

ADAM DROZDEK  
Pittsburgh, Pa. (USA)

## ANAKSAGORAS: UMYŚL I WSZECHŚWIAT

Powiada się, że „Anaksagoras był pierwszym filozofem, który wyniósł ducha nad materię, rozpoczynając w ten sposób nowy okres rozwoju teologii”<sup>1</sup>. Nie jest to wcale opinia odosobniona, gdyż np. już Euzebiusz (*Droga do Ewangelii*, 14, 16) mówi, iż „Anaksagoras i jego szkoła byli pierwsi w Grecji, którzy mówili o Bogu”, a powszechne w starożytności było mniemanie, że Anaksagoras jako pierwszy uważał Umysł (νοῦς) za sprawujący kontrolę nad całym wszechświatem (np. P l u t a r c h, *Żywoty sławnych mężów: Perykles*, 4; K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce*, 2, 14). Czym jest zatem ów Umysł, jakie są jego atrybuty i choć sam Anaksagoras nie mówi *explicite* o Bogu, co pozwala późniejszym filozofom uważać ów Umysł za Boga?

System Anaksagorasa znany jest z niewielu tylko zachowanych fragmentów autorstwa samego Anaksagorasa. Fragmenty te zmieścić można na trzech stronach druku, jednakże mówią one sporo o Umyśle, dzięki czemu możliwa jest rekonstrukcja Anaksagorasowej wizji Umysłu.

Najwięcej mówi o Umyśle fragment B 12<sup>2</sup>, z którego dowiadujemy się, że Umysł jest nieskończony, autonomiczny, nie zmieszany z niczym innym, niezależny od wszystkiego, wszechwiedzący i potężny.

Umysł jest nieskończony w tym sensie, że nie jest ograniczony przestrzenią, gdyż istnieje wszędzie tam, gdzie jest materia (B 14), która jest nieskończona i składa się z nieskończonej liczby cząstek (B 1, B 2). Umysł jest

---

<sup>1</sup> K. E l s e r, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Münster 1893, s. 3.

<sup>2</sup> Numeracja fragmentów pochodzi od H. Dielsa i W. Kranza (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1960).

również nieskończony w sensie wieczności, gdyż jego istnienie nie jest ograniczone czasowo (B 14). Można też utrzymywać, że w związku z tym, iż Umysł jest oddzielony od innych substancji, nieskończoność oznacza bycie nie ograniczonym żadną inną substancją, co z kolei oznacza, że Umysł jest nierozciągliwy. Choć nie jest to wykluczone, to naturalna wydaje się interpretacja, że nieskończoność oznacza, iż Umysł ma władzę nad wszystkim innym, i że jest to „nieskończoność mocy niepojętej dla rozumu ludzkiego” (Augustyn, *Listy*, 118, 4). A ponieważ wszystko inne znajduje się w przestrzeni, to nieskończoność oznacza nieistnienie granic przestrzennych dla mocy Umysłu: jakkolwiek duża lub mała byłaby dana rzecz lub substancja i gdziekolwiek by się znajdowała, Umysł jest w stanie sprawować nad nią pełną kontrolę<sup>3</sup>.

Umysł nie jest zmieszany z niczym innym. Anaksagoras dowodzi tego faktu nie wprost w B 12, co pozwala mu wywnioskować, że Umysł ma kontrolę nad wszystkim, co istnieje. Właściwie dlaczego tak ma być? Tego Anaksagoras nie wyjaśnia. Interpretowano to jako wynik tego, że jako z niczym nie zmieszany, Umysł może wszystko przenikać i w ten sposób sprawować nad wszystkim kontrolę. Jednakże Filoponus w komentarzu do *Fizyki* powiada, że gdyby Umysł składał się z jakiejś substancji materialnej, to substancja ta nie pozwalałaby mu znać innych substancji, „tak jak kolorowe szkło nie przepuszcza innych kolorów” (833, 1) i – co dodaje w komentarzu do *O duszy* – jak „organ dotyku nie czuje ciepłego obiektu o tej samej temperaturze, co on sam” (522, 29). Jest to argumentacja perypatetycka, gdyż, jak mówi sam Filoponus, dla Arystotelesa „panować” to tyle, co „wiedzieć”. Nie jest jednak to argumentacja bezzasadna. Gdyby Umysł był zmieszany z jakąś substancją, to przez sam fakt swej obecności substancja ta wywierałaby wpływ na Umysł. I tak np. substancja sucha byłaby przeszkodą w sprawowaniu kontroli nad substancjami mokrymi. Podobną argumentację potwierdza teoria medyczna czasów Anaksagorasa. Zgodnie z tą teorią choroba jest wynikiem naruszenia równowagi pomiędzy czterema tzw. humorami (χυμοί), które oznaczają zarówno smak danej substancji, jak i samą substancję. Przewaga któregoś z humorów powoduje brak równowagi w ciele, a zatem chorobę, co oznacza zmniejszenie zdolności władz fizycznych i umysłowych. Jeśli zatem Umysł ze swej natury jest wolny od domieszki jakiegokolwiek substancji mate-

---

<sup>3</sup> „Nie istnieją zewnętrzne granice w przestrzeni, poza którymi kończy się obszar mocy Umysłu” (O. Jöhrens, *Die Fragmente des Anaxagoras*, Bochum–Langendreer 1939 [reprint w: *Greek and Roman Philosophy*, New York 1987], s. 43, 45).

rialnej, jest on zarazem wolny od fluktuacji tych substancji, a więc od efektów wywoływanych fluktuacją humorów w ciele człowieka. Jeśli Umysł ma być wszechmocny, jeśli jego władza nad substancjami materialnymi ma nie podlegać wątpliwości, to musi on być czymś substancjalnie i istotowo odmiennym od tych substancji, a w szczególności być wolnym od jakiegokolwiek domieszki takiej substancji.

Umysł jest wszechwiedzący. Umysł „ma wiedzę o wszystkim [...] I Umysł zna wszystko to, co zmieszane, to, co oddzielone, i to, co odróżnialne” (B 12). Umysł ma pełną wiedzę na temat wszystkiego, co było, jest i będzie, zanim przystąpił do tworzenia świata z pierwotnej mieszaniny substancji. Nie ma miejsca na nieprzewidywalne zjawiska w przyrodzie, wiedza Umysłu ogarnia całą wiedzę o wszechrzeczy. Jest to wiedza rozumowa, właściwa tylko bytowi nie zmieszanemu z innymi substancjami, gdyż wszelka taka domieszka – można przypuszczać – powodować by mogła zaburzenie tej wiedzy, tak jak mogłaby powodować umniejszenie mocy Umysłu. Wiedzy tej Umysł nie nabywa, ma ją zawsze i jako byt odmiennego rodzaju niż elementy pierwotnej mieszaniny nie potrzebuje organów zmysłowych, by zdobyć wiedzę postrzeżeniową. Ponadto ponieważ Umysł wie wszystko, to ma również samoświadomość, a więc – jak się stąd wnioskuje – i osobowość. Być może „wyobrażenie sobie Umysłu nie mającego niczego, czym mógłby postrzeżać, jest poza możliwościami naszego rozumu”, jak powiada Cyceron (*O naturze bogów*, 1, 27), lecz nie musi to być wcale argument przeciw wizji Umysłu proponowanej przez Anaksagorasa.

Umysł jest wszechmocny. „Umysł urządził wszystko to, co miało być, i to, co było, a czego teraz nie ma, i to, co jest, a czego nie będzie” (B 12). Nieskończona jest jego moc, gdyż materia, nad którą sprawuje kontrolę, jest nieskończona: w materii „nie istnieje to, co najmniejsze, gdyż istnieje zawsze coś mniejszego [...], a co do dużego – to istnieje zawsze coś większego” (B 3). Materia jest nieskończona w małym i dużym, jest nieskończenie podzielna, nie ograniczona przestrzenią, a ponadto zawiera nieskończenie wiele różnych nieredukowalnych do siebie substancji (B 1, B 4). Jest to niezwykła wizja nieskończoności materii, której dorównywać musi wiedza i potęga Umysłu, by mógł on sprawować całkowitą kontrolę nad wszystkim. Nie jest to jednak wszechmoc absolutna, gdyż materia jest współwieczna z Umysłem. Umysł nie stwarza materii, lecz ją formuje. Pojęcie *creation ex nihilo* było nie znane filozofii greckiej.

Czy Umysł jest bytem niematerialnym? Problem w tym, że nie można oczekiwać od Anaksagorasa wyraźnego opowiedzenia się, czy Umysł powi-

nien być traktowany jako materia, czy nie, choćby dlatego, iż odpowiednia terminologia filozoficzna jeszcze nie istniała. Dopiero Platon mówi o bezcielesnej (ἀσώματα) idei (*Sofista*, 246 b) i bezcielesnym porządku (*Fileb*, 64 b). Jednakże pewne sformułowania zdają się sugerować, że Umysł jest cielesnej natury, Anaksagoras bowiem powiada, iż Umysł jest najsubtelniejszy ze wszystkich rzeczy (λεπτότατον πάντων χρημάτων) i najczystszy. Fakt, że Anaksagoras używa tu wyrażenia „ze wszystkich rzeczy”, niekoniecznie oznacza, iż stawia on Umysł na równi z rzeczami stanowiącymi elementy składowe pierwotnej mieszaniny, w której „wszystkie rzeczy (χρήματα) były razem” (B 1) i na które Umysł oddziaływał. Gdy więc w mniej więcej tym samym czasie Protagoras wypowiada słynne zdanie: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, to przez owe rzeczy rozumie to, co istnieje, i to, co nie istnieje (S e k s t u s E m p i r y k, *Przeciw matematykom*, 7, 60). Tak więc słowo „rzeczy” mogło wówczas funkcjonować w bardzo ogólnym sensie, jak np. w polskim zwrocie „tak się mają rzeczy”, gdzie słowo to wcale nie odnosi się do namacalnych przedmiotów, a raczej do sytuacji itp.

Co począć jednak z określeniem, że Umysł jest subtelny i czysty, tj. bez żadnych domieszek? Aczkolwiek słowo *lepton* odnosi się zazwyczaj do określenia substancji materialnych, to już Homer używał go w odniesieniu do mądrości (μῆτις – *Iliada*, 10, 226; 23, 590), a Eurypides w odniesieniu do umysłu (νοῦς – *Medea*, 529). Anaksagoras również powiada, że Umysł jest tam, gdzie są inne rzeczy (B 14) i że może go być „mniej lub więcej” (B 14), co sugeruje, iż Umysł jest substancją rozciąglą. Lecz może to być też wyrazem przekonania, że Umysł musi pozostawać w jakimś kontakcie z materią, jeśli ma nią kierować. Tak więc uważanie Umysłu za subtelną substancję wcale nie przesądza, czy jest to substancja materialna czy też nie.

Niewątpliwie jest, że Umysł jest bytem odmiennym od wszystkiego innego. Nie miesza się z niczym i choć może być obecny w pewnych rzeczach, to jednak w postaci nie zmieszanej. Niemożność zmieszania się z czymkolwiek wskazuje na odmienność natury, która to odmienność sprowadza się do tego, że jest to byt niematerialny. Zdecydowanie jednak nie można się zgodzić z wyrażaną często opinią, że Umysł jest „w sposób oczywisty czymś cielesnym”<sup>4</sup>. Jeśli trudno zaakceptować bez zastrzeżeń bezcielesny charakter Umy-

<sup>4</sup> L. P. G e r s o n, *God and Greek Philosophy*, London 1990, s. 30.

słu, to na pewno można zgodzić się z ostrożną opinią, iż w Anaksagorasowej koncepcji Umysłu „istnieje oscylacja między cielesnością a bezcielesnością”<sup>5</sup>.

Czy Umysł jest Bogiem? U samego Anaksagorasa tego utożsamienia nie znajdujemy, lecz przymioty przypisywane Umysłowi pozwalają na taką identyfikację. Czyż to nie Bóg jest istotą nieskończoną, wszechwiedzącą i wszechmocną, która powołała do bytu świat? Nie dziwi zatem fakt, że komentatorzy systemu Anaksagorasa dość szybko zaczęli dokonywać tego utożsamienia. Józef Flawiusz (*Przeciw Apionowi*, 2, 17) wymienia Anaksagorasa pośród tych, których wizja Boga bliska była wizji starotestamentowej, a wielu wręcz powiada, że to sam Anaksagoras uznał, iż Umysł jest Bogiem (G a l e n, *Historia filozofii*, 35; S e k s t u s E m p i r y k, *Przeciw matematyce*, 9, 6; L a k t a n c j u s z, *Boskie zasady*, 1, 5, 18).

Jak Umysł dokonał i dokonuje swego dzieła? Otóż na początku „wszystko było razem”, tworząc jedną mieszaninę nieskończonej ilości nieskończenie podzielnych substancji, cech (przeciwieństw) i nasion. Materia początkowo była więc jednorodna i nie uporządkowana, aczkolwiek brak porządku nie oznacza tu zupełnego chaosu. Aczkolwiek nie do końca jest pewne, na czym dokładnie polega różnica między cechami a substancjami czy też między substancjami a nasionami, to musiała istnieć jakaś różnica między nimi, skoro były traktowane jako osobne składniki mieszaniny. Nasiono, by być nasieniem, musi być w stanie doprowadzić do powstania czegoś, czego potencjał już mieści się w tym nasieniu. Istnieje nieskończenie wiele nasion, istnieje więc nieskończenie wiele różnych charakterystyk tworzących potencjał owych nasion, sprawiający, że z nasienia lipy powstaje lipa, a z nasienia dżdżownicy dżdżownica. Tak więc istniał już jakiś porządek w owej mieszaninie, przynajmniej w odniesieniu do natury i struktury jej elementów, zatem Umysł nie zaczynał od zera, organizując tę mieszaninę w kosmos. Brak porządku polegał przynajmniej na dokładnym wymieszaniu z sobą tych elementów i zadanie Umysłu polegało na oddzieleniu ich od siebie. Przez stopniowe wprowadzanie materii w ruch Umysł spowodował oddzielanie się jednych substancji od drugich i formowanie się kosmosu, a potencjał elementów mieszaniny, w szczególności nasion, prowadził do powstania tego, czego są nasionami. W ten sposób Umysł przez nadanie pierwszego impulsu i przez względne odseparowanie nasion od siebie i od substancji spowodował, że ich potencjał mógł się uwidocznic poprzez uwolnienie drzemiących w nich dotąd sił.

---

<sup>5</sup> S. T. T e o d o r s s o n, *Anaxagoras' Theory of Matter*, Göteborg 1982, s. 91.

Zupełna separacja substancji i nasion nie jest jednak możliwa, ponieważ w kosmosie nie zachodzą przemiany jakościowe, toteż jeśli coś powstaje, to dlatego, że już istniało w zarodku. Wszystko przenika wszystko, wszystko jest we wszystkim, powstawanie nowych elementów kosmosu polega tylko na koncentracji substancji w danym miejscu. Jednakże niezależnie od stopnia koncentracji danej substancji można w niej zawsze znaleźć ślady wszelkich innych substancji: tkanka kostna charakteryzuje się większym udziałem substancji kostnej niż inne tkanki, aczkolwiek substancje innych tkanek nie dadzą się do końca oddzielić od tkanki kostnej. Zasada „wszystko we wszystkim”, parokrotnie powtórzona przez Anaksagorasa (B 6, B 11, B 12), nie przestaje działać na żadnym poziomie podziału materii.

Tak więc Umysł był niezbędny, by dać mieszaninie pierwszy impuls ruchu obrotowego, który to ruch prowadził do uorganizowania się mieszaniny w kosmos. Umysł pełni więc tu rolę pierwszego poruszyciela i organizatora materii, czyli stwórcy (a raczej twórcy) świata. Widzieliśmy jednak, że organizująca działalność Umysłu nie oznacza zupełnego braku organizacji pierwotnej mieszaniny. Czy jego rola pierwszego poruszyciela oznacza zupełny spoczynek tejże mieszaniny? Tego nie wiadomo i można dopuszczać istnienie chaotycznego ruchu elementów mieszaniny podobnego chaotycznemu ruchowi właściwemu pierwszej materii w systemie Platona, zanim Demiurg rozpoczął swą twórczą działalność. Interesujące jest przypuszczenie, że ruch w pierwotnej mieszaninie był niemożliwy ze względu na to, iż była to właśnie mieszanina, a więc jej elementy wzajemnie się blokowały. Umysł zaś jest w stanie być takim poruszycielem właśnie dzięki temu, że nie miesza się z niczym innym, a więc niejako jego czystość jest równoważna z jego dynamiką. Aczkolwiek więc mieszanina nigdy nie przestaje być mieszaniną i zasada „wszystko we wszystkim” nigdy nie zostaje zawieszona, to zmiana proporcji elementów w danej części przestrzeni może pozwalać na przejawienie się ruchu właściwego danym substancjom.

Czy sam Umysł podlegał ruchowi? Arystoteles (*Fizyka*, 256 b, 24-26) powiada, że Umysł jest niezmienny, ponieważ tylko to, co niezmienne, może być ostatecznym źródłem ruchu. Uzasadnienie to jest jednak ważne na gruncie fizyki i metafizyki Arystotelesa, dla którego pierwszy poruszyciel jest niezmienny, i teoretycznie nic nie stoi na przeszkodzie, by ostateczne źródło ruchu było samo w ruchu, czego przykładem może być samoporuszająca się dusza w systemie Platona. Lepsze uzasadnienie niezmienności Umysłu daje Filoponus w komentarzu do *Fizyki* (833, 1), gdy powiada, że – zdaniem Anaksagorasa – jedynymi zmianami są separacja i rekombinacja, o czym też

możemy przeczytać we fragmencie B 17. Ponieważ Umysł jest nie zmieszany z niczym innym, to nie ma się od czego separować ani z niczym się łączyć. Jego niezmiennosc jest zatem konsekwencją istniejących rodzajów zmiany i czystości Umysłu.

Czy nasz świat jest jedynym stworzonym przez Umysł światem? W B 4 Anaksagoras sugeruje istnienie innych światów, które to światy czasem interpretuje się jako inne części Ziemi. Ponieważ jednak Anaksagoras używa tak często pojęcia nieskończoności, to nie byłoby nic dziwnego w jego przekonaniu o istnieniu światów poza naszym. Nieskończoności światów można jednak dowodzić w następujący sposób.

Ponieważ dla Anaksagorasa „co do dużego – to istnieje zawsze coś większego” (B 3), to przypuszczać można, że pierwotna mieszanina była nieskończona pod względem rozciągłości. Ponieważ nie uznawał on istnienia próżni, to przestrzeń musiała być nieskończona i zupełnie wypełniona materią. Z drugiej strony „rotacja [mieszaniny] rozpoczęła się od czegoś małego, rotacji podlega [teraz] większy [obszar] i podlegać będzie [jeszcze] większy” (B 12). Widać więc, że proces tworzenia kosmosu nie jest jeszcze zakończony. By go zakończyć, musiałaby się dokonać rotacja całej nieskończonej mieszaniny. Jeśli dzieje się to stopniowo, to proces wprowadzania mieszaniny w ruch nie może się dokonać w skończonym czasie. Toteż albo proces tworzenia kosmosu nigdy nie będzie zakończony, albo też w pewnym momencie poruszona zostanie nie podlegająca jeszcze rotacji część mieszaniny (której będzie nieskończenie wiele).

Możliwe jest jednak, że przestrzeń i mieszanina są ograniczone, co nie pozbawia ważności stwierdzenia „co do dużego – to istnieje zawsze coś większego”. Możemy tylko domyślać się, że Anaksagoras nie wybrałby tej możliwości i – jak atomiści – optowałby za nieskończoną przestrzenią. Jeśli tak i jeśli rozszerzanie ruchu rotacyjnego postępuje w skończonych krokach, to istnienie nieskończonych światów jest zupełnie możliwe. Ponieważ proces tworzenia kosmosu wciąż trwa, to możliwe jest, że zostały utworzone światy podobne naszemu i że w przyszłości liczba tych światów będzie rosła – potencjalnie w nieskończoność.

To progresywne tworzenie kosmosu i wyłanianie się nowych światów wydaje się efektem mechanicznego procesu zainicjowanego przez Umysł. Ruch rotacyjny rozszerza się bowiem w mieszaninie tak, jak koła na wodzie po wrzuceniu do niej kamienia. I zupełnie możliwe, że ta prosta obserwacja sugerowała Anaksagorasowi jego wizję kosmologiczną. Umysł więc niejako wrzucił kamień w pierwotną mieszaninę i pozostawił rozprzestrzenianie się

ruchu rotacyjnego samej mieszaninie i tworzącym ją elementom. Pogląd ten potwierdza krytyka systemu Anaksagorasa dokonana przez Platona i Arystotelesa.

Oddzielenie Umysłu od materii stanowiło, zdaniem Arystotelesa i Platona, bezcenny wkład w wyjaśnienie procesów w przyrodzie. Jednakże Platon (*Fedon*, 97 c – 98 d) krytykuje Anaksagorasa za to, że ten uważa Umysł za przyczynę wszystkiego, nie czyniąc jednak odpowiedniego użytku z Umysłu, „wspominając jako przyczyny powietrze i eter i wodę i wiele innych dziwnych rzeczy”. Arystoteles (*Metafizyka*, 985 a, 18-21) powiada, że Anaksagoras ograniczył działalność Umysłu do stworzenia świata, gdzie pojawia się jak *deus ex machina* i którego używa wówczas, gdy nie potrafi podać przyczyny, w innych przypadkach posługując się jako przyczyną wszystkim prócz Umysłu. Zdaniem Klemensa z Aleksandrii (*Kobierce*, 2, 14) Anaksagoras opisał „jakieś wirowania, pozbawione sensu, przy zupełnej beczynności i zupełnej bezmyślności Umysłu”. Wszyscy owi krytycy zdają się być zatem zdania, że Anaksagoras przypisuje za dużą rolę – czy też w ogóle jakąkolwiek rolę – procesom mechanicznym, naturalnym, zmianom automatycznym nie podlegającym bezpośredniej kontroli Umysłu. Jest to w gruncie rzeczy zarzut deizmu, mówiący, że Umysł ograniczył się do nadania pierwszego impulsu materii, by potem wycofać się z aktywnego uczestnictwa w procesach w niej zachodzących.

Jednakże działalność Umysłu nie ograniczyła się wcale do nadania kosmosowi pierwszego impulsu. Umysł nie jest absolutnie oddzielony od świata. Aczkolwiek nie zawiera on żadnej domieszki, to istnieją w świecie obiekty, w których jest Umysł (B 11). W czym mianowicie? Można się tego domyślać, gdy czytamy, że „Umysł sprawuje władzę (κρατεῖ) nad wszystkim tym, co ma życie (ψυχὴν ἔχει), obojętnie, czy to jest małe, czy też duże. To Umysł sprawował kontrolę (ἐκπρότησεν) nad całą rotacją, by mogła się zacząć na początku” (B 12). Umysł jest zatem obecny w istotach żywych. Warto tu zwrócić uwagę na różnicę czasów: w przypadku rotacji użyty jest aoryst, a więc działalność Umysłu należy już do przeszłości, w przypadku istot żywych użyty jest czas teraźniejszy, a więc Umysł jest ciągle obecny w świecie, przejawiając swą działalność w tym, co ma życie, a więc w ludziach, zwierzętach i roślinach. Rozwiązanie to uważał Arystoteles za co najmniej niejasne, gdyż, jak pisze, „w wielu miejscach [Anaksagoras – przyp. A. D.] powiada nam, że Umysł jest przyczyną piękna i porządku, gdzie indziej, że jest nią dusza” (*O duszy*, 404 b, 2-3) i że praktycznie rzecz biorąc traktuje on Umysł i duszę jako jedną substancję (405 a, 13). Zarzut ten sam w sobie

jest niejasny i być może opiera się częściowo na nie znanych nam dziś wypowiedziach Anaksagorasa: Anaksagoras bowiem nic nie mówi o przyczynie piękna i o duszy będącej przyczyną porządku. Filoponus w komentarzu do *O duszy* (72, 9) interpretuje to w ten sposób, że Anaksagoras odróżnia Umysł od życia na etapie tworzenia kosmosu, potem jednak zdaje się utożsamiać Umysł z życiem.

Powyższe rozważania zdają się potwierdzać przypuszczenie, że Umysł jest teraz obecny w istotach żywych. Nie znaczy to jednak zmieszania się z owymi istotami, a w szczególności z ich naturą życia, z ich duszą. Toteż zarzut Arystotelesa i Filoponusa, że Anaksagoras czasami utożsamia Umysł i życie, idzie za daleko. Życie jest porządkiem wyższego rzędu aniżeli przyroda nieożywiona i wymaga najwidoczniej nieustannej kontroli Umysłu. W przypadku przyrody nieożywionej zdaje się wystarczać tylko pierwszy impuls, który uwalnia prawa mechaniczne odpowiedzialne za wszelkie przyszłe zmiany i tkwiące immanentnie w składnikach pierwotnej mieszaniny. Dusza jest więc zasadą życia, której działalność jest zależna od nieustannej kontroli Umysłu czy przynajmniej kooperacji z nim. Dusza w istotach żywych i Umysł są więc różnymi substancjami, gdzie dusza stanowi materialną zasadę życia, a Umysł – jego zasadę racjonalną, rozumową, pozamaterialną. Anaksagoras zgodziłby się więc z wypowiedzią swego zwolennika Eurypidesa, że mianowicie „Umysł jest bogiem w każdym z nas” (A 48)<sup>6</sup>, lecz niekoniecznie zgodziłby się z Arystotelesem, że wypowiedzi Anaksagorasa implikują tożsamość duszy i Umysłu.

Konsekwencją tego poglądu jest to, że dusza jest substancją, która, jak każda substancja, istniała zawsze jako część pierwotnej mieszaniny i która podlega zasadzie wszystkiego we wszystkim. W tym sensie Anaksagoras jest panpsychistą, gdyż uważa, że w każdej cząstce materii znaleźć można elementy duszy, jednakże te elementy przez sam fakt ich obecności nie powodują, że każda cząstka materii jest ożywiona. By tak się stało, muszą być one skoncentrowane w odpowiednim stopniu i uorganizowane w pewien sposób, co może być tylko dziełem Umysłu. Umysł jest bowiem czymś innym aniżeli dusza, a więc życie. Podobne mniemanie znaleźć już można u Arystotelesa

---

<sup>6</sup> Cytując tę wypowiedź Eurypidesa, Zafiropulo powiada, że Anaksagoras identyfikował „naszą duszę z «bogiem w nas», z Umysłem” (J. Z a f i r o p u l o, *Anaxagore de Clazomène*, Paris 1948, s. 331). Podobnie, aczkolwiek w formie nieco złagodzonej: M. S c h o f i e l d, *An Essay an Anaxagoras*, Cambridge 1980, s. 21.

(*O duszy*, 405 a, 13-14)<sup>7</sup> i u Tertuliana (*O duszy*, 12, 2), gdy pisze, że Umysł jako byt nie zmieszany z niczym innym jest również nie zmieszany z życiem. Czy znaczy to, że Umysł jest bytem pozbawionym życia? Do pewnego stopnia. Nie ma on bowiem życia w tym samym sensie, co materialne byty ożywione, jak np. człowiek, ale nie znaczy to, że jest on na tym samym poziomie, co kamień czy woda. Umysł jest odmiennej natury niż wszystko inne, co istnieje w przyrodzie, odmiennej natury niż życie istot istniejących w kosmosie. Umysł jest zasadą porządku kosmosu, a elementem tego porządku jest dusza, tj. życie. Rozumność Umysłu wyniesiona zostaje zatem nie tylko ponad przyrodę i jej porządek, lecz również ponad samo życie. Umysł nie jest martwy, nie jest nieożywiony, lecz nie jest również żywy w sensie posiadania duszy. Jest żywy, tj. aktywny, lecz przyczyną tej aktywności jest jego separacja od wszystkiego innego, również od życia. Żywotność Umysłu jest innego rodzaju, należy do wyższego poziomu i owa żywotność jest potrzebna, by życie w przyrodzie spełniało swą rolę, co jest możliwe dzięki nieustannej obecności Umysłu w tym, co ma życie.

Potwierdzeniem tej interpretacji jest pogląd Anaksagorasa na specyfikę człowieka w przyrodzie. Otóż, jego zdaniem, człowiek jest najbardziej inteligentny spośród istot żywych dlatego, że ma ręce (A r y s t o t e l e s, *O częściach zwierząt*, 687 a, 7; P l u t a r c h, *O miłości braterskiej*, 2). Wyodróżniony charakter człowieka polega nie na jego rozumności, lecz na posiadaniu rąk. Rozumność jest konsekwencją posiadania rąk, nie na odwrót. Racjonalność człowieka tkwi niejako w jego rękach, nie w jego głowie. Nie ma więc zasadniczych różnic między poszczególnymi rodzajami istot ożywionych. Różnią się one posiadanymi organami, co może przejawiać się w postaci różnic natury racjonalnej, lecz przyroda ożywiona jest z gruntu taka sama, jednorodna i jej racjonalność jest odmiennej natury – nie należąca do życia i niezależna od niego. Rozumność przejawia się w związku Umysłu z życiem, lecz nie jest efektem rozwoju życia, nie wypływa z niego, lecz ze sfery poza- przyrodniczej, z samego Umysłu.

Konsekwencje dla epistemologii są poważne. Byty skończone mają umysł (B 11) i, jak wspomniano, byty te to zapewne istoty ożywione. Jak ów umysł ma się jednak do kosmicznego Umysłu? Można utrzymywać, że kawałek Umysłu jest w jednej istocie, kawałek w innej itd. Czy owe istoty nie powinny być zatem wszechwiedzące, tak jak Umysł? Oczywiście tak nie jest

---

<sup>7</sup> Arystoteles pisze, że „Anaksagoras wydaje się odróżniać duszę i Umysł, lecz w praktyce traktuje je jako jedną substancję”.

i można to wyjaśnić na modłę Leibniza, że ich rozumienie jest wynikiem szczególnego punktu widzenia. Tradycja doksograficzna sporo mówi o poglądach Anaksagorasa na postrzeganie zmysłowe, lecz milczy w kwestii poznania rozumowego, a w szczególności użytku, jaki rozum ludzki czyni z owego poznania. Może to milczenie nie jest przypadkowe? Obecność Umysłu w istotach ożywionych powodowana jest koniecznością sprawowania przez niego kontroli nad procesami życiowymi. Tak więc Umysł nie należy do owych jednostek, jest w nich niejako obcym elementem; obcym, ale niezbędnym do istnienia owych istot. Ponieważ Umysł jest wszechwiedzący i zna całą przeszłość, nie musi się posługiwać danymi poznania zmysłowego, by dokonywać swego dzieła. Tak więc poznanie zmysłowe należy wyłącznie do danej istoty, będącej podmiotem tego poznania, lecz wydaje się, że istota owa nie ma rozumu, nie ma narzędzia pozwalającego na rozumowanie. Cała sfera racjonalna została dokładnie oddzielona z każdej jednostki i przerzucona jako jeden potężny Umysł w sferę pozakosmiczną. Umysł ów powraca niejako do świata, by swą obecnością zapewnić właściwe funkcjonowanie przyrody ożywionej (sfera nieożywiona radzi sobie sama).

Procesy poznawcze jednostek należą tylko do nich, poznanie zmysłowe nie jest sposobem poznawania przez Umysł samego siebie – jako wszechwiedzący nie potrzebuje on takiego heglowskiego zapośredniczenia. Poznanie istot ożywionych zdaje się więc ograniczać do poznania zmysłowego. A jeśli chcielibyśmy przypisać im jakieś zdolności wnioskowania – przez analogię, przez prostą indukcję itp. – to należy to umieścić w zmysłach. Rozumność istot żywych w systemie Anaksagorasa jest bowiem zredukowana do poznania zmysłowego z możliwą obecnością elementów racjonalnych, ponieważ rozumność jako taka zarezerwowana została dla Umysłu.

Ta niezwykła wizja Umysłu, bliższa monoteizmowi judaizmu i chrześcijaństwa aniżeli politeizmowi religii greckiej, mogła być poważnym powodem oskarżenia Anaksagorasa o „brak respektu dla bogów” (D i o d o r S y c y l i j s k i, *Biblioteka historyczna*, 12, 39, 2), tym bardziej że Anaksagoras, jak powiada Ksenofont (*Wspomnienie o Sokratesie*, 4, 7, 6), „był bardzo dumny ze swych wyjaśnień sposobu działania bogów”. Jak widać, wyjaśnienia te polegały m.in. na tym, że owi bogowie zostali zupełnie usunięci w cień. Było to rozwiązanie, jak na owe czasy, bardzo radykalne i nie podjęte przez późniejszych filozofów. Platon mówi tylko o oczyszczeniu mitologii z nazbyt antropomorficznych nalotów i nie odrzuca tradycyjnych bogów. Również Arystoteles często wspomina w swych pismach bogów, a wprowadzony przez niego pierwszy poruszyiciel, aczkolwiek nazwany bogiem, jest daleki od wizji

Anaksagorasa czy też od jakiegokolwiek wizji teologicznej, ów bóg bowiem nawet nie wie o istnieniu kosmosu, dla którego jest przyczyną celową, gdyż taka wiedza zburzyłaby jego doskonałość.

Umysł w koncepcji Anaksagorasa jest czymś jakościowo nowym w stosunku do koncepcji poprzedników, lecz uważać go można za doprowadzenie do końca poglądów poprzedników. Anaksymander mówi o Apeironie, nieskończoności, jako tym, z czego wywodzi się kosmos, Heraklit mówi o Logosie jako zasadzie porządku przyrody, Empedokles o Miłości i Niezgodzie jako siłach rządzących zmianami w przyrodzie, lecz są to zasady materialne, będące częścią przyrody. Anaksagoras uznaje istnienie pewnego porządku tkwiącego w elementach materii (np. organizacja nasion), lecz ten porządek sam z siebie jest pozbawiony mocy. Potrzebna jest interwencja z zewnątrz, interwencja porządku wyższego rzędu, by potencjał materii został ujawniony. Materia sama z siebie jest pozbawiona mocy, gdyż aktywność jako taka, w formie czystej racjonalności, do niej nie należy i należeć nie może. Anaksagoras odrywa więc zasadę porządku i racjonalności od przyrody, umieszczając je w bycie o odmiennej naturze niż przyroda. Wkracza w ten sposób na wyższy stopień abstrakcji niż jego poprzednicy, otwierając w filozofii możliwość analizy rozumności w oddzieleniu od jej substratu, a w teologii zapoczątkowuje analizę bytu, który jest przyczyną porządku przyrody, co w teologii chrześcijańskiej zostanie wzmocnione do traktowania tego bytu jako przyczyny istnienia przyrody.

#### ANAXAGORAS: MIND AND THE WORLD

##### S u m m a r y

The paper discusses Anaxagoras' concept of Mind, its attributes, and its relation to the world.

Mind is infinite, autonomous, free from any admixture, independent, omniscient, and powerful. Mind is a cause of order in the world by imposing this order on the primordial mixture of substances, attributes, and seeds. It appears that life is the order of a higher level than the order of inanimate nature, but life requires a constant control of Mind for its proper functioning. On the other hand, in inanimate nature, the first impulse given the primordial mixture by Mind was sufficient to release the mechanic laws responsible for all future changes of mixture's parts.

Soul in living beings and Mind are different substances: soul is life's material principle, Mind is its rational, extramaterial principle. Soul is a substance which was a part of the primordial mixture. However, this does not make every part of matter alive. To be alive, soul has to be organized in a certain way, which is the work of Mind. Mind is not alive in the same sense as material animate beings are, but this does not place Mind on the same level as material inanimate beings. Mind is different than everything in the world, including life. Mind is the principle of order in the world, and life is a part of this order. Mind is not inanimate, but it is not alive either in the sense of possessing a soul. It is a living being, i.e., active, but its separation from everything, including life, makes this activity possible.

Cognitive processes of living beings are limited to perception, including some reasoning abilities. Mind is the only being endowed with rationality as a cognitive faculty. This vision of Mind, which brings Anaxagoras closer to monotheism of Judaism and Christianity than to polytheism of the Greeks, might have been a reason for accusing him of lack of respect for the gods. Matter is devoid of power since activity as such, in the form of pure rationality, cannot be found in it. Anaxagoras separates the principle of order and rationality from the world and places it in the being of different nature than the world. In this, he reaches a higher level of abstraction than his predecessors and opens in philosophy the way to analyze rationality in separation from its substrate. In theology, Anaxagoras begins the analysis of the being that is the principle of order in the world, which later also becomes the principle of existence of nature.

*Summarized by Adam Drozdek*