

RADA PROGRAMOWA

Leon Gumański — przewodniczący
Karol Bal (Wrocław)
Stanisław Czerniak (Warszawa)
Bohdan Dziemidok (Gdańsk)
Czesław Głombik (Katowice)
Stanisław Jedynak (Lublin)
Józef Pawlak (Toruń)
Jan Such (Poznań)
Włodzimierz Tyburski (Toruń)
Lech Witkowski (Kraków)
Urszula Żegleń (Toruń)
Mirosław Żelazny (Toruń)

KOMITET REDAKCYJNY

Józef Pawlak — redaktor naczelny
Tomasz Komendziński
Zbigniew Nerczuk — sekretarz
Włodzimierz Tyburski

Toruński Przegląd Filozoficzny

pod redakcją Józefa Pawlaka

Spis treści

Filozofia polska

CZESŁAW GŁOMBIK <i>Miejsce tomizmu we wczesnej fazie działalności filozoficznej o. Józefa Bocheńskiego</i>	7
LESZEK GAWOR <i>Konecznego i Huntingtona wizja cywilizacyjnego pluralizmu</i>	31
WŁODZIMIERZ TYBURSKI <i>Zarys myśli etycznej Bronisława Wróblewskiego</i>	43
MAREK N. JAKUBOWSKI <i>A język nasz dowodem naszej filozoficzności</i>	49
ZBIGNIEW NERCZUK <i>Obecność filozofii Platona w Polsce</i>	57
DARIUSZ BARBASZYŃSKI <i>Filozoficzne aspekty refleksji Władysława Witwickiego</i>	73
STEFAN KONSTAŃCZAK <i>Kategoria duchowości w filozofii Mariana Zdziechowskiego</i>	81
JÓZEF PAWLAK <i>Listy Mikołaja Bierdajewa do Mariana Zdziechowskiego</i>	97
STEFAN ZABIEGLIK <i>Feliksa Konecznego teoria cywilizacji</i>	109
ANNA HABRAT <i>Elementy teorii ewolucji Herberta Spencera w poglądach społecznych Leona Petrażyckiego</i>	129
RADOSŁAW SIEDLIŃSKI <i>Pojęcie i rola mitu w myśli Jana Stachniuka</i>	145
WITOLD KORNIŁOWICZ <i>Osobowość, ideał człowieka oraz wychowanie dzieci i młodzieży w myśli Wojciecha Dzieduszyckiego</i>	159
Interpretacje — przeglądy — polemiki	
JACEK PĄCZKOWSKI <i>Maurycego Straszewskiego koncepcja filozofii</i>	177
AGNIESZKA LENARTOWICZ <i>Jak relatywizm służy racjonalności?</i>	201
WOJCIECH SŁOMSKI <i>Wokół Leszka Kołakowskiego krytyki uniwersalizmu kulturowego</i>	219
ADAM DUBIK <i>Georges Canguilhem: Między poznawczą witalnością epistemologii historycznej a racjonalnością postawy witalistycznej w dziedzinie nauk biologiczno-medycznych</i>	233
PRZEMYSŁAW PIOTROWSKI <i>Platońska idea wiecznych fundamentów polityki w refleksji Ryszarda Legutki</i>	245

Recenzje

Z życia naukowego (oprac. Zbigniew Nerczuk)

**Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Instytut Filozofii UMK**

rozważań jest refleksja na temat premodernistycznych koncepcji w Polsce i etycznych konsekwencji owych teorii. Warto podkreślić, że także w tych fragmentach książki jej autor nie ogranicza się do prezentacji problemów znanych już wcześniej w literaturze przedmiotu, ale pisze również o zagadnieniach w małym stopniu przywoływanych, czasem wręcz zapomnianych. Obok refleksji na temat nauczania moralnego w szkolnictwie katolickim mamy więc bardzo ciekawe rozważania o problemach filozofii moralnej w polskim protestantyzmie i myśli arian – socynian.

Szczególnej uwadze czytelnika polecam dwa ostatnie rozdziały. Tyburski ukazuje w nich bowiem wielopłaszczyznowość polskich rozważań etycznych. Znajdziemy w nich podrozdziały opisujące fenomen polskiej filozofii narodowej, nurt refleksji konserwatywnej, a także paragraf informujący o wątkach etycznych występujących w ideach romantyzmu mesjanistycznego. Dobrze się stało, że w gronie polskich etyków umieścił autor wielkich poetów romantycznych: Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Norwida. Chociaż nie formułowali swoich poglądów w języku filozoficznym, współkształtowali jednak polską kulturę etyczną w stopniu nie mniejszym niż profesjonalni myśliciele. Zapewne miłym zaskoczeniem będzie również lektura ostatniego rozdziału rozprawy. Obok prezentacji przemyśleń etycznych klasyków polskiego pozytywizmu – Aleksandra Świętochowskiego i Juliana Ochorowicza – mamy w nim interesujące rozważania o etycznym przesłaniu twórczości Bolesława Prusa, Adolfa Dygasińskiego i Elizy Orzeszkowej. Zwraca także uwagę precyzyjna typologia różnych nurtów ideowych funkcjonujących w ramach refleksji pozytywistycznej. Wyróżnienie nurtu neokrytycznego (neokantyzm), myśli katolickiej, metafizyki naukowej i myśli socjalistycznej świadczy o wysokiej kompetencji autora w zakresie analizowanej problematyki.

Po lekturze kompleksowej syntezy ukształtowały się w mojej świadomości jeszcze dwie uwagi. Pierwsza dotyczy strony językowej przekazu. Książka profesora Tyburskiego nie jest trudnym, naukowym traktatem pisanym hermetycznym żargonem naukowym. Eseiistyczny, niemal literacki styl w połączeniu z dużą ilością reprezentatywnych cytatów czyni lekturę książki zajęciem interesującym. Podczas czytania czujemy obecność żywych, konkretnych osobowości zatroskanych poziomem etycznej wrażliwości Polaków.

Uwaga druga łączy się natomiast z problemami metodologicznymi. Ujawniają się one przeważnie po pewnym czasie, gdy z pewnym dystansem oceniamy merytoryczną wartość przeczytanej książki. Lektura *Myśli etycznej w Polsce od XVI do XIX wieku* prowadzi do spostrzeżenia następującego: autor rozprawy nie uległ pokusie łatwych, lecz w istocie banalnych interpretacji, definiujących polską myśl filozoficzno-etyczną albo jako zespół przyczynkowych i zaściankowych teorii, albo jako refleksję oryginalną, ale niedocenianą przez inne narody. Tyburski nie formułuje skrajnych ocen, szuka raczej obiektywnych kryteriów niezbędnych do przedstawienia wyważonych, rozsądnych wniosków. Zauważa przede wszystkim duży wpływ filozofii Arystotelesa na metodę i zakres zainteresowań polskich uczonych od XIV do XVII wieku. Horyzont filozoficznego sensu określony przez pisma Stagiryty obowiązywał wszakże nie tylko w Polsce, ale również na wielu znanych uczelniach europejskich. Dlatego autor nie czyni z tego faktu argumentu potwierdzającego apologetyczny charakter naszej tradycji filozoficznej. Trafnie dostrzega, że dopiero od XVII stulecia obserwujemy wyraźny zastój w tym zakresie wiedzy. Podczas gdy na Zachodzie dyskutuje się już na temat nowożytnych teorii Bacona, Newtona czy Leibniza – w Polsce dominującą tendencją myślową jest nadal filozofia scholastyczna. W rezultacie „ideologia oświecenia przywędrowała do nas ze znacznym opóźnieniem” (s. 221). Autor, szukając przyczyn takiego stanu rzeczy, zwraca uwagę na wyraźny upadek polskiego szkolnictwa, które w tym okresie

zdominowane było przez jezuitów. Nie była to, rzecz jasna, jedyna przyczyna cywilizacyjnego regresu. Niemniej jednak „anachroniczna postać edukacji i oparte na ślepych posłuszeństwie wychowanie” (s. 222) oraz brak w programach nauczania wiedzy o historii narodu i funkcjonowania państwa w jakimś stopniu rzutowały na coraz niższy poziom polskiej nauki i filozofii.

Tyburski podkreśla, z czym trudno polemizować, że mniej więcej od połowy XVIII wieku, kiedy to upowszechniają się idee polskiego oświecenia (*philosophiae recentiorum*), podejmuje się u nas rzeczywistą, merytoryczną dyskusję z ideami ukształtowanymi w zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej. W rezultacie w krótkim czasie mamy uczonych tej miary co Jan i Jędrzej Śniadeccy, Stanisław Staszic, a później twórczość wielkich poetów romantycznych: Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego i Norwida. Autor słusznie dostrzega intelektualne osiągnięcia w tym czasie również w obszarze badań etycznych. Podkreśla, że w polskim romantyzmie w oryginalny sposób interpretowano problem istnienia zła moralnego. Formułowano „optymistyczne przekonanie o możliwości zniesienia zła moralnego, także dlatego, że człowiek z natury nie jest zły, [...] lecz złe postęпки wpływają raczej z ułomności świata przyrody i życia społecznego” (s. 543).

Na szczególną uwagę zasługuje wreszcie jego ocena osiągnięć polskiej myśli pozytywistycznej. Autor nie ulega wpływom powierzchownych ujęć, w których idee pozytywizmu interpretuje się w perspektywie oczywistych zapożyczeń z koncepcji Comte'a, Spencera, Taine'a czy Renana. Widać wyraźnie, że Tyburski odróżnia „pozytywizm gazetowy”, który istotnie koncentrował się na przedrukach fragmentów dzieł pozytywistów zachodnich, od twórczych dokonań polskich uczonych w tym okresie. W obszarze badań etycznych właśnie wówczas zaproponowano koncepcję, w której ta dziedzina wiedzy mogła stać się dyscypliną autonomiczną, wyodrębnioną z filozofii, „o własnym przedmiocie badań, wewnętrznej strukturze i metodach badawczych” (s. 544). Autor słusznie podkreśla również wartość propozycji oświatowo-wychowawczych formułowanych wówczas nie tylko w obrębie nauki, ale przede wszystkim w koncepcjach literackich (Prus, Orzeszkowa).

Naukowa rzetelność Włodzimierza Tyburskiego, tak widoczna w omawianej rozprawie, nie przekreśla innej interpretacji dorobku polskiej etyki. Byłoby dobrze, gdyby poglądy zaprezentowane w jego książce stały się impulsem do dyskusji na temat rzeczywistej wartości polskiej tradycji filozoficznej i perspektyw jej dalszego rozwoju. Mam wrażenie, że właśnie teraz taka refleksja jest niezbędna. Czekając na nią zachęcam do lektury *Myśli etycznej w Polsce od XVI do XIX wieku*.

Dariusz Barbaszyński

Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II,
 przeł. Edward I. Zieliński,
 Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996

Tom drugi z pięciotomowego opracowania historii filozofii starożytnej G. Realego poświęcony jest tylko dwu, ale bez wątplenia najważniejszym postaciom w dziejach myśli antycznej – Platonowi i Arystotelesowi. Już sama objętość książki – syntetyczne

omówienie myśli obu koryfeuszów zajmuje blisko 600 stron — stawia pracę Realego wśród najważniejszych i najobszerniejszych opracowań wydanych w języku polskim. Wielką zaletą jest również jej aktualność — minęło niespełna dwadzieścia pięć lat od chwili wydania włoskiego. Jest to praca ważna ponadto z tego względu, że wybór literatury dotyczącej Platona i Arystotelesa jest na polskim rynku wydawniczym niewielki. Pomimo kilku opracowań tego tematu, które ukazały się w ostatnich latach, w dalszym ciągu nie jest to zbiór wystarczająco duży, gdy weźmie się pod uwagę kulturowe znaczenie Platona i Arystotelesa.

Giovanni Reale jest wybitnym znawcą problematyki, autorem wielu znaczących prac poświęconych zarówno Platonowi, jak i Arystotelesowi, a co szczególnie istotne, jest jednym z przedstawicieli tzw. Szkoły Tybińskiej proponującej nowe i oryginalne czytanie Platona. Celem, jaki stawia przed sobą autor w drugim tomie swej *Historii filozofii starożytnej*, jest przedstawienie myśli Platona z perspektywy tej „nowej interpretacji”, zapoznanie czytelnika z nowym nurtem interpretacyjnym, a także przekonanie o jego poprawności. Opracowanie filozofii Platona i Arystotelesa jest elementem kulminacyjnym pięciotomowej historii filozofii zarówno ze względu na znaczenie obu filozofów dla historii myśli, jak i z uwagi na osobisty i nowatorski charakter poglądów prezentowanych przez G. Reale.

Część dotycząca myśli Platona rozpoczyna obszernie omówienie metody wypracowanej przez szkołę z Tybingi, która dotyczy samego sposobu interpretacji dzieł filozofa. Po raz pierwszy problem ten w swej nowej postaci został podniesiony w pracach H. Krämera oraz K. Gaisera, a następnie przejęty przez G. Realego, T. Szlezaka oraz wielu innych badaczy. Istotą tej koncepcji jest przekonanie o decydującym dla filozofii Platona znaczeniu tzw. niepisanej nauki (*ἄγραφα δόγματα*), czyli wykładów prowadzonych w Akademii dla wąskiego kręgu zaawansowanych słuchaczy. Wynikiem przyjęcia takiej perspektywy jest stworzenie nowego paradygmatu interpretacyjnego i przeciwstawienie go paradygmatowi rekonstruowanemu przez badaczy z Tybingi na podstawie dziewiętnastowiecznych prac H. Schleiermachera. Jak już wspomnieliśmy, główną tezę „nowej interpretacji” jest przekonanie głoszące, iż obok nauki przekazanej w dialogach istniała tzw. niepisana nauka, odesłania do której odnaleźć można w *Fajdrosie*, *Liście VII* oraz przekazach pośrednich. Przyjęcie centralnego znaczenia nauki niepisanej pociąga za sobą przesunięcie akcentów interpretacyjnych, co w efekcie decyduje o innej wizji myśli platońskiej i jej ewolucji, której odzwierciedleniem nie są już dane zawarte w dialogach, lecz znacznie szerszy horyzont myślowy.

Rozważania poświęcone zagadnieniu interpretacji Platona mają znaczenie wprowadzające dla samego wykładu, ponieważ rozumienie myśli Platona — powstałej na przestrzeni wielu dekad, bogatej i niejednoznacznej — jest w dużej mierze zależne od metody badawczej oraz przyjętych założeń. Porządkowanie materiału wśród takiego bogactwa musi dokonywać się na postawie pewnych rozstrzygnięć. Jak pisze Reale, krytykując wykład Platona oparty na analizie treściowej poszczególnych dialogów: „Odczytanie bowiem jakiegoś filozofa, jeśli ma coś wyjaśniać, musi wyodrębnić jakieś klucze, jakieś szyfry, krótko mówiąc, jakieś główne cechy oraz podstawową ideę, wokół której się obracają” (s. 70). Wynikiem przyjęcia nowej optyki przez Realego jest inny rozkład akcentów, próba uwzględnienia takiej perspektywy interpretacyjnej, która między innymi umożliwiałaby wybrnięcie z kłopotów, jakie stwarzają dialogi ostatniego okresu. Porządek wykładu zawartego w książce Giovanniego Reale jest wynikiem tej perspektywy i ma na celu uzgodnienie wszystkich

wcześniej wyodrębnianych wątków myśli platońskiej: teorii idei, tematyki religijnej i politycznej (s. 71).

Zgodnie z rozstrzygnięciami proponowanymi przez nową interpretację wykład o filozofii Platona rozpoczyna omówienie niepisanej części nauki filozofa, poświęcone pierwszym, podstawowym zasadom i stąd nazywane przez autora „protologią”. Owa protologia jest osią narracji i główną przyczyną zmiany perspektywy interpretacyjnej. Protologia oparta jest na tezie, że Platon w swej niepisanej nauce spełnił postulat przedstawiony w *Fedonie*, wedle którego potrzebne jest uzasadnienie dla wielości samej sfery idei. Tym uzasadnieniem są „pierwsze zasady” — „Jedno” i „Diada”.

W sferze retorycznej motywem centralnym rozprawy o Platonie jest termin „drugie żeglowanie”. Są to słowa padające w platońskim *Fedonie*, którym Reale nadaje znaczenie symboliczne. Pokazują one, jak tłumaczy autor, całą wielkość platońskiego odkrycia, jakim jest odesłanie do rzeczywistości transcendentnej. Znany fragment *Fedona* (96a–102a), mówiący o sokratejskim „stażu” u Anaksagorasa, zniechęceniu do filozofii przyrody, stanowi punkt wyjścia do przedstawienia założeń filozoficznych Platona. „Drugie żeglowanie” jest według Realego wyrazem zwrotu ku nowej metodzie prowadzącej do odkrycia tego, co ponadzmysłowe.

Trudno jest podważać rangę prac przedstawionych przez badaczy skupionych w tzw. Szkole z Tübingen. Niewątpliwie jest duże znaczenie historyczne oraz wartość wykonanej pracy i przedstawionych interpretacji. Przedmiotem dyskusji może być jednak z pewnością faktyczne miejsce nauki o zasadach w całym dziele Platona, zdania badaczy co do znaczenia filozoficznego platońskiej niepisanej nauki i jej wyników są bowiem zróżnicowane. Z jednej strony napotkać można entuzjazm, z drugiej głosy krytyczne. W takiej sytuacji jest zrozumiałe, że elementem bardzo widocznym w pracy Realego jest pewien „wyznaniowy” charakter. Reale rozwija swój wywód niczym adwokat, mając na celu przekonanie czytelników do głoszonych tez, to zaś prowadzi do pewnych przerysowań i przesady. Przykładem może być sposób, w jaki Reale przedstawia stanowisko tych, których krytykuje. Gdy wyklada bowiem tezy tradycyjnej interpretacji Platona wylicza trzy główne myśli: po pierwsze, pismo jest najpewniejszym wyrazem poglądów autora, po drugie, dotarły do nas wszystkie pisma Platona, po trzecie — z wszystkich pism Platona można wydobyć całą jego myśl (s. 32–33). Z punktu widzenia historyka filozofii starożytnej trudno się nie zgodzić z dwiema pierwszymi tezami — wszak nie znamy i znać nie będziemy tego, czego starożytni nie spisali i czego nam ktoś nie zreferował. Druga teza jest również słuszna. Wątpliwie jednak, by jakiś rozsądny historyk filozofii odważył się powiedzieć, że z pism Platona — chociaż zachowały się one w całości — potrafi wydobyć całą jego myśl czy też że przekazy pośrednie nie mają znaczenia dla badania platońskiej działalności. „Nic ponad miarę” — mawiali starożytni. Tak radykalne i generalizujące ujęcie znacznie ułatwia Realem argumentację, pozwala łatwiej przekonywać o słuszności własnych przekonań.

Trudno także bezwarunkowo zgodzić się z niektórymi wnioskami. Reale, tropiąc zacięcie wszelkie odesłania do niepisanej nauki, wydaje się niekiedy wyciągać wnioski, których słuszność może budzić wątpliwości. Trudno jest bowiem ocenić, czy słowa Sokratesa, który powiada swojemu rozmówcy w *Państwie*, dopytującemu się o przedmiot najwyższej nauki: „nieraz [wiele razy] już o nim słyszałeś” (s. 134), mają rzeczywiście tak wielkie znaczenie, odsyłając do niepisanej nauki. Reale jednak na tej wątpliwej podstawie wyciąga wniosek: „Ponieważ jednak żaden dialog wcześniejszy od *Państwa* nie mówi o idei Dobra, wyrażenie ‘wiele razy’ odnosi się w sposób oczywisty do ‘przekazu ustnego’” (133). Niezbyt przekonujące są także wywody wiążące etykę Platona

z protologią (por. rozdział *Ascetyczna moralność a protologia*). Wydaje się, że wspomniane przykłady można zinterpretować bez konieczności odwołania się do nauki o monadzie i diadzie, a na podstawie tkwiącego głęboko w greckiej myśli wątku liczby, miary i wagi jako pewnego ideału wyznaczającego harmonię i porządek. Podobne wrażenie budzi rozdział podsumowujący związki polityki platońskiej z protologią (*Polityczny składnik myśli platońskiej i jego związki z protologią „nauk niepisanych”*).

Za skłonnością Realego do nadawania słowom pewnego „magicznego” czy „kultowego” znaczenia (do przesady powtarzany zwrot „drugie żeglowanie”) postępuje pragnienie czytania Platona między wierszami, wczytywania się w najgłębszą warstwę tekstu. Reale zręcznie posługuje się cytatem z Heraklita (wyrocznia „nie twierdzi, ani nie ukrywa, ale daje do zrozumienia znakami” – s. 131–132), by wesprzeć poszukiwania głębszej, treściowej warstwy dialogów. Idąc za tą wskazówką, Reale niejednokrotnie próbuje odsłonić to, co aluzyjne, słusznie uważając, że ono dopiero pokazuje intencje Platona w całej ich okazałości (s. 139). Podkreśla znaczenie mitu, wskazuje na jego odmienną logikę i funkcję jako środka, który może być istotnym elementem filozoficznym tam, gdzie *ratio* już nie dociera (s. 228).

Znowu jednak trudno nie oprzeć się wrażeniu, że skłonność do bardzo głębokich poszukiwań w sferze treściowej prowadzi do pewnej przesady. Takie wydają się subtelne eksplikacje dotyczące słowa „Apollon!”, które pada w pewnym momencie dyskusji w *Państwie*. Gdy jeden z rozmówców Sokratesa wypowiada zdanie, w którym wzywa Apollina, Reale doszukuje się w tym odesłania do niepisanej nauki, a mianowicie Jedna jako istoty Dobra, na tej podstawie, że ‘Apollo’ można podzielić na *alfa privativum* (a) i *pollon* (wiele). Wydaje się przesadne, gdy natychmiast po tych rozważaniach autor tłumaczy: „Wyrażenie to ma znaczyć: ‘JEDNO (A-pollon)’, cóż za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite” (s. 139).

Sympatie platońskie autora dają o sobie znać w wykładzie koncepcji państwa. Rozdział poświęcony państwu idealnemu zaczyna się od pochwały tezy W. Jaegera, wedle której problematyka polityczna „stanowi nie tylko centrum zainteresowania Platona-człowieka, lecz jest także istotą samej filozofii platońskiej”. Opracowanie Poppera czy inne prace anglosaskie określane są jako stanowiska, które „nie należą do tego nurtu interpretacyjnego [...], zajadłe atakują Platona, uznając go za wroga demokracji” (s. 281). Reale krytykuje Poppera i interpretacje w tym duchu, ponieważ posługują się wartościami i kategoriami współczesnej polityki, ujmują go przez to w „zbyt ciasnym wymiarze”, „redukują go”. Komunizm Platona jest tylko przypadkowo styczny z komunizmem – tak naprawdę jego „podstawy teoretyczne i motywacje duchowe ze współczesnym komunizmem nie mają nic wspólnego” (s. 289). Wedle Realego istnieje bowiem coś, co usprawiedliwia wszystko, mianowicie „filozofia” czy „metafizyka” – to ona ma być tym wytłumaczeniem politycznych wywodów Platona i usprawiedliwieniem pomysłów politycznych. Autor proponuje więc poprawną perspektywę odczytywania *Państwa*, którą wyraża w ten sposób: „Platon chce poznać i uformować doskonałe państwo po to, by poznać i uformować doskonałego człowieka” (s. 291).

Tę idealizującą tendencję widać w omówieniu: czytelnik wprawdzie dowie się o praktykach eugenicznych Platona, regulacji kopulacji, uśmiercaniu niemowląt, oszustwach popełnianych przez państwo (losowanie reproduktorów), całkowitym braku współczucia wobec chorych, którym lepiej jest umrzeć niż naprzykrzać się państwu, ale te skądinąd istotne informacje znajdują się na drugim planie, a usprawiedliwione są intencjami Platona – troską o „zgodność i doskonałą harmonię” ludzkiej duszy i ciała.

Dlatego też w tekście znajdujemy długie cytaty wskazujące na równość mężczyzn i kobiet (s. 300–3011, 312–313), żadnego natomiast cytatu, który w jakikolwiek sposób wspominałby o praktykach postulowanych przez Platona a uchodzących w naszych czasach za nieludzkie.

Nie ma co się też łudzić, jak chce Reale, że platońska krytyka demokracji jest krytyką jakiejś innej demokracji. Trudno zrozumieć, dlaczego Reale nie chce przyznać po prostu, że Platon demokracji nie cenił, będąc przecież arystokratą! Stąd takie zdania: „współczesny czytelnik nie powinien dać się wprowadzić w błąd samą nazwą, jako że mówiąc o demokracji, nasz filozof ma na myśli demagogię i demagogiczny aspekt demokracji” (s. 315).

Zarzut, który się wylania, jest oczywisty. Perspektywa Realego prowadzi do idealizacji. Te usiłowania Realego, by z jednej strony usprawiedliwić Platona, z drugiej jednak pozostać wiernym samemu tekstowi, prowadzą czasami do dziwnych kalamburów językowych. Na przykład, gdy Reale chce odeprzeć twierdzenie o kastowości społeczeństwa platońskiego (zarzut Poppera), pisze w ten sposób: „Te trzy klasy społeczne, bardzo znane i kontrowersyjne, nie mają nic wspólnego z kastami, jako że nie są zamknięte, ale otwarte, aczkolwiek w stopniu raczej umiarkowanym” (s. 295).

W książce znajdują się również ewidentne potknięcia autora. Przykładem może być trudna do zrozumienia interpretacja poszczególnych elementów mitu jaskini (s. 351), wpadka tym dotkliwsza, iż poprzedzona słowami: „Co dokładnie symbolizuje ten mit jaskini?” (s. 351), po których czytelnik mógłby się spodziewać spójnego i jasnego wytłumaczenia. Reale pisze jednak, że z jednej strony znajdujące się za murem „posągi i inne wytworzone przedmioty symbolizują wszystkie rzeczy zmysłowe”, z drugiej natomiast „mur przedstawia przegrodę, która oddziela rzeczy zmysłowe od ponadzmysłowych”. Gdy pamięta się jednak o tym, że postaci noszą owe posągi i inne wytworzone przedmioty za murem, trudno znaleźć w tym wyjaśnieniu sens.

Omówienie Arystotelesa jest znacznie mniej kontrowersyjne i zajmuje objętościowo mniejszą część książki. Ideą przewodnią wykładu o Arystotelesie jest zbliżenie Stagiryty do wielkiego nauczyciela – Platona. Reale zgodnie z silnie zaznaczonym w XX wieku nurtem uważa, że błędne jest przekonanie, iż istnieje zasadnicza różnica między filozofiami Arystotelesa i Platona. Zdaniem autora Arystoteles jest najwierniejszym uczniem Platona, bliższym mu nawet niż bezpośredni następcy w Akademii. Arystoteles nie występuje więc przeciw Platonowi, ale tworzy system, który, jak pisze Reale w *Uwagach wstępnych*, „jawi się nie jako antyteza, lecz jako swoiste potwierdzenie myśli Platona”. Autor ustala przy tym „poprawne znaczenie słów”, które pokazują słuszność jego tezy (s. 375). Nauka Arystotelesa jest więc kontynuacją rezultatów „drugiego żeglowania”, co Reale podkreśla wielokrotnie podczas omawiania wszystkich działów filozofii Stagiryty. Stara się przy tym pokazać, jak nauka mistrza wpłynęła na Arystotelesa i jaką formę ostatecznie przybrała.

Nieco dziwić może pragnienie tak ścisłego wiązania Arystotelesa z Platonem, wyszukiwania elementów w ten czy inny sposób zbieżnych, które potwierdzałyby zależność tych dwu myślicieli. Nie byłoby w tym niczego złego, gdyby nie fakt, iż sam Stagiryta wielokrotnie podkreślał w swych dziełach odejście od myśli Platona. Czy naprawdę tak wielkim odkryciem świadczącym o kontynuacji filozofii platońskiej jest to, iż Arystoteles utrzymuje istnienie sfery nadzmysłowej? Reale ma skłonność do sytuowania jednego elementu w centrum, wynoszenia go na piedestał i wyciągania z tego bardzo radykalnych wniosków. To wspaniałe, że Reale dostrzega ciągłość filozoficzną, jaka niewątpliwie istnieje między Platonem a Arystotelesem, ale nadawanie temu miana wielkiego odkrycia jest jednak pewną przesadą.

Wydaje się, że właśnie to przywiązanie do własnych tez prowadzi Realego do błędu. Jest nim na przykład utożsamienie Arystotelesa z platońskim dialogu *Parmenides* z Arystotelesem Stagirytą (s. 371–372 w przypisie). Skoro sam Platon mówi, iż jest to Arystoteles, który „później należał do 30 tyranów” (Platon, *Parmenides*, 127d), to trudno zrozumieć, dlaczego Reale twierdzi, iż jest to „bardzo młody Arystoteles” (mając na myśli Stagirytę) i posługuje się tym utożsamieniem jako argumentem.

W tekście o Arystotelesie przejawia się ta sama tendencja, która pojawiła się w omówieniu myśli Platona, mianowicie przekonanie, że dzieło Arystotelesa jest dziełem jednorodnym. Z tej perspektywy Reale występuje przeciwko pogładowi W. Jaegera przedstawionemu w 1923 roku w książce zatytułowanej *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Uważa bowiem, że należy odrzucić głoszoną przez Jaegera tezę o genetycznej ewolucji poglądów Stagiryty, ponieważ, jak pisze, „przejawiają one głęboką jedność i spekulatywną jednolitość, której zaprzeczyć może tylko ktoś, kto za wszelką cenę chce się w nich dopatrzeć urojonych linii rozwojowych” (s. 379). Znowu jednak trudno jest nie zauważyć, że przekonania Arystotelesa przedstawiane w różnych tekstach czy nawet w obrębie jednego dzieła są niejednokrotnie sprzeczne i trudne do pogodzenia z tezą o spójności i jednolitości systemu Stagiryty.

Sam wykład Arystotelesa podzielony jest na kilka części, takich jak: *Metafizyka*, *Fizyka*, *Etyka i polityka* oraz *Położenie podwalin pod logikę, retorykę i poetykę*. Zgodnie z arystotelejską tendencją do porządkowania i unifikacji Reale wylicza różne znaczenia, określa i definiuje. Wiele problemów interpretacyjnych jest jednak tylko zaszyfrowanych. Przykładem może być kwestia zmysłu wspólnego. Kto bowiem chciałby się dowiedzieć czegoś na jego temat, zakłopotany zagmatwanymi rozważaniami samego Arystotelesa w III księdze traktatu *O duszy* – od Realego nie dowie się wiele, znajdzie ledwie kilka linijek, w których powtarza się niejasne słowo „specyficzny”!

Podsumowując, prezentacja obu wielkich myślicieli dokonana została przez badacza, który jest niewątpliwym znawcą tej problematyki. Wartość książki zasadza się na tym, że podejmuje problemy interpretacji dzieł zarówno Platona, jak i Arystotelesa. Nazwiska takich badaczy jak Schleiermacher, Jaeger oraz ich poglądy, omawiane przez Realego, są kamieniami milowymi na drodze interpretacji i bez nich trudno się obejść rzetelnej analizie filozoficznej twórczości obu filozofów. Reale nie tylko przedstawia ich stanowiska, ale ma głęboką potrzebę przełamania starych paradygmatów i zastąpienia ich nowymi. Czyni to z wielką pasją, w swym zapale polemicznym nie cofając się nawet przed złośliwościami wobec tych, którzy mieli czy mają inne zdanie. Zacytujmy fragment podsumowujący rezultaty przedstawione przez W. Jaegera w pracy o Arystotelesie: „Nie powinien więc dziwić fakt, że szeregi naśladowców metody Jaegera coraz bardziej się kurczą i stawiają opór jedynie w szanach na prowincji” (s. 377). Czasami trudno Realemu w pełnej aprecjacji własnych poglądów powstrzymać się od opinii, których forma nieszczególnie przystaje do pracy mającej kształt wykładu historii filozofii. Tak jest, gdy zadowolony z własnego wykładu platońskiego *Timajosa* pisze: „Tak przedstawiona i zinterpretowana nauka o poznaniu pojętym jako przypomnienie idei okazuje się o wiele mniej dziwna, niż pewne mało inteligentne interpretacje każą myśleć” (s. 197).

Nuta naukowego narcyzmu, która przewija się przez recenzowany tom, może irytować. Powyższe wzmianki i cytaty nie są jedynymi przykładami uporczywego, natrętnego sytuowania siebie w centrum. Czegoś, co można nazwać „autoreklamą” jest w książce Realego, przynajmniej moim zdaniem, za dużo. Ma to pewnie związek z aksjologicznym ujmowaniem historii filozofii, które zaznaczał Reale we wstępie do

tomu pierwszego. Autor popada przy tym w przesadę, w ton nadmiernie doktrynalny – z reguły jest głosicielem jedynej słusznej interpretacji. Książka zawiera wiele twierdzeń w stylu: „w rzeczywistości prawda jest zupełnie inna” (s. 381), po których autor przedstawia swój własny pogląd. Roi się w niej ponadto od określeń typu „emblematyczny”, „wzorcowy”, a sam autor przypomina mitycznego Midasa, pod którego piórem wszystko przemienia się w słusność. Z drugiej strony w niektórych miejscach książka tchnie filozoficzną naiwnością jakby żywcem wziętą z literatury moralistycznej (por. potępienie pieniądza jako celu, s. 514). Trudno jest także spierać się historykowi filozofii o to, czy Sokrates umarł szczęśliwy, czy też nie (s. 483). Wytaczanie tego typu racji przeciw Arystotelesowi, który bądź co bądź miał większą szansę, by dowiedzieć się czegoś o Sokratesie, niż ma ją G. Reale, nie wydaje się posunięciem zbyt rozsądnym.

Ujawniane otwarcie sympatie i preferencje autora wiążą się z pewną koncepcją historiozoficzną, zaznaczoną wyraźnie w drugim tomie dzieła. Reale nawiązuje bowiem do tego nurtu interpretacji dzieł myśli ludzkiej, wedle którego filozofia grecka stanowi przygotowanie do chrześcijaństwa. Autor sięga do tradycji patrystycznej i podkreśla znaczenie tych fragmentów Platona, które dowodzą głębi jego postulatów etycznych i w których występują zbieżności treściowe z Ewangelią (np. s. 230, 266–267), a nawet sugeruje, że Platon w swoim geniuszu i natchnieniu zapowiedział przyjście Chrystusa (por. rozdział *Platon prorokiem?*). Tę samą ideę widać w rozdziale *Szczytowe osiągnięcia myśli platońskiej*, w którym dzieło Platona omawiane jest z tej samej perspektywy – jako przedsięwzięcie teologii chrześcijańskiej.

Zastanawiać może także tendencja, która występowała już w pierwszym tomie pracy Realego, mianowicie pomijanie opracowań z kręgu anglosaskiej historii filozofii. W całym drugim tomie prace te wyliczyć można na palcach jednej ręki. Dominują opracowania niemieckie i włoskie.

Porównując pierwszy tom z drugim, zauważa się w tej książce również pewną niekonsekwencję. Pierwszy tom nie zapowiadał bowiem aż tak wysokiego poziomu rozważań. Wykład tomu drugiego nie jest już popularną historią filozofii, ale osiąga poziom pracy przeznaczonej dla ludzi szczególnie zainteresowanych problemem, bo trudno sobie wyobrazić, by laik mógł przedrzeć się przez ustępy traktujące o monadzie i diadzie czy zasadach interpretacji.

Do zalet opracowania należy to, że podobnie jak w pierwszym tomie swego dzieła Reale pozwala wielokrotnie mówić samym tekstom, układając tylko szeregi cytatów i przeplatając je skromnymi uwagami.

Pod względem edytorskim jest to pierwsza książka tego typu tak rzetelnie i ciekawie zilustrowana. Znaleźć w niej można strony tytułowe najważniejszych tekstów, portrety filozofów oraz ciekawe zdjęcia nawiązujące do tekstu wykładu.

Pracy Realego na pewno nie można odmówić własnego oblicza. Jak zawsze jednak – coś za coś – właśnie to wyraziste oblicze, które zawdzięcza autorytatywnej formie głoszonych poglądów i wyraźnie zaznaczonym preferencjom autora, decyduje o kontrowersyjności tej pozycji.