

ARTUR PACEWICZ

O metafizyce, kulturze i religii

Kwartalnik „Kronos” 2 [6] (2008), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2008, ss. 433.

Na półki księgarskie trafił kolejny numer kwartalnika „Kronos” pod wielce frapującym tytułem *Nowe Ateny*. Składa się on z sześciu zasadniczych części (Prezentacje, Eseje, Lekcja interpretacji, Archiwum filozofii polskiej, Recenzje i polemiki, Kronos poleca) uzupełnionych o *Edytorial*, listy do redakcji, streszczenia w języku angielskim oraz noty o autorach. Chciałbym zaznaczyć, iż nie będę recenzował wszystkich tekstów zawartych w tym numerze „Kronosa”, w tym przede wszystkim przekładów z języków nowożytnych (S. Bernadete, L. Strauss, R. Calasso), tekstów poświęconych szeroko pojętej kulturze, czy przedruków (tłumaczenie platońskiego *Fileba* pióra B. Kąsinowskiego (Warszawa 1888 — bardzo cenne wznowienie!), fragmentu *Historii filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa* poświęcony Heraklitowi) oraz, ze zrozumiałych względów, recenzji.

Część pierwszą otwiera tekst autorstwa redakcji, w którym postuluje się konieczność nowego przekładu i wydania wszystkich dialogów Platona (na wzór *Dzieł wszystkich Arystotelesa*, chociaż w tym przypadku nie można mówić o konsekwencji terminologicznej — nie jest to też wydanie kompletne, ponieważ brakuje przekładu fragmentów zaginionych pism Stagiryty, które zawarte są w tomie III *Aristotelis Opera* [(coll.) O. Gigon, Berlin-New York 1987]), ponieważ istniejący autorstwa W. Witwickiego nie jest w stanie zaspokoić współczesnego czytelnika. Wypada się z tym postulatem zgodzić, aczkolwiek nie jest prawdą (co twierdzi Redakcja — s. 5), że Witwicky przełożył całego Platona. Otóż nie ma przekładu *Kratylosa*, *Meneksenosa* oraz wszystkich ksiąg *Praw*, pomijając dzieła, co do których autorstwo Platona jest poddawane w wątpliwość lub w ogóle się jej zaprzecza. W przypadku przekładu Witwickiego problem jest nie tylko z wiernością, lecz przede wszystkim z tym, na jakich wydaniach tekstów dokonywał on translacji. Obecnie wciąż za kanoniczne uznaje się wydanie Burneta (*Platonis Opera*, vol. I–V, Oxford 1900–1907), lecz już ukazuje się wydanie nowe (*Platonis Opera*, vol. I, Oxford 1995). Wspomniany postulat jest szlachetny w swej wymowie, lecz wydaje się mało realny w naszej rzeczywistości naukowej. Powodów jest kilka. Po pierwsze, dokonanie takiego przekładu w miarę krótkim czasie wymagałoby współpracy co najmniej kilkunastu, jak sądzę, profesjonalistów z zakresu filologii klasycznej i filozofii, aby porozumieli się oni co do właściwych

odpowiedników terminów greckich. Zakłada to zorganizowanie zespołu translatorskiego i zainwestowanie czasu oraz środków finansowych, których wysokość byłaby odpowiednia dla takiej pracy, co w naszych warunkach o tyle nie jest możliwe, iż prace czysto translatoryczne nie są traktowane jako prace naukowe, a więc nie można uzyskać na nie środków z odpowiednich instytucji naukowych. Konieczne byłoby więc dokonywanie przekładów wraz ze stosownym opracowaniem naukowym (czego dokonuje np. R. Legutko), co jednak przy lawinowo rosnącej i przeogromnej literaturze przedmiotu stawia przedsięwzięcie na granicy wykonalności¹. Po drugie, słabnące zainteresowanie młodzieży studiami z zakresu filologii klasycznej (czego przyczyną jest między innymi zaniedbanie nauczania łaciny i greki w szkołach średnich) już w niedługim czasie sprawi, iż nie będzie można zebrać nawet kilku osób, które będą w stanie operować greką na poziomie umożliwiającym profesjonalny przekład dialogów założyciela Akademii. Trudność przekładu łatwo pokazać na przedstawionym w czasopiśmie fragmencie platońskiego *Parmenidesa* autorstwa I. Kani. Na początek weźmy kwestię, wydaje się, najłatwiejszą — rozstrzygnięcia dotyczące nazw własnych, w przekładzie pojawiają się w przypadkach zależnych np. Kladomen (org. Κλαζομενων; W. W. Kladzomenów), Glauka (org. Γλαύκων; W. W.: Glaukona) i tu Witwicki wydaje się być dokładniejszy. Oczywiście są to drobiazgi, lecz już w takim przypadku tłumacz musi zmierzyć się z istniejącą tradycją translatorską i jak na mój gust Witwicki wychodzi z ‘pojedyunku’ zwycięsko². Prawdziwe trudności jednak napotyka się przy terminach, które mogą, aczkolwiek nie muszą, być używane jako *termini technici*. W przedstawionym fragmencie pojawiają się np.: λόγους διαλέγειν (W. W.: ‘prowadzić rozmowy’; I. K.: ‘prowadzić dyskusje’ — należałoby rozważyć, czy nie mamy tu do czynienia raczej z rozważaniami o charakterze dialektycznym); τὰ ὄντα: I. K.: ‘byty’, W. W.: ‘przedmioty’ (należałoby rozważyć, czy nie zastosować tłumaczenia omownego „jeśli wiele jest tego, co jest” (lub: „tych, które są”), bo być może jest to bliższe myśli eleackiej); ὡς οὐ πολλά ἐστι (127e 10): I. K.: „że nie istnieje żadna wielość” (oddaje więc πολλὰ rzeczownikowo oraz nadaje wydźwięk egzystencjalny), W. W.: „że nie ma wielu przedmiotów” (unika narzucenia aspektu egzystencjalnego, lecz wtrąca silną interpretację ‘przedmiotową’); ἕν εἶναι τὸ πᾶν: zastanawia w obu tłumaczeniach wyróżnienie dużą literą pojęcia jedno; τὸν μὲν ἕν φάναι τὸν δὲ μὴ πολλά (128b 3–4): I. K.: „jeden głosi jedność, drugi znów brak wielości”, W. W.: „jeden mówi, że Jedno, a drugi, że nie wiele” (I. K. interpretuje przeczenie jako brak, natomiast W. W. nie oddaje substancjalizacji jedna). Zaznaczam, iż to tylko kilka uwag i to do najłatwiejszej części tego dialogu — prologu! Widać więc, jaka praca czeka tłumacza chcącego zmierzyć się z tym tekstem.

Część *Prezentacje* kończy tekst P. Nowaka, *O młodości, starości oraz ich pomieszanii (Uwagi do Platońskiego „Fileba”)*. Proponuje on interpretację przeciwieństw, które występują w dialogu πέρασ — ἄπειρον rozum-przyjemność, jedność-wielość, kres-bezkres, jako przeciwieństwa starość-młodość. Sam pomysł można uznać za dosyć ciekawy, jednakże szereg pojawiających się w tym tekście twierdzeń budzi spore zastrzeżenia. Przede wszystkim dokonuje się w nim reifikacji wywodów prowadzonych przez Platona („Czytamy następnie o rzeczach [. . .], co to są za rzeczy?” — s. 66). Nakłada się również neoplatońską siatkę pojęciową, twierdząc w odwołaniu do fragmentu 59c, że idea ma charakter

¹ O liczbie publikacji może przekonać się każdy, sięgając do bibliografii publikowanej w Internecie przez The International Plato Society; zob. <http://www.platosociety.org/newbibliography.html> (ostatni dostęp: 15.02.2009).

² W obu przekładach widać niedoskonałości. Np. W. Witwicki zwrot μάλα φιλόσοφοι (126b 8) tłumaczy jako „bardzo się interesują ruchem umysłowym” (I. Kania lepiej: „ba, miłośnicy mądrości”), lecz już przy opisie Parmenidesa jako εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτην W. Witwicki tłumaczy lepiej: „już był bardzo stary”, a I. Kania stara się być zbyt grzeczny: „był już starszym mężczyzną”.

emanacyjny (później dochodzi się do wniosku, iż w ujęciu logicznym jednak idea nie ma charakteru emanacyjnego — s. 69). Tymczasem wydaje się, iż w tym miejscu *Fileba* zarysowana jest klasyczna platońska dychotomia sfery idei i sfery gignetycznej, znajdujących się w ścisłym związku. Autor interpretuje dwie zasady rzeczywistości (πέρας-ἄπειρον) jako idee, nie dostrzegając, że w dialogu tym dokonuje się zmiana w ujmowaniu idei, które nie są już bytami prostymi, lecz złożonym (por. idea dobra = piękno + proporcja + prawda — 64e). Tymczasem wspomniane przeciwieństwa są, jak wspomniałem, *zasadami*. Dlatego też Autor ma problem z odpowiedzią na pytanie, czym jest idea *apeiron* (s. 66). Czasami czytelnik ma wrażenie, iż nie czytał tego samego dialogu, jak np. fragmentu 21e, o którym P. Nowak pisze: „mądrość bezcielesna nie ma siły: chodzi smutna i ma podkrążone oczy”. Tymczasem życie poświęcone wyłącznie rozumowi (jeszcze w tym miejscu dialogu nie wiadomo, czy miałoby ono wymiar czysto duchowy, albowiem okaże się to dopiero — i tylko jako hipoteza — w dalszej części dialogu) byłoby również pozbawione smutku (μηδ' αὖ λύπησ)³. Cała sfera, której dotyczy tekst Platona, to zmieszanie πέρας i ἄπειρον, a więc taka jest również sfera naszego działania (πράξις). Nie może więc ona być ἄπειρον (s. 67), może jedynie dążyć ku ἄπειρον, kiedy jest podejmowana bez rozumu, lub dążyć ku πέρας, kiedy podporządkowuje się rozumowi, a przez to realizuje się w człowieku stan zwany φρόνησις. W artykule tym dokonuje się również niewłaściwych uogólnień. Twierdzi się np. (s. 67): „przyjemności sytuują nas wewnątrz nurtu nazywanego czasem ślepym instynktem życiowym, którego, rzecz prosta, się nie wybiera, lecz nim się jest”. Twierdzenie to służy uzasadnieniu tezy, iż konieczne jest realizowanie w życiu idei wyrzeczenia. Nie wiadomo, czy jest to twierdzenie autora, czy też interpretacja stosownego ustępu *Fileba*. Jeśli zachodzi sytuacja druga, to byłoby to być może zgodne z postawą przyjmowaną przez Platona w innych dialogach (np. w *Państwie* 505b–d), gdzie zasadniczo odrzuca on przyjemność jako coś, co powinno wchodzić w zakres rozważań filozoficznych. Jednakże w *Filebie* sytuacja jest o wiele bardziej skomplikowana. Po pierwsze, przyjemność nie jawi się już *staremu* (sic!) Platonowi jako zjawisko jednolite, lecz w swej strukturze złożone, a być może nawet uhierarchizowane. Dostrzega on jej konieczny związek z osobą filozofa poprzez jego cielesność, a nawet poprzez jego rozum (dlatego później będzie rozważał sens mówienia o przyjemnościach prawdziwych i fałszywych). Z pewnością więc przyjemności nie sytuują człowieka w „ślepych instynktach”, ponieważ stało by się tak tylko wtedy, gdyby człowiek przestał być człowiekiem — gdyby przestał być rozumny. Czy dialog ten uzasadnia coś, co można by nazwać etyką wyrzeczenia? Z pewnością nie w sensie takim, jak sformułował ją Henryk Elzenberg⁴, ponieważ Platon nie każe wyrzekać się ani rzeczy zewnętrznych, ani samego pożądanego. Mówi, iż przyjemności powinny znajdować swoje miejsce w ramach rozumu, być przez niego ograniczane oraz że należy zważać na to, czego i jak pragniemy, aby nasze pożądanie i związana z nim przyjemność nie okazała się fałszywa, a my przez to uznani za złych. Zastanawiające są również rozważania nad wzajemną relacją zasad (s. 69), w której, według P. Nowaka, można pod względem logicznym dostrzec wtórność πέρας względem ἄπειρον, natomiast pierwotność chronologiczną. Otóż gdyby rozważać zasady w oderwaniu od tego, co zmieszane, to ich wzajemne zrelacjonowanie czy to czasowe, czy logiczne, byłoby bardzo trudne, co wyraźnie widać w sporach, jakie dotyczą interpretacji zasad i ich wzajemnego odniesienia w tak zwanych

³ W tekście tym można odnaleźć więcej takich ‘literackich’ dopowiedzeń okraszających wywód, które mogą mylić czytelnika, jak np. wzmianka o tym, iż Fileb nie słyszy pytań, bo śpi (być może popiwszy i podjadłszy — s. 67). Tymczasem Fileb cały czas jest obecny w tle, a od czasu do czasu odzywa się.

⁴ Zob. H. Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana* [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 3–21.

ἄγραφα δόγματα⁵. Tymczasem my zawsze mamy do czynienia z μεῖζις — tym, co zmieszanane. Obie zasady są więc dane, różnicuje się tylko stopień ich wzajemnego względnego odniesienia — to znaczy zawsze jest dane „coś” (zmieszanie), co ze względu na dane πέρας jest w większym stopniu ἄπειρον, a w wyniku oddziaływania przyczyny — αἰτία staje się w coraz większym stopniu dookreślone, aż staje się *właśnie tym czymś*. Biorąc przykład z analizowanego tekstu *O młodości...*: dziecko jest czymś, ale jeszcze nieokreślonym ze względu na młodość, jeszcze w większym stopniu nieokreślonym ze względu na dorosłość i jeszcze bardziej ze względu na starość. W wyniku oddziaływania czasowego staje się po kolei człowiekiem młodym, dorosłym i starym (o ile oczywiście będzie to mu dane). W ramach zaproponowanej na początku tekstu tezy należałoby więc rozważyć, czy w tym przypadku mamy do czynienia z drogą od wyłącznie przyjemnego życia ku życiu rozumnemu, czy też z modelem bliższym, jak się zdaje, sposobowi myślenia Greków, od życia w niewielkim stopniu zdeterminowanego sferą rozumową, poprzez pełen rozkwit i syntezę sfery uczuciowo-rozumowej (w której to *syntezie* rolę określającą pełni rozum), ku ponownemu, powolnemu rozpadowi tej syntezy. Ale to oczywiście rzecz do dyskusji.

Wśród tekstów zawartych w części zacytowanej *Eseje* zwraca uwagę tekst T. Rościńskiego *Przyszłość chrześcijaństwa*. Autor przedstawia swoistą konstrukcję, w ramach której dokonuje się przesadnych uogólnień oraz niejasnych konstruktów pojęciowych. Zaczniemy od pojęcia, które pojawia się w tytule eseju. Chrześcijaństwo cechuje uznanie świata za kosmos (będący przeciwieństwem chaosu), supranaturalizm, optymizm poznawczy, esencjalistyczna antropologia (s. 256). Przeciwstawi się mu z jednej strony nauki ścisłe, z drugiej zaś współczesną humanistykę rezygnującą przede wszystkim z esencjalistycznej antropologii. Mamy więc do czynienia z chrześcijaństwem ujmowanym jako coś jednego — jeden sposób myślenia, istnienia, wiary. Tymczasem należy tu dokonać zróżnicowania zwłaszcza ze względu na stosunek do światopoglądu proponowanego przez odmienne od chrześcijaństwa światopoglądy. Wystarczy zwrócić uwagę na to, iż istnieją silne nurty godzące wyniki nauk ścisłych z chrześcijańską/katolicką teologią, natomiast nurty, które można by ogólnie określić mianem protestanckich albo nie odnoszą się do światopoglądu naukowego, albo konfrontują się z nim, pozostając przy literalnym czytaniu *Biblii* i literalnie przyjmując zawarty tam światopogląd⁶. Można również wskazać, iż wielu spośród zajmujących się naukami ścisłymi było osobami wierzącymi i to nie tylko w sensie bycia chrześcijaninem, lecz również w sensie bycia teistą⁷. Biorąc pod uwagę dziedziny humanistyczne, to i w tym wypadku podejmuje się próby godzenia wizji chrześcijańskiej z koncepcjami subiektywistycznymi⁸. Co więcej, wydaje się, iż właśnie w społeczeństwie przyjmującym relatywizm czy też subiektywizm poznawczy bardzo łatwo argumentować, iż koncepcja nazywana esencjalistyczną jest jedną z możliwych do przyjęcia i równoważną innym koncepcjom, aczkolwiek trzeba zrezygnować z postulatu jedyności i jedynej prawdziwości.

W tekście można również napotkać spore niejasności. Z jednej strony na przykład twierdzi się, iż „pierwotną intuicją, określającą miejsce człowieka w świecie, jest poczu-

⁵ Przykładowe stanowiska w: B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003.

⁶ Bardzo dobrze widać to na przykładzie polemiki koncepcji ewolucjonistycznej i kreacjonistycznej; zob. np. E.C. Scott, *Evolution vs. Creationism*, Westport–London 2004; K. W. Giberson, *Saving Darwin. How to Be a Christian and Believe in Evolution*, Harpercollins 2008; M. Roberts, *Evangelicals and Science*, Westport–London 2008.

⁷ Zob. np. N.K. Frankenberry, *The Faith of Scientists in Their Own Words*, Princeton 2008.

⁸ Zob. np. M. Saracino, *On Being Human. A Conversation with Lonergan and Lévinas*, Marquette 2003.

cie kosmicznego ładu” (s. 256). Z drugiej zaś, „świadomość istnienia kosmicznego ładu musiała rodzić się w wielkich bólach” (s. 256). Na czym miałyby polegać proces przechodzenia od intuicji do świadomości, czy faktycznie tylko na tym (jak sugeruje Autor), że człowiek oczekiwał jej perceptywnego potwierdzenia? Co więcej, można bronić całkowicie odwrotnej tezy, przynajmniej w przypadku starożytnych Greków. Mieli oni świadomość istnienia ładu, a to, co poza ten ład zdawało się wykraczać, mogło zostać początkowo wytłumaczone argumentacją religijną (gniew bogów, los), a następnie filozoficzną (chaos nie ma, albo został od razu na początku okiełznany przez twórcę).

Proponowana koncepcja chrześcijaństwa z jednej strony przeciwstawia się kosmocentryzmowi — człowiek przeznaczony jest bowiem do innego życia (przy czym znów zapomina się o (neo)platońskim aspekcie teologii chrześcijańskiej), z drugiej zaś redukcjonistycznemu materializmowi, instrumentalizmowi, pragmatyzmowi. Za typowo chrześcijańskie uważa się rozróżnienie na „zjawiska prawdziwe i niewiele warte pozory” (s. 261). Warto przypomnieć, iż jest to typowo pogańskie rozróżnienie, obecne w filozofii greckiej zasadniczo od samego początku! Autor instrumentalnie traktuje również instrumentalność współczesnej nauki, która ma mieć wymiar antykosmiczny (czyli chrześcijański) (s. 262). To jednak w tejże nauce szuka się cały czas praw rządzących wszechświatem (np. pogodzenia praw kierujących zjawiskami w zakresie mikro i makrokosmosu), porządkuje się teoretycznie to, co jest chaosem. Tym, co niechrześcijańskie jest również kryterium adekwatności jako definicja prawdy. Rzekomo kryterium niemożliwe do spełnienia, ponieważ starożytni nie rozpoznawali niewspółmierności intelektu boga i człowieka. I co do tego Autor się myli. Wystarczy wspomnieć, iż jedną z teorii obecnych w pogańskiej filozofii greckiej jest koncepcja ὁμοίωσις θεῶ — *upodobnienia do boga*, a więc nie pełnej tożsamości, ponieważ jest to niemożliwe! A więc wbrew temu co Autor twierdzi, etyka grecka może być interpretowana jako dążenie do nieosiągalnego ideału (s. 263). Polityczną zaś propozycją jest anarchizm, ponieważ Boża łaska dokonuje dekompozycji każdego tworu społecznego aż po samo indywiduum, ukazując jego grzeszność (s. 264). Tu chyba uwiadacza się najwyraźniej konstruktywizm i utopizm proponowanej wizji tego, czym ma być chrześcijaństwo. Wynika bowiem z tego, że właściwie czymś obcym dla takiego myślenia (ponownie jako antykosmicznego) jest jakiegokolwiek życie we wspólnocie, jakby to nie było podstawą funkcjonowania już samego Chrystusa. Mówi się również o działaniu jakiegoś Anarchicznego Kościoła, która to metafora (?) nie jest do końca czytelna, zwłaszcza, że postuluje się komplikację relacji międzyludzkich, a który to Kościół nie absorbuje indywidualności, lecz na plan pierwszy wysuwa jednostki (s. 265–266 — w czym jednakże tkwi różnica i wyższość jednostki nad indywidualnością?).

Pojawiają się również kontrowersyjne tezy mówiące o tym, że „cywilizacja Zachodu najchętniej zapominałaby o swoich chrześcijańskich korzeniach” (s. 264), czy też „proces sekularyzacji i racjonalizacji, słowem oświecenia, został zapoczątkowany właśnie przez chrześcijaństwo” (s. 265). Nie wiem, o jaką cywilizację Zachodu chodzi — ponownie pojawia się jakiś uogólniony konstrukt. Cywilizacja, do której ja, a prawdopodobnie i Zachód wielu innych ludzi zajmujących się filozofią (na przykład prof. M. Dzielska — zob. *Debata*, s. 314), a w szczególności filozofią starożytną, zdaje się przynależać, nie tylko nie chce, ale nie może zapomnieć o chrześcijańskich korzeniach Europy. W jakim też sensie używa Autor pojęcia ‘sekularyzacja’? Czy chrześcijaństwo jako religia może sekularyzować, czyli ‘wyjmować spod dominującego wpływu religii’? Co ciekawe, chrześcijaństwo było przyczyną sekularyzacji oraz technologicznego ujarznienia wszechświata (co ma konsekwencje ekologiczne), ale *nie jest odpowiedzialne* za rozmach tych procesów! Jakby chrześcijaństwo było wyłącznie swobodnie rzuconą propozycją światopoglądową, którą można, ale nie trzeba było przyjąć i z której w dowolnym momencie, bez konsekwencji można było

i można teraz zrezygnować. Jakby katolicy powiedzieli, iż polemika intelektualna jest wpisana w myśl katolicką, ale rozmiar jej konsekwencji w postaci potępienia Kopernika i procesu Galileusza to nie jest coś, za co powinni ponosić odpowiedzialność. Chrześcijaństwo nie może również ponosić odpowiedzialności za rozmiar procesów ewangelizacyjnych i ich konsekwencje w obu Amerykach czy Afryce!

Wreszcie na koniec eseju dowiadujemy się, w którym miejscu spotyka się chrześcijaństwo ze współczesną nauką, a ma to miejsce w przypadku ponowoczesnej humanistyki. W obu koncepcjach analizuje się zjawiska poza łaodem (kosmosem), doświadczając się swoistego chaosu po to, aby w przypadku chrześcijaństwa uzyskać cel zwany wiarą i zbawieniem, przy czym jest to wiara, iż Bóg miał jakiś PLAN!

Godną polecenia jest również debata dotycząca aktualności greckiej filozofii polityki. Dowiadujemy się z niej, iż zasadniczo recepcja tej filozofii nie jest obecna w myśli polskiej⁹, głównie z tego powodu, iż myśl grecka nie była percypowana w warszawskiej szkole historii idei. Większą aktualność z pewnością ma dla osób bezpośrednio zajmujących się antykami. Zgadza się z prof. M. Dzielską, że zagadnienia starożytne dla klasyki są aktualne, a nawet te, które wydają się być już nieaktualne, powinny być współczesności przywrócone. Nasza tożsamość, w tym tożsamość Europy, tworzy się na tle myśli starożytnej, średniowiecznej etc. i tylko poprzez analizę i bezpośrednie odniesienie się do tej myśli będziemy wiedzieć, co w nas z antyku jeszcze 'żyje', a co jest szczególnie dla naszej i ówczesnej sytuacji historycznej. Dobrym przykładem jest kwestia demokracji, która w starożytności miała charakter bezpośredni, natomiast obecnie pośredni. Niewykluczone jednak, iż w przyszłości dzięki postępowi technologicznemu możliwy będzie powrót do bezpośredniego sprawowania władzy przez $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$, a więc problemy greckie znów mogą stać się aktualne i mogą być punktem wyjścia do dyskusji nad sensem wprowadzenia tego typu sprawowania rządów. Równie ważne jest unikanie nadinterpretacji, czy też swoistego konstruowania przeszłości. To można, jak mi się zdaje, dostrzec w niektórych wypowiedziach prof. M. Dzielskiej, dla której „świat grecki był jednorodny, był scalony, był harmonijny. [...] W tym tak dobrze uporządkowanym świecie było wiadomo, czym jest dobro, czym jest doskonałość” (s. 323). Gdyby tak było, to prawdopodobnie nie mielibyśmy do czynienia z jakimikolwiek zmianami w światopoglądzie Greków. Tymczasem ponad 1000 lat ich filozofii pokazuje, iż niemal cały czas pytają i poddają wątpliwości własne pojmowanie dobra i doskonałości. W literaturze najwyraźniej przedstawiono to w tragedii. Trzeba również pamiętać, że to, jak widzimy/konstruujemy przeszłość w dużej mierze zależy od tego, co z niej pozostało. Ma to istotne znaczenie w przypadku starożytności, gdzie jest to przede wszystkim szeroko pojęta literatura, do której jednak dostęp mamy wyłącznie poprzez przekład, ponieważ ani język starogrecki, ani łacina nie jest językiem pierwszym dla żadnej osoby żyjącej współcześnie. Konieczność przywrócenia pewnych idei współczesnej myśli i rzeczywistości politycznej widać na przykładzie jednej z *cnót* — $\sigma\phi\rho\omicron\sigma\upsilon\eta\eta$ (panowanie nad sobą, powściągliwość, umiarkowanie), której w naszej sferze politycznej coraz rzadziej można doświadczyć. Drugim filarem, na którym warto, wedle dyskutantów, oprócz działania polityczne, to bardzo trudna do zdefiniowania $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$.

Kolejną część tego numeru czasopisma *Kronos* stanowi *Lekcja interpretacji*, w której wspomnianemu procesowi poddano cztery fragmenty Heraklita z Efezu (B 8, B 53, B 52, B 89). Z. Bauman odnosi się właściwie tylko do fragmentu B 8 sięgając przy interpretacji do myśli G. Simmela czy C. Levi-Straussa. J. Zychowicz interpretuje fragment B 8 i B 53 skupiając się przede wszystkim na aspekcie wojny i konfliktu. S. Minkov pisze wyłącz-

⁹ Warto w tym miejscu przypomnieć o pracy (jedynej tak obszernej w języku polskim) pod redakcją P. Kłoczowskiego, *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej* (Kraków 2004).

nie o fragmencie B 53 podkreślając rolę przeciwieństwa konwencjonalne — naturalne. Natomiast G.W. Most odnosi się do fragmentu B 52, przedstawiając filologiczne możliwości rozumienia poszczególnych pojęć i ich znaczenie dla rozumienia całości. M. Dzielska prezentuje krótką ‘neoplatonizującą’ interpretację fragmentu B 89. Do tego samego fragmentu odnosi się T. Sławek, który z przeciwieństwa snu i jawy wydobywa wagę świata, w jakim dwa stany się pojawiają, a który jest przede wszystkim światem dla mnie, czy też światem, na który jestem intencjonalnie nakierowany, a który w perspektywie jawy jest ‘wspólny’, a przez to również powszechny. Z fragmentem B 89 mierzą się również: M. Bieńczyk, który w symetrii noc-dzień, sen-czuwanie dostrzega przede wszystkim moment odwrócenia, M.P. Markowski, dla którego punktem wyjścia determinującym znaczenie całości jest pojęcie snu oraz J.M. Rymkiewicz, który abstrahując od wykładni społecznych czy moralistycznych dostrzega wyłącznie treść dosłowną. Należy żałować, iż żadna z zaproszonych osób nie pokusiła się o wykładnię wszystkich czterech fragmentów, czy to w formie doszukiwania się spójności, czy niewspółmierności, czy też jeszcze innego paradygmatu.