

Dr hab. Zbigniew Nerczuk, prof. UMK

Toruń, 06.01.2020

Instytut Filozofii UMK

Ocena dorobku dr. Marcina Pietrzaka

Dr Marcin Pietrzak uzyskał tytuł magistra Politologii i Nauk Społecznych o specjalności Filozofia na Uniwersytecie Opolskim w roku 2001 na podstawie pracy poświęconej J. Habermasowi. Stopień doktora pan Marcin Pietrzak uzyskał w roku 2009 na podstawie rozprawy dotyczącej D. Hume'a pod tytułem „Zagadnienie empirycznych podstaw etyki” również na Uniwersytecie Opolskim. Liczba cytowań dr. M. Pietrzaka (na podstawie Google Scholar) wynosi 3, a indeks Hirscha 0. Dr Pietrzak nie kierował żadnymi grantami ani projektami badawczymi, nie brał w nich również udziału. Dr Pietrzak wygłosił 25 referatów, w zdecydowanej większości na konferencjach w Polsce, przede wszystkim w Opolu. Dr Pietrzak jest bardzo zaangażowany w popularyzację filozofii: wykaz osiągnięć zawiera 9 przykładów działań z zakresu popularyzacji nauki. Dr Pietrzak jest członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Rhetoric Society of Europe. Zainteresowania badawcze dr. Pietrzaka obejmują zakres historii filozofii starożytnej (przede wszystkim cynizmu, sofistyki i Platona), filozofii Niccola Machiavellego oraz zagadnienia komunikacji (Burke) i metaetyki (Stevenson).

Prace po doktoracie

W wykazie dorobku podoktoratowego znajduje się 6 artykułów opublikowanych w polskich czasopismach: dwa artykuły w czasopismach z listy ERIH (w *Diametros* i w *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*), a także cztery inne artykuły: dwa opublikowane w *Ruchu Filozoficznym*, jeden w *Studiach z Historii Filozofii* i jeden w *Kwartalniku Filozoficznym*. Oprócz powyższych tekstów dr Pietrzak wskazuje również na trzy teksty przyjęte do druku, których jednak nie uwzględniam, ponieważ nimi nie dysponuję. Przy bliższym wglądzie z wykazu tego należy odrzucić tekst opublikowany w roku 2010 pt. „Problem fundamentu poznania a status etyki. Poglądy Dawida Huma na naturę sądów moralnych”. Tekst ten opublikowany w *Diametros* na stronach 24-44 jest zawarty w pierwszym rozdziale książki pt. „Zagadnienie empirycznych podstaw etyki”, która – jak można wnioskować – jest publikacją rozprawy doktorskiej Habilitanta. Ponieważ tekst ten nie należy w tej sytuacji do oryginalnego dorobku naukowego podoktoratowego, nie wliczam go do publikacji branych pod uwagę w ocenie. W efekcie całość prac dr. Pietrzaka, które można zaliczyć do dorobku wypracowanego po doktoracie (nie licząc rozprawy habilitacyjnej), liczy 5 artykułów (w sumie 71 stron). W swoim omówieniu skoncentruję się na czterech pracach.

Pierwszy oryginalny tekst opublikowany w cztery lata po doktoracie w roku 2013 w *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* nosi tytuł „Antyfilozofia cynicka w *Nigrinosie* Lukiana”. Tekst ten wydaje mi się bardzo niejasny ze względu na wiele kontrowersyjnych i nieuzasadnionych twierdzeń. Autor przypisuje cynikom „antyfilozoficzność” posługując się bardzo niejasnym rozumieniem „filozoficzności”, które wiąże już to z „racjonalizmem” przeciwstawiając „racjonalizm stoików” Akademii, już to ze spekulatywnością, którą przeciwstawia „sposobowi życia” związanemu z cynizmem czy ze stoicyzmem. Problem takiej interpretacji polega na tym, że bardzo wiele szkół filozoficznych w starożytności było zorientowanych na pewien sposób życia, a nie sądzę, by udało się znaleźć taką, która spełniałaby w pełni kryterium racjonalności w jakimś powszechnym znaczeniu (o ile kryterium takie w ogóle istnieje). W tym sensie „antyfilozoficzny” byłby ten aspekt filozofii

Platońskiej, który związany jest z wiarą pitagorejską i „filozofią” jako przygotowanie do śmierci, „antyfilozoficzne” w tym znaczeniu będą także pozostałe szkoły hellenistyczne w tej mierze, w jakiej postrzegają filozofię jako pewną szkołę życia. Podobnie niejasne jest przekonanie Autora (s. 46), że filozofia cyników nie daje się zamknąć „w zwykłych formach filozoficznej ekspresji”. Również i tutaj należałoby zapytać, co autor uważa za „zwykłe” formy filozoficznej ekspresji, gdy weźmie się pod uwagę, jak niejednorodna pod względem rodzaju, formy, treści była filozofia grecka od jej początków przez cały okres trwania. Mam wrażenie, że Autor, gdy wiąże te „niezwykłe formy filozoficznej ekspresji” z improwizowanymi happeningami czy anegdotami dotyczącymi stylu życia, pada ofiarą nie dość krytycznego podejścia do późno-antycznych źródeł i własnej projekcji dotyczącej tego, czym jest „filozoficzność”. W moim przekonaniu Autor – stroniąc od historycznej rekonstrukcji – nie podejmuje trudu odróżnienia anegdot, mitów, reinterpretacji i stereotypów wytworzonych na różnych etapach rozwoju doksografii i biografistyki starożytnej od tego, co mieściłoby się w ramach rzetelnej rekonstrukcji historycznej. Ten brak krytyki źródeł prowadzi Autora do powtarzania mało wiarygodnych anegdot, czerpanych najczęściej z Diogenesa Laertiosa (a zatem autora żyjącego około 700 lat po cynikach) w przekonaniu, że mamy tu do czynienia z „niezwykłymi metodami ekspresji” (por. np. cytaty z Diogenesa Laertiosa (s. 48), w którym opowiada się o problemach żołądkowych Metrodora). Jednak te „niezwykłe metody ekspresji filozoficznej” są najpewniej wynikiem skłonności do konfabulacji anonimowych literatów okresu hellenistycznego, stanowiących źródło pracy Diogenesa i należą raczej do cech gatunku, jakim stała się biografistyka filozoficzna, i pewnej konwencji literackiej, które ona podlega, niż rzeczywiście relacjonują fakty biograficzne.

Artykuł zawiera szereg innych bardzo ogólnych i niejasnych twierdzeń. By podać przykłady, Autor wielokrotnie powtarza tezę o „racjonalizmie” cyników, a na stronie 47 Autor pisze, że „tak rozumiany racjonalizm cynicki wydaje się, co warto zauważyć, bardziej konsekwentnym rozwinięciem intelektualizmu Sokratesa, niż teoria wielkiej eugenicznej hodowli rozumnej elity przedstawiona w platońskim *Państwie*”. Zdanie to dobrze oddaje skłonność Autora do bardzo odważnych, ale nie znajdujących żadnego uzasadnienia (przynajmniej w artykule) wniosków. Nie jestem przekonany, że w świetle dyskusji na temat poglądów historycznego Sokratesa oraz trudności interpretacyjnych związanych z Platońskim *Państwem* możliwe jest rozstrzygnięcie, co jest „bardziej Sokratejskie”. Z innych wątpliwych tez o bardzo ogólnym charakterze można wspomnieć o tym, iż cynicy byli uczniami Sokratesa (ta antyczna tradycja nie jest oczywista, ale może być jednym z mitów stworzonych przez stoików, por. pracę Dudley’a), czy przekonanie (s. 48), że w nurtach akademickim i perypatetyckim filozofia utożsamiana została z doktryną, albo lepiej z teorią. Jednak biorąc pod uwagę złożoność filozofii Platona i tradycji akademickiej jest to raczej półprawda. Na stronie 53 pojawia się kolejna teza ogólna, mianowicie: „tego rodzaju inwersja literacka nie może zaskakiwać u pisarza związanego z być może najbardziej twórczym literacko ruchem intelektualnym starożytności, jakim był cynizm”. Biorąc pod uwagę to, że z wczesnego cynizmu zachowały się tylko tytuły, bardzo trudno jest w moim przekonaniu głosić tak stanowcze tezy bez żadnego uzasadnienia. Na stronie 58 pojawia się niczym nie poparte twierdzenie: „Lukianowa antyfilozofia stanowi przy tym kontynuację tradycji pierwszej sofistyki. Antyfilozoficzne argumenty autora Hermotimosza przypominają sformułowane przez Gorgiasza dowody na nieistnienie bytu”. Nawet jeśli Autor jest w stanie udowodnić zależność Lukiana od sofistów (nie jest to dla oczywiste), to i tak porównanie to jest dla mnie niezrozumiałe: dlaczego dowody Gorgiasza miałyby być „antyfilozoficzne”, a nie po prostu polemiczne?

W moim przekonaniu ogromnym problemem całego tego tekstu jest to, iż jego Autor głosi bardzo ogólne twierdzenia i wiąże bardzo odległe zjawiska na mocy prostych skojarzeń i stereotypów bez odpowiedniej troski o rekonstrukcję historyczną i nadając terminom swoje własne, w mglisty sposób opisane znaczenia. Tekst jest w tym sensie bardzo „autorski”, brak w nim aparatu wskazującego na znajomość literatury przedmiotu, prowadzonych dyskusji i troski o historyczny kontekst.

Kolejny tekst to opublikowany w roku 2014 w „Studiach z Historii Filozofii” artykuł pod tytułem „Machiavellego rozumienie dobra i zła”. Autor w swoim wywodzie w minimalnym stopniu opiera się na literaturze przedmiotu. Nie znajdujemy w tekście żadnych śladów dyskusji, wyników badań czy odwołań do innych prac. Tekst stanowi odautorski komentarz z nielicznymi nawiązaniem do innych opracowań. Podobnie jak w tekście poświęconym Lukianowi Autor opiera wywód na swoich swobodnych skojarzeniach i tak ogólnych twierdzeniach, że trudno jest zrozumieć ich znaczenie albo dostrzec ich wartość poznawczą. By ograniczyć się tylko do podania przykładów: na stronie 258 Autor twierdzi, że Machiavelli posługuje się pojęciem cnoty moralnej zbliżonym w swojej treści do „klasyczno-chrześcijańskiego” rozumienia tego terminu. Nie jestem jednak przekonany, czy twierdzenie tak ogólne ma w ogóle jakąś wartość poznawczą, a podane przykłady (potwierdzenie tej tezy stanowi wedle przekonania Autora przywołanie definicji sprawiedliwości przedstawionej przez Kefalosa z I ks. *Państwa* Platona, cyników, sofistów i Sokratesa) w żaden sposób bliżej nie wyjaśniają, na czym polega „cnota moralna w znaczeniu klasyczno-chrześcijańskim”. Podobnie Autor nie przedstawia argumentów, że Machiavelli antycypuje pewien wymiar rzeczywistości społecznej, który uobecnia się u Rousseau i Marksa i w ten sposób wiąże tych trzech filozofów, ani też nie wyjaśnia, coż to za „rdzeń humanizmu europejskiego”, którego korzeni należałoby się doszukiwać w okresie Oświecenia ateistycznego. Wszystko to, co tak złożone w filozofii antycznej i w rozwoju kultury europejskiej, wydaje się Autorowi w sposób niepokojący proste, oczywiste i podlegające łatwemu ujęciu w formuły. Jeśli nawet te ogólne tezy są w przekonaniu Autora oczywiste i obiegowe, to jednak wymogi pracy naukowej powinny skłaniać Autora do podania źródła odsyłającego do badań prowadzących do takich tez. W obecnej postaci tekst przypomina bardziej publicystykę niż pracę naukową. W moim przekonaniu również ta praca oparta jest na ogólnikach i twierdzeniach, które nie są poparte starannym badaniem, odwołaniem do innych prac czy przekonującymi argumentami. Charakteryzują ją bardzo ogólne tezy, posługiwanie się przykładami z różnych epok, skłonność do niepopartego argumentami syntetyzowania i do głoszenia tez trudnych do zweryfikowania.

Następny artykuł pod tytułem „Pojęcie definicji i quasi definicji perswazyjnej” stanowi omówienie koncepcji C. T. Stephensona. Autor po przedstawieniu zarysów koncepcji Stephensona koncentruje się na problemie quasi definicji perswazyjnej. Do zilustrowania pojęcia quasi-definicji perswazyjnej autor przywołuje definicję sprawiedliwości podaną przez Trazymacha w I księdze *Państwa*, w której Trazymach stwierdza, że to co sprawiedliwe to nic innego, jak tylko co, co leży w interesie mocniejszego. Kolejny przykład zaczerpnięty jest z Platońskiego *Hippiasza Mniejszego*, w którym, jak twierdzi Autor, Sokrates przedstawia definicję quasi-definicję perswazyjną, przywołując znany paradoks oparty na pewnym rozumieniu *techne* prowadzący do tezy, zgodnie z którą ten, kto źle czyni umyślnie, jest lepszy od tego, kto czyni to nieumyślnie.

Być może za mało czasu poświęciłem na odczytanie intencji Autora, ale wiele z tych argumentów jest dla mnie niejasnych. Dla przykładu trudno mi zinterpretować jednoznacznie zdanie: „teza, że lepszy jest ten, kto źle czyni umyślnie, od tego kto czyni źle nieumyślnie, w ustach Sokratesa może wyglądać na paradoks, ale wypowiedziana przez Hippiasza mogłaby spełnić funkcję quasi-definicji perswazyjnej” (s. 61). Nie rozumiem, dlaczego to, kto wypowiada daną tezę miałoby decydować o tym, czy określimy daną tezę jako paradoks czy jako quasi-definicję perswazyjną. Nie potrafię również zrozumieć, w jaki sposób interpretacje słów Jezusa przedstawiane w Ewangelii świętego Łukasza i Ewangelii św. Mateusza (autor nie podaje tutaj ani źródła cytatu ani autorów przekładu ewangelicznego) skłaniają Autora do uznania, że stanowisko Jezusa daje się opisać zarówno jako przykład postawy moralisty, jaki i immoralisty. Na stronie 62 Autor wspomina o anegdocie związanej z Diogenesem z Synopy, wedle której miał on dopuścić się fałszerstwa monet. Należy jednak zaznaczyć, że tytuł artykułu, do którego autor się odwołuje w przypisie, jest błędnie transkrybowany. W języku greckim pojawia się w odniesieniu do fałszowania monety termin *paracharaxis*, podczas gdy transkrypcja w tekście autora brzmi *paraharathis*.

Kolejny z opublikowanych tekstów (w roku 2016 w „Kwartalniku Filozoficznym”) nosi tytuł „Genealogia i funkcja perswazyjna tak zwanych paradoksów stoickich”. Opierając się na Ciceronie, Autor wymienia sześć paradoksów stoickich. W artykule pojawia się zapowiedź problematyki omawianej w rozprawie habilitacyjnej, mianowicie przedstawienie koncepcji Kennetha Burke’a. Podstawowa teza tej koncepcji to zastąpienie pojęcia perswazji pojęciem identyfikacji, wprowadzenie pojęcia konsubstancjalności mówcy i słuchacza i zerwania identyfikacji, który dokonuje się poprzez użycie paradoksu. Jak twierdzi K. Burke, dopiero uzasadnienie paradoksu odbudowuje relację konsubstancjalności pomiędzy mówiącym i słuchaczami. W dalszej części tekstu (od strony 83) Autor aplikuje koncepcję retoryczną Burke’a do rozważań odnoszących się do I księgi *Państwa*, czyli do dyskusji Sokratesa z Trazymachem, która ponownie omówiona zostaje w rozprawie habilitacyjnej.

Artykuł ten, podobnie jak poprzednie, zawiera w moim przekonaniu zdecydowane braki w zakresie literatury przedmiotu oraz szereg tez pozostawionych bez uzasadnienia. Przede wszystkim, Autor wielokrotnie pisze o trzech źródłach paradoksów stoickich, jakie stanowią sofisci, cynicy i Heraklit, podczas gdy paradoksy przedstawiane przez Cicerona wydają mi się przynajmniej częściowo proveniencji Sokratejskiej. Na stronie 75 Autor pisze w odniesieniu do użycia terminu „paradoks” przez stoików: „nie dotarli do nas żadne bezpośrednie przekazy potwierdzające istnienie tego rodzaju konwencji terminologicznej”. Nawet jeśli tak jest, to praca naukowa wymagałaby podania źródła tej informacji lub raportu z tego, w jakich tekstach czy zbiorze tekstów (SVF Arnima?) nie udało się tego terminu znaleźć. Dodać do tego trzeba, że słowo paradoks nie jest jedynym terminem używanym w j. greckim na wyrażenie tego, co zaskakujące lub sprzeczające się powszechnej opinii (por. np. *atopon*, *alolon* etc.). Wydaje mi się też zdecydowanie niedostateczne, że Autor omawiając znaczenie terminu „paradoks” odwołuje się wyłącznie do jednego tekstu źródłowego (Epiktet) i jednego opracowania przedmiotu.

W tekście znajduje się również wiele cechujących styl Autora twierdzeń, które są ogólnikowe, niejasne lub tylko w części prawdziwe. Np. na stronie 86 w nawiązaniu do znaczenia *techne* w myśli Sokratesa Autor pisze: „Filozofia jest kolejną ze sztuk, zaś uprawianie sztuki tym, co prawdziwy człowiek robić powinien.” Chociaż domyślam się, co Autor ma na myśli, gdy pisze o „prawdziwym człowieku”, to jednak praca naukowa wymagałaby większej precyzji wypowiedzi. Nie jestem również przekonany, że kategoria „klienta” jest najlepszym terminem do opisu relacji między mówcą a słuchaczem w przypadku stoików czy w ogóle starożytnych „zabiegów perswazyjnych”. Nasuwa ona „biznesowe” skojarzenia (klient jako „odbiorca oferowanego towaru”), co – może z wyjątkiem sofistów i retorów, szczególnie w perspektywie Platńskiej – raczej nie oddaje celu antycznej perswazji filozoficznej, odnoszącej się do pewnego modelu życia lub teorii (naprawdę wątpię, by stoicy postrzegali swoje przesłanie jako towar). Na stronie 87 pojawia się niezrozumiały tekst: „paradoks jest zatem kamieniem obrazy dla tych, którzy nie są obznajomieni z teoretycznym zapleczem w filozofii”. Praca zawiera też drobne błędy: nawiązując do poglądów Średniej Stoi Autor błędnie zapisuje imię Panajtiosa z Rodos jako „Panaitosa” (s. 78), a na stronie 80 pojawia się źle zapisana nazwa, termin grecki oznaczający fałszowanie obiegowej monety (podobnie jak w poprzednim artykule).

Na marginesie pojawiających się w artykule wzmianek o paradoksach w starożytności odnoszę wrażenie, że Autora cechuje skłonność do przyjmowania pozycji absolutnego obserwatora. Autor wielokrotnie posługuje się pojęciami, tak jakby treść, jaką z nimi wiąże, miała absolutne i ponadczasowe znaczenie. Paradoksalność wydaje mi się jednak zależna od kontekstu kulturowego i historycznego. To, co jest paradoksalne dla nas, niekoniecznie musiało być paradoksalne dla starożytnych, a największym problemem interpretacji dawnych tekstów jest problem intencji ich autorów. Żeby te intencje rozpoznać (o ile w ogóle jest to możliwe), potrzebna jest rzetelna rekonstrukcja kontekstu.

Rozprawa dr. M. Pietrzaka poświęcona jest rekonstrukcji wybranych zagadnień zaczerpniętych z nurtu, który w pracy nazywany jest „fenomenem cynicznym”. Źródłem i inspiracją dla rozprawy jest praca P. Sloterdijka pt. *Krytyka cynicznego rozumu*, która omawia szeroko rozumiany nurt „cyniczny” w historii filozofii czy kultury europejskiej. Autor rozprawy, nawiązując do pracy P. Sloterdijka (inspirowany także perspektywą M. Foucaulta), decyduje się na omówienie trzech wybranych epizodów zaczerpniętych z tego nurtu: stanowią je, jak zapowiada Autor, polemiki z Sokratesem w dialogach Platońskich prowadzone przez Trazymacha i Kalliklesa (a zatem postaci związane z ruchem sofistycznym, stąd okreśłani w pracy jako „sofiści-cynicy”), cynicy „właściwi” („cynizm egzystencjalny”), czyli Antystenes, Diogenes etc., a także Lukian („cynizm literacki”) omawiany na wybranych przykładach z jego twórczości.

Należy na wstępie podkreślić, że Autor nie stawia sobie za cel historyczno-filozoficznej rekonstrukcji *par excellence*. Celem pracy jest „ujęcie istoty zjawiska” cyniczności (s. 10) czy wydobywanie jego „składników centralnych” (s. 10). Autor stara się opisać zjawisko cynizmu w kulturze starożytnej, na przykładzie trzech wybranych z myśli starożytnej fenomenów, kładąc szczególny nacisk na analizę zawartego w nich elementu perswazyjnego i postrzegając „fenomen cyniczności jako zjawisko komunikacyjne w jego historycznej zmienności” (s. 11). Jak pisze Autor (s. 14-15), „wybór paradygmatycznych przykładów badanego fenomenu ma charakter „intuicyjny”. Sięga przy tym do aparatury pojęciowej zaczerpniętej z dwu współczesnych opracowań – retorycznej koncepcji K. Burke’a oraz analizy metapojęciowej Ch. L. Stevensona.

Koncepcja K. Burke’a opisuje w sposób formalny kolejne stadia procesu perswazyjnego, który rozpoczyna się od przyjęcia przez mówcę postawy fachowca i narzucenia audytorium roli klienta, zerwania identyfikacji między przekonującym a przekonywanymi, „konsubstancjacji”, polegającej na poddaniu się przez „klientów” perspektywie „fachowca” i ostatecznej identyfikacji. Z kolei z koncepcji C. Stevensona Habilitant czerpie pojęcie definicji perswazyjnej i quasi-definicji perswazyjnej. Pojęcie definicji perswazyjnej związana jest z tą kategorią definicji, które mają wyrażnie emotywny charakter, a zatem odnoszą się do pojęć nacechowanych wartościowaniem: Autor omawiając tę teorię podaje przykłady „dobrze”, „słusznie”, „obowiązek”, „kłamstwo”. W sytuacji, gdy propozycja definicji zmienia całkowicie odczucie związane z danym pojęciem, radykalnie odwracając jego znaczenie, definicja taka nazywana jest quasi-definicją perswazyjną.

Opis fenomenu cynizmu P. Sloterdijka, a także wyżej wspomniane koncepcje K. Burke’a i C. Stevensona stanowią ramy rozprawy dr. Pietrzaka i dostarczają instrumentów pojęciowych do prowadzonego badania. Ze zrozumiałych względów nie mogę oceniać wyżej wspomnianych prac: ani rekonstrukcji „fenomenu cynizmu” dokonanej przez P. Sloterdijka. Nie mogą być również przedmiotem mojej bezpośredniej oceny wartość poznawcza koncepcji K. Burke’a i C. T. Stevensona. Ale w dalszej części pracy przedstawię moją opinię na temat wartości poznawczej rezultatów aplikacji tych dwu koncepcji w pracy dr. Pietrzaka.

Muszę przyznać, że po lekturze pracy stanąłem przed poważnym wyzwaniem. Praca jest tak wymagająca pod względem korekty, że decyduję się na przedstawienie uwag o charakterze ogólnym do całości pracy, a ograniczenie uwag szczegółowych tylko do części dotyczącej „solistów-cyników”.

Z perspektywy historyka filozofii mam do całości pracy szereg uwag krytycznych natury ogólnej:

1. brak głębszej rekonstrukcji historycznej

Chociaż rozumiem, że Autor koncentruje się na rekonstrukcji wiążanego z cynizmem procesu perswazyjnego, to jednak ogromnym problemem jest dla mnie jakość historycznej rekonstrukcji przedstawianych w pracy omówień. Tym, co w tej książce niepokojące, jest przede wszystkim to, czego w niej nie ma. Bez względu na to, jakie cele przyświecają pracy, jeśli mowa o tak znaczących zjawiskach z zakresu historii filozofii jak sofistyka, Platon czy cynizm konieczne jest wykazanie się choćby podstawowymi wiadomościami i kompetencjami rekonstrukcyjnymi w tym zakresie. Zazwyczaj dokonuje się to przez odesłanie do literatury przedmiotu, przedstawienie prowadzonych dyskusji i stanu badań, podjęcie ewentualnej polemiki i ewentualnie przedstawienie własnego stanowiska. W przypadku pracy dr. Pietrzaka nie odnajduję żadnego z tych elementów – podobnie jak w przypadku artykułów opublikowanych przez Autora – tekst jest prawie całkowicie izolowany, pozbawiony jakichkolwiek ustaleń historyczno-filozoficznych dokonanych przez innych badaczy, a interpretacja oparta prawie wyłącznie na własnej lekturze tekstów źródłowych i swobodnych asocjacjach. Opisywanie dyskusji Sokratesa z Trazymachem czy Kalliklesem, dyskusja w dialogu *Hippiasz Mniejszy*, przedstawianie cynizmu Antystenesa i Diogenesa z tak nielicznymi odwołaniami do opracowań i tradycji interpretacyjnej jest niestety nie do zaakceptowania bez względu na to, czy Autorowi przyświeca cel rekonstrukcji historycznej, czy jakikolwiek inny. Brak rzetelnej znajomości kontekstu jest oczywisty w przypadku interpretacji też wypowiedzianych przez Trazymacha w trakcie rozmowy z Sokratesem, analizowanych przez Autora jako mowę (co samo w sobie jest niezgodne z duchem rekonstrukcji historycznej), a która wedle Autora dokonuje się „narzędziami klasycznej teorii retorycznej”. Naprawdę – pomijając już kwestię celowości czy zasadności takiego zabiegu – trudno jest zaakceptować, by taka analiza mogła opierać się na jednej pracy quasi-encyklopedycznej, mianowicie wprowadzającym opracowaniu retoryki Korolki. Tym bardziej zdumiewa, że Autor nie tylko nie odnosi się do bogatej obcojęzycznej literatury przedmiotu, ale nawet do polskich prac poświęconych tym problemom (Gajda, Mielczarski, Wróblewski, Wiśniewski, Blandzi, Turasiewicz, Tuszyńska-Maciejewska, Zygmuntowicz, Wesoły, Legutko, Pacewicz i inni). Nie odnosząc się prawie w ogóle do kategorii, które wypracowane zostały przez dotychczasowe badania historyczno-filozoficzne, Autor tworzy swoje własne sposoby opisu, bez jakiegokolwiek wyjaśnienia, dlaczego uważa prowadzoną narrację za bardziej interesującą poznawczo niż tradycyjna. Do tego dodać należy łatwość głoszenia sformułowań o charakterze ogólnym, jak np. tezy „antyfilozoficzności cynizmu” czy, tak jak w odniesieniu do *Hippiasza Mniejszego*, Autor – na podstawie dwu czy trzech lektur (tyle znajduję w przypisach) – rozstrzyga o platońskim autorstwie dialogu, zalicza do arcydzieł i szereguje w grupie z *Protagorasem*, *Eutydemem* i *Gorgiaszem* (s. 76) (co ciekawe, *Hippiasza Większego* z niewyjaśnionych względów pomija).

Praca zawiera także pewne ewidentne błędy historyczne i językowe. By ograniczyć się tylko do dwu przykładów: np. (s. 31) – o Gorgiaszu mówi się, że jest „sofistą z Kaldzomenów”, podczas gdy Gorgiasz był z Leontinoi, Polos pochodził z Akragas, a z Klazomen, a nie „Kaldzomenoi” był Anaksagoras. Z kolei na s. 82 Autor prowadzi wywód na podstawie błędnie utożsamianych ze sobą słów (*eleutheria* – „wolność” i *exousia* – „możliwość, władza, autorytet”), tylko dlatego, że w polskich tłumaczeniach oba oddawane są jako „wolność”.

2. problem krytyki źródeł

Ten brak zainteresowania sprawami rekonstrukcji jest blisko związany z problemem braku stosownej selekcji źródeł, która stanowi fundament historycznego badania naukowego. W rozprawie habilitacyjnej Autor nie podejmuje problemu krytyki źródeł, w wyniku czego praca zawiera wiele anegdot, mitów i ogólników. Jednak antyczne źródła podlegają takim samym ograniczeniom jak wszelkie inne źródła informacji – są zależne przede wszystkim od celu, w jakim zostały napisane, od konwencji literackiej, do której przynależą, od stosunku ich autorów do opisywanego zjawiska

etc. Wizja cynizmu przedstawiana przez Autora jest wypadkową zaczerpniętych z Diogenesa Laertiosa (autora żyjącego pewnie w III wieku n.e., a zatem kilkaset lat po Antystenesie czy Diogenesie), a co z tym związane oparta na anegdotach i informacjach, które najpewniej są wynikiem rozwoju biograficznej konwencji literackiej w okresie hellenistycznym (por. np. S. Price, s. 79, w: *Blackwell Companion to Socrates*). Przykładami mogą być wielokrotnie przytaczana przez Autora informacja o fałszowaniu monety przez Diogenesa – informacja nieweryfikowalna i z tego względu taka, która raczej nie powinna być uważana za oddającą istotę cynizmu (inna sprawa, że Autor nie może się zdecydować, czy interpretować tę kwestię fałszerstwa jako „zmiany” czy „zacierania” tradycyjnych wartości). Podobnie fikcyjny charakter ma historia wykupu Diogenesa, najpewniej sfabrykowana przez Menipposa (por. przywoływaną przez Autora pracę Dudley’a, s. 18). W moim przekonaniu skupienie się na anegdotach z Diogenesa Laertiosa w interpretacji cynizmu powoduje, że Autor zupełnie zapomina o stronie spekulatywnej tego nurtu, o której świadczyć mogą te źródła, które wskazują na udział cyników w toczonych w IV wieku p.n.e. dyskusjach filozoficznych i o dużej (niestety zaginionej) produkcji literackiej Antystenesa i Diogenesa. Dla historyka filozofii nie jest obojętne, co nazywane jest cynizmem i jaka wizja cynizmu jest przedstawiana: czy jest to obraz wynikający z fabrykowanej przez setki lat rozwoju literatury - anegdotycznej wersji cynizmu, czy jest to próba dotarcia do tego, czym była myśl Antystenesa, Diogenesa i innych w historycznym ujęciu. Tym bardziej, że ta anegdotyczna wizja cynizmu decyduje o przebiegu narracji w pracy i koncentracji na Diogenesowym „modelu życia”. Podobnie jak cynizm potraktowana jest przez Autora sofistyka – nie ma tu analizy historycznej, problemu istoty sofistyki, historycznej wiarygodności portretów Platońskich, historyczności postaci (np. nieznanego skądinąd Kalliklesa, w odniesieniu do którego toczy się spór, czy był postacią historyczną i czy w ogóle był sofistą, skoro wypierał się nauczania za pieniądze). Rozumiem, że celem pracy nie było rozwiązywanie tych skomplikowanych problemów historycznych, ale tego nie wymagam. By praca uzyskała wartościowy i pełny wymiar, wystarczyłoby, żeby Autor wykazał, że ma świadomość, iż tego typu dyskusje są toczone. Tyle że wtedy musiałaby powstać zupełnie inna praca.

3. stereotypy i przypadkowe asocjacje

Kolejnym problemem jest zawarty w pracy ogromnie uproszczony obraz filozofii greckiej. Rozprawa jest splotem schematów, stereotypów, etykiet i uogólnień odnoszących się do różnych zjawisk filozoficznych. W tej wizji historii filozofii wszystko jest proste, ponieważ Autor nieustannie odwołuje się do obiegowych poglądów, ustaleń zaczerpniętych z podręczników filozofii czy własnych asocjacji, którym nadaje uniwersalne znaczenie. Taki uproszczony obraz filozofii ma swoje uzasadnienie w sferze popularyzacji filozofii, ale niestety nie zasługuje na miano badania naukowego w zakresie rekonstrukcji historycznej. Brak dyscypliny argumentacyjnej skłania Autora do nagłych przeskoków w narracji (cynicy, Machiavelli, Epiktet, Kotarbiński). Autor bez zahamowania przechodzi pomiędzy epokami i nurtami filozoficznymi – tezy odnoszące się do okresu klasycznego potwierdzane są przy pomocy przykładów z epoki hellenistycznej czy innych na mocy prostych skojarzeń. Dla każdego historyka filozofii jest oczywiste, że podobieństwo treści czy formy, nawet jeśli celem jest określenie wspólnych różnym zjawiskom „metod perswazyjnych”, musi być prezentowane w jakiś systematyczny i logiczny sposób, a nie na zasadzie swobodnego odwołania do własnych skojarzeń i lektur. W tym wypadku efektem argumentacji, mającej mały wzgląd na faktyczne zależności i opartej na skojarzeniach, jest tak prosty, że aż nieprawdziwy obraz filozofii greckiej.

4. absolutyzowanie własnej perspektywy

Autor przejawia także w pracy trwałą skłonność do absolutyzowania własnych przekonań. Wskutek tego często posługuje się w pojęciach, którym zdaje się przypisywać jedno i niezmiennie znaczenie, nie dostrzegając ich kulturowego i czasowego uwarunkowania. Autor pisze o "filozoficzności" czy „filozofii”, „antyfilozofii”, „retoryce”, „racjonalizmie”, „paradoksalności”, „zdrowym rozsądku” tak jakby kategorie te miały uniwersalne, nie wymagające eksplikacji znaczenie.

By nie pozostać gołosłownym, w taki absolutyzujący sposób Autor posługuje się terminem „antyfilozofii” cynickiej (s. 16). Problem polega na tym, że nie ma żadnego paradygmatu filozoficzności w myśli starożytnej, a o pojęcie filozofii toczy się w starożytności nieustanna dyskusja. Autor zdaje się sugerować, że „filozoficzność” jest związana ze spekulatywnością Akademii i Perypatu, a „antyfilozofia” z modelem życia postulowanym przez cyników. Twierdzenie to nie może być jednak prawdziwe ze względu na to, że wątki pitagorejskie u Platona i sama idea Akademii jako „bractwa religijnego” (thiasos) wykluczają jednoznaczną „racjonalność” i „spekulatywność” tej spuścizny, podczas gdy cynizm w swej klasycznej postaci wcale nie ograniczał się tylko do propagowania pewnych postaw. Tego typu łatwe uogólnienia pozostawiałyby poza zakresem filozoficzności dużą część spuścizny greckiej, która czy to w okresie hellenistycznym, czy to w okresie późnego antyku zawsze powiązana była z propagowaniem pewnego modelu życia.

Trudno się również zgodzić z wielokrotnie powtarzanym przez Autora odwołaniem do „pierwszej sofistyki” jako do jednego z przejawów cynizmu (np. na s. 14, gdzie pisze o poglądach sofistów, w poglądach których uobecnia się „postawa cyniczna”). Ale w dalszej części pracy mowa jest tylko o Trazymachu, Kalliklesie (ten drugi raczej nie jest sofistą w ścisłym znaczeniu tego słowa) i o Hippiaszu (trudno jednak powiedzieć, czy Autor wiąże z nim stanowisko cyniczne), natomiast nie ma ani słowa o Protagorasie, Gorgiaszu, Prodikosie, Antyfonie, Krytiaszu etc. Z punktu widzenia historyka filozofii niepokojące jest sprowadzanie do wspólnego mianownika postaci bez stosownej argumentacji. Podobnie nieścisłe twierdzenie znajdujemy na s. 20 - gdzie Autor pisze o „filozofii życiowej głoszonej przez sofistów”. Nie jestem pewien, co Autor ma tu na myśli, ale obawiam się, że taka wspólna „filozofia życiowa” sofistów nie istnieje.

Nie jestem również przekonany do metody interpretacyjnej proponowanej przez Autora. Gdy pisze on, że (s. 30) – sofisci „odmawiają przyjęcia postawy szczerości i otwartości, jakiej wymaga metoda dialogu sokratejskiego”, czego przykładem jest to, że sofisci w *Eutydemie* nie wierzą w swoje własne argumentacje, wkracza w bardzo delikatną materię rozpoznawania „szczerości” i „prawdziwości” wypowiedzi postaci literackich. Wspominana przez Autora parezja jest zabiegiem retorycznym i konia z rzędem temu, kto odpowie na pytanie, czy Platoński Sokrates na początku *Obrony Sokratesa* jest „szczery”, gdy „szczerze” zapowiada, że zupełnie nie zna się na retoryce, a potem przedstawia kunsztownie zbudowaną mowę wzorowaną w swej strukturze na *Palamedesie* Gorgiasza? Podobny problem stwarzają rozważania na temat paradoksu. Gdy Autor pisze (s. 33), że definicja Trazymacha jest „paradoksalna w greckim znaczeniu tego słowa”, nie podaje za tym żadnych argumentów ani nie odróżnia od paradoksu w „nie-greckim znaczeniu”. Paradoksalność jednak podlega uwarunkowaniom kulturowym, a przyjmowanie, że nasza perspektywa ma charakter obowiązujący, jest ogromnym rekonstrukcyjnym błędem. Autor niestety wielokrotnie do swoich własnych odczuć i wyobrażeń się odwołuje, wykraczając poza pewne ramy dopuszczalnej interpretacji: np. „Również jednak w tym przypadku odwołuje się on (sc. Trazymach) do intuicji – intuicji cynicznych, jeśli można się tak wyrazić – których obecności mógł się spodziewać w umysłach słuchaczy” (s. 33); „dla kogoś niewprawionego w sztuce, której naucza sofista, twierdzenie to brzmi złowrogo i absurdalnie” (s. 46); „chłód i szorstka szczerość mają sprawić, iż słuchacze łatwiej zrozumieją istotę zagadnienia” (s. 50).

Pozwolę sobie – ze względu na objętość recenzji – ograniczyć swoje szczegółowe uwagi tylko do pierwszej części, czyli omówienia problematyki „sofistów- cyników”:

1. Na podstawie lektury pracy nie udało mi się ustalić jednoznacznie, jakie są te elementy charakterystyczne dla fenomenu cynizmu i co właściwie konstytuuje cyniczność w znaczeniu Autora. O ile rozumiem Habilitanta, sugeruje on, że właściwy dla zjawiska cyniczności w myśli „sofistów-cyników” jest specyficzny proces perswazyjny, który przejawia się w przyjęciu postawy fachowca etc. Autor nigdzie jednak nie pisze, który z tych elementów musi zostać spełniony, żeby uznać daną postawę perswazyjną za przynależną do fenomenu cyniczności. Sprawa jest na tyle niejasna, że w moim przekonaniu ten opis cynizmu nie pozwala na odróżnienie „sofistów-cyników” od innych postaci, które pojawiają się w dialogach Platońskich, a przede wszystkim od postaci Sokratesa, który również w wielu refutacjach przyjmuje paradoksalną tezę (quasi-definicję perswazyjną), zrywa identyfikację, przedstawia siebie w roli fachowca i zdobywa poklask publiczności.
2. Ten brak dookreślenia postawy cynicznej i odróżnienia strategii „sofistów-cyników” od postawy Sokratesa powoduje chaos w wyjaśnieniach w przypadku też Sokratesa np. w dialogu *Hippiasz Mniejszy*. Ponieważ Habilitant wiąże perswazję cyniczną z sofistami, więc na początku zapowiada, że przedmiotem omówienia będzie: „także *Hippiasz Mniejszy*, gdzie Sokrates każe sofistom sformułować poglądy, które określić można mianem cynicznych, a nawet sam je formułuje.” (s. 19). Ale później nie podejmuje już tego wątku cyniczności Sokratesa.
3. Być może tym, co według Autora odróżnia Platona i Sokratesa od sofistów jest różnica między paradoksem a quasi-definicją perswazyjną. Autor wydaje się sugerować tego typu rozwiązanie, uznając, że paradoks jest pojęciem szerszym od quasi-definicji perswazyjnej. Jednak wytłumaczenie różnicy (o ile w ogóle pojawia się ono w pracy) jest dla mnie tak niejasne i nieostre, że mam wrażenie, iż stanowi tylko intuicyjną próbę utrzymania narracji cynicznej w ramach zamierzonego projektu i z dala od Sokratesa.
4. Przywiązanie do tradycji skłania też chyba Autora (na s. 20) do stwierdzenia, że krytykiem tych reprezentowanych przez sofistów form cynizmu jest Platon. W moim przekonaniu jednak to nie metody perswazyjne różnią Sokratesa i jego sofistycznych oponentów (por. R. Robinsona „*Plato's Earlier Dialectics*”), albowiem wiele *elenchoi* Sokratesa jest opartych na takich erystycznych sztuczkach jak argumenty Eutydema i Dionizodorosa (dlatego Autor jest w wielkim błędzie, gdy pisze o „czysto rozumowej argumentacji nauczyciela Platona”, przeciwstawiając ją rozumowaniu Trazymacha), ale szereg innych elementów, których zidentyfikowanie i opisanie wymagałoby grubego woluminu.
5. Część poświęcona omówieniu rekonstruowanej przez Autora „nie-mowy” Trazymacha jest rozwiązywaniem problemu, którego nie ma (por. s. 32). Sygnalizowana przez Autora trudność, jaką ma stwarzać „agresywna”, niezgodna z „retorycznymi standardami” postawa Trazymacha (por. s. 39: „niektóre aspekty wywodów sofisty, a w szczególności jego sposób odnoszenia się do publiczności, nie zgadzają się z założeniami leżącymi u podstaw klasycznej teorii retorycznej, dla której centralnym punktem jest perswazja”), która skłania Autora do wyjaśniania tego problemu przy użyciu modelu „perswazji cynicznej”, daje się wytłumaczyć prościej i zgodnie z historycznym kontekstem jako element strategii Platońskiej przeciwstawiania żywej formy dialogu (umożliwiającej „szczerą” wypowiedzi i postaw) „martwej” i „sztucznej” mowie. Z tego względu choćby rozmówcy Sokratesa są tak barwnymi postaciami, ponieważ Platon - wykorzystując możliwości narracyjne, które niesie ze sobą dialog - wiele uwagi poświęca opisywaniu ich reakcji na padające sformułowania i przebieg rozmowy. Elementem oczywistej strategii Platońskiej polegającej na kontrastowaniu Sokratesa i jego rozmówców jest dyskredytowanie ich również przez wskazanie na ich wady: bufonadę, pychę, chciwość, zadufanie, głupotę etc. (por. związki dialogów Platońskich z komedią staroattycką i tragedią opisywane w wielu pracach). Karykaturyzowany jest również

Trazymach, o którym Platon pisze w *Fajdrosie*, że to wybitny specjalista w zakresie wyrażania emocji w mowach. Dlatego trudno mi zrozumieć, że mimo tak wielu prac poświęconych portretowaniu sofistów w Platońskich dialogach Autor pisze w swojej pracy (s. 20) o Platonie „jako najwierniejszym portreciście” sofistów.

6. Właśnie ze względu na różnicę pomiędzy dialogiem a sztuką wymowy zabieg Autora, który przekształca wypowiedzi padające w rozmowie w mowę, jest nie do zaakceptowania. Naprawdę bowiem trudno wymagać, by Trazymach, którym Platon jako autor posługuje się w swojej grze zmierzającej ku gloryfikacji Sokratesa, w swojej fikcyjnej „nie-mowie” spełniał wymóg perswazyjności. Wydaje mi się, że Autor postrzega dialogi Platona jako zapisy realnych rozmów, a pomija to, że mamy tu do czynienia z literaturą podlegającą konwencji i realizującą strategię Platońską, że Trazymach i Kallikles są tylko *dramatis personae*, pionkami w grze Platona, która ma na celu przeciwstawienie Sokratesa i jego sofistycznych oponentów. Dlatego w całej tej części Autor pisze o postaci literackiej, czyli Platońskim Trazymachu jako o postaci rzeczywistej, tak jakby był to precyzyjny zapis rozmowy dwu postaci historycznych. Naprawdę trudno mi zrozumieć wypowiedź Autora (s. 31): „Podobnie [...] Trazymach wygłasza mowę oskarżycielską pod adresem sprawiedliwości – mowę, którą miał być może wcześniej przygotowaną” w inny sposób niż jako mieszanie dwu płaszczyzn: literackiej i historycznej. Gdy Autor zatem uznaje, że postawa Trazymacha jest elementem zamierzonej strategii perswazyjnej, jestem w stanie się z nim zgodzić – tyle że nie jest to strategia Trazymacha, ale strategia Platońska.

7. Ze względu na wspomnianą już opozycję metod – dialogowej i retorycznej, analizowanie rozmowy Sokratesa z Trazymachem ani przy użyciu kategorii retoryki klasycznej, ani przy użyciu koncepcji K. Burke’a nie może prowadzić do żadnych wartościowych poznawczych rezultatów. Nie ma tutaj ani „mowy Trazymacha”, ani publiczności w roli odbiorcy, nie ma „identyfikacji publiczności swojego wywodu jako nieznających się na rzeczy”, nie ma „zjednoczenia słuchaczy z mówcą” (ponieważ Platon nie daje żadnych podstaw do przekonania, że Trazymach odnosi sukces perswazyjny - w żadnym z dialogów zresztą nie udaje się to żadnemu rozmówcy Sokratesa), ale jest DIALOG dwu literackich postaci, stanowiący podstawę do zrozumienia strategii Platońskiej skierowanej przeciw temu lub tym postaciom, których Platon uważał za oponentów.

8. Swoją drogą metody perswazyjne Platona i strategia, którą realizuje w dialogach, są bardzo ciekawym tematem i na pewno warto podjąć go w badaniach. Wiele prac napisano o logice Platona, retoryczności, strukturze dialogów, ich powiązaniu z komedią i tragedią, obrazowaniu postaci. Połączenie tych wszystkich elementów dopiero dałoby wyobrażenie jak złożone są teksty Platona. Gdyby Autor chciał podjąć próbę poszerzenia naszej wiedzy o Platońskiej strategii argumentacyjnej, to musiałoby się to jednak dokonać z poszanowaniem literackiego i historycznego kontekstu, czyli m. in. z uwzględnieniem opozycji sztuki rozmowy i retoryki.

Podsumowanie

Podsumowując powyższe omówienie, muszę stwierdzić, że przedstawiony przez Habilitanta dorobek publikacyjny jest bardzo niewielki (ledwie 5 tekstów po doktoracie, w sumie nieco ponad 70 stron tekstu, opublikowane wyłącznie w polskich pismach), a jego strona warsztatowa zarówno w przypadku artykułów, jak i rozprawy budzi mój niepokój. Brakuje mi w nich rzetelnego

przygotowania do podjęcia tematu, rozpoznania toczonych dyskusji, rekonstrukcji kontekstu, zajęcia stanowiska w polemice z innymi badaczami. Bardzo trudno jest mi również określić profil badawczy dr. Pietrzaka ze względu na specyficzny model uprawiania nauki i bardzo synkretyczny charakter publikowanych tekstów, stanowiących aplikację siatki pojęciowej wypracowanej przez współczesnych badaczy procesu komunikacji czy filozofów (Burke, Stevenson, Foucault) do interpretacji dawnych tekstów. W moim przekonaniu rezultaty tych analiz nie wnoszą jednak niczego wartościowego poznawczo, a obawiam się, że w niektórych swych przejawach mogą wprowadzać czytelnika w błąd. Wynika to z tego, że Autor w swoich pracach przejawia nadmierną skłonność do przedstawiania twierdzeń bez uzasadnienia, o bardzo syntetycznym charakterze, kierując się skojarzeniami czy podobieństwem. Wiążę się to często ze swobodnym użyciem pojęć, których znaczenie nie zostaje wyjaśnione. Mam wrażenie, że bardzo mocną stroną Habilitanta jest promocja filozofii i publicystyka – w tej sferze dorobek dr. Pietrzaka jest z pewnością wyróżniający, a „zacięcie popularyzatorskie” wyjaśniałoby skłonność do przedstawiania bardzo uproszczonego obrazu historii filozofii.

Biorąc pod uwagę całość dorobku przedstawionego przez Habilitanta nie dostrzegam żadnego istotnego wkładu w rozwój dyscypliny naukowej i w związku z tym wnioskuję o niedopuszczenie dr Marcina Pietrzaka do dalszych etapów przewodu habilitacyjnego.

Zdzisław Kwaś