

EDWARD IWO ZIELIŃSKI OFMConv  
Lublin

## GIOVANNIEGO REALE SPOJRZENIE NA ROZWÓJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ STAROŻYTNOŚCI

Najpierw dwie uwagi natury osobistej.

Już sporo czasu minęło od opublikowania pierwszego tomu polskiego tłumaczenia *Historii filozofii starożytnej* G. Realego (przypomnę, że I tom ukazał się w RWKUL w 1993, II – w 1996, III i IV – w 1999, a ostatni ukazał się dokładnie dzisiaj, to znaczy 19 XII 2002 r.), a dzisiaj mam okazję po raz pierwszy powiedzieć coś wprost na temat tego dzieła dla wąskiego grona zainteresowanych ze środowiska uniwersyteckiego. Nie muszę więc chyba podkreślać, że czuję się ogromnie zaszczycony. Przecież nie tylko autor dzieła, ale i tłumacz odczuwa radość, jeśli ktoś dostrzeże, że jego wysiłek nie jest całkowicie bezużyteczny.

Druga uwaga może wyjaśnić powody, dla których podjąłem się przekładu tego obszernego dzieła, nie mając pewności, czy uda mi się zamierzenie doprowadzić do końca. Objąłem po nieodżałowanym Mistrzu, księdzu profesorze Marianie Kurdziałku, Katedrę Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Osobiście czuję się mediewistą, brak mi bowiem przygotowania filologicznego – w tym gronie muszę się do tego przyznać – by móc samodzielnie badać filozoficzne teksty greckie. Równocześnie jestem niewzruszenie przekonany, że wszelkie filozofowanie (chyba nie tylko w naszym kręgu kulturowym) będzie okaleczone, jeżeli zerwie swą więź z korzeniami, a te tkwią w starożytnej Grecji. Wydział Filozofii powstał na KUL w 1946 roku. Ton uprawiania historii filozofii nadał mu profesor S. Swieżawski. Centrum jego zainteresowań stanowiło średniowiecze. O ile przed II wojną światową na naszym Uniwersytecie rozwijano badania nad myślą starożytną (np. robił to prof. H. Jakubanis), o tyle po wojnie zainteresowania starożytnością zeszły na plan drugi (ważny, ale jednak drugi: owszem, filozofię starożytną trzeba było znać,

ale przede wszystkim dlatego, że bez tej znajomości nie sposób zrozumieć filozofii średniowiecznej). Wydaje mi się, że nadszedł czas, aby nie rezygnując z badań nad filozofią średniowieczną, znaleźć czas i miejsce dla autonomicznego rozwijania badań nad filozofią starożytną. W tym kierunku idą działania organizacyjne w Katedrze (trzech pracowników przygotowanych filologicznie do prowadzenia samodzielnych badań... za to przygotowanie ukłon i podziękowanie filologom klasycznym). Z myślą o tym chciałem także udostępnić polskiemu czytelnikowi dzieło oferujące i całościową wizję filozofii epoki starożytnej, i znacznie większą ilość szczegółowych informacji w porównaniu z ich ilością w opracowaniach podręcznikowych dostępnych w języku polskim. Mam nadal nadzieję, że studiującym umożliwi to start z nieco wyższego niż dotąd poziomu.

W dzisiejszym wystąpieniu przedstawię Giovanniego Reale wizję całej filozofii starożytnej, a dokładniej – przewodnie motywy organizujące tę wizję, czyli oparcie jej na metafizyce. (Dodam przy tym na marginesie, że takie właśnie spojrzenie sprawiło, iż wizja ta stała się mi bliska ideowo od pierwszego kontaktu z dziełem włoskiego historyka filozofii; osobiście bowiem cenię wszelkie autentyczne dociekania filozoficzne, ale takie, które programowo pomijają metafizykę albo jej nie doceniają, uważam co najwyżej za szlachetną zabawę).

Skoro chcę przedstawić G. Realego wizję całej filozofii starożytnej zorganizowaną wokół metafizyki, to najpierw muszę powiedzieć dwa słowa o tym, co autor ten rozumie przez „filozofię starożytną” i jaką treść nadaje terminowi *metafizyka*.

Przez „filozofię starożytną” G. Reale rozumie tylko filozofię „pogańską”, która rozwijała się od przełomu VII-VI wieku przed Chr. do roku 529, czyli symbolicznej daty zamknięcia filozoficznych szkół pogańskich przez chrześcijańskiego cesarza Justyniana. Nie włącza zatem do „filozofii starożytnej” filozoficznych refleksji zawartych w dziełach starożytnych myślicieli chrześcijańskich. Filozoficzną myśl patrystyczną traktuje jako preludium filozofii średniowiecznej, a nie jako składnik filozofii starożytnej. (Tak zresztą czyni większość historyków filozofii, nie bacząc na pewien brak konsekwencji: skoro bowiem podstawą podziału na starożytność, średniowiecze, nowożytność i współczesność jest chronologia, to w wyróżnionej w ten sposób epoce najdawniejszej, czyli w starożytności, należałoby konsekwentnie mówić o różnych typach czy odmianach filozofii, jak choćby o filozofii pogańskiej i filozofii chrześcijańskiej. Wydaje się to tym bardziej uzasadnione, że i filozofia chronologicznie wyróżniona jako średniowieczna rozwijała się w nawiązaniu zarówno do starożytnej myśli chrześcijańskiej, jak i do starożytnej

myśli pogańskiej: bez uwzględnienia tego XIII-wieczny spór augustynizmu z arystotelizmem jest całkowicie niezrozumiały!).

A jak G. Reale rozumie metafizykę? Termin *metafizyka* tradycyjnie wiązano z edycją dzieł ezoterycznych Arystotelesa przez Andronikosa z Rodosu. Nowsze badania nad antycznymi katalogami zdają się jednak pokazywać, że termin ten może być dużo starszy. Starożytni komentatorzy z kręgu perypateyków i neoplatoników interpretowali ten termin na dwa sposoby: 1. metafizyka – to nauka uprawiana po fizyce; 2. metafizyka – to nauka zajmująca się rzeczywistością wykraczającą poza rzeczywistość fizyczną. (Z arystotelesowskiego punktu widzenia interpretacje te się nie wykluczają; one się dopełniają, gdyż rzeczy, które stoją ontycznie wyżej od rzeczy fizycznych, faktycznie i chronologicznie poznajemy po rzeczach fizycznych). Skoro – rozumuje G. Reale – termin *metafizyka* nie pochodzi od Arystotelesa, a w filozoficznym języku Zachodu zajął miejsce niezastąpione, to metafizyką wolno nazywać nie tylko rozważania zawarte w czterestu księgach *Metafizyki* Stagiryty, lecz także rozważania wszystkich innych autorów zajmujących się takimi zagadnieniami, jak problem zasad, ostatecznych przyczyn, bytu, substancji, Boga i tego, co boskie.

Metafizykę można jednak rozumieć w sensie mocnym i w sensie ogólnym. W sensie mocnym metafizyką jest każda próba dotarcia do tego, co jest ponadmysłowe, transcendentne. W sensie ogólniejszym metafizyką można nazwać każde takie badanie, które usiłuje dotrzeć do ostatecznych przyczyn i zasad rzeczywistości bez względu na to, jakiej by one nie były natury. Metafizyką można więc nazwać każdą próbę racjonalnego zmierzenia się z całością rzeczywistości. Skoro tak, to w dziejach filozofii starożytnej można mówić o metafizykach uznających transcendencję (filozofie Platona, Arystotelesa i nurtów, które od nich się wywodzą), metafizykach naturalistycznych (filozofie presokratyków, którzy jeszcze nie odkryli transcendencji) oraz metafizykach immanentystycznych (filozofie epikurejczyków i stoików, którzy negują transcendencję). Ścisłe biorąc – zdaniem G. Realego – metafizykami należałoby nazywać tylko te filozofie, które uznają transcendencję, a inne określać mianem ontologii (z tym jednak, że podział taki nie jest ostry, jako że metafizyki Platona, Arystotelesa i ich naśladowców są także prawdziwymi ontologiami).

Już z tych wyjaśnień (zawartych w V tomie, w haśle *metafizyka*) widać, że punktem, w stosunku do którego można orientować to wszystko, co działo się w filozofii starożytnej, jest odkrycie transcendencji. Odkrycia tego dokonał Platon w tak zwanym „drugim żeglowaniu” (*deuteros plous*). Wyrażeniem tym sam Platon określił proces myślowy, który doprowadził go do odkrycia

tego, co ponadmysłowe, to znaczy idei i zasad. G. Reale traktuje to wyrażenie za emblematyczne, ponieważ dobrze oddaje ono rewolucyjne przejście od myślenia typu fizycznego do myślenia określanego potem jako metafizyczne.

W *Uwagach wstępnych* do II tomu, poświęconego omówieniu myśli Platona i Arystotelesa, G. Reale pisze tak: „Naszym zdaniem odkrycie tego co ponadmysłowe, stanowi nie tylko istotny etap rozwoju myśli starożytnej (zobaczymy, że myśl tę charakteryzować będzie to właśnie, że najpierw przyjmie, potem zagubi, a w końcu znowu odnajdzie sens tego, co ponadmysłowe), lecz – ogólniej jeszcze – [...] stanowi kamień milowy rozwoju filozofii Zachodu” (II, 19).

To Platon nauczył „patrzeć na rzeczywistość nowymi oczyma (tzn. oczyma ducha i duszy) i interpretować ją w nowym wymiarze, przy zastosowaniu nowej metody, która zbiera razem wszystkie wymagania stopniowo stawiane przez wcześniejsze spekulacje, stapia je w jedno, wznosząc się na nowy poziom dociekań osiągnięty dzięki temu, co on sam nazwał ‘drugim żeglowaniem’ (*deuteros plous*) (*Fedon* 99 c-d). Jest to naprawdę symboliczna metafora” (II, 32).

Centralny tekst *Fedona* (96 a-102 a) „stanowi [...] pierwsze racjonalne przedstawienie i uzasadnienie istnienia rzeczywistości ponadmysłowej i transcendentnej”. Zdaniem G. Realego „tekst ten stanowi [...] ‘magna charta’ metafizyki Zachodu” (II, 75).

W. Jaeger twierdził, że Platon był także twórcą teologii Zachodu. „Stwierdzenie to jest trafne – pisze G. Reale – jeżeli się je poprawnie zrozumie. ‘Drugie żeglowanie’, to znaczy odkrycie tego, co nadmysłowe, umożliwiło Platonowi, po raz pierwszy w dziejach, spojrzenie na to, co boskie, z perspektywy tego, co ponadmysłowe, i potem każda dojrzała koncepcja tego, co boskie, czynić będzie tak samo. W rzeczywistości także obecnie zasadniczo uważamy, że z jednej strony wiara w bóstwo jest równoważna z wiarą w coś ponadmysłowego, a z drugiej negacja tego, co boskie, równa się negacji tego, co ponadmysłowe. Patrząc z tego punktu widzenia, Platon jest bez wątpienia twórcą teologii Zachodu w takiej mierze, w jakiej odkrył kategorię (tego, co niematerialne), w ramach której można i trzeba myśleć o tym, co boskie” (II, 357-358).

Z tego, co dotąd powiedziano, jasno widać, że według G. Realego „Platon stanowi najwyższy szczyt, na jaki się wzniosła myśl starożytna” (II, 29-30). Jego filozofia jest osią nośną greckiego sposobu myślenia. Przy czym filozofię Platona Reale interpretuje według nowego paradygmatu zapoczątkowanego przez filologów i filozofów z Tybingi. Istotną nowością wprowadzoną przez tych interpretatorów jest odczytywanie myśli Platona nie tylko w świetle tego,

co powiedział on w dialogach, ale także w świetle tak zwanych „nauk niepisanych”, przekazanych przez tradycję pośrednią. Pozwala to – zdaniem Realego – na odczytanie wszystkich składników nauki Platona: teoretycznego, mistyczo-religijnego i politycznego jako elementów ściśle, systemowo ze sobą powiązanych. Jednak przyjęcie nowego paradygmatu interpretacyjnego myśli Platona nie ma istotnego wpływu na odczytanie przełomowego znaczenia doktryny o rzeczywistości ponadfizycznej, metafizycznej. Treścią bowiem „nauk niepisanych” jest nauka o principiach (o dwóch: Jednym i Diadzie, albo o jednym principium o bipolarnej strukturze), które są ostatecznym uzasadnieniem funkcjonowania idei jako wzorów rzeczy. Nauka o principiach jest zatem ukoronowaniem nauki o ideach, jest więc wzbogaceniem nauki o metafizycznym poziomie rzeczywistości.

Cała myśl Platona jest owocem „drugiego żeglowania” albo tego, co w równie mocnej metaforze Platon nazwał „nawróceniem” duszy lub „wyzwoleniem z kajdan” (II, 364-365). „Platońskie ‘drugie żeglowanie’ – pisze Reale – stanowi zdobycz, która w pewnym sensie znaczy [...] najważniejszy etap w dziejach metafizyki. Cała bowiem myśl zachodnia będzie w decydujący sposób uzależniona od tego rozróżnienia, zarówno wtedy i w takiej mierze, w jakiej je zaakceptuje (to jest oczywiste), jak i wtedy i w takiej mierze, w jakiej go *nie* zaakceptuje; w tym ostatnim bowiem wypadku będzie musiała polemicznie uzasadnić, dlaczego tego rozróżnienia nie przyjmie, i przez tę polemikę zostanie dialektycznie od niego uzależniona. To po platońskim ‘drugim żeglowaniu’ (i dopiero po nim) można mówić o *cielesnym* i *niecielesnym*, *zmysłowym* i *ponadzmysłowym*, *empirycznym* i *ponadempirycznym*, *fizycznym* i *ponadfizycznym*. I to w świetle tych kategorii (i jedynie w świetle tych kategorii) wcześniejsi fizycy okazują się materialistami, a natura i fizyczny kosmos nie są już całością rzeczy, które *istnieją*, lecz jedynie całością rzeczy, które *się jawią*. Filozofia odkryła *świat inteligibilny*, sferę rzeczywistości, która *nie jest zmysłowo postrzegalna, lecz tylko możliwa do ujęcia myślą*. Platon, wbrew wszystkim poprzednikom i wielu jemu współczesnym, przez całe życie nie ustawał w potwierdzaniu tego swego podstawowego i naprawdę rewolucyjnego odkrycia: istnieje o wiele więcej rzeczy, aniżeli wasza filozofia – ograniczona do wymiaru tego, co fizyczne – jest w stanie poznać! Naszym zdaniem to właśnie jest ową ‘zdobyczą na zawsze’, którą Platon przekazał potomnym” (II, 365).

W świetle tego, co powiedziano o przełomowej roli Platona, na całą wcześniejszą filozofię można spojrzeć jako na etap przygotowawczy. Platon nie filozofował w myślowej próżni. Obficie korzystał z pomysłów i doświadczeń swoich poprzedników. Wszystkich ich można nazwać metafizykami

w sensie szerokim, metafizykami naturalistycznymi, metafizykami *physis*, ponieważ wszyscy próbowali zmierzyć się z problemem całości, wszechbytu. Platon czerpał pomysły od pitagorejczyków, eleatów, od Sokratesa (i dialektycznie) od sofistów. Dostrzegł aporie wynikające z próby wyjaśnienia całej rzeczywistości (jedności – wielości, ruchu – bezruchu), jeśli pozostanie się w kręgu *physis*. Wykorzystał pomysł Anaksagorasa i rozwinął jego naukę o „prawdziwej przyczynie”, która musi być transcendentna wobec rzeczywistości fizycznej.

Arystotelesa Reale uważa za autentycznego kontynuatora Platona. Nie w tym – rzecz jasna – sensie, żeby Stagiryta powtórzył wszystko za swoim nauczycielem. „Nieodrodnym uczniem” (wyrażenie Diogenesa Laertiosa) Platona jest dlatego, że wychodząc od aporii mistrza, usiłował je przezwyciężyć w duchu mistrza, ale poszedł dalej niż mistrz (II, 375). Arystoteles niewątpliwie w zdecydowany sposób odrzuca Platońską teorię idei i zasad. Może to sprawiać wrażenie, że tym samym w całości odrzuca wyniki Platońskiego „drugiego żeglowania”. Tymczasem bynajmniej tak nie jest. Arystoteles nie przeczył, że istnieje jakaś rzeczywistość ponadzmysłowa, pokazał tylko, że nie jest ona taka, za jaką uważał ją Platon (II, 381). „Platon wskazywał na transcendentne Jedno-Dobro jako na zasady całej rzeczywistości. Arystoteles natomiast zaprzeczył, że istnieje transcendentne Jedno-Dobro. Niemniej jednak, w sposób stanowczy i ścisły potwierdził istnienie w świecie jakiejś rzeczywistości transcendentnej. Więcej nawet, tej właśnie rzeczywistości, której najwyższy szczyt pojął jako najwyższy intelekt, a dokładnie jako Myśl myślącą siebie, przypisał ogólną funkcję zasady rozumianej jako Nieruchomy Poruszyciel wszystkiego i wyraźnie stwierdził, że od takiej zasady zależne jest niebo i natura, a więc cała rzeczywistość” (II, 381-382). (Podobnie Platońską teorię transcendentnych idei Arystoteles zastąpił koncepcją immanentnej struktury inteligibilnej tego, co zmysłowe, czyli idee niejako sprowadził na ziemię i umieścił w samych przedmiotach jako formy rzeczy – II, 384). „U Arystotelesa da się [...] znaleźć coś więcej niż u Platona [...], to znaczy dążenie do większej niż u Platona spójności i spoistości (i to akurat w kręgu odkrytym przez ‘drugie żeglowanie’). Tym co ponadzmysłowe w sensie globalnym, jest świat intelektu (najwyższe Dobro jest identyczne z najwyższym Intellektem); wielki świat idei staje się inteligibilnym wątkiem tego co zmysłowe. Zasada materialna z dominującej, zagmatwanej i nierozumnej konieczności staje się w sposób bardziej wyraźny (ale idąc po linii wytyczonej już przez Platona) potencjalnością i pragnieniem formy inteligibilnej, które istnieje tylko mocą formy i dzięki formie. Tak więc zjawiska nabierają większej konkretności i zostają ‘ocalone’: zostają jednak ocalone właśnie

w formie; i cały wszechświat [...] jawi się jako wspaniała drabina, która od formy zakotwiczonej w materii wznosi się stopniowo, poziomami hierarchicznie ułożonymi jeden ponad drugim, w sposób doskonały aż do najczystszej z form niematerialnych, jaką jest intelekt” (II, 384-385).

Tak więc Arystoteles doprowadza do końca i udoskonala platońskie „drugie żeglowanie” (II, 387). Przeciwności między Arystotelesem i Platonem znajdują się na innej płaszczyźnie. U Stagiryty brakuje mistycznego i religijnego uniesienia, które nadawało koloryt i nastrój myśli Platona (ale jest to coś, co tylko dochodzi do sfery ściśle filozoficznej i metafizycznej). Arystoteles intensywnie zajmował się badaniami empirycznymi, które Platona nie interesowały. Ale „Arystoteles, mimo całego szacunku dla zjawisk, aż do znudzenia powtarzał, że ze spekulatywnego punktu widzenia zjawiska mogą być ‘ocalone’ tylko przez coś metazjawiskowego, kiedy ujmuje się je w relacji do przyczyny niematerialnej, nieruchomej i transcendentnej” (II, 389). Platon jest nie tylko filozofem, lecz także mistykiem i poetą. Arystoteles jest nie tylko filozofem, lecz także naukowcem. To różni ich jako ludzi w zakresie zainteresowań pozafilozoficznych, a nie dotyka spekulatywnego rdzenia ich myśli (II, 390). (Jest jeszcze różnica w metodzie filozofowania: otwarty ruch myśli, ciągłe poszukiwanie kierowane nie tylko logosem, ale i siłą poezji u Platona; ścisły, suchy dyskurs u Arystotelesa).

Za główne osiągnięcie metafizyki Arystotelesa Reale uważa zreformowanie platońskiej koncepcji idei oraz pogłębienie podstawowego wyniku „drugiego żeglowania”, co doprowadziło do odkrycia Nieruchomego Poruszyciela, czyli Absolutu pojętego nie jako rzeczywistość inteligibilna, ale jako najwyższa Inteligencja (autointeligencja, myśl myśląca siebie). Z tego odkrycia na różne sposoby czerpał cały Zachód, traktując je jako podstawę filozoficznego prze-myślenia idei Boga.

Na filozofię szkół okresu hellenistycznego G. Reale patrzy jak gdyby z dwóch różnych punktów widzenia. 1. Z jednej strony podkreśla, że „wspólna dla wszystkich tych systemów była próba cofnięcia wyników Platońskiego ‘drugiego żeglowania’ oraz idące za tym usiłowanie przywrócenia materialistycznej wizji rzeczywistości przez zastosowanie pojęć i kategorii spekulatywnych, wypracowanych już w epoce przedsokratejskiej, które [...] prowadzą do wielu poważnych aporii” (III, 16). Jednak podkreślanie spekulatywnych ograniczeń i braków tych filozofii przeszkadza w zrozumieniu ich autentycznej wielkości. Dlatego Reale ukazuje, że 2. prawdziwa moc tych systemów tkwi w ich etykach, ale ich etyki zdecydowanie „wystają” poza „fizyki” przedstawiane dla ich podparcia, a „fizyki” odstają od związanych z nimi logik. „Pojawia się jednak następujący problem: jeżeli logiki i onto-

logie, przedstawiane jako podstawy tych etyk, okazują się obiektywnie nieadekwatne i w końcu nie tyle je uzasadniają, ile są przez nie uzasadniane, a przynajmniej pochodne od tych etyk, to co jest wobec tego źródłem, z którego te nowe etyki wypływają?” (III, 16). Na tak postawione pytanie Reale odpowiada: „Stawiamy tezę [...], że etyki te są [...] prawdziwymi przejawami ‘wiary laickiej’, mimo że wiara ta jest mocno podbudowana rozumem. Rodzą się one z intuicyjnego uchwycenia sensu życia, ujętego najpierw emocjonalnie, a potem rozwiniętego organicznie i racjonalnie” (III, 16-17). To sprawiło, że potrafiły one przez ponad pół tysiąca lat skutecznie odpowiadać na zapotrzebowania ludzi zagubionych po upadku greckiej *polis* w wyniku podbojów Aleksandra Wielkiego.

Dalej zwrócę uwagę przede wszystkim na pierwszy aspekt, czyli na przykłady swoistej involucji spekulatywnej filozofii tego okresu. (W żadnym jednak wypadku nie wolno zapominać o tej drugiej perspektywie, gdyż ona właśnie umożliwiła Realem tak życzliwe przedstawienie i interpretację filozofii przede wszystkim epikurejskiej i stoickiej).

Filozofowie okresu hellenistycznego są wielkimi moralistami, głosicielami etycznego *credo*, apostołami i misjonarzami (III, 30). Natomiast strata filozofii hellenistycznej w wymiarze teoretycznym polega na tym, że filozofia ta „zaprzepaszcza niemal zupełnie sens ‘drugiego żeglowania’ podjętego przez Platona, a zakończono go przez Arystotelesa. W ten sposób hellenizm zatracił wycucie dla transcencji, dla tego co metafizyczne, duchowe, i wobec tego potrafił myśleć tylko kategoriami immanentystycznymi i fizycznymi, materialistycznymi. Metafizykę zastępuje fizyką, a rozumie ją na sposób przedsokratyczny, jako teorię *physis*, a nawet, aby zrozumieć rzeczy, czerpie znowu podstawowe pojęcia ontologiczne ze spekulacji przedsokratyków. Jednakże [...] filozofia moralna filozofów epoki hellenizmu nie wypływa z pojęć, które oni zapożyczyli od przedsokratyków, gdyż [...] na kategoriach fizyki przedsokratyków nie została zbudowana, ani nie mogła być zbudowana żadna etyka” (III, 30).

Odchodzenie od „drugiego żeglowania” można obserwować w Platonijskiej Akademii już u następcy Platona – Speuzypa. Jeszcze wyraźniej widać to w szkole Arystotelesa, gdzie tendencja ta, zainicjowana już przez Teofrasta, znalazła krzyżujący wyraz w materializmie Stratona z Lampsaku. Sytuacja szkoły perypatetyckiej była w całym tym okresie dramatyczna także ze względu na losy biblioteki Arystotelesa: ezoteryczne pisma Stagiryty starożytność poznała praktycznie dopiero dzięki wydaniu ich przez Andronikosa z Rodos, a było to dopiero w połowie I wieku przed Chrystusem. Znaczący to, że w okresie szkół hellenistycznych Arystoteles nie mógł być słyszany.



Dwie główne szkoły okresu, epikurejska i stoicka, przyjęły wprawdzie postulat Platona i Arystotelesa, by etykę oprzeć na jakiejś ontologii, ale swoją wizję rzeczywistości budowali, zdecydowanie odrzucając metafizyki Platona i Arystotelesa. „Po odrzuceniu ‘drugiego żeglowania’ i wyeliminowaniu tego co ponadmysłowe Epikurovi pozostała już tylko przedskoratyczna *physis*, która jednak nabrała nowego znaczenia. Przedskoratycy bowiem nie określali *physis* za pomocą kategorii zmysłowe-ponadmysłowe, materialne-niematerialne, cielesne-niecielesne, ponieważ kategorie te powstały dopiero wraz z ‘drugim żeglowaniem’. Natomiast po Platonie i Arystotelesie określanie rzeczywistości za pomocą tych kategorii stało się konieczne zarówno dla kogoś, kto przyjmował rozwiązanie platońskie i Arystotelesowskie, jak i dla kogoś, kto ich nie podzielał. Zaproponowana przez Epikura wizja *physis*, rzeczywistości, stała się więc prawdziwym ‘materializmem’ dzięki jasnemu i wyraźnemu zanegowaniu tego co ponadmysłowe, niecielesne i niematerialne. W pewnym sensie Epikur był pierwszym materialistą, który swój materializm sformułował w sposób uświadomiony teoretycznie. Presokratycy bowiem, którzy [...] nie znali niematerialnego wymiaru bytu, nie mogli negować tego, czego nie znali (materializm jest materializmem tylko wtedy, gdy wyraźnie neguje istnienie innej rzeczywistości niż rzeczywistość materialna)” (III, 182).

Prawdziwą ontologią i metafizyką immanencji jest także materialistyczna filozofia stoików, choć rozwiązania, jakie proponuje dla tych samych problemów, są skrajnie przeciwstawne rozwiązaniom proponowanym przez epikurejczyków. Są to dwie najbardziej przeciwstawne sobie wizje rzeczywistości, „jakie można sobie wyobrazić w przestrzeni pozostawionej przez wspólne zanegowanie transcendencji. Fizyka epikurejska i fizyka stoicka stanowią dwie najbardziej od siebie odległe formy starożytnego materializmu, ale jedna i druga są materializmem, który *in toto* odrzuca wyniki ‘drugiego żeglowania’ Platona” (III, 360).

Oto kilka przykładów takich przeciwstawnych sobie ujęć: Epikur wrócił do atomistycznego pluralizmu, stoicy głoszą monizm; Epikur negował finalizm, stoicy bronią teleologii; Epikur głosił mechanycyzm, stoicy – hилоzoizm i witalizm; Epikur przyjmował nieskończenie wiele światów, dla stoików świat jest jeden i skończony; Epikur przyjmował istnienie niepodzielnego atomu, dla stoików świat stanowi kontinuum podzielne w nieskończoność; Epikur przyjmował istnienie próżni, stoicy próżnię umieszczają poza światem; dla Epikura ciała są nieprzenikliwe, dla stoików są one przenikliwe; Epikur umieszczał bogów w całkowitej izolacji od świata, stoicy Boga utożsamiają ze światem; Epikur przeczył istnieniu opatrności, dla stoików nauka o opatrności stanowi podstawowy dogmat; Epikur odrzucał fatum (teoria *clina-*

men), według stoików fatum jest istotnym, drugim obliczem opatrności (III, 360).

Jeszcze bardziej radykalną postawę przyjął Pirron i sceptycyzm. „Epikur i Zenon usiłowali w sposób systematyczny obalić Platońskie ‘drugie żeglowanie’, aby swoje systemy móc uzasadnić ‘fizycznie’”. Pirron natomiast „odrzuca nie tylko wyniki ‘drugiego żeglowania’, lecz także wyniki, które [...] moglibyśmy nazwać rezultatami ‘pierwszego żeglowania’, to znaczy wyniki ‘żeglowania’, jakie podejmowali filozofowie przyrody. Krótko mówiąc, Pirron neguje zarówno ‘fizykę’, jak i ‘metafizykę’ oraz ogólnie neguje każdą formę ontologii jako takiej” (III, 475).

Starożytny sceptycyzm kończy się wraz z Sekstusem Empirykiem. U tego autora sceptycyzm osiągnął swój szczyt i upadek. Sceptycyzm starożytny spełnił wobec filozofii funkcję kataraktyczną i wyzwalającą. Sam Sekstus porównuje funkcję filozofii sceptycznej do działania „ziół przeczyszczających, które nie tylko wydzielają ciecze z ciała, ale też same wypływają razem z cieciami” (IV, 228). Sceptycyzm nie zniszczył filozofii starożytnej. „Zniszczył natomiast pewną filozofię lub raczej pewną mentalność dogmatyczną [...], którą stworzyły wielkie systemy hellenistyczne, zwłaszcza system stoicki. Bardzo wymowny jest fakt, że sceptycyzm [...] powstaje, rozwija się i zamiera synchronicznie z powstawaniem, rozwojem i śmiercią właśnie wielkich systemów hellenistycznych [...]. Po Sekstusie filozofia podejmuje swą podróż ku innym brzegom” (IV, 229).

Znamienny jest też sposób, w jaki tropy sceptyka Ainezydema przyjmuje Filon z Aleksandrii: wykorzystuje je do tego, by pokazać, że „rozum może wyjść ze ślepego zaułku, jeśli sprzęgnie się z wiarą i rozum z wiarą będzie próbował nawiązać kontakt z Absolutem” (IV, 271).

Utrwalony obraz ostatniej fazy rozwoju (starożytnej) filozofii greckiej jest taki: jest to monotonne powtarzanie starych pomysłów świadczące o inwolucji geniuszu greckiego. Stan taki najlepiej oddaje przedrostek „neo” dodawany do nazw starych szkół: neo-platonizm, neo-arystotelizm, neo-stoicyzm.

G. Reale próbuje ten obraz zmodyfikować. Wszyscy historycy są zgodni co do tego, że ostatnim wielkim wytworem spekulacji greckiej był neoplatonizm. Reale rekonstruuje te składniki duchowe myśli greckiej, które doprowadziły do powstania neoplatonizmu. W myśli Plotyna bowiem znajduje się bardzo wiele ważnych tez przyjmowanych bez ich udowodnienia. Jest tak dlatego, że były one w tym czasie powszechnie przyjmowane, zostały wprowadzone przez myślicieli przed Plotynem, a przez niego po prostu zaakceptowane. Wypunktowaniu tych właśnie elementów Reale poświęca dużo uwagi. Omawia – rzecz jasna – ostatnią fazę rozwoju szkoły arystotelesowskiej

(w tym kontekście zwraca uwagę na to, że w tej fazie dla perypatetyków uprawianie filozofii utożsamiało się z komentowaniem ezoterycznych pism Arystotelesa), epikurejskiej (ciekawe informacje o Diogenesie z Ojnoandy i nauce Epikura wykutej dosłownie w kamiennym portyku), neostoickiej (obszerne omówienie przedstawicieli i doktryny stoików rzymskich), neosceptycznej i różnych nurtów odrodzonego cynizmu. Reale uważa, że nauki wszystkich tych nurtów (z wyjątkiem chyba epikureizmu) różnią się od nauki proponowanej pierwotnie przez te szkoły tym, że przejmują i włączają niektóre nośne wówczas motywy platońskie.

Właściwy przełom w sposobie filozofowania w tej fazie rozwoju myśli greckiej polegał właśnie na odzyskaniu wyników Platońskiego „drugiego żeglowania”. Szkoły hellenistyczne budowały swoje wizje rzeczywistości w wyraźnej opozycji do opartej na „drugim żeglowaniu” wizji Platońskiej. Po kilku wiekach uprawiania filozofii immanentystycznych i materialistycznych, które były równocześnie wcieleniem świeckiej wiary, w epoce Cesarstwa z eklektycznej magmy powoli wyłaniają się znowu pojęcia tego, co niecielesne i transcendentne. Za prawdziwą „miarę” rzeczywistości zostaje znowu uznany Bóg (transcendentny i niecielesny), a funkcjonujące w poprzedniej fazie hasło życia „zgodnego z naturą” zostaje zastąpione hasłem „naśladowania Boga” czy wręcz ekstatycznego zjednoczenia z Bogiem (IV, 18, 368).

Dlatego Reale wyjątkowo mocno akcentuje znaczenie tych faktów historycznych, które taką przemianę przygotowały i umożliwiły. Szczególnie podkreśla znaczenie środowiska aleksandryjskiego. Swoistym przełomem był nowy sposób uprawiania filozofii przez Filona-Żyda. Było to bowiem filozofowanie w wierze, które stanowiło prototyp filozofii zwanej chrześcijańską. U Filona nastąpiło zlanie się wątków biblijnych z wątkami filozofii helleńskiej. W zakresie tych ostatnich u Filona obserwujemy zdecydowany powrót do platonizmu, ale platonizmu zmienionego: jeszcze bardziej (pod wpływem Biblii) zostaje rozwinięta nauka o transcendencji Boga i istotnie zmodyfikowana nauka o ideach. Ten ostatni motyw zostanie rozwinięty przez medioplatoników. Zaraz do niego powrócę.

Z nurtów, które przygotowały teren pod pojawienie się syntezy Plotyna, Reale omawia medioplatonizm i neopitagoreizm (uważa przy tym, że w rozwoju myśli pitagorejskiej, podobnie jak w rozwoju myśli platońskiej, między fazą pierwotną a fazą końcową określaną mianem neopitagoreizmu, należy uwzględnić fazę pośrednią, dla której adekwatną nazwą jest nazwa „mediopitagoreizm”). Oba te nurty zlały się w jedno w filozofii Numeniusza z Apamei, która bezpośrednio przygotowała start dla filozofii Plotyna. Sporo uwagi Reale poświęca też omówieniu hermetyzmu i *Wyroczni Chaldejskich* w słusz-

nym przekonaniu, że bez ich uwzględnienia nie da się zrozumieć późniejszych faz rozwoju filozofii neoplatońskiej (chodzi głównie o stosunek różnych szkół neoplatońskich do teurgii).

Z aspektem, pod jakim omawiam dzieło Realego, ściśle związane jest zagadnienie jego spojrzenie na modyfikację Platońskiej nauki o ideach, jaka została dokonana u Filona z Aleksandrii, a zwłaszcza w medioplatonizmie. Reale bowiem uważa, że była to najbardziej udana synteza platonizmu z arystotelizmem (IV, 352). Polegała ona na potraktowaniu idei jako myśli Boga. Osobowym Bogiem Platona jest Demiurg. Demiurg jest jednak w swoim działaniu demiurgicznym zależny od bytującego niezależnie od niego świata idei wzorczych i jakoś tym ideom podporządkowany. Z kolei Arystoteles pojął Boga jako Myśl myślącą siebie, która była Nieruchomym Poruszycielem świata rzeczy. W pierwszym wypadku Bóg był jakoś podporządkowany ideom. W drugim wypadku Bóg był radykalnie zamknięty w sobie. Medioplatonizm zmodyfikował w sposób istotny doktryny Platona i Arystotelesa, gdy idee wzorcze rzeczy potraktował jako myśli Boga, który myśli nie tylko siebie samego, ale i wszystkie rzeczy. Synteza platonizmu i arystotelizmu w ujęciu medioplatońskim stała się istotnym składnikiem myśli Augustyna i pod nazwą egzemplaryzmu weszła na stałe do filozoficzno-teologicznej myśli chrześcijaństwa.

Nie ma potrzeby bliższego omawiania filozofii Plotyna i neoplatonizmu, gdyż ontologiczne pierwszeństwo tego co transcendentne i niematerialne jest w tej myśli czymś bezspornym i powszechnie przyjmowanym. Warto natomiast zwrócić uwagę na to, że Reale przeciwstawia się określaniu filozofii Plotyna mianem „emanacjonizmu”. Mówiąc o emanacjonizmie, zakłada się bowiem, że wszystko jest wypływem samej substancji Zasady (Jednego), że w trakcie tego wypływu następuje osłabienie tejże substancji, i że wypływanie z Zasady ma cechy konieczności naturalnej. Zdaniem Realego „o ‘emancji’ Plotyn mówi jedynie wtedy, gdy przytacza obrazy, natomiast cała doktryna jest jej zaprzeczeniem” (IV, 604).

Warto też zwrócić uwagę na inne niż to, do którego jesteśmy przyzwyczajeni, spojrzenie Realego na rozwój szkół neoplatońskich. Na ogół wymienia się trzy: aleksandryjsko-rzymską szkołę Plotyna i Porfiriusza, syryjską szkołę Jamblicha i ateńską Proklosa. Reale natomiast wyróżnia siedem szkół neoplatoskich: 1. pierwsza szkoła aleksandryjska (założona około 200 po Chr., rozwijająca się w pierwszej połowie III wieku: Ammonios Sakkas, Herennios, Orygenes poganin, Plotyn, Longinos, a może i Orygenes chrześcijanin); 2. szkoła Plotyna w Rzymie (założona w Rzymie w 244 po Chr., rozwijająca się w drugiej połowie III wieku: obok Plotyna Ameliusz i Porfi-

riusz); 3. szkoła syryjska (założona przez Jamblicha na początku IV wieku i rozwijająca się w pierwszych dziesięcioleciach tego wieku: Teodoros z Asyny, Sopatros z Apamei, Deksippos); 4. szkoła w Pergamonie (założona przez Aidesiosa, ucznia Jamblicha: Maksymos, Chrysanthios, Priskos, Euzebiusz z Myndos, Eunapios, cesarz Julian, zwany Apostatą, Salustios); 5. szkoła ateńska (założona przez Plutarcha z Aten na przełomie IV i V wieku, utrwalona przez Syrianosa, zamknięta przez cesarza Justyniana w 529 r.: Proklos, Domninos, Marinos, Izydor, Damaskios, Simplikios, Priskianos); 6. druga szkoła Aleksandryjska (odrodziła się w tym samym czasie, kiedy powstała szkoła ateńska, a przetrwała do początków VII wieku: Hypatia, Synebios z Cyreny, Hierokles z Aleksandrii, Hermejas, Ammonios, syn Hermejasa, Jan Filoponos, Asklepios, Olimpiodor, Elias, Dawid, Stefan); 7. neoplatonicy łacińskiego Zachodu w IV i V wieku (Chalcydiusz, Mariusz Wiktorynus, Makrobiusz, Martianus Capella, Boecjusz).

Swoją *Historię* G. Reale kończy, przytaczając tekst z Platońskiego *Fedona*, który wybrał na motto dla całego dzieła: „Mnie się wydaje, Sokratesie /... – mówi Kebes –/, że w tym życiu wiedzieć coś dokładnego o tych sprawach /≠ metafizycznych/ jest albo niemożliwe, albo ogromnie trudne; wszelako nie poddawać twierdzeń o nich badaniu na wszelkie możliwe sposoby i zaprzestać wszechstronnych dociekań, zanim się ich nie wyczerpie, to cecha człowieka tchórzliwego. W tych sprawach należy osiągnąć jedno: albo poznać lub odkryć, jak się rzeczy mają, albo – jeśli to niemożliwe – wziąć z ludzkich myśli najlepszą i najtrudniejszą do obalenia, płynąć na niej jak na tratwie, narażając się na niebezpieczeństwa w podróży poprzez życie, o ile ktoś nie jest w stanie przepłynąć bezpiecznie i pewnie na trwalszej podstawie – jakiejś myśli boskiej” (*Fedon*, 85 c-d; R. Legutko).

Ani Platon, ani żaden filozof grecki nie znalazł tej „trwalszej podstawy”, solidniejszego statku, na którym mógłby bezpiecznie przepłynąć życie. Dostarczyło jej natomiast objawienie chrześcijańskie. Reale przywołuje wypowiedź Augustyna (z *Komentarza do Ewangelii Jana*, II, 3): „Nikt [...] nie może przepłynąć morza tego życia, jeśli nie niesie go krzyż Chrystusa”. Ale jest to już „trzecie żeglowanie”.