

Dariusz Kubok

"Apeiron" Anaksymandra, czyli o tym, co pierwsze w filozofii

Folia Philosophica 17, 15-28

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W *Nauce logiki* Hegel pisze: „To, co jest pierwsze w nauce, musiało też historycznie okazać się pierwsze.”¹ W nauce (filozofii) tym, co pierwsze, zdaje się *apeiron* (nieokreśloność) jako konieczny składnik istoty wszelkiego pytania i wszelkiego badawczego podejścia do świata. Natomiast w perspektywie dziejowej, wraz z pojawieniem się filozofów jońskich, postawione zostaje pytanie o to, co pierwsze (ἀρχή), fundamentalne i co stanowi ostateczne źródło wszelkich rzeczy, z wszystkimi konsekwencjami takiego punktu wyjścia. Podczas gdy myślenie mityczne jedynie zaspokajało głód odpowiedzi, filozofia zdobywa się na pytanie, burząc jednocześnie skostniały gmach mitycznej pewności i samopotwierdzenia. To odrzucenie idoli nie jest oczywiście równoznaczne z zerwaniem z mitem, lecz różni się od niego nową jakością – myślowym namysłem nad całością rzeczywistości, sformułowanym w pytaniu o *arche*. Tym, co „historycznie okazało się pierwsze” i najbardziej doniosłe, jest system Anaksymandra z Miletu, który za zasadę przyjął τὸ ἄπειρον. Poglądy jego ujawniają ściśle teoretyczny, filozoficzny namysł w przeciwieństwie do teorii Talesa. Jak zauważa A. Cieszkowski, Tales „do zasady swojej biernie i faktycznie *a posteriori* doszedł, i dlatego musiała być czymś szczegółowym i oznaczonym, a więc tylko pierwiastkiem; Anaksymander zaś doszedł do niej czynnie, teoretycznie *a priori*, z czystego pojęcia ἀρχή, a więc musiała być, jako początkowa, samą ogólnością i nieoznaczonością”². Owo rozumowanie z „czystego pojęcia ἀρχή”, które doprowadziło Anaksymandra do założe-



DARIUSZ KUBOK

Apeiron Anaksymandra,
czyli o tym, co pierwsze w filozofii



¹ G. W. F. Hegel: *Nauka logiki*. Przeł. A. Landman. T. I. Warszawa 1987, s. 103.

² A. Cieszkowski: *Rzecz o filozofii jońskiej*. W: Idem: *Prolegomena do historii filozofii*. Warszawa 1972, s. 279.

nia *to apeiron* jako zasady, streszcza w swojej *Fizyce*³ Arystoteles. Na wstępie pisze on:

ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς (1)

Wszystko jest początkiem lub pochodzi z początku.

Formuła ta w lapidarny sposób oddaje zasadniczą ideę filozofów jońskich. Wszystko, co istnieje, albo stanowi zasadę, albo z tej zasady się wywodzi. Z fragmentu tego widać jasno, że struktura świata milezyjczyków jest bipolarna, co nie oznacza, że Tales, Anaksymander i Anaksymenes są dualistami. Jeśli założyć, że *to apeiron* jest jednością, a nie wielością (jako mechaniczna mieszanina nieskończonej ilości składników, jak twierdzi Anaksagoras), to systemy tych filozofów można określić mianem (materialistycznego) monizmu. Wszystko, co jest (staje się), zawdzięcza swoje istnienie oraz treściowe uposażenie pierwotnej zasadzie, z której się wyłania i do której powraca. Wielość zatem pochodzi z jedności. H. B. Gottschalk w artykule *Anaximander's Apeiron*⁴, nawiązując do fragmentów Arystotelesa (*Fizyka* 187 a 20, *Metafizyka* 1069 b 22), w których Stagiryta dostrzega bliskie pokrewieństwo poglądu Anaksymandra z tezami Anaksagorasa i Empedoklesa, twierdzi, że Arystoteles raczej czyni ich monistami, niż skłonny jest uznawać Anaksymandra za pluralistę. Monistyczną interpretację jego filozofii zakładają również zdecydowanie W. K. C. Guthrie⁵ i F. M. Cleve⁶. Można zatem mówić o dualistycznej wizji świata w połączeniu z monistyczną interpretacją *to apeiron* jako *arche*. Podobne stanowisko utrzymuje P. Seligman, który twierdzi, że koncepcja Anaksymandra jest zarówno monistyczna, jak i dualistyczna: „[...] monistyczna, ponieważ jest jedna, pojedyncza zasada, ale dualistyczna ze względu na różnicę pomiędzy zasadą a naturą, pomiędzy wiecznym apeironem a rzeczami, które powstają i muszą odejść”⁷. Po tym ogólnym przedstawieniu wizji świata według jończyków Arystoteles dodaje:

τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή

[...] nieskończoność nie ma początku.

Apeiron jako taki – zdaje się konkludować Stagiryta – nie ma początku, a zatem w odniesieniu do alternatywy (1) nie może spełniać jej drugiego członu. Nasuwa się zatem pytanie: Dlaczego nie ma początku?

³ Aristot., *Phys.*, Γ 4. 203 b 6. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Bearb. von W. Kranz. Bd. 1–3. Zurich 1992; dalej cyt. DK.

⁴ H. B. Gottschalk: *Anaximander's Apeiron*. „Phronesis” 1965, vol. 10.

⁵ W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge 1962.

⁶ F. M. Cleve: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy: An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. The Hague 1965.

⁷ P. Seligman: *The Apeiron of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*. London 1962, s. 54–55.

εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας (3)

[...] gdyż wtedy sam miałby granicę

Tak pojęta zasada (τὸ ἄπειρον) musi być początkiem, jako że sama nie ma początku. To zniesienie granic, wyrażone zanegowaniem wszelkiego kresu lub końca w odniesieniu do *to apeiron*, ma istotne konsekwencje interpretacyjne. Spośród możliwych ujęć pierwotnej zasady filozofa z Miletu „bezgraniczność” zdaje się wysuwać na plan pierwszy. Powstaje jednak kolejny problem: Czy Anaksymander myślał o swojej *arche* jako o bezgranicznym źródle w aspekcie czasowym i (lub) przestrzennym oraz czy jest ono także nieokreślone jakościowo? Pewne sugestie odnaleźć można w cytowanym tu fragmencie Arystotelesa, który kontynuując swoją myśl, pisze:

ἐτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα (4)

[...] ponadto nie powstaje ona, ani nie ginie, gdyż wtedy miałaby początek.

Brak początku oraz końca (granic) wiąże się tutaj z aspektem czasowym; zasada, w przeciwieństwie do rzeczy, które z niej powstają i w niej giną, jest nie zrodzona i niezniszczalna, a zatem – nieśmiertelna (ἀθάνατον)⁸:

τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς (5)

wszystko bowiem, co powstaje, musi mieć kres i kres ma wszystko, co niszczyalne.

To zdanie z kolei może służyć jako opis podstawowej zasady powstających rzeczy. Jeśli coś się zrodziło, to z konieczności (ἀνάγκη) musi mieć swój kres. W zachowanym fragmencie Anaksymandra (DK, B 1) pierwsze zdanie przekazuje tę samą treść; użyty tam jest zwrot κατὰ τὸ χρεῶν który można również przetłumaczyć jako „zgodnie z koniecznością”. Poszukiwanie przez filozofów jońskich tego, co pierwsze, wiąże się z poszukiwaniem tego, co konieczne. Nieśmiertelny *apeiron* przeciwstawiony zostaje śmiertelnym, skończonym rzeczom (sam nie będąc ich przeciwieństwem – jak sugerują to niektórzy badacze – gdyż jest ich jedynym źródłem i fundamentem). „Być” znaczy być ograniczonym („początkiem” – ἀρχή i „końcem” – τέλος – oto podstawowa formuła rzeczywistości w filozofii Anaksymandra; owo „być” znaczy „wyłaniać się” i „zanikać” w *to apeiron*.

διὸ καθάπεν λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ’ αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ (6)

Dlatego mówimy, że to [co nieskończone] nie ma początku, lecz samo jest początkiem dla innych rzeczy.

⁸ Aristot., *Phys.*, Γ 4. DK, 203 b 13.

Zdanie to stanowi faktyczne podsumowanie całego dowodu; jeśli zaakceptowana została alternatywa (1), a początek jest utożsamiony z granicą, to jedyną *arche* może być τὸ ἄπειρον, to, co nieograniczone (*scil.* nieokreślone). Można zatem – tak jak to robi A. Cieszkowski – ten ciąg rozumowania nazwać dowodem z czystego pojęcia ἀρχή. Ch. H. Kahn w rozprawie *Anaximander and Arguments Concerning „ἄπειρον” at Physics 203 b 4–15*⁹ twierdzi, że rozumowanie to zawiera poprawny sylogizm pod warunkiem, że ἀρχή i πέρας traktuje się zamiennie i kategorie te mają jednakowy zakres znaczeniowy. Argument jest poprawny, gdy ἀρχή jest po prostu rodzajem granicy¹⁰.

Jak zauważa H. Cherniss¹¹, zsubstancjalizowanie przymiotnikowego *apeiron* przez określony rodzajnik jest przejawem abstrakcji, a zatem myślenia czysto teoretycznego. Jego zdaniem – jak wskazuje na to fragment pochodzący od Teofrasta (DK. 12 A 14) – Anaksymander powstrzymywał się od nazywania swojej zasady, która obejmuje i mieści w sobie wszystko. Czy owo powstrzymywanie się ma oznaczać zupełną jej nieokreśloność, czy tylko „wycofanie się w nazywaniu” w obliczu jej boskiego charakteru? Skrajne stanowisko w tej sprawie prezentuje G. W. F. Hegel, który twierdzi, że zasada ta jest raczej myślą niż czymś materialnym¹². Podobne stanowisko współcześnie przyjmuje W. Kraus¹³, twierząc, że *apeiron* Anaksymandra nie jest materialny w żadnym sensie. P. Seligman natomiast stwierdza, iż nie jest on ani wyłącznie duchowy, ani wyłącznie materialny, Kahn, Guthrie i Gottschalk zaś uważają, że chociaż nie jest wyłącznie materialny, to jednak jest cielesny. *To apeiron*, będąc źródłem wszystkich rzeczy, musi mieć charakter materialny, co nie oznacza, iż jest on jednym z tzw. elementów (ziemia, powietrze, ogień i woda). Nie podejmując się na razie ostatecznych rozstrzygnięć w tej sprawie, trzeba stwierdzić, że już w starożytności kwestia pojmowania zasady filozofa z Miletu daleka była od jednoznaczności. Aetius co prawda stwierdza, że „początkiem bytów jest *to apeiron*” („τῶν ὄντων ἀρχὴν τὸ ἄπειρον”)¹⁴, ale zaraz dodaje:

ἀμαρτάνει δὲ οὗτος μὴ λέγων τί ἐστὶ τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστὶν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα

Popelnia jednak błąd [Anaksymander – D. K.] nie mówiąc, czym jest *to apeiron*, czy jest to powietrze, woda, ziemia, czy jakieś inne ciało.

⁹ Ch. H. Kahn: *Anaximander and Arguments Concerning „ἄπειρον” at Physics 203 b 4–15*. In: *Festschrift Ernst Kapp*. Hamburg 1958.

¹⁰ Zob. M. C. Stokes: *One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge 1971, s. 29.

¹¹ H. Cherniss: *The Characteristic and Effects of Presocratic Philosophy*. „Journal of the History of Ideas” 1951, vol. 12.

¹² G. W. F. Hegel: *Historia filozofii*. Przeł. Ś. F. Nowicki. T. 1. Warszawa 1994, s. 254.

¹³ W. Kraus: *Das Wesen des Unendlichen bei Anaximander*. „Rhenisches Museum” 1950, Nr. 13.

¹⁴ Aetius, *de plac.*, I, 3, 3 (Dox. 277, DK, 12 A 14).

Przytoczony fragment pozwala ująć różnicę pomiędzy czymś nieograniczonym (*apeiron* – to atrybut jakiejś pierwotnej substancji) a nieokreślonością samą. Zasada Anaksymandra jest – jak pisze Arystoteles¹⁵ – poza określonymi żywiołami (τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα) i jest czymś innym w ogóle (ἀπλοῦς). Podobnie sądzi Diogenes Laertios:

ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἄερα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι¹⁶

Początkiem i elementem jest *to apeiron*, i nie określa go [Anaksymander – D. K.] ani jako powietrza, ani jako wody, ani jako czegoś innego.

Rodowód takiego stanowiska sięga Arystotelesa, który wspomina o substancji „gęstszej od ognia, a rzadszej od powietrza” (*Fizyka*, 187 a); w innym miejscu (*O powstawaniu i ginięciu*, 328 b 35) Stagiryta mówi o „powietrzu lub ogniu, lub czymś pośrednim pomiędzy nimi” (οἶον ἄερα τιθέντες ἢ πῦρ ἢ τι μεταξύ τούτων). Znaleźć można także odwołania się do substancji pośredniej między wodą a powietrzem¹⁷ oraz między ogniem i wodą¹⁸. G. S. Kirk, Ch. H. Kahn i H. B. Gottschalk twierdzą, że w pewnych tekstach Arystoteles mógł mieć na myśli Anaksymandra, gdy mówił o elemencie pośrednim. Bardziej prawdopodobna zdaje się jednak interpretacja, według której filozof z Miletu myślał, co prawda, o elemencie różnym od tzw. elementów, co jednak nie jest równoważne temu, że musiało ono być czymś pośrednim pomiędzy dwoma żywiołami. „Być czymś innym” niż elementy (*to para ta stoicheia*) nie musi oznaczać, że *apeiron* Anaksymandra jest pojmowany jako coś „pomiędzy nimi”, lecz tylko to, iż jest czymś różnym od nich w ogóle.

Część badaczy filozofii Anaksymandra¹⁹ uważa, że *to apeiron* filozof z Miletu traktował jako mieszaninę (*meigma*) składników, w czym miałyby się przejawiać jego podobieństwo do poglądów Empedoklesa i Anaksagorasa. H. Cherniss²⁰ wnioskuje ten fakt stąd, iż we fragmencie Anaksymandra pojawia się liczba mnoga (ἐξ ὧν, ταῦτα); inni badacze powołują się na świadectwa Arystotelesa i szkoły perypatetyckiej. W świetle argumentacji J. McDiarmida²¹ teza Chernissa nie ma już takiej ostrości, a Teofrast wyraźnie klasyfikuje Anaksymandra jako monistę²². Jeśli zatem

¹⁵ Aristot., *Phys.*, Γ 204 b 22. DK, 12 A 16.

¹⁶ Diog. Laert., II, 1. DK, 12 A 1; zob. także DK, 12 A 9.

¹⁷ Zob. Arystoteles: *Fizyka* 203 a 18, 205 a 27; Idem: *O niebie* 303 b 12; Idem: *O powstawaniu i niszczeniu* 332 a 21; Idem: *Metafizyka* 989 a 14.

¹⁸ Zob. Idem: *Fizyka*..., A 6, 189 b 3.

¹⁹ Zaliczyć do tej grupy można W. Jaegera, J. McDiarmida, B. Wiśniewskiego, W. A. Heidela, H. Chernissa; przeciwnego zdania są U. Holscher, Ch. H. Kahn, P. Seligman, H. B. Gottschalk, F. M. Cleve.

²⁰ H. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore 1935, s. 377.

²¹ J. McDiarmid: *Theophrastus on the Presocratic Causes*. In: *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1. Eds. D. J. Furley, R. E. Allen. London 1970, s. 194.

²² Zob. H. B. Gottschalk: *Anaximander's Apeiron*..., s. 38–39.

to apeiron był pojmowany jako mieszanina, to składniki były tak gruntownie zmieszane, że żadna rzecz nie mogłaby się pojawić jako pojedyncze indywiduum. To tłumaczy, dlaczego Arystoteles i jego szkoła przypisują Empedoklesowi sześć zasad, Anaksagorasowi nieskończoną ilość, a o zasadzie Anaksymandra mówią, że jest jedna. Istnieje – trzeba to przyznać – pokrewieństwo między poglądami filozofa z Miletu i tzw. pluralistami, na które wskazuje Teofrast²³, niemniej jednak ustawianie ich w jednym rzędzie nie wydaje się uzasadnione. Świadczenia doksograficzne w żadnym miejscu nie wskazują, że zasada Anaksymandra miałaby być mechaniczną wielością nieskończonych elementów, ponieważ *to apeiron* nie ma wewnętrznych *peirata*. Ciekawą interpretację, mającą na celu obronę pojmowania zasady Anaksymandra jako mechanicznej mieszaniny, prezentuje B. Wiśniewski²⁴. Wychodzi on z ogólnego założenia metodologicznego, które brzmi: „[...] il n’y a rien dans l’esprit qui n’ait été imposé par l’expérience” („[...] nie ma niczego w umyśle, co by nie wniknęło tam przez doświadczenie”). To, bądź co bądź, perypatetyckie założenie pozwala mu twierdząc odpowiadzieć na pytanie: Czy *apeiron* był mieszaniną? Wiśniewski sądzi, że Anaksymander, patrząc na mieszaninę ziaren rozrzuconych wskutek ruchu wirowego, podczas którego cięższe ziarna pozostają w środku, a lżejsze – na zewnątrz, musiał myśleć o *to apeiron* jako o mieszaninie. Założenie istnienia pierwotnej mieszaniny nie musi sugerować od razu wielości. F. M. Cornford i W. K. C. Guthrie pojmują zasadę Anaksymandra jako chemiczną fuzję. Zdaniem F. M. Cornforda²⁵ *apeiron* jest początkowym stanem, pierwotną fuzją i niejasną jednością, w której przeciwieństwa są złączone i z której wyłaniają się one przez oddzielenie. Przeciwności są pierwotnie złączone jak wino i woda w jednej szklance, *to apeiron* zatem nie ma wewnętrznych granic. W. K. C. Guthrie²⁶ również ujmuje pierwotne tworzywo jako wewnętrznie niezdeterminowane, nie mające wewnętrznych *peirata*, do tego stopnia, że żadnej linii nie można wyznaczyć między częściami w obrębie tej całości.

W świetle zebranych dotąd informacji można powiedzieć, że *to apeiron* nie wydaje się mechaniczną mieszaniną (w stylu np. Anaksagorasa), lecz pewną jednością (choćby jako chemiczna fuzja), nie mającą ani wewnętrznych, ani zewnętrznych granic. Ta bezgraniczna i jakościowo niezdeterminowana masa jest niewyczerpanym źródłem wszystkich bytów, choć sama pozostaje nie w pełni ujmowalna w swoim tajemniczym, boskim i władczym obejmowaniu.

Na szczególną uwagę zasługuje także stanowisko wysuwające na plan pierwszy teologiczny aspekt zasady Anaksymandra. Arystoteles w *Fizyce*²⁷ przekazuje wia-

²³ Zob. DK, 59 A 41 (Dox. 478).

²⁴ B. Wiśniewski: *Sur la signification de l'apeiron d'Anaximandre*. „Revue des Etudes Grecques” 1957, vol. 70.

²⁵ F. M. Cornford: *Principium Sapientiae*. New York 1912, s. 178.

²⁶ W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy...*, s. 83–87.

²⁷ Arystoteles: *Fizyka...*, Γ 4. 203 b 13. DK, 12 B 3.

domość (uznaną za autentyczną wypowiedź filozofa z Miletu), w myśl której *to apeiron* jest ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον („niezniszczalny i nieśmiertelny”), czyli θεῖον („boski”). Nieśmiertelność stanowi dla myślicieli przedsokratejskich konieczny atrybut pierwotnych zasad. Epimenides wspomina o Μοῖραι ἀθάνατοι (B 19), Tales z kolei twierdzi, że dusze są nieśmiertelne (A 2), podobnie jak pitagorejczycy (DK, 14 A 8a, 58 B 1a); Anaksagores i Empedokles upatrują nieśmiertelności w porządku prawdziwej natury (Anaksag, A 30, Emped, B 35), a Diogenes przypisuje ją powietrzu (B 7). Diogenes Laertios, komentując nauki pitagorejskie, pisze: „Powietrze znajdujące się w najwyższych warstwach pozostaje w ustawicznym ruchu, jest czyste i zdrowe (καθαρὸν καὶ ὑγιᾶ), a wszystko, co się w nim znajduje, jest nieśmiertelne, a więc boskie (πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ διὰ τοῦτο θεῖα)²⁸. Boskość zasady w ujęciu Anaksymandra może oznaczać zatem jej nieskończoność czasową; *to apeiron* nie powstał nigdy i nigdy nie zginie.”²⁹ Na uwagę zasługuje także wypowiedź przypisywana Talesowi:

τί τὸ θεῖον, τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτην³⁰

Czym jest boskość? Tym, co nie ma ani początku ani końca.

Aby dookreślić sens przypisania apeironowi boskości, trzeba przywołać kilka wypowiedzi Arystotelesa:

- *O niebie* (284 a): „Toteż możemy czuć się pewni, że prawdziwe są wierzenia starożytnych, [...] według których istnieje coś nieśmiertelnego i boskiego w rzeczach obdarzonych ruchem.” (Przeł. P. Siwek).
- *O niebie* (286 a): „Otóż czynnością Boga jest nieśmiertelność, czyli życie wieczne.” (Przeł. P. Siwek).
- *O rodzeniu się zwierząt* (741 b): „W rzeczy samej, rodzenie idzie od niebytu do bytu, a zniszczenie wraca od bytu do niebytu.” (Przeł. P. Siwek).
- *O niebie* (282 b): „[...] niezniszczalne jest to, co istnieje teraz, i o czym nie będzie zgodne z prawdą w przyszłości mówić, że nie istniało”. (Przeł. P. Siwek).
- *Metafizyka* (1050 b): „Zatem nic, co jest po prostu niezniszczalne, nie istnieje po prostu potencjalnie; [...] a zatem wszystko, co jest niezniszczalne, istnieje aktualnie.” (Przeł. K. Leśniak).

Analiza przytoczonych fragmentów pozwala stwierdzić, że *to apeiron* ani nie powstaje, ani nie ginie; ma zatem życie wieczne, istnieje aktualnie i obdarzony jest wiecznym ruchem. Próby odczytania pierwszej zasady Anaksymandra jako potencjalnej pierwszej materii nie wydaje się uzasadnione; można ją nazwać raczej spraw-

²⁸ Diog., VIII, 26. DK, 58 B 1a.

²⁹ Por. następujące fragmenty dotyczące tego, co niezrodzone: Tales, A 1; Ksenofanes, A 28, A 31, A 37; Parmenides, A 7, A 22, B 8, 3; Heraklit, B 50; Melissos, A 5, B 1, B 8; Empedokles, B 7, B 16; Anaksagoras, A 41; Demokryt, A 71.

³⁰ DK, 11 A 1.

czą i pozytywną aktualnością. Przypisanie boskości apeironowi znaczy jednak coś więcej niż to, co dotychczas powiedziano. *Arche* jończyków wchodzi w miejsce, sprawujących kontrolę nad światem, bogów, wobec czego dziedziczy ich tajemniczość i niedookreślenie. Przejście od bogów do boskiej zasady wymaga przyjęcia tego, co obejmuje wszystko i co, będąc niewyczerpanym źródłem, czasowo oraz przestrzennie nieograniczonym, sprawuje kontrolę nad skończonymi i zniszczalnymi światami. *To apeiron* jest więc nie tylko – jak zauważa Ch. H. Kahn³¹ – materią, ale i twórcą świata, życia oraz boskiej siły naturalnej zmiany. Część historyków filozofii greckiej szczególnie uwypukla tę cechę systemu Anaksymandra. Dla F. M. Cornforda, W. Jaegera i G. Burcha filozof z Miletu był przede wszystkim teologiem. Podczas gdy W. Jaeger³² uważa Anaksymandra za prekursora koncepcji boskości (*to theion* w przeciwieństwie do *theoi*), G. Burch³³ widzi w jego koncepcji początek rozważań nad koncepcją Boga w filozoficznym sensie. Filozof z Miletu jest – zdaniem Burcha – pierwszym metafizykiem, gdyż to on twierdzi, iż Bóg jest Nieokreślonością; predykat ten implikuje nie tylko przestrzenną nieskończoność, lecz także jakościowe niezdeterminowanie. Tak pojęta zasada – kontynuuje Burch – nie jest żadną rzeczą ani żadnym rodzajem rzeczy (filozof joński antycypuje zatem negatywną teologię Pseudo-Dionizego i innych myślicieli okresu patrystycznego)³⁴. Oddzielanie się przeciwieństw odczytane może więc zostać jako emanacja spowodowana wiecznym ruchem Nieokreśloności. Emanacjami są przeciwieństwa (ciepłe – zimne itd.), które wyłaniają się z czegoś „nie-rzeczowego” (*non-thing*). Proces ten zatem nie jest fizyczny, lecz metafizyczny. Zdaniem Burcha metafizyka Anaksymandra ma inny charakter niż ta zaproponowana przez Anaksagorasa i Platona. Ci ostatni wierzą, że Bóg uczynił świat przez narzucenie porządku na preegzystującą, chaotyczną materię, Anaksymander zaś żywi przekonanie, że przed procesem emanacji istniał tylko Bóg (a nie Bóg i chaos) i to on jest jedyną przyczyną wszechświata, „zarówno wystarczającą, jak i konieczną”³⁵. Interpretację tę poddano ostrej krytyce, szczególnie ostro wystąpił W. J. Matson³⁶. Twierdzi on, że spekulacje Anaksymandra były nie tylko zerwaniem z mitologią, ale są w opozycji do niej zarówno w metodzie, jak i w rezultatach. Boskość, o której wspomina filozof joński, a która jest niezrodzona, wieczna i nieśmiertelna, nie oddziałuje – jego zdaniem – na żadne religijne uczucie. Anaksymander odwołuje się do logiki, a nie do intuicji jako własnej broni: „[...] jest on pierwszym gruntownym naturalistą w zachodniej kulturze i tylko Demokryt równał się wzniosłością z jego filozofią”³⁷.

³¹ Ch. H. Kahn: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York, 196, s. 237.

³² W. Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford 1947, s. 31 i 203–206.

³³ G. Burch: *Anaximander, the First Metaphysician*. „Review of Metaphysics” 1949, vol. 3.

³⁴ Ibidem, s. 142–144.

³⁵ Ibidem, s. 145.

³⁶ W. J. Matson: *The Naturalism of Anaximander*. „The Review of Metaphysics” 1953, vol. 6.

³⁷ Ibidem, s. 395.

Zaprezentowane tu stanowiska wyznaczają dwa skrajne bieguny w pojmowaniu boskości przez Anaksymandra. Przeciwwstawiając się Matsonowi, trzeba powiedzieć, że dla filozofa z Miletu „główną bronią” jest raczej intuicja i poszukiwanie w świecie analogii, a nie logika, której triumf wiąże się dopiero z filozofią Parmenidesa. Poza tym, samo przyjęcie za zasadę *to apeiron* oznacza otwarcie się na pewną nieokreśloność, na pewien rodzaj tajemnicy mimo to nawet, że jej istnienie wywnioskowane zostało z faktu, że zasada nie może mieć zasady, czyli granicy. Z kolei interpretacja Burcha, choć trafnie wskazuje, że *to apeiron* nie ma jedynie materialnego wymiaru, idzie zbyt daleko. Anaksymander nigdzie nie wspomniał o bogu w liczbie pojedynczej³⁸, a jego nieokreśloność nie jest atrybutem, lecz właściwym podmiotem określeń (jeśli te istnieją); Anaksymander mówił, że *to apeiron* jest boski, a nie – że Bóg jest *apeiron*. Trafne wydaje się jednak określenie wydzielenia się przeciwieństw z *to gonimon* („embrion”, „zarodek”) mianem emanacji.

Celem podsumowania tego aspektu *to apeiron* trzeba zaznaczyć, że jego boskość wskazuje przede wszystkim na nieśmiertelność i wieczność³⁹, a także na witalną pełnię, wieczny ruch⁴⁰, sprawczą aktualność oraz na transcendentálny wymiar (wymykający się możliwości pełnego ujęcia), który otwiera człowieka na nieznaną istotę, obejmującą wszystko i rządzącą wszystkim.

Pojmowanie τὸ ἄπειρον jako τὸ περιέχον wydaje się dominujące i w znacznym stopniu wyczerpujące charakterystykę zasady Anaksymandra. *Apeiron* jest tym, co obejmuje wszystko i wszystkim rządzi dzięki zabezpieczeniu równowagi pomiędzy przeciwieństwami. Obejmowanie to ma dwa aspekty:

- formalnoczasowy, wyrażający ideę skończoności rzeczy, dla których *arche* jest początkiem i końcem (obejmowanie z zewnątrz);
- materialno-treściowy, który *to apeiron* czyni źródłem mieszczącym wszystko w sobie (obejmowanie w sobie).

Apeiron, obejmujący wszystkie rzeczy (w obu aspektach), musi być zatem ujęty jako przestrzennie⁴¹ i czasowo nieograniczony (aspekt pierwszy), a także musi być niewyczerpanym źródłem (aspekt drugi), aby powstawanie nigdy nie miało końca; trzymając (ἔχειν) on także granice (πέρας) wszystkich rzeczy, dzięki czemu można go określić mianem „rządzącego” nimi.

³⁸ A. Finkelberg w artykule *The Milesian Monistic Doctrine and the Development of Presocratic Thought* („Hermes” 1989, vol. 117) sądzi, że filozofia jońska ma charakter panteistyczny. W odniesieniu do filozofii Talesa i Anaksymenesa można by mówić o pewnego rodzaju panteizmie, natomiast w przypadku Anaksymandra interpretacja ta nie znajduje żadnego uzasadnienia.

³⁹ Zob. DK, 12 A 10, A 11, a także Anonymus Iamblichii. 895, s. 98, 18 (Pistelli); Orpheus, B 13 i Anaksagoras, A. 30.

⁴⁰ Zob. DK, 12 A 9, A 11, A 12, A 17, a także DK, 13 A 5. Wieczny ruch Anaksymandra ma raczej charakter witalny niż mechaniczny.

⁴¹ Interpretacja, wskazująca na nieskończoność przestrzenną *to apeiron*, zgodna jest ze stanowiskami między innymi Burcha, Kahna, Seligmana, Gottschalka i Clevego, a przeciwna poglądom Cornforda (przyjmuje ideę kulistego apeironu), Kirka, Guthriego i Bicknella.

Cenne dopełnienie analiz periechontologicznych stanowi artykuł F. Solmsena *Anaximander's Infinite*⁴². Autor ten łączy fragment z *Fizyki* (203 b 10) Arystotelesa (καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν) z innym fragmentem (207 a 20) z tego samego dzieła (καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν) i rekonstruuje całą sentencję, w której gramatycznym podmiotem jest *to apeiron*⁴³:

(ἅ)παντα ἐν ἑαυτῷ ἔχειν καὶ (ἅ)παντα περιέχει καὶ (ἅ)πάντα κυβερνᾶν

Apeiron wszystko w sobie mieści, wszystko obejmuje i wszystkim kieruje.

Dołączona przez F. Solmsena wypowiedź (τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν) dokładnie odpowiada wyróżnionemu wcześniej materialno-treściowemu aspektowi kategorii *to periechon*, nie można się zatem z autorem nie zgodzić, kiedy pisze, że ἐν ἑαυτῷ ἔχειν i περιέχειν nie mają tego samego znaczenia. Obejmowanie bowiem zawiera również aspekt formalny, wyrażający ideę otaczania rzeczy⁴⁴. Filologiczne spekulacje prowadzą Solmsena do konkluzji, w myśl której „ta zrekonstruowana sentencja jest prawdopodobnie doskonałym opisem apeironu, jaki miał na myśli Anaksymander”⁴⁵.

Obejmowanie z zewnątrz wszystkich rzeczy, czyli „trzymanie” ich granic, a także „mieszczenie” ich pierwotnie w sobie, nie wyczerpuje w pełni pojmowania *to apeiron*, niemniej jednak stanowi jego podstawową charakterystykę, zakotwiczoną ponadto w wyobrażeniu morza otaczającego ziemię⁴⁶. *Apeiron*, obejmując wszystko, zabezpiecza także równowagę pomiędzy przeciwieństwami⁴⁷; jest on pierwszą i ostatnią „rzeczą”, z której wszystkie inne powstają w porządku czasu. M. C. Stokes również uwypukla ten aspekt apeironu, gdy pisze w *Hesiodic and Milesian Cosmogo-*

⁴² F. Solmsen: *Anaximander's Infinite*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1962, Bd. 44.

⁴³ Ibidem, s. 110–112.

⁴⁴ Mówiąc „rzeczy”, nie można mieć na myśli jedynie poszczególnych bytów, ale także światy, które je zawierają. Kwestią otwartą pozostaje pytanie, czy Anaksymander myślał o nieskończonej liczbie światów zarówno współistniejących z sobą, jak i następujących po sobie (tak uważają np. Jaeger, Cherniss i Cleve), czy tylko następujących po sobie (Burch, Seligman, Guthrie), czy ani o jednym, ani o drugim (Kirk, Kahn, Hölscher). W świetle przedfilozoficznego kontekstu filozofii Anaksymandra – wyobrażenia Okeanosa – można zaryzykować stwierdzenie, że najbardziej wiarygodna jest pierwsza ewentualność.

⁴⁵ F. Solmsen: *Anaximander's Infinite...*, s. 112.

⁴⁶ Interpretacja taka respektuje, omawianą wcześniej, metodę Wiśniewskiego.

⁴⁷ Przeciwieństw tych nie należy pojmować jako istniejących w *to apeiron* przed powstaniem rzeczy, bo wtedy byłby on rodzajem mieszaniny; nie są też one potencjalnie obecne w swoim źródle, gdyż zasada Anaksymandra jest w pełni aktualna. Są natomiast – jak słusznie zauważa Ch. H. Kahn (*Anaximander and the Origins...*, s. 235–236) nie bardziej przedistniejące w apeironie niż dziecko preegzystuje w ciele swoich rodziców. Taka interpretacja znajduje potwierdzenie w założeniu *to gonimon* jako zarodka wydzielającego przeciwieństwa. Ma to swoje korzenie w antropomorficznych obrazach seksualnego splotu, występujących w mitycznych kosmogoniach (zob. W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy...*, s. 90–91).

nies⁴⁸, że pierwotne źródło Anaksymandra, będąc bez żadnej określonej jakości, istnieje na zewnątrz kosmosu.

Interpretacja Stokesa sprowokowała P. J. Bicknella⁴⁹ do surowej krytyki. Twierdzi on, że *apeiron* nie jest zewnętrzny wobec świata, lecz znajduje się w jego obrębie jako wewnętrzne otoczenie. Nawiązując do wypowiedzi Anaksymenesa, która głosi, że „gwiazdy tkwią w materii kryształowej jak gwoździe”⁵⁰, uważa on, że ten masywny firmament, ujęty jako *κρυσταλλοειδης*, stanowi absolutny kraniec wszystkiego. Aby dodatkowo wzmocnić swoją tezę, Bicknell przywołuje fragment B 2 Anaksymenesa, w którym przeprowadzona zostaje analogia pomiędzy duszą, która „trzyma nas w skupieniu”, i powietrzem otaczającym świat. Jeśli *ouranoi* są pierścieniami rozmaitych ciał niebieskich, które kręcą się wokół centralnej Ziemi, a *kosmoi* są regionami światowego porządku, kształtowanego przez *ouranoi*, to niebiańskie pierścienie znajdują się w pojedynczym świetle, które „τὸ ἄπειρον περιέχει”. *Apeiron* zatem – konkluduje Bicknell – otacza wszystkie te pierścienie indywidualnie i w ten sposób znajduje się w obrębie każdego pojedynczego świata jako jego wewnętrzne otoczenie⁵¹. Rządzenie, które jest w *Fizyce* Arystotelesa (203 b 10–12) powiązane z obejmowaniem, dokonuje się więc od wewnątrz i nie ma – zdaniem Bicknella – powodu pojmować *apeironu* jako czegoś zewnętrznego. Krąg słoneczny – stąd wniosek – wyznacza absolutną granicę świata, a *to apeiron* nie jest ani jakościowo nieokreślony, ani kulisty, ani nieskończony przestrzennie, ani bez aktualnych ograniczeń. Raczej można powiedzieć – kończy swój wywód Bicknell – że jest on tak ogromny, iż nie można go przemierzyć z końca do końca, a będąc „demitologiczną wersją chaosu Hezjoda”, zdaje się „bytem ziewającej przestrzeni”⁵².

Atutem tej interpretacji jest przede wszystkim literalne odczytanie fragmentów Anaksymenesa. To, że „dusza trzyma nas w skupieniu, tak jak świat otacza powietrze i tchnienie”, nie musi prowadzić do wniosku, że powietrze Anaksymenesa i *to apeiron* Anaksymandra obejmują świat od wewnątrz. Czasownik *συγκρατει* oznacza, poza „trzymaniem w karbach”, także „kierowanie” czymś. Anaksymenes przeprowadza analogię pomiędzy człowiekiem (mikrokosmosem) i światem (makrokosmosem); dusza jest powietrzem, jako że jest źródłem ruchu i organicznej siły człowieka, tak samo jak boskie powietrze kształtuje cały świat. Podobieństwo, o którym tu mowa, sprowadza się zatem do uwypuklenia czynnika sprawczego (ruchu), kierującego wszystkim przez obejmowanie. Poza tym interpretacji Bicknella, choć słusz-

⁴⁸ M. C. Stokes: *Hesiodic and Milesian Cosmogonies*. „Phronesis” 1962, vol. 7; druga część – 1963, vol. 8.

⁴⁹ P. J. Bicknell: *To apeiron, apeiros aer and to periechon*. „Acta Classica” 1966, vol. 6.

⁵⁰ „Αναξιμένης ἤλων δίκην καταπληγένας τὰ ἄστρα τῷ κρυσταλλοειδεῖ” – DK, 13 A 14; KR 154; Bicknell (*To apeiron, apeiros aer and to periechon...*, s. 29) tłumaczy to zdanie następująco: „Anaximenes held that stars are fixed like nails in the crystalline (or ice-like) substance.”

⁵¹ Ibidem, s. 31.

⁵² Ibidem, s. 40–43.

nie akcentującej doniosłość kategorii *to periechon*, nie sposób przyjąć w świetle innych fragmentów doksograficznych. Zniesienie granic w *to apeiron* jest dosłowne i wyraża brak zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych *peirata*; nie wyraża przede wszystkim efemerycznej „niemożliwości przemierzenia”. Odwołanie się do koncepcji chaosu Hezjoda – w świetle wcześniejszych ustaleń – także nie znajduje uzasadnienia, jako że chaos jest „ziewającą pustką”, a *apeiron* wydaje się aktywną pełnią; stanowi on raczej demitologiczną wersję Okeanosa i Nocy.

Mając na uwadze ustalenia dotyczące genezy filozofii Anaksymandra, a także egzegezę jego fragmentu, trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie: Jak pojmowano *τὸ ἄπειρον* jako zasadę?

- Nie ulega wątpliwości, że stanowi on niewyczerpane źródło wszystkich skończonych rzeczy, które z niego powstają i w nim giną.
- Nie jest generowany, ponieważ, będąc *arche* rzeczy, sam nie ma swojej *arche*.
- Jest początkiem i końcem, choć sam początku i końca nie ma.
- Jest we właściwym sensie *to periechon*, jako że obejmuje wszystko z zewnątrz (aspekt formalnoczasowy), jak i w sobie (aspekt materialno-treściowy), ale nie poszczególne rzeczy ani przeciwieństwa (nie jest mieszaniną w rozumieniu Anaksagorasa i Empedoklesa).
- Jest jednością, w przeciwieństwie do wielości powstających z niego rzeczy.
- Jest gwarancją kosmicznej sprawiedliwości, ponieważ żadna siła nie może trwale dominować nad innymi, gdyż z konieczności musi do niego powrócić; rządzi przeto światem (światami), ponieważ zabezpiecza równowagę między przeciwieństwami (choć sam ich nie zawiera).
- Jest jakościowo nieokreślony, bo nie jest żadnym z tzw. elementów ani czymś pośrednim pomiędzy nimi.
- Jest pozbawiony granic zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych.
- Jest nie tylko materią, ale i twórcą świata.
- Jest boski przez fakt swojej nieśmiertelności, niezniszczalności, wieczności i witalnej pełni.
- Jest czymś aktualnym, a nie potencjalnym.
- Jest w wiecznym ruchu.
- Jest nieokreśloną i nie w pełni uchwytywalną istotą, w przeciwieństwie do określonego i poznawalnego świata.
- Jest demitologiczną wersją Okeanosa i wyobrażeń związanych z nocą, ale także spadkobiercą chaosu Hezjoda w sensie przeciwstawienia tego, co pierwotnie nieokreślone, temu, co uporządkowane.

Filozofia grecka, która rozpoczyna się wraz z pytaniem o zasadę całości świata, w filozofii Anaksymandra nie doczeka się wyczerpującej odpowiedzi. *To apeiron* bowiem jest tajemniczą, ale i filozoficzną odpowiedzią na poszukiwane ostateczne źródło wszystkich rzeczy. To rodzaj filozofii „nie domkniętej”, otwartej na nieokreśloność, w przeciwieństwie do filozofii Parmenidesa, w pełni zamkniętej na wszelkie przejawy *to apeiron*.

Przywołując raz jeszcze wyrwaną, co prawda, z kontekstu tezę Hegla, w myśl której to, co pierwsze w nauce, musiało też historycznie okazać się pierwsze, trzeba dopowiedzieć, iż tym, co historycznie pierwsze, wydają się poglądy Anaksymandra, których istotę stanowi przyznanie *to apeiron* miana pierwotnej zasady.

Pierwszym filozoficznym pojęciem, które utworzyła myśl grecka, było pojęcie *apeiron* (ἄπειρον). Za jego pomocą Anaksymander określił pierwotną zasadę (ἀρχή) wszystkich rzeczy. Początek filozofii jest więc filozofią początku (*arche*). Każdy racjonalny namysł nad naturą rzeczywistości zasadza się jednak na pytaniu, którego istotą wydaje się zawarta w nim nieokreśloność (*apeiron*), domagająca się określenia w odpowiedzi. Początek filozofii w ogóle wyznacza pytanie, będące nośnikiem nieokreślenia. Znamienne zatem, iż pierwszym problemem, który podejmuje myśl grecka, jest problem τὸ ἄπειρον jako początku.

Dariusz Kubok

ANAXIMANDER'S *APEIRON*, OR ON WHAT IS FIRST IN PHILOSOPHY

Summary

The author of the present article draws on Hegel's statement according to which what in science comes first turns out to be also historically first. It has to be said that this statement is fully confirmed in Anaximander's philosophy. This is because that Ionian philosopher assumes the *apeiron* to be the principle of all things; this category seems to be the first philosophical concept of the whole Western culture, whose source is the Greek thought. All cognitive efforts of man can, however, be reduced to questions that demand answers. The essence of a question is the indeterminacy (i.e. the *apeiron*) which is contained in it and which seeks an answer. The beginning of the Greek philosophy can thus be identified with an analysis of the *apeiron* as the *arche* of all things, in the same way as all rational thinking about the nature of the reality must move between a question that contains indeterminacy and answer that brings determinacy.

Dariusz Kubok

APEIRON VON ANAKSYMANDER ODER DARÜBER,
WAS IN DER PHILOSOPHIE DAS ERSTE IST

Zusammenfassung

Hegels Aussage: das, was in der Wissenschaft das Erste ist, ist auch das Erste in der Geschichte, wird auch in der Philosophie von Anaxymander bestätigt. Der ionischer Philosoph nimmt zwar für den Grundsatz aller Sachen *to apeiron* an; dieser Terminus scheint der erste philosophische Begriff der ganzen westlichen Kultur zu sein, deren Quelle griechischer Gedanke ist. Jede Erkenntnisbemühung läßt sich auf Fragen zurückzuführen, die beantwortet werden müssen. Das Wesen der Frage ist die darin enthaltene, nach einer Bezeichnung suchende Unbestimmtheit (*apeiron*). Der Anfang der griechischen Philosophie ist Analyse *to apeiron* als *arche* von allen Sachen, so wie jegliche rationelle Überlegung über die Wirklichkeitsnatur muß von der, die Unbestimmtheit enthaltenen Frage zu der, die Bezeichnung bringenden Antwort abzielen.