

Lech Zieliński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

lechziel@umk.pl

ORCID: 0000-0003-1265-8873

Patryk Głowacki

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

glowacki@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9095-784X

**WPŁYW WYBORÓW
DOKONANYCH PRZEZ TŁUMACZA
TEKSTU FILOZOFICZNEGO
NA KIERUNEK JEGO
INTERPRETACJI. KILKA UWAG
DO PRZEKŁADU KSIĄŻKI
PANAJOTISA KONDYLISA MARKS
A GRECKA TRADYCJA ANTYCZNA***

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RP.2022.013>

Zarys treści: Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na znaczenie wyborów translatorskich na sposób interpretacji tekstu filozoficznego czytanego w języku docelowym. Punktem wyjściowym refleksji jest dokonane tłumaczenie tekstu książki Panajotisa Kondylisa *Marks a grecka tradycja antyczna*. Autorzy artykułu skupiają się na wybranych pojęciach, aby na ich podstawie unaocznic swoistość tłumaczenia tekstu filozoficznego. Rozważania szczegółowe poprzedzone są refleksją na temat specyfiki tego typu tekstów.

Słowa kluczowe: Panajotis Kondylis, przekład filozoficzny

* Książka została złożona do druku i ukaże się jako trzeci tom serii „Scripta Kondyliana” wydawanej od 2019 roku w Wydawnictwie Adam Marszałek.

Rozważania wstępne

Punkt wyjścia rozważań nie jest nigdy wolny od wstępnych założeń, a w niektórych przypadkach przesądza o ich wyniku. Zasada ta dotyczy również tłumaczenia tekstu i powiązanych z praktyką przekładu przekonań tłumacza – niezależnie od tego, czy są wyrażone wprost, czy tkwią w nas nieuświadomione. Wachlarz różnorodnych stanowisk teoretycznych rozciąga się między dwoma typami idealnymi. Teoretycy abstrahujący od empirii, zwłaszcza zwolennicy skrajnie relatywistycznych teorii przekładu, wygłaszają sądy, że adekwatne tłumaczenie jest w zasadzie niemożliwe. Każda podjęta próba skazana jest w ich mniemaniu na porażkę, gdyż język docelowy nigdy nie może dysponować pełnym zespołem w pełni adekwatnych odpowiedników. Dla nich każde tłumaczenie będzie więc skazane na niepowodzenie. Podejściem skrajnie odmiennym jest podejście empiryków, a przede wszystkim zwolenników uniwersalistycznych teorii przekładu. Wychodzą oni od konstatacji, że przekłady po prostu istnieją. Dzięki temu unikają wikłania się w teoretyczne meandry. Uznają teorię o tyle, o ile może ona pomóc w usprawnieniu procesu tłumaczenia – ma więc ona całkowicie instrumentalny charakter. Podejście to charakterystyczne jest zarówno dla lingwistów, jak i praktykujących tłumaczy.

Naszym punktem wyjściowym jest dokonane przez nas tłumaczenie jednej z książek Panajotisa Kondylisa *Marks a grecka tradycja antyczna*. Mamy więc tu do czynienia z faktem, że tłumaczenie było możliwe. Sam proces nie był jednak wolny od wątpliwości. Odwołując się do tego doświadczenia, chcielibyśmy zrekonstruować kilka przykładów obrazujących nasze zmagania i dzięki nim zilustrować, że podejmowane decyzje translatorskie – skupiliśmy się tutaj wyłącznie na kwestii pojęć – mają niebagatelny wpływ na lekturę, a co za tym idzie – kierunek interpretacji tekstu. Nasze rozważania ograniczamy z dwóch powodów do problemów pojedynczych, jednak kluczowych dla dyskursu filozoficznego, pojęć. Ze względu na objętość niniejszego tekstu chcemy skupić się na jednej, możliwie dobrze wyizolowanej kwestii. Drugim powodem jest fakt, że pojęcia i terminy filozoficzne tworzą matrycę konstytuującą przestrzeń tekstu filozoficznego, co zostanie omówione w kolejnym punkcie. Wskażemy więc na kilka podjętych przez nas decyzji¹ i kryjących

¹ Pojęcia *decyzji* używamy tutaj w znaczeniu, jakie nadał mu czeski teoretyk przekładu Jiri Levý: „Z punktu widzenia sytuacji roboczej tłumacza w jakimkolwiek momencie jego

się za nimi refleksji. Decyzje takie to dla tłumacza codzienność, a z każdą kolejną wyłania się tłumaczony tekst i jego ostateczny sens.

Teorią przekładu dzieł filozoficznych zajmowali się w Polsce przede wszystkim praktykujący tłumacze tekstów filozoficznych. Dlatego też na tematykę tę często możemy się natknąć mimochodem, na marginesie rozważań *stricte* filozoficznych – w komentarzach tłumacza poprzedzających dane dzieło lub bezpośrednio w przypisach. Refleksje te przybierają najczęściej charakter szczegółowy i odnoszą się do konkretnej trudności, z którą przyszło się borykać tłumaczowi. Nie oznacza to jednak, że teoria przekładu dzieł filozoficznych jest nieobecna w polskim dyskursie filozoficznym. W polskiej literaturze możemy zidentyfikować tradycję sięgającą lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Jako pierwszy kwestię tę szerzej poruszył Roman Ingarden w swoim odczycie dla polskiego PEN-Clubu. Odczyt ten został opublikowany w 1955 roku w książce *O sztuce tłumaczenia* (Ingarden 1955: 127–190). Liczne odwołania do tekstu Ingardena możemy znaleźć w wydanej dwadzieścia lat później książce Hanny Rosnerowej *Jedność filozofii i wielość języków*. Najnowszą pozycją na rynku wydawniczym jest wydana w 2018 roku książka Barbary Brzezickiej *Problematyka przekładu filozoficznego*. I choć książka Brzezickiej została napisana z zamiarem skrupulatnej analizy tłumaczeń Jacques’a Derridy, to jej dwa pierwsze rozdziały (nieomal połowa publikacji) są w całości poświęcone rozważaniom ogólnym dotyczącym przekładu tekstu filozoficznego. Oprócz bogatej literatury przedmiotu, do której odwołuje się autorka (przede wszystkim z francuskiego i anglosaskiego obszaru kulturowego), możemy znaleźć liczne odwołania zarówno do Ingardena, jak i Rosnerowej, co jest najlepszym przykładem ciągłości naszej rodzimej refleksji.

Status tekstu filozoficznego

Przyjrzyjmy się, jak rozumieją i definiują tekst filozoficzny polscy badacze. Główną osią porządkującą teksty jest dla Romana Ingardena podział na teksty artystyczne i naukowe. Teksty filozoficzne zalicza on do tekstów naukowych:

pracy (tj. z pragmatycznego punktu widzenia) przekład jest procesem podejmowania decyzji: serią składającą się z pewnej liczby następujących po sobie sytuacji” (Levy 2009: 72).

Dzieła klasyków filozofii, przynajmniej w założeniu ich autorów, są dziełami naukowymi. Mają tedy spełniać funkcję przekazywania wiedzy uzyskanej przez autora (Ingarden 1955: 162).

Wyjątki od reguły mogą się pojawić na płaszczyźnie psychologicznej, co nie zmienia jednak statusu ontologicznego tekstu. Potencjalny czytelnik może rozpocząć lekturę tekstu filozoficznego z odmiennym nastawieniem intencjonalnym. Wtedy też dzieło filozoficzne mogłoby się jawić jako dzieło artystyczne, choć:

nie dlatego, że mają wysokie walory artystyczne, lecz że ich kompozycja jest tego rodzaju, iż można je czytać zarówno w nastawieniu na uzyskanie poznania naukowego, jak też na obcowanie z dziełem sztuki (Ingarden 1955: 162).

Hanna Rosnerowa, zgadzając się co do istoty z Ingardenem, dookreśla tekst filozoficzny następującymi słowami:

Wiadomo wreszcie, że istnieją niewątpliwie takie dzieła literackie, w których ładunek myśli filozoficznej jest potężniejszy niż w niejednym dziele „czysto filozoficznym”, operującym bogatym arsenałem filozoficznej aparatury pojęciowej i technicznej terminologii, jaką się filozofia posługuje. Nie wchodząc w szczegóły tej problematyki, wystarczy się tu ograniczyć do stwierdzenia, że [...] filozoficzny będzie każdy tekst, którego napisanie i przetłumaczenie wymaga oswojenia z zagadnieniami rdzennie filozoficznymi, znajomości samej filozofii, jej głównych zagadnień, jej historii, jej podstawowych pojęć, jej specyficznego języka, jej terminów itd. (Rosnerowa 1975: 34).

Mamy tutaj do czynienia ze zdecydowanym rozszerzeniem definicji Ingardena. Oprócz tekstów „rdzennie filozoficznych” do tej grupy mogą zostać zaliczone teksty literackie, spełniające dodatkowy warunek, określany przez Rosnerową jako „ładunek myśli filozoficznej”. Barbara Brzezicka wprowadza nieobecne wcześniej kryterium instytucjonalne:

Tekstem filozoficznym będzie zatem każdy tekst obecny w akademickich programach nauczania i wymaganiach bibliotecznych, tekst historyczny będący przedmiotem odniesienia powyższych oraz każdy tekst tworzony współcześnie w ramach struktur akademickich filozofii (Brzezicka 2018: 14).

Choć we współczesnym, zinstytucjonalizowanym świecie, gdzie filozofii rzeczywiście trudno jest wyjść poza mury uniwersytetów, definicja ta zdaje się szczególnie trafna, to ma ona również słabsze strony. Przede wszystkim musi się ona mierzyć z zarzutem relatywizmu i trudnościami związanymi z możliwością upolitycznienia dyskursu akademickiego. Zdaje się, że słabości te sprawiły, że sama autorka posiłkuje się również definicją podaną przez Rosnerową:

Na potrzeby niniejszej rozprawy tekst filozoficzny będzie rozumiany w węższym sensie – jako tekst naukowy. Zgodnie z definicją zaproponowaną przez autorkę jedynej jak dotąd polskiej monografii na temat przekładu filozoficznego, Hanny Rosnerowej, „filozoficzny będzie każdy tekst [autorka cytuje wyżej przywołany przez nas fragment z dzieła H. Rosnerowej]” (Brzezicka 2018: 13).

Zapoznając się z powyższymi sposobami rozumienia dzieł filozoficznych, nie sposób odnieść wrażenia, że zakres ich definicji poszerza się, obejmując swoimi widełkami coraz większą grupę tekstów. Jest to z pewnością odpowiedź na dynamicznie zmieniający się sposób wyrazu filozofii, który nie jest specyfiką filozofii współczesnej. Na przestrzeni wieków zasadniczo ewoluowała forma tekstu filozoficznego – dialogi platońskie, traktaty Arystotelesa, średniowieczne summy, nowożytne rozprawy, eseje, a w XX wieku nierzadko literatura piękna, w której, choć nie zawsze wyrażona *explicite*, na dobre zagościła filozofia. Dobrym tego przykładem jest twórczość literacka Sartre'a obrazująca jego założenia filozoficzne, które wyklada w swoich rozprawach filozoficznych².

Pracując nad tłumaczeniem tekstu Panajotisa Kondylisa, zastanawialiśmy się – stawiając pytanie na sposób platoński – co sprawia, że tekst filozoficzny jest tekstem filozoficznym. Hermeneutyczny namysł nad ową tautologią nie okazał się jałowy. I choć nie sposób byłoby współcześnie bronić za Ingarde-

² Można się pokusić o przedstawienie dowodu nie wprost tezy, że tekstowi filozoficznemu bliżej jest do tekstu naukowego niż literackiego. Wystarczy zwrócić uwagę na analizy tekstów literackich prowadzonych pod kątem filozoficznym. Szybko okazuje się, że jest to polowanie na treści filozoficzne za pomocą aparatury terminologicznej filozofii – swoista próba podporządkowania treści literackich nadrzędnym pojęciom filozofii. Nie chcemy oczywiście powiedzieć przez to, że teksty literackie nie zawierają treści filozoficznych. Chodzi wyłącznie o wskazanie na sposób, w jaki teksty literackie mogą stać się tekstami *stricto* filozoficznymi lub być za takie uważane.

nem tezy, że tekst filozoficzny da się zredukować do tekstu naukowego, to jednak zarówno w rozumieniu Rosnerowej, jak i Brzezickiej pobrzmiwa przekonanie, że naukowość jest cechą konstytutywną tekstu filozoficznego. Zatem u obu badaczek mamy raczej do czynienia z rozszerzeniem definicji na zasadzie alternatywy logicznej, zwiększającej jej pojemność, ale jeżeli tekst nie wykazuje owych dodatkowych cech, to nie przestaje z konieczności być tekstem filozoficznym. Możemy więc powiedzieć, że cechy wynikające z kryteriów podanych przez Rosnerową i Brzezicką są cechami przygodnymi i redundantnymi, a nie istotowymi.

Wskazanie jednak na naukowość tekstów filozoficznych nie jest odpowiedzią zadowalającą, gdyż istnieją liczne teksty naukowe, które nie są tekstami filozoficznymi. Przywołajmy definicję dzieła naukowego Ingardena:

Dzieła naukowe [...] służą do (1) **utrwalenia** uzyskanych wyników poznawczych: językowo ujętych sądów i tworów logicznych wyższego rzędu, takich jak wnioski, układy wniosków, zespoły sądów, całe teorie, (2) **przekazania** tych wyników innym ludziom spełniającym czynności poznawcze, a to celem (3) uzyskania ich **współdziałania** w poznawaniu tych samych przedmiotów, do których odnoszą się zdania danego dzieła naukowego (Ingarden 1955: 128).

Filozofia, spełniając trzy wymienione przez Ingardena funkcje, nie daje się jednak do nich zredukować. Co mogłoby więc stanowić swoiste *eidos* tekstów naukowych wykrawające z nich wszystkie możliwe teksty filozoficzne? Nie łudzimy się możliwością jednoznacznej odpowiedzi na tak sformułowane pytanie³. Towarzyszyło ono jednak naszemu procesowi tłumaczenia tekstu, będąc bodźcem hermeneutycznej refleksji. Takim punktem archimedesowym zdają się terminy filozoficzne, które w różnorodnych tonacjach i odmieniane przez dziesiątki idiolektów największych filozofów wciąż powracają, stanowiąc rdzeń tekstu filozoficznego. To właśnie one władają tekstem filozoficznym i go konstytuują, świadczą o ciągłości tradycji i jedności dyscypliny. Oczywiście otwiera to przestrzeń kolejnych pytań – jakie kryteria powinno spełniać dane wyrażenie, aby mogło być uznane za

³ Interesujące są również próby wychodzące poza dychotomiczny podział na teksty literackie i naukowe, co pozwala zakończyć bezowocne przeciąganie liny to na jedną, to na drugą stronę. Por. Brzezicka 2018: 14.

termin filozoficzny?⁴ Jest to szczególnie trudne przy uwzględnieniu faktu, że język filozoficzny jest zakotwiczony w języku potocznym.

Przy całej złożoności poruszanej przez nas problematyki zależało nam jednak wyłącznie na zwróceniu uwagi na niewątpliwie kluczową rolę terminów w tekstach filozoficznych, z czego wynika prosta praktyczna wskazówka. Jeżeli terminy są podstawowym budulcem filozofii, to w przypadku tłumaczeń tekstów filozoficznych powinny stanowić wyróżniony element namysłu, gdyż to one, choć nie tylko one, stanowią o swoistości tekstu filozoficznego, wyznaczając jego „rytm sensu” (Brzezicka 2018: 55). Tłumacząc tekst *Marx und die griechische Antike*, często szukaliśmy optymalnych rozwiązań translatorskich. Z jednej strony chcieliśmy zachować konsekwencję terminologiczną, z drugiej nie chcieliśmy stać się niewolnikami własnych decyzji translatorskich. Kluczowe było jednak zawsze, aby wsłuchać się w tekst i postarać się oddać to, co udało nam się rozpoznać jako istotne. Na podstawie kilku przykładów z tekstu postaramy się pokazać, że decyzje tłumacza odnośnie do wyrazów filozoficznych, które swoją drogą najczęściej pretendują do miana terminów, mogą mieć znaczący wpływ na interpretację tekstu. Zanim do tego przejdziemy, powiedzmy dwa słowa o charakterze tłumaczonego dzieła.

Panajotis Kondylis – *Marx und die griechische Antike*

Książka Panajotisa Kondylisa składająca się z dwóch rozpraw powstała w trakcie tłumaczenia przez niego na język grecki dysertacji Marksa *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*. To wczesne dzieło filozofa z Trewiru jest punktem wyjściowym rozważań nad jego fascynacją filozofią antyczną, towarzyszącą mu przez całe życie. W pierwszej rozprawie rekonstruowany jest światopogląd młodego filozofa. Kondylis szkicuje obraz środowiska intelektualnego, w którym wykuwał on swoje młodzieńcze poglądy. W tym celu rekonstruuje poglądy Ludwika Feuerbacha i Brunona Bauera, istotne dla rozwoju intelektualnego Marksa, a w dalszej części kon-

⁴ Najczęściej zwraca się uwagę na dwa czynniki pozwalające „awansować” wyrażeniu do rangi terminu. Są to: (1) częstotliwość występowania w tekście i (2) powiązanie z tym, co można uznać za główny temat danego tekstu. Są to więc kryteria nieprecyzyjne. Por. Brzezicka 2018: 53–56.

frontuje je z poglądami filozofa z Trewiru. Sporo miejsca poświęca także ich duchowemu mistrzowi z Berlina – Heglowi. W drugiej rozprawie ukazuje dynamikę przemian sposobu myślenia Marksa i wskazuje na czynniki, które odegrały w tym kluczową rolę. Chodzi przede wszystkim o odkrycie pojęć ideologii i fałszywej świadomości. W ich świetle Marks relatywizuje system wartości starożytnych Greków, równocześnie jednak stara się wskazać na podstawę umożliwiającą zachowanie swojego podziwu dla antyku, a w tym pomaga mu heglowska sylogistyka.

Praca Panajotisa Kondylisa jest rozprawą z historii filozofii. Znaczna liczba przypisów świadczy o dogłębnym rozpoznaniu problemu i zweryfikowaniu aktualnego stanu wiedzy. Już jednak na pierwszej stronie książki autor ostrzega czytelnika, że rozprawa ta „może mieć charakter mało akademicki i przypominać podejście Marksa do tematu jego dysertacji”. Jakie jednak podejście charakteryzowało Marksa? Tak przedstawia je autor na wstępie swojej rozprawy:

[C]elem jego pierwszego dzieła było znalezienie odpowiedzi na kluczowe problemy ówczesnych debat naukowych, co do których sądzono, że ich zadowalające rozwiązanie na poziomie teoretycznym będzie miało konsekwencje praktyczne na płaszczyźnie społeczno-politycznej (Kondylis 1987: 7).

Mamy więc do czynienia z dziełem z zakresu historii filozofii, które jednak pretenduje do tego, aby podjęte w nim tematy nie stanowiły tylko i wyłącznie faktograficznego łączenia elementów. Kondylis dotrzymuje zresztą obietnicy, co będzie widoczne szczególnie w drugiej rozprawie, gdzie rozważania dotyczące antycznej demokracji rozpatruje w perspektywie jej późniejszych postaci.

Wstępne rozpoznanie dzieła i zapoznanie się z treścią stanowią warunek konieczny, choć niewystarczający, aby podjąć się jego przekładu. Niniejsza książka, będąc rozprawą z historii filozofii, nie rezygnuje z roszczeń do formułowania spostrzeżeń wykraczających poza zakres pracy historyka. Unikając niepotrzebnego etykietowania, którego tak bardzo nie lubił Kondylis⁵, rozprawy te możemy określić jako prace filozoficzne. Przejdźmy teraz do konkretnych przykładów.

⁵ W jednym z wywiadów czytamy: „Nazewnictwo jest sprawą drugorzędną i często dziełem przypadku. Po pierwsze, powinniśmy się skupić na tym, czy w ogóle i co takiego

Das Ich

W języku niemieckim zaimek osobowy *ich* może być użyty rzeczownikowo. Jest wtedy zapisywany dużą literą zgodnie z zasadami niemieckiej gramatyki, tj. *das Ich*. Zasady pisowni dużą literą w języku polskim są odmienne. Jakże ma to konsekwencje? Dla polskiego czytelnika zapisanie użytego rzeczownikowo zaimka za pomocą dużej litery może prowadzić do mimowolnego dowartościowania danego obiektu – dodania mu dodatkowej godności. W konsekwencji może to mieć wpływ na sposób interpretowania samego tekstu. Trudność wiąże się z pytaniem, co zrobić, aby w tłumaczeniu nie przesądzić o statusie ontycznym danego obiektu. Dobrą egzemplifikacją może być tutaj przykład na język polski filozofii Immanuela Kanta. W jednym z przypisów tłumacza do dzieła *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która ma wystąpić jako nauka* możemy znaleźć uwagę odnoszącą się do tłumaczenia wspomnianego wyżej zaimka w jego rzeczownikowym użyciu:

Czasem polscy tłumacze i interpretatorzy niemieckie „Ich”, pisane z dużej litery, przekładają jako „Ja”, ale uważamy to za niezgodne z zasadami pisowni polskiej. Gdy w języku niemieckim zaimek „ich” zmienia się w rzeczownik „das Ich”, pisze się go wielką literą, by oznaczyć, że chodzi właśnie o rzeczownik. W polskim nie ma takiej potrzeby, bo wielką literą pisze się tylko nazwy własne (Kant 2012: 89).

Komentarz ten odnosi się do § 46 dzieła, gdzie Kant poddaje krytyce podejście reifikujące procesy psychiczne. Kant podkreśla, że z samego procesu myślenia nie można wyprowadzić substancji myślącej, tj. substancjalnego ja. Jeżeli w tym kontekście *das Ich* chcielibyśmy tłumaczyć za pomocą wyrażenia *ja* pisanego dużą literą, moglibyśmy generować niepotrzebny zamęt w głowie czytelnika, że mamy do czynienia z czymś więcej niż tylko z konstrukcją logiczną. Tłumacz dzieła Kanta nie tylko przetłumaczył ten termin małą literą, ale także zdecydował się na jego skomentowanie w przypisie, co dodatkowo podkreśla wagę omawianego zagadnienia⁶.

ma się do powiedzenia. W pracy naukowej jestem obserwatorem spraw ludzkich, analitykiem ludzkich zachowań w konkretnych sytuacjach. Moim celem nie jest przedstawienie postępowania człowieka z perspektywy konkretnej filozofii, polityki, socjologii czy historii” (Kondylis 2020: 21–22).

⁶ Mowa tu o tłumaczeniu Benedykta Bornsteina, przeredagowanym i opracowanym

W tekście *Marks a grecka tradycja antyczna* użyty rzeczownikowo zaimek *das Ich* pojawia się w kontekście referowania poglądów Hegla. Polska tradycja translatorska dzieł tego filozofa oddawała *das Ich* za pomocą terminu *ja* – pisanego zazwyczaj dużą literą, rzadziej małą. Sporadycznie termin ten oddaje się również za pomocą terminu *jaźń* zarezerwowanego z reguły dla niemieckiego *Selbst*⁷. Zastanówmy się jednak nad przyczyną takiego stanu rzeczy.

Za zapisem tłumaczenia niemieckiego *das Ich* dużą literą może kryć się chęć podkreślenia szczególnego charakteru podmiotu poznającego w filozofii. Zapisanie zaimka dużą literą miałoby właśnie podkreślić fakt, że tym razem nie mamy do czynienia tylko i wyłącznie z rzeczownikiem odzaimkowym, ale nader istotnym pojęciem filozoficznym – pojęciem, na którym można zbudować gmach systemu filozoficznego. Taką funkcję pojęcie to niewątpliwie pełni w filozofii Fichtego. Tak Marek Siemek streszcza rozumienie tego pojęcia:

Przypomnijmy, że Fichteańskie Ja oznacza podmiotowość absolutną lub czystą – ale w pokantowskim, transcendentalnym sensie, to jest rozumianą jako pierwotna aktywność wiedzotwórcza, która poprzedza całą poznawczą (epistemiczną) relację podmiot–przedmiot i dopiero wytwarza ją jako taką właśnie (Siemek 2017: 164).

Nie chcemy rozstrzygać, czy jest to wystarczający argument, aby pojęcie to zapisywać dużą literą. We współczesnym polskim języku filozoficznym (szczególnie w przypadku tłumaczeń z języka niemieckiego) zapis taki stosuje się stosunkowo często w przypadku pojęć pretendujących do miana terminów technicznych. Taki zapis może rzeczywiście sugerować pierwotność struktury *ja* wobec innych struktur pochodnych strukturze (*czystego*) *ja*. Pewne obawy, które wynikają z formy zapisu dużą literą, wiążą się z tym, że problematyka ta – szczególnie w przypadku niespecjalistów – może już na początku przenieść rozważania z poziomu deskryptywnego na normatywny.

pod kątem spójności terminologicznej przez Mirosława Żelaznego. Bornstein w tłumaczeniu *Prolegomenów* (pierwsze wydanie w 1918 roku) tłumaczył ten użyty rzeczownikowo zaimek za pomocą *Ja* – pisanego dużą literą. To samo rozwiązanie translatorskie wybrał Artur Banaszkiewicz w swoim tłumaczeniu *Prolegomenów*.

⁷ Jest tak zarówno w tłumaczeniu *Fenomenologii ducha* pióra Adama Landmana z lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, jak i w nowym tłumaczeniu Floriana Nowickiego (2002).

Półzartem można by powiedzieć, że łatwiej jest przekroczyć immanencję *czystego ja* aniżeli *czystego Ja*, a tym samym uniknąć np. zarzutów o solipsyzm.

Przyjrzyjmy się zdaniu, w którym Panajotis Kondylis referuje poglądy Hegla w interpretacji młodoheglistów. Termin *das Ich* pojawia się tutaj dwukrotnie:

Hegel hält also nur scheinbar Absolutes und Ich auseinander, indem er dieses jenem unterwirft; in Wirklichkeit geht das Absolute im Ich auf (Kondylis 1987: 12).

Mamy tu do czynienia z dwoma terminami w postaci rzeczowników – pierwszy pochodzenia przymiotnikowego *Absolutes*, drugi zaimkowego *Ich* – oraz zachodzącą między nimi relacją. W klasycznej interpretacji filozofii Hegla etapy ducha subiektywnego są jedynie stopniami na drodze do osiągnięcia najwyższego etapu rozwoju bytu, tj. absolutu⁸. Dla młodoheglistów natomiast przestrzenią, w której może objawić się absolut, jest właśnie horyzont poznawczy *ja*. Podobnie jak w filozofii Fichtego, dla młodoheglistów pojęcie to jest jednym z podstawowych. Sytuacja komplikuje się dodatkowo, gdyż uzasadnione byłoby postawienie pytania, czy również *Absolutes* należałoby zapisać dużą literą. Niekontrowersyjne jest stwierdzenie, że także ono mogłoby pretendować do miana terminu technicznego⁹. Ostatecznie zdecydowaliśmy się na zapis małą literą w cudzysłowie. Tłumaczenie powyższego zdania jest następujące:

Tym sposobem Hegel tylko pozornie oddziela absolut i „ja”, podporządkowując jedno drugiemu. W rzeczywistości jednak absolut pojawia się w obrębie „ja”.

Do wyboru formy zapisu małą literą w cudzysłowie przekonał nas ostatecznie argument, że szczególne znaczenie tego kluczowego terminu filozoficznego wynika z samego tekstu i nie ma konieczności, aby uwypuklać je dodatkowo za pomocą zapisu dużą literą. Kolejnym powodem był fakt, że w przypadku filozofii zorientowanej teoriopoznawczo (np. filozofia Kanta) zapis taki może sprowadzić interpretację na niewłaściwe tory. Ujęcie

⁸ Na temat etapów rozwoju ducha por. np. Chudy 2012: 55–76.

⁹ Osobną kwestią jest ustalenie kryteriów, które musi spełnić dane wyrażenie, aby móc uznać je za termin techniczny. Por. np. Brzezicka 2018: 52.

zaimka w cudzysłów sprawia natomiast, że wyrażenie to jest automatycznie traktowane jako *terminus technicus*.

Pracując nad tłumaczeniem tekstu Panajotisa Kondylisa, często zaglądaliśmy nie tyle do słowników, ile raczej do dzieł filozofów, które zostały przez autora wymienione lub zacytowane. Taka praktyka pozwala lepiej zapoznać się nie tylko z kontekstem poruszanych problemów, ale również z polską tradycją translatorską. Pewnym zaskoczeniem było spostrzeżenie dotyczące tłumaczenia tekstu Ludwika Feuerbacha *O początku filozofii*. Opublikowany w serii „Myśli i Ludzie” tekst z 1981 roku zawiera tłumaczenie, w którym konsekwentnie pojawia się zapis użytego rzeczownikowo zaimka osobowego małą literą w cudzysłowie – „ja”. Natomiast w wydaniu serii „Biblioteki Klasyki Filozofów” z 1988 roku wszystkie miejsca, gdzie widniał zapis „ja”, zostały przemianowane na formę zapisu dużą literą, choć nadal w cudzysłowie – „Ja”. Należy tylko dodać, że wydanie z BKF jest właściwie przedrukiem tłumaczenia Mirosława Skwecińskiego z serii „Myśli i Ludzie”¹⁰. Poza zmianą formy zapisu rzeczownikowo użytego zaimka nie zawiera innych istotnych zmian. Modyfikacja ta, choć nie ma o tym mowy w przedmowie, została najprawdopodobniej wprowadzona w celu ujednoczenia terminologicznego w obrębie wszystkich tekstów. Można jedynie domniemywać, dlaczego zdecydowano się ostatecznie na tę właśnie formę zapisu.

Die Geschichtsphilosophie

Polska leksyka oferuje trzy terminy, którymi można oddać termin *Geschichtsphilosophie*. Są to wyrażenia: (1) filozofia dziejów, (2) historiozofia i (3) filozofia historii. Zarówno ich zakres semantyczny, jak i horyzont generowanych przez nie pytań są ze sobą ściśle powiązane, a we współczesnym dyskursie filozofów i historyków filozofii często są traktowane synonimicznie:

Wielu badaczy zajmujących się problematyką dziejową używa zamiennie pojęć: „filozofia historii”, „historiozofia” i „filozofia dziejów”, czego nie uznaje się w literaturze polskiej za poważny błąd, ponieważ ich znaczenie uległo

¹⁰ Wprawdzie tłumaczone teksty wskazują na odmienne wydania stanowiące podstawę tłumaczeń, ale są to niemalże identyczne teksty.

w historycznym rozwoju znacznemu rozmyciu, a niekiedy nawet zatarciu (Wasyłuk 2012: 223).

Termin (1) *filozofia dziejów* kojarzony jest przede wszystkim z filozofią spod znaku heglizmu. W głównym dziele Hegla poruszającym tę problematykę pojęcie to pojawia się notabene w tytule: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*¹¹ (*Wykłady z filozofii dziejów*)¹². Co ciekawe, w samym dwutomowym dziele pojawia się ono zaledwie dwukrotnie. Pierwszy raz, niemalże na jego początku, aby wyjaśnić znaczenie pojęcia przybliżającego metodę badań zastosowaną w rozważaniach:

Das Allgemeine ist jedoch, daß die Philosophie der Geschichte nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben bedeutet (Hegel 1837: 11).

Ogólnie biorąc filozofia dziejów nic innego nie oznacza, jak myślące ich rozważanie (Hegel 1958: 14).

Po raz drugi termin ten pojawia się na marginesie dociekań dotyczących losu Żydów, ale również i tu określa wyzwania, z jakimi musi się mierzyć filozofia dziejów jako taka (por. Hegel 1958: 297). Na tej podstawie możemy wyciągnąć ostrożny wniosek, że o ile Hegel poświęca wiele miejsca w swoich rozważaniach zagadnieniu *filozofii dziejów*, o tyle samo pojęcie nie jest przez niego intensywnie eksploatowane.

Szczególnie ciekawy rodowód wykazuje utworzone na gruncie języka niemieckiego pojęcie (2) *historiozofii*. Duchowym ojcem tego pojęcia jest August Cieszkowski, który termin ten wykorzystał w tytule swojego – napisanego właśnie w języku niemieckim – dzieła *Prolegomena zur Historiosophie* przetłumaczonego na język polski jako *Prolegomena do historiozofii*. Dzieło to mimo pewnego sukcesu na rynku niemieckojęzycznym dziś jest tam prawie zupełnie nieznane, a sam ukuty przez Cieszkowskiego termin nie przyjął się w szerszym użyciu. Inaczej było w Polsce, gdzie pojęcie to

¹¹ Zapis w postaci rzeczownika z dopełnieniem (*die Philosophie der Geschichte*) traktujemy równoważnie z formą rzeczownika złożonego (*die Geschichtsphilosophie*).

¹² Na język polski dzieło to zostało przełożone dwukrotnie. Pierwsze tłumaczenie pióra Adama Zieleńczyka ukazało się w 1919 roku pod tytułem *Wykłady o filozofii dziejów*. Przekład autorstwa Adama Landmana ukazał się w 1958 roku, a w tytule zmianie uległ przyimek – *Wykłady z filozofii dziejów*.

„poczuło się znakomicie” (Jakubowski 2004: 8). Cieszkowski jednak ukuł je nie bez powodu. Pojęcie to miało odróżniać potencjał jego paradygmatu badawczego od tego proponowanego przez Hegla, w którym *filozofia dziejów* była wiedzą o rzeczywistości minionej i nie dawała żadnych podstaw upoważniających do prognozowania przyszłych wydarzeń. Tak skrótowo przedstawia to Zbigniew Kuderowicz:

[Hegel] odnosił się wrogo do wszelkiej utopii, wszelkich projektów doskonałego ustroju, przeciwstawiał się interpretacji dziejów z punktu widzenia uniwersalnego ideału. Widział w tym naiwne próby dekretowania przyszłości, która nigdy nie potwierdza ideałów. Wyrażają się w nich jedynie aktualne intencje indywidualne bądź zbiorowe, od których daleko odbiegają osiągnane rezultaty (Kuderowicz 1983: 69)¹³.

Hegłowska sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu – widzi lepiej i wyraźniej, ale tylko to, co minione. Jej kąt widzenia jest retrospektywny. Dla Cieszkowskiego *historiozofia* miała stać się kompleksową wiedzą o prawach historii, a jej moc eksplikatywna miała dotyczyć zarówno przeszłości, jak i przyszłości (por. Jakubowski 2004: 8). Ten właśnie wektor kierunkowy różnicowałby znaczenie tej pary pojęć – *filozofii dziejów* zorientowanej wstecz i *historiozofii* zorientowanej w przód.

Termin (3) *filozofia historii* zdaje się współcześnie pojęciem najmniej obciążonym historycznie. W ostatnim czasie na polskim rynku wydawniczym pojawiło się tłumaczenie dzieła Voltaire’a *La philosophie de l’histoire*. Swoją drogą to właśnie Voltaire’a uznaje się powszechnie za filozofa, który:

nie tylko wprowadził termin „filozofia dziejów”, ale również postawił postulat jej uprawiania bez założeń teologicznych. Otworzył przed filozofią perspektywę rozwinięcia jej nowego działu: historiozofii (Kuderowicz 1983: 35).

Tytuł polskiego przekładu pióra Mariana Skrzypka brzmi *Filozofia historii* (2018). Już jednak na podstawie pierwszego zdania wstępu tłumacza możemy wnioskować, że termin *filozofia historii* pokrywa się semantycznie z pojęciem historiozofii:

¹³ Nadmienmy, że pojęcia te stosuje synonimicznie także Kuderowicz, choć czyni to, będąc całkowicie świadomym skrywających się za nimi niuansów.

W obszernym wstępie do przekładu *Słownika filozoficznego* Voltaire'a pokusiliśmy się o próbę odświeżenia interpretacji jego poglądów filozoficznych, pomijając dziedzinę historiozofii. Tę problematykę zarezerwowaliśmy sobie do chwili ukończenia przekładu jego *Filozofii historii* i ten zamiar obecnie realizujemy (Skrzypek 2018: V).

W dalszej części wstępu tłumacza, gdzie rozważany jest stosunek Voltaire'a do Hegla, autor posługuje się wymiennie terminami *historiozofia* i *filozofia historii*, a pojęcie *filozofii dziejów* przywoływane jest wyłącznie w kontekście dzieła Hegla, choć jednoznacznie wskazuje na ten sam obszar tematyczny. Współczesny sposób rozumienia *filozofii historii* intuicyjnie, a zarazem sugestywnie definiuje również Marcin Moskalewicz w swojej pracy poświęconej filozofii historii w koncepcji Hannah Arendt:

Najbardziej chyba intuicyjne rozumienie pojęcia filozofii historii wiąże się z filozofią dziejów, z filozofią historii jako całości[ą] czy – używając wygodnego polskiego terminu – z historiozofią i postaciami, takimi jak Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel czy Karol Marks (Moskalewicz 2013: 82).

Cytat ten dobrze pokazuje, że mimo pewnych niuansów pojęcia te są ze sobą blisko spokrewnione. Dobrym tego przykładem jest również tłumaczenie dzieła Emila Angerna *Geschichtsphilosophie* (*Filozofia dziejów*) pióra Józefa Marzęckiego, które swoją drogą stanowi bardzo dobre, syntetyczne wprowadzenie w meandry omawianej tu problematyki. Porównując oryginał z tłumaczeniem, można zauważyć pewną regularność. W zdecydowanej większości przypadków tłumacz oddaje rzeczownikową formę *Geschichtsphilosophie* terminem *filozofia dziejów*, a pojęcie *historiozofii* rezerwuje dla oddania odrzeczownikowej formy przymiotnika *geschichtsphilosophisch*. Taki pomysł jest dobrym rozwiązaniem stylistycznym, gdyż zdecydowanie trudniej byłoby zaadaptować formę wyrażenia *filozofia dziejów* do formy przymiotnikowej¹⁴. Istnieją jednak wyjątki od tej reguły. Przywołajmy jedno z takich zdań w oryginale:

¹⁴ Na przykład zwrot: „die Entstehung des geschichtsphilosophischen Denkens [...]” tłumacz oddaje zwrotem „Powstanie myśli historiozoficznej”.

Die gleichzeitige Über- und Unterforderung praktischer Vernunft verbindet sich mit einer kennzeichnenden Ausrichtung des historischen Blicks: Ist Kants **Geschichtsphilosophie** wesentlich zukunftsgerichtet, so **die** Hegels vergangenheitsorientiert (Angehrn 1991: 102).

Tłumacz oddaje ten fragment w następujący sposób:

Jednocześnie przesadne i umniejszone żądania praktycznego rozumu łączą się ze znamionym skierowaniem historycznego spojrzenia: jeśli Kantowska **filozofia dziejów** jest zasadniczo nastawiona na przyszłość, to Hegłowska **historiozofia** jest zorientowana na przeszłość (Angehrn 2006: 96).

W oryginale dzięki zastosowaniu rodzajnika *die* autor jest w stanie powtórzyć ostatni rzeczownik bez konieczności jego ponownego zapisu, co w tym przypadku ze względów stylistycznych jest dobrym i jednoznacznym interpretacyjnie rozwiązaniem. Autor polskiego tłumaczenia zdecydował się na powtórzenie podmiotu zdania, ale aby uniknąć powtórzenia, zastosował jednak termin *historiozofia*. Jeżeli zgodzimy się, że są to wymienne ekwiwalenty, to semantycznie nie powinno mieć to żadnego wpływu na sens tekstu. Z drugiej jednak strony skonfrontowanie tych pojęć w jednym zdaniu może sugerować, że mowa jest nie tylko o odmiennych koncepcjach, ale również odmiennym zakotwiczeniu tych koncepcji w całości systemów filozoficznych – właśnie przez zastosowanie dwóch terminów. Ekwiwalenty wybrane przez Józefa Marzęckiego mieszczą się w normie translatorskiej, a ich wybór uzasadniony jest dodatkowo względami stylistycznymi. Pokazuje to jednak, że mimo ich bliskiego pokrewieństwa, a w wielu kontekstach synonimii, wciąż może w nich tkwić potencjał różnicujący.

W tłumaczonym przez nas tekście leksem ten występuje ośmiokrotnie zarówno w wariancie przymiotnikowym (dwukrotnie), jak i rzeczownikowym (sześciokrotnie). Każde użycie odnosi się bezpośrednio lub pośrednio do filozofii Hegła. Również jeden śródtytuł w drugiej rozprawie zawiera omawiany termin. Najmniej kontrowersyjne były fragmenty niejako referujące stanowisko Hegła. Kiedy więc wymieniane są obszary heglowskiego systemu filozoficznego, stosowaliśmy termin *filozofia dziejów* (dwukrotnie):

Wie bekannt, macht sich Hegels Philosophie – sowohl die Logik als auch **die Philosophie der Natur und der Geschichte** – zur methodischen und

ontologischen Aufgabe, die Idee des Ganzen und die Idee der Entwicklung am Abschluß eines dialektischen Weges derart miteinander zu kombinieren [...] (Kondylis 1987: 71).

Jak powszechnie wiadomo, metodologicznym i ontologicznym zadaniem filozofii Hegla – i to zarówno logiki, **filozofii przyrody, jak i filozofii dziejów** – jest tego rodzaju połączenie idei całości i rozwoju wieńczącego dialektyczną drogę [...].

W tekście Panajotisa Kondylisa pojawiały się również fragmenty, w których koncepcje obu filozofów – Hegla i Marksa – były ze sobą zestawiane (dwukrotnie). W początkowej fazie tłumaczenia rozważaliśmy zachowanie konsekwencji terminologicznej, a kwestią dyskusyjną pozostawało ustalenie najodpowiedniejszego ekwiwalentu. Ostatecznie jednak zrezygnowaliśmy z zachowania konsekwencji terminologicznej w obrębie tłumaczonego tekstu, gdyż mogłoby to wpłynąć negatywnie na zrozumienie tych właśnie fragmentów. Przywołajmy wspomniany śródtytuł z drugiej rozprawy Panajotisa Kondylisa:

Das Problem der alt griechischen Kunst und der Sinn der Lebensfähigkeit antiker Kultur aus der Sicht Hegelscher und Marxscher Geschichtsphilosophie (Kondylis 1987: 64).

Sztuka starożytnej Grecji i żywotność kultury antycznej w świetle historiozofii Hegla i Marksa

Z pewnością wyboru któregośkolwiek z ekwiwalentów nie można byłoby postrzegać w kategoriach błędu. Niemniej wybór *filozofii dziejów* mógłby sugerować większą, aniżeli chcielibyśmy wyrazić, zależność Marksa od Hegla. Z dwóch pozostałych pojęć nasz wybór padł ostatecznie na *historiozofię*, ponieważ w kontekście poglądów Marksa jest to pojęcie powszechnie stosowane – zarówno w tekstach samego Marksa, jak i w literaturze przedmiotu (por. np. Panasiuk 1979: 166–193).

Pozostałe miejsca (trzykrotnie) w tekście określały przestrzeń badawczą, w której będą prowadzone rozważania: „aus der Sicht einer bestimmten Geschichtsphilosophie”, „in einer geschichtsphilosophischen [...] Perspektive” oraz „zu einer entscheidenden geschichtsphilosophischen Frage”. Również tutaj zdecydowaliśmy się na ekwiwalent pojęciowy *historiozofia*. Jest on

chyba najodpowiedniejszy, jeżeli zależy nam na jak najszerszym odniesieniu się do pewnego paradygmatu badawczego. I nie dotyczy to wyłącznie perspektywy filozoficznej, ale także ogólnohumanistycznej¹⁵.

Warto odnotować, że naszkicowany tutaj problem translatorski stanowi raczej wyjątek niż regułę. Najczęściej spotykamy się z sytuacją, gdy dwa terminy bliskoznaczne (lub więcej), które w języku potocznym stosowane są wymiennie, na gruncie języka filozoficznego są od siebie precyzyjnie odróżnione.

schlecht

Od czasów Hume'a filozofowie mierzą się z rozróżnieniem sądów opisowych i normatywnych¹⁶. Istota tego problemu zasadza się na spostrzeżeniu, że norm i zaleceń nie można wyprowadzić bezpośrednio z sądów deskryptywnych. Sądy takie mogą być rozpatrywane w kategoriach prawdy i fałszu, ale nigdy nie będzie z nich wynikać ocena lub norma. Konkluzją rozważań Hume'a jest odrzucenie możliwości dedukcji systemu etycznego z teorii opisującej rzeczywistość. Rozróżnienie to określa się często lakonicznie relacją bytu i powinności. Tak przedstawiał je Hume:

W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga, albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie *jest* i *nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* albo *nie powinien* (Hume 1963: 259–260).

¹⁵ Pojęcie to na dobre zagościło w rozważaniach literaturoznawczych, np. w odniesieniu do filozofii epoki romantyzmu, por. Jakubowski 2004: 8.

¹⁶ Geneza problemu z pewnością jest starsza. To jednak sformułowanie Hume'a sprawiło, że został powszechnie dostrzeżony. Problem ten w literaturze przedmiotu funkcjonuje często pod nazwą Gilotyny Hume'a. W XX wieku temat ten ponownie cieszył się wielkim zainteresowaniem. Tym razem filozofem, który poświęcił mu wiele uwagi, był G.E. Moore, a dyskusja była prowadzona pod hasłem błędu naturalistycznego.

Swoją drogą rozróżnienie między płaszczyzną poznawczą i etyczną stanowi jeden z podstawowych elementów w metodzie badań, jaką zaproponował Panajotis Kondylis (por. Horst, Verykios, Zieliński 2015: 81–82). Nawiązując jednak do tego fundamentalnego problemu filozoficznego, chcielibyśmy zwrócić jedynie uwagę na miejsca w tekście, gdzie tłumacz musi określić, czy dane zdanie jest wyłącznie opisem danego stanu rzeczy, a może zawiera już pewien ładunek wartościujący wdzierający się w obszar normatywności, a tym samym agitujący do działania. Kwestia ta jest szczególnie ważna w świetle przedmiotu badań Kondylisa, tj. filozofii Marksa. Jak dobrze wiemy, filozof ten wielokrotnie składał deklaracje aktywistyczne, czego najlepszym dowodem może być jego słynna jedenasta teza o Feuerbachu. Przyjrzyjmy się zdaniu z przełożonego przez nas tekstu:

Die Philosophie kann nun offensichtlich eine Kritik der empirisch vorgegebenen Welt nur dann sein, wenn sie gleichzeitig eine Transzendierung derselben bildet, und sei es nur auf theoretischem Gebiet. Um die empirische Welt beurteilen zu können, muß nämlich die Philosophie außerhalb derselben oder wenigstens außerhalb ihrer **Mängel** stehen, also keine bloße Widerspiegelung der Welt, sondern vielmehr eine Kraft sein, die sich **dieser schlechten Welt** entgegensetzen und sie gemäß den Geboten des Gedankens und der Idee umgestalten kann (Kondylis 1987: 21).

Filozofia zostaje określona jako siła (*Kraft*) umożliwiająca zmianę świata zgodnie z ideą (wyobrażeniem filozofa). W tym fragmencie został podkreślony zdecydowanie aktywny charakter filozofii. Przedmiotem tak pojmowanej filozofii staje się świat, do którego potrafi ona zachować dystans – co stanowi też istotę filozofii, gdyż musi ona ten świat transcendować. W tekście świat zostaje jednak dookreślony – (*die schlechte Welt*). Ekwiwalent w postaci *złego świata* nie wchodził raczej w grę, gdyż *filozofia byłaby siłą mogącą przeciwstawić się złemu światu*. Sformułowanie *zły świat* budzi jednak na gruncie języka polskiego jednoznaczne konotacje normatywne, które nie są tak czytelne na gruncie języka niemieckiego. Jeżeli mamy do czynienia ze złem, nie powinniśmy *przechodzić obojętnie* – sformułowanie *zły świat* zawiera podskórny apel do czytelnika.

Rozważaliśmy również zastosowanie wyrażenia *wybrakowany świat*. To rozwiązanie translatorskie podkreśla, że świat w tej postaci, w jakiej istnieje obecnie, nie jest jeszcze światem do końca zrealizowanym – brak czy deficyt

wymaga działania, które pozwoliłoby ów brak zniwelować. Wyrażenie to nie eksplikuje warstwy normatywnej – zdecydowanie bliższe jest opisowi niż powinności. Z pewnością jest to rozwiązanie zgodne z duchem tekstu, co potwierdza zawarte w tym samym zdaniu sformułowanie *ihrer Mängel* określające warunki możliwości filozofowania. Pojawia się jedynie wątpliwość, czy to rozwiązanie będzie wzbogacać tekst informacyjnie.

Ciekawym rozwiązaniem translatorskim może być również zastosowanie zaprzeczonego antonimu, np. niedobry. W tej sytuacji *filozofia byłaby siłą mogącą przeciwstawić się niedobremu światu*. Ten, po części retoryczny zabieg pozwala odrobinę złagodzić wydzwięk, jaki uzyskalibyśmy przy wyrażeniu *zły*. Teoretycznie jednak zakres semantyczny nie powinien ulec wyraźnym przesunięciom.

Ostatecznie zdecydowaliśmy się na – w naszej ocenie – hybrydowe rozwiązanie. Korzystając z możliwości, jakie daje użycie zaprzeczonego antonimu, podjęliśmy decyzję, aby użyć wyrażenia *niedoskonały*. Przedrostek *nie-* wskazuje na pewien brak, deficyt, o który z pewnością tutaj chodzi. Z drugiej strony *doskonałość* jest taką cechą, do której powszechnie dążymy. Pożądane jest doskonalić się, ale nie jest to przymus, dlatego pewien balans między dwiema wyznaczonymi tutaj płaszczyznami zostaje zachowany. Tak jak każde rozwiązanie translatorskie jest to pewna interpretacja, mająca zarówno swoje mocniejsze, jak i słabsze strony¹⁷. Powyższy fragment przetłumaczyliśmy ostatecznie w następujący sposób¹⁸:

Filozofia oczywiście tylko wtedy może być krytyką świata danego empirycznie, gdy jednocześnie, choćby tylko na polu teoretycznym, transcenduje ten świat. Aby bowiem wydawać sądy nad światem empirycznym, musi znajdować się poza nim, a przynajmniej móc zdystansować się od jego **deficytów**. Filozofia nie może być zwykłym odbiciem świata, lecz raczej siłą mogącą się przeciwstawić jego **niedoskonałościom** oraz przekształcać go zgodnie z dyktatem myśli i idei.

¹⁷ Rozważaliśmy tu również zapis niemieckiego wyrażenia w nawiasie kwadratowym w głównym tekście, ale ostatecznie odstąpiliśmy od tego zamiaru. Omówienie tej kwestii wymagałoby jednak osobnych rozważań.

¹⁸ Poniższe tłumaczenie zawiera również zmiany syntaktyczne. W naszym artykule skupiamy się jednak wyłącznie na problemach związanych z terminologią filozoficzną i jej wpływem na interpretację tekstu.

Wnioski końcowe

Tłumaczenie tekstu filozoficznego wiąże się z koniecznością mierzenia się z problematyką poruszaną przez samą filozofię. Wynika to częściowo z samej materii filozofii, którą od jej początków konstytuuje jej język. Jest to wniosek, który nie będzie zaskoczeniem dla osób tłumaczących teksty filozoficzne. Decyzje tłumacza dotyczące konkretnych pojęć i wyrażen mogą zdecydowanie zaważyć na kierunku interpretacji tekstu – i nie musi to dotyczyć wyłącznie osób stawiających pierwsze kroki na tym polu. Brzezicka w swoim tekście przywołuje sugestywny przykład związany z lekturą Heideggerowskiego *Sein und Zeit* przez Emmanuela Lévinasa, który czytał to dzieło we francuskim przekładzie. Twórcza i płodna interpretacja była częściowo wynikiem (oczywiście niezamierzonym) decyzji tłumacza, aby niemieckie *verstehen* oddać francuskim *comprendre*:

W przeciwieństwie do niemieckiego *verstehen* czy polskiego „rozumieć” *comprendre* oznacza również „ogarniać, obejmować”, a więc w dużo większym stopniu konotuje przemoc poznawczą, za którą między innymi krytykuje Heideggera Emmanuel Lévinas w *Całości i nieskończoności* (Brzezicka 2018: 25).

Jest to bardzo wymowny przykład obrazujący wpływ tłumacza na linię interpretacyjną. Wskazuje również na odrębne zagadnienie dotyczące problematyki wydolności języka docelowego, na którego poruszenie brakuje nam tu jednak miejsca.

Literatura

- Angehrn E., 1991, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart–Berlin–Köln.
Angehrn E., 2006, *Filozofia dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kraków.
Brzezicka B., 2018, *Problematyka przekładu filozoficznego. Na przykładzie tłumaczeń Jacques’a Derridy w Polsce*, Warszawa.
Chudy W., 2012, *Refleksje heglowskie*, Warszawa.
Hegel G.W.F., 1837, *Philosophie der Geschichte*, t. 1, Berlin.
Hegel G.W.F., 1958, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa.

- Horst R., Verykios K., Zieliński L., 2015, Obserwacja rzeczywistości a tworzenie teorii w myśli Panajotisa Kondylisa, „Studia z Historii Filozofii”, 3, s. 79–92.
- Hume D., 1963, Traktat o naturze ludzkiej, t. 2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa.
- Ingarden R., 1955, O tłumaczeniach, [w:] O sztuce tłumaczenia, M. Rusinek (red.), Wrocław, s. 127–190.
- Jakubowski M.N., 2004, Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów, Toruń.
- Kant I., 2012, Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która ma wystąpić jako nauka, [w:] Dzieła zebrane, t. 3, T. Kupś (red.), Toruń, s. 13–135.
- Kondylis P., 1987, Marx und die griechische Antike. Zwei Studien, Heidelberg.
- Kondylis P., 2020, Niewidoczna chronologia myśli. Trzy wywiady z Panajotisem Kondylisem, Toruń.
- Kuderowicz Z., 1983, Filozofia dziejów, Warszawa.
- Levy J., 2009, Przekład jako proces podejmowania decyzji, [w:] Współczesne teorie przekładu, P. Bukowski, M. Heydel (red.), Kraków, s. 72–85.
- Marks K., 1966, Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody, Warszawa.
- Moskalewicz M. 2013, Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt, Toruń.
- Panasiuk R., 1979, Dziedzictwo heglowskie i marksizm, Warszawa.
- Rosnerowa H., 1975, Jedność filozofii i wielość języków, Warszawa.
- Siemek M., 2017, Ja i inni. Problematyka intersubiektywności w filozofii transcendentnej Fichtego, [w:] Dzieła. Fichte w kontekstach, t. 3, B. Działożyński (red.), Warszawa, s. 163–180.
- Skrzypek M., 2018, Historiozofia Voltaire’a między Bossuetem a Heglem, [w:] Filozofia historii. Voltaire, Warszawa, s. V–LXIX.
- Wasyluk P. 2012, Filozofia dziejów, historiozofia czy filozofia historii? Próba definicji, „Diametros”, 6, s. 215–231.

The influence of the choices made by the translator of a philosophical text on the direction of its interpretation. Some comments on the translation of Panajotis Kondylis’ book

Summary

The aim of this article is to demonstrate the importance of the translator’s choices for the interpretation of a philosophical text in the target language. Referring to the translation of Panajotis Kondylis’ book *Marx und die griechische Antike. Zwei*

Studien [Marx and Greek antiquity. Two studies], the authors analyse selected terms occurring in the source text (das Ich, die Geschichtsphilosophie, schlecht) and describe the specific nature of translation of philosophical texts. The theoretical background deals with the philosophical text in the Polish research on translation represented by Ingarden, Rosnerowa, and Brzezińska. The authors' observations on the universality of the phenomenon described are supported with multiple examples of philosophical works. Apart from that, the authors discuss alternative methods of their interpretation. The critical analysis of possible conceptual equivalents in the target language has shown that the translator of a philosophical text may have a significant (either conscious or even more frequently subconscious) impact on its interpretation. This can be attributed to the nature of philosophy, which since its origins has made use of its own lexical inventory.

Keywords: Panagiotis Kondylis, philosophical translation

