyczne, jakie widać w niewyspecjalizowanych, potocznych użyciach *historeîn* i *historía*, a jakie samemu Arystotelesowi nie przeszkadzało przecież

⁴ Przekład K. Leśniaka (Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Warszawa 1973, s. 254). Dla całości rozumowania, które tu próbuję przeprowadzić, ważne jest również to, co się zawiera w poprzedzających cytatach rozdziałach 30 i 31.

używać słowa *historia* do nazywania własnych czynności badawczych (w odpowiednich do tego dziedzinach)?⁵

Winę za wykluczenie historii z obrębu filozofii ponosi, jak mi się zdaje, uznanie przez Arystotelesa swoistości zarówno „spraw ludzkich” (*t'anthrópina*) w ogólności, jak w szczególności tych „spraw ludzkich”, o których przede wszystkim pisali greccy historycy. Arystoteles mianowicie przyjął, że nie należą one do ontycznej sfery niezmienności, konieczności, a przeto i ogólności, lecz że należą do tego, co w cytowanym przed chwilą miejscu *Analityk wtórych* (zob. też I 30, 87 b 19–31) określał jako „rzeczy, które mogą być inne”, a gdzie indziej jako „rzeczy, które mogą i być, i nie być”⁶. Do tej sfery bytu musiałyby w pewnym sensie należeć również (nawet) nieodwracalne już i przeto pozornie niezmiennie fakty historyczne. Jakoż zdaje się, że Arystoteles milcząco przyjmował, iż dokonawszy się, utrwaliły one nie tylko swą przygodność, ale też, jeśli tak to można określić, swoją niestabilność, swoje – właściwe całej tej sferze bytu przygodnego – rozchwianie i niedookreślenie. Jeśli tak było istotnie, to musiał przyjmować również i to, że odzwierciedlające taką naturę zdarzeń minionych opowieści o nich, konstruowane przez historyków, czyli przez „patrzących” na nie, „wypytyjących” o nie i tylko w tym ankietaowym niejako trybie – nie zaś w odmiennym od trybu *historieîn* trybie *theoreîn* – je „badających”, muszą się odznaczać tymi samymi co i zdarzenia same cechami.

Zdarzeń historycznych nie można też poznać naukowo (filozoficznie), czyli pojęciowo, i nie można ich, tym samym, „naukowo” („filozoficznie”), czyli pojęciowo, przedstawić, tak jak da się przedstawić (opisać, wyrazić) wszystko, co ma cechy stałości, konieczności i powszechności. Adekwatna do cech swego przedmiotu (opowiedziana) historia nie może też swoim czytelnikom zapewnić tak przyjemnego przeżycia, jak to, które zapewnia im dyskurs filozoficzny, odtwarzający filozoficzną *theoria* przedmiotów należących do sfery bytu określanej przez Arystotelesa jako to, co „nie może być inne” (albo: „być inaczej”). Gdyby się jednak chciało dostarczyć przyjemności intelektualnej za pomocą lektury mówiącej o wydarzeniach i sprawach ludzkich, można to – w tym aspekcie – uczynić jedynie pod warunkiem poddania ich regułom (wy)twórczości (*tês poiéseos, tou poiêîn*), takim właśnie, jakimi posługuje się twórczość poety, który surową i bezładną materię przygodnych i szczegółowych spraw ludzkich poddaje obróbce i przeróbce – wbrew ich prawdzie, wbrew autentycznej ich naturze odrzucając z ich umownie synchronicznej (albo też ułożonej w następstwo czasowe) sumy zbędne szczegóły, czyniąc zbornym to, co samo z siebie niezborne, łącząc w jedno to, co samo z siebie rozbieżne. Tak daleko sięga w sferę metafizyki pozornie tylko technicznoliteracki opis jedności akcji poetyckiej w rozdziałach VIII i XXIII, a także znany i jakże długo bezwzględnie obowiązujący postulat jedności miejsca, czasu i akcji w dramacie (dla eposu rygory nie były tak surowe).

⁵ Znaczenia, w jakich słów tych używa Arystoteles, dobrze ilustruje indeks H. Bonitza (*Aristotelis Opera*. Ed. I. Bekker. T. V, 348 a 60 i b 3–23); zob. też R. Weil: *Aristote et l'histoire*, wyd. cyt., s. 89–95.

⁶ Zob. J. Domański: *Przygodność, zmienność, wolność. Glosa do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa*. „Przegląd Tomistyczny” II 1986, s. 5–19.

Arystoteles zatem posłużył się w ocenie historii kryterium metafizycznym, czyli zapożyczonym z działu filozofii mającego za przedmiot zupełnie inną sferę bytu niż ta, którą zajmuje się historia. Nie uczynił tego jednak, jak sądzę, ani z dogmatyzmu, ani z przekory, ani wskutek zdrady własnych filozoficznych zasad, wśród których za najważniejszą bodaj trzeba by uznać Arystotelesowy pluralizm, tak skory do trzeźwych dystynkcji i do trzeźwego oddawania *suum cuique* w wartościowaniu. O pluralizmie Arystotelesa za chwilę. Tymczasem poszukajmy czegoś bardziej konkretnego i wymiernego, co mogło go było doprowadzić do tak surowego osądzenia historii. Myślę, że było to historyczne dzieło Herodota, którego jako jedyne przedstawiciela historiografii cytuje i w IX rozdziale *Poetyki*, i dwukrotnie w *Retoryce*, i gdzie indziej jeszcze. (Nie cytuje natomiast nigdzie Tukidydesa i byłaby warta trudu próba znalezienia przyczyny tego dziwnego stanu rzeczy, nie podejmę tu jednak tej próby.) Do surowej oceny historii skłonić mogło Arystotelesa, mówiąc ściślej jeszcze, uznanie, że zamiar, jaki powziął Herodot pisząc swe dzieło, nie został zrealizowany w sposób należyty, że jest to więc dzieło po prostu nieudane. Więcej nawet: że tak zamierzone, jak je zamierzył Herodot, udać się ono nie mogło z przyczyn, które rozeznac i zrozumieć potrafił tylko taki filozof, jakim był sam Arystoteles.

Zamiar Herodotowy był jasny, sam Herodot o nim nam mówi na początku swego dzieła: pokazać jedną, prostą zasadę, wedle której toczą się zdarzenia i która rządzi czynami ludzkimi, politycznymi i militarnymi przede wszystkim. Zasadą tą jest z jednej strony ludzka „wina”, będąca zarazem ekspansywnie motywowaną „sprawczością” (*aitie* z prologu dzieła), z drugiej wyrównująca tę winę boska i rozumna, ale też zawistna i kapryśna opatrność i sprawiedliwość (III 108: „mądra, jak wypada przypuścić, opatrność bóstwa”; I 32: „wiem, jak dalece bóstwo jest zmienne i zazdrosne”)⁷. Wszystko, co mogło być filozoficzną podbudową tej zasady dziejów, już przed półwiekiem, w wydanej na początku lat sześćdziesiątych i po polsku książce *Christianity and Classical Culture*, wyinterpretował z dzieła Herodota Charles Norris Cochrane⁸. Interpretację jego uznaję zasadniczo za trafną i na niej buduję ostatnią część moich rozważań.

Herodot pojmował ową zasadę jako rozumny porządek, jako pewien logos, i przeciwstawiając się swoim poprzednikom, zwłaszcza zaś Hekatajosowi, logos ten dostosował do nauk dawnych filozofów, tj. jońskich „badaczy przyrody”, zwłaszcza zaś do nauk Heraklita. Do Heraklita, o którym mówi Cochrane, trzeba jednak dodać – za sugestią Sinki⁹ – także Anaksymandra. Wedle interpretacji Cochrane’a Herodot uznał, że sprawiedliwość, zgodnie z którą toczą się ludzkie dzieje, pochodzi od opatrności boskiej i polega nie tylko na Heraklitowej harmonii przeciwieństw wyrównującej przerosty (VII 10: „wszystko, co wyrasta ponad mia-

⁷ Oba cytaty w przekładzie S. Hammera (Herodot: *Dzieje*, przełożył z języka greckiego i opracował..., Warszawa 1954, s. 250 i 34). Zob. też T. Sinko: *Literatura grecka*. T. I Cz. 2. Kraków 1932, s. 175–176 (paragraf „Światopogląd Herodota”).

⁸ Ch. N. Cochrane: *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*. Przełożyła G. Pianko. Warszawa 1960 (przekładu dokonano z wydania z roku 1957, lecz pierwsze wydanie tej książki ukazało się w roku 1940), s. 446–457.

⁹ T. Sinko: wyd. cyt., t. I, cz. 2, s. 171.

rę, bóg lubi obcinać”, *philéei ho theòs pánta tà hyperéchonta koloúein*), ale też wyrównuje zachwianą równowagę i harmonię w takim samym trybie, w jakim dzieje się to w naturze rzeczy materialnych. Herodot szedłby tu zatem nie tylko za Heraklitową harmonią przeciwieństw („najpiękniejsza harmonia z tych składników, które się od siebie różnią”, mówi Haraklit we fragm. B 8: *ek tôn diapherónton kallíste harmoníe*), ale i za Anaksymandrową wizją elementów (żywiołów) „płacących sobie wzajemnie pomstę i karę za niesprawiedliwość wedle porządku czasu” (fragm 1: *díken kaítísin didónai allélois tês adikías katà tèn toú chrónou táxin*). Warto może zauważyć, że jeśli mamy tu rzeczywiście do czynienia z inspiracją Anaksymandrową, to do wyjaśnienia czynów i dziejów ludzkich Herodot niejako rewindykował swoiście ludzkie kategorie winy i kary, zawłaszczone niedys przez Anaksymandra do opisanía faktów przyrodniczych.

Powstaje teraz pytanie, dlaczego taki logos, zastosowany przez Herodota do porządkującego wyjaśniania dziejów, nie zyskał sobie Arystotelesowego uznania; dlaczego zarazem Arystoteles, wymieniając *Historię* Herodota w IX rozdziale *Poetyki*, czyni to tak, jakby ów Herodotowy logos świadomie zignorował. Mówię o świadomym zignorowaniu, trudno bowiem przyjąć, iżby Herodotowe wysiłki przedstawienia, wedle jakiej zasady dzieje się toczą, po prostu przeoczył. Wygląda w każdym razie na to, że w swojej ocenie historii w ogóle i *Historii* Herodota w szczególności, zamiast wziąć pod uwagę Herodotowe deklaracje hermeneutyczne, sugerujące stosowanie procedur bliskich filozoficznym, wołał raczej uwierzyć takim sugerującym całkowity bezład *historia* Herodotowym deklaracjom, jak ta z księgi II 123: „Moim zadaniem w całym tym dziele jest, żeby opowiedziane przez wszystkich szczegóły tak spisać, jak je słyszałem”. Wołał, powiadam, uwierzyć takim deklaracjom niż np. wypowiedzi Herodota sugerującej, u samego początku dzieła, dążenie do ujęcia jakiegoś ładu, jakiejś jedności dziejów, za pomocą wykrycia ich nacechowanej etycznie „przyczyny” (*aitíe*, które to słowo i pojęcie już najpewniej było zadomowione w filozofii), czy wreszcie wypowiedzi o tym, że „sprawy ludzkie toczą się kołem” (I 207, rozmowa Cyrusa z Krezusem), tak chętnie przez Arystotelesa powtarzanej (jako przysłowie) kilkakrotnie. Jakież mogły być powody tak drastycznie jednostronnej lektury i interpretacji?

Odpowiedź moja odwoła się do wspomnianej już różnicy najogólniejszej i zasadniczej między filozofią Arystotelesa a będącą natchnieniem Herodotowym filozofią jońskich „fizjologów”. Oni mianowicie szukali jednego stałego i powszechnego pierwiastka, jednej *arché*, walentnej dla całej rzeczywistości i redukującej jej wielorakość i zmienność. Arystoteles nie godził się z tym, iżby istniała jedna taka *arché* dla tego, co stałe i wieczne, i tego, co zmienne i przygodne. W przeciwieństwie do jońskich monistów – a nieco podobnie do dwu dualistów z poprzedzających go bezpośrednio generacji, Demokryta i Platona – skłonny był uznać raczej zasadniczą (pryncypialną) wielość i wielorakość rzeczywistości. Wśród „rzeczy, które nie mogą się mieć inaczej”, wyróżnił dwie niejednakowe strefy: boską strefę rzeczy niebiańskich, zgółą niepodległą przypadkowi, i ziemską strefę naturalistów w jakiejś mierze przypadkowi podległych. Obok nich wyróżnił nadto jeszcze osobną od nich strefę „spraw ludzkich”, strefę „rzeczy mogących się mieć ina-

czej”, które cechuje i przypadkowość, i wolność¹⁰. Między tą ostatnią strefą rzeczywistości a „rzeczami boskimi” nie zachodzi dla Arystotelesa żaden istotny i stały związek przyczynowo-skutkowy nie tylko dlatego, że do wyjaśnienia tych ostatnich nie była mu potrzebna żadna jedna *arché*, ale i dlatego, że źródło ruchu, czyli „pierwszy czynnik poruszający”, mogący w jakimś sensie być uznanym za odpowiednik *arché* nie pełni u Arystotelesa żadnej funkcji providencjalnej. Jest możliwe, że to w imię tej wielości uznał on, że Herodot bezzasadnie przyjął za czynnik regulujący dzieje zarówno Heraklitową jedność przeciwieństw, jak i Anaksymandrową „karę i pomstę”, co więcej zaś – że nie ma w rzeczach ludzkich, tak jak one przebiegają same z siebie, żadnej takiej zasady, która byłaby poddana konieczności i stałości, i że wobec tego przedstawianie rzeczy ludzkich tak, jak się działy, nie ma prawa uciekać się do żadnego porządkującego i jednoczącego *principium*, jeśli się zaś nim próbuje posłużyć, czyni to nieskutecznie i w gruncie rzeczy zatrzymuje się na poziomie *historia*, nie dochodząc wcale do poziomu *theoria*. Takie *principium* zdolna jest w rzeczy ludzkie wprowadzić dopiero sztuka poetycka, należąca nie do spekulatywnej, lecz do praktycznej, a ściślej – do wytwórczej części filozofii. Dokonuje ona bowiem najpierw przemiany ontycznej swego tworzywa i dzięki tej przemianie rzeczy ludzkie kształtuje na wzór tego, co „nie może się mieć inaczej”. Ale też zarazem musi im ona odebrać ich postać autentyczną, taką jaką przedstawia historia łudząc się tylko, że potrafi uczynić to wedle jednej jakiegś *arché*, wedle jednego jakiegoś logosu, tak właśnie, jak się łudził Herodot. W tym też leży nie tylko większa filozoficzność, ale i większa „pilność” poezji, wspomniana na początku jako wariant interpretacyjny przymiotnika *spoudaios*.

Tak oto próbowałem sobie wyjaśnić powody, dla których Arystoteles uznał filozoficzną wyższość poezji nad historią. Już teraz nie muszę deklarować, jak bardzo jest to moje wyjaśnienie spekulatywne i jak trudno je udokumentować tekstami Arystotelesa. Z lektur, które w związku z tym poczyniłem, najbliższe mojemu tokowi myśli jest obszerne i gruntowe studium Ingardena *Uwagi na marginesie „Poetyki” Arystotelesa*, globalna analiza tego dzieła. Nie znalazłem go jednak konstruując swoje dociekania. Zapoznawszy się z nim dopiero po tym, widzę, że podobnie ujmuje ono rolę poezji jako twórczości, bardziej bodaj twórczości niż imitacji. Na tej też linii umieszcza Ingarden różnicę między poezją i historią. W jednym wszelako nie mógłbym się zgodzić z wielkim filozofem polskim: w tym, że dla niego historia – w przeciwieństwie do poezji, która swobodnie tworzy swój obraz zdarzeń – jest naukowym owych zdarzeń opisem¹¹. Ten przymiotnik – „nauko-

¹⁰ Zob. J. Domański: Przygodność, zmienność, wolność, wyd. cyt., s. 10–11 i 15–18.

¹¹ R. Ingarden: *Uwagi na marginesie „Poetyki” Arystotelesa*. W: *Studia z estetyki*. T. I. Warszawa 1957, s. 319–358, a zwłaszcza s. 337, przyp. 1 („Poeta tworząc musi [...] wyjść poza spełnianie prostych operacji poznawczych i zacząć czynić coś całkiem odmiennego. [...] odpowiedzialność poety za tworzone przez niego dzieło poetyckie jest zupełnie inna niż odpowiedzialność uczonego i [...] rola sztuki [...] jest całkowicie odmienna od roli dzieła naukowego. W odniesieniu zaś do Arystotelesa interesujące jest to, że już on wyraźnie odróżnił uczonego od poety”); s. 341: „Ta różnica, widać, między stwarzaniem pozorów, które spełniają pewną szczególną funkcję wobec rzeczywistości („udają ją”), a stwierdzaniem pewnych faktów zachodzących wprost w rzeczywistości takiej lub innej, wydaje się – w myśl Arystotelesa – tym, co rozstrzyga o różnicy między poetą a historykiem, korelatywnie między dziełem poetyckim a dziełem

wy”, użyty przez Ingardena jako *oppositum* tego, co „twórcze” – trafny jest w odniesieniu do współczesnej, ale nie do Arystotelesowej koncepcji nauki.

historycznym lub ogólniej – naukowym”. Do takiego zakwalifikowania historii jako *epistémē* składania w jakiejś mierze podobieństwo sytuacji kontekstowej, w jakiej – obok Herodota – pojawia się w *Poetyce* Empedokles jako filozof przyrody. W rozdziale I mianowicie został on, podobnie jak Herodot w rozdziale IX, zestawiony z Homerem, i to właśnie dla stwierdzenia, że choć używali tych samych miar wierszowych, nic poza tym – z punktu widzenia sztuki poetyckiej – nie mają ze sobą wspólnego i gdy Homerowi słusznie przysługuje miano poety, Empedoklesa nazwać trzeba „raczej filozofem przyrody niż poetą” (1447 b 18–20), albowiem to, co uprawia filozof-przyrodnik, nie tworzy *mimesis* ani *poiesis* (1447 b 13–16). Że jest to tylko podobieństwo, a nie identyczność sytuacji konstekstowych, uświadamia ostatecznie dopiero odniesienie ich do Arystotelesowego zróżnicowania rzeczywistości ontycznej i do wynikającego stąd ograniczenia przedmiotu Arystotelesowej *epistémē*; takie odniesienie próbowałem tu uczynić.