



TOMASZ MRÓZ

Felicjan Antoni Kozłowski (1805–1870) – pierwszy tłumacz dialogów Platona na język polski*

*Felicjan Antoni Kozłowski (1805–1870) – the First
Translator of Plato's Dialogues into Polish*

ABSTRACT: The paper presents the figure of F. A. Kozłowski. Introductions to his translation of the *Apology*, *Crito* and *Phaedo* are discussed as well as the translation themselves and their reception among the contemporaries. His forgotten translation was provided with the introduction inspired chiefly by Hegel's philosophy, Kozłowski himself, however, was not a philosopher. Though not original, his work was a pioneering attempt at translating the dialogues, and also it became a part of the philosophy in the inter-uprising period as another aspect of the reception of Hegelianism among Polish readers.

KEY WORDS: F. A. Kozłowski • Plato • Hegel • translations of Plato • Platonism

Bronisław Trentowski pisał niejednokrotnie o potrzebie stworzenia narodowej filozofii polskiej. Przyznawał, że Niemcy taką posiadają, za jej genezę uznał zaś m.in. czerpanie z dorobku starożytności, „karmienie ducha” grecką strawą, pisanie opracowań historycznofilozoficznych. W roku 1845, kiedy Felicjan Antoni Kozłowski, przyjaciel Trentowskiego¹, wydawał tłumaczenie trzech Platońskich dialogów, Trentowski skreślił następujące słowa:

Już ten unarodowia filozofię obcą, kto przekłada ją na język polski. Acz czytamy bez trudności po grecku, łacinie, francusku i niemiecku, wszelakoż myślimy i czujemy li po polsku. Cudzoziemskie myśli obleczone w polskie sukienki trafiają snadniej do duszy polskiej,

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008–2010 jako projekt badawczy nr NN 101 116435

¹ K. W. Wójcicki, *Kozłowski Felicjan Antoni*, w: „Kłosy” 1871 t. XIII, nr 328, s. 234; por. tego samego autora hasło *Kozłowski (Felix Antoni)*, w: *Encyklopedia powszechna S. Orgelbranda*, t. XV, Warszawa 1864, s. 806–807.

są dostępne dla całego narodu i niosą mu niepokojący go powód do wydobycia z siebie myśli rodzimych. [...] Jest to porter angielski w polskich nerwach. Należy się mieć porter polski i własne wino szampańskie².

Niewątpliwie najważniejszym wydarzeniem w dziedzinie badań Platońskich – tym obcym trunkiem dla polskiego ducha – było w okresie międzypowstaniowym tłumaczenie i wydanie *Apologii*, *Kritona* i *Fedona* zaopatrzone w ogólny wstęp do całości, jak i wprowadzenia do poszczególnych tekstów. Początkowo nic nie zapowiadało, że Kozłowski w tak dużym stopniu przysłuży się filozofii polskiej, gdyż podczas pracy w liceum w Warszawie w 1833 r., jego dyrektor – Samuel Linde – miał o swoim podwładnym dość niską opinię, mimo że ten miał dobrą praktykę pedagogiczną, gdyż już wcześniej wykładał języki starożytne i historię. Linde pisał o nim: „zdolność naukowa mierna bez trafnego rozsądku, sprawowanie dobre, gorliwość niezła”³. Zdaje się, że te dwie ostatnie cechy Kozłowskiego sprawiły, że zmienił swoje podejście do spraw nauki i dydaktyki. W kilka lat później zawyroковано bowiem, że „wykłada z wielką korzyścią”⁴.

Sam pochodził z Płocka, zanim znalazł się w Warszawie, nauczał w szkole w Kaliszu. Język i literatura grecka były jednymi z ulubionych przedmiotów jego studiów⁵. Owocem prac Kozłowskiego, jak powiedziano, jest jego wydanie trzech Platońskich dialogów. Tłumacz za swą inspirację podał istnienie tłumaczeń dialogów na język niemiecki – Friedricha Schlegelmachera i francuski – Victora Cousina. Zdawał sprawę z trudności, jakich był świadom, wynikających z odmienności języka greckiego i polskiego. Do najważniejszych trudności zaliczył o wiele rzadsze stosowanie imiesłówów i partykuł w języku polskim, różnice w syntaksie, a także filozoficzność greckiej, czy brak filozoficznych pojęć w języku przekładu. Kozłowski krótko wypowiedział się o metodzie przekładu, starał się unikać tłumaczenia dosłownego, które uznał za źródło zepsucia przekładów. Nie uniknął tego Schleiermacher, udało się to zaś Cousinowi⁶.

² B. F. Trentowski, *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna też filozofia*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, wybrał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, noty bio-bibliograficzne A. Sikora, A. Walicki, opracowanie tekstów J. Garewicz, „700 Lat Myśli Polskiej”, Warszawa 1977, s. 279 (pierwodruk: „Rok” 1845, z. 3).

³ J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet Warszawski (1816–1831)*, t. III, Warszawa 1912, s. 90.

⁴ Ibidem.

⁵ K. W. Wójcicki, *Kozłowski Felicyan Antoni*, s. 234.

⁶ F. Kozłowski, *O przekładzie Platona*, [w:] Platon, *Dzieła*. 1. *Apologia czyli Obrona Sokratesa*, 2. *Kriton*, 3. *Phedon czyli o nieśmiertelności duszy*, przekład F. A. Kozłowskiego, Warszawa 1845, s. 1–2. Odmiennej ocenę tych dwóch tłumaczy, chwając wierność

„Tak być powinno, zwłaszcza w dziełach filozoficznej treści, ażeby nie wyrazy lecz myśli tłumaczyć”⁷ – słusznie pisał Kozłowski. Uzasadniając zaś wybór dialogów, których przekładu dokonał, dał wyraz ważności *Fedona* w całości Platońskiej spuścizny, w którym „zaczyna się filozofia Platona”⁸. W *Apologii* zaś i w *Kritonie* do głosu dochodziły w większości oryginalne przemyślenia Sokratesa, te dwa dialogi były też wstępem do dzieła najważniejszego, czyli do *Fedona*⁹.

Wszystkie te uwagi o *przekładzie Platona* wypowiedziane na kilku stronach wydają się świadczyć o lekturze dziełka Józefa Jeżowskiego o rosyjskim przekładzie *Praw*, w którym czynił on zarzuty, że W. Oboleński nie zadał sobie trudu zapoznania publiczności ze źródłem tekstu, z tłumaczeniami, które konsultował, z kryterium wyboru dialogu do translacji itp.¹⁰ Kozłowski więc, nauczony przykładem, nie dał recenzentom możliwości wytknięcia tych samych braków.

Obszerny wstęp do dialogów, najobszerniejsze ówczesne polskie opracowanie filozofii Platona, Kozłowski pisał w oparciu o literaturę niemiecką. Najwięcej Kozłowski skorzystał z *Wykładów z historii filozofii* Geорга Wilhelma Friedricha Hegla, cytował także Wilhelma Gottlieba Tennemanna. Już początek *Wstępu* wskazuje na Hegłowską inspirację:

Jednym z najpiękniejszych zabytków, jakie nam los po starożytnych dochował, są bez wątpienia dzieła Platona. Ten plód genialnego talentu Greckiego filozofa, skarb mądrości ówczesnych Greków, od całej starożytności tyle był wielbiony i później chciwie poszukiwany, ma i dziś swoją zasłużoną cenę¹¹.

Schleiermachera, a ganiąc ogólność i „nieoznaczoność” Cousina, podał Jan Majorkiewicz, recenzując wydanie dialogów Kozłowskiego (J. Majorkiewicz, *Dzieła Platona. Przekład F. Kozłowskiego. Tom I. Warszawa 1845*, [w:] idem, *Pisma pomniejsze, cz. II, Warszawa 1852*, s. 121).

⁷ F. Kozłowski, *O przekładzie Platona*, op.cit., s. 2.

⁸ Ibidem, s. 3.

⁹ Ibidem, s. 2–3.

¹⁰ J. Jeżowski, *O postępie badań filologicznych we względzie pism Platona. Rzecz krytyczna ułożona z powodu wydanego w języku rosyjskim tłumaczenia „Rozmów o prawach”, Platonowi przyznawanych*, Moskwa 1829. Poświęcona Platonowi część tej rozprawy została przedrukowana jako rozdz. II *Józef Jeżowski i entuzjazm wobec Schleiermachera (1929)*, [w:] *Platon w Polsce 1980–1950. Antologia*, red. T. Mróz, Zielona Góra, 2010, s. 31–41.

¹¹ F. A. Kozłowski, *Wstęp. O dziełach i filozofii Platona*, [w:] Platon, *Dzieła*, s. 4; pierwsze zdanie tego cytatu nawet brzmi identycznie jak przekład z Georga Wilhelma Friedricha Hegla dokonany przez Światosława Floriana Nowickiego (*Wykłady z historii filozofii*, t. II, przełożył Ś. F. Nowicki, przypisami opatrzyli Ś. F. Nowicki i M. Szymański, przekład przejrzał A. Węgrzecki, BKF, Warszawa 1996, s. 4).

Kozłowski następnie przedstawił dzieje dialogów od starożytności, wspominał o kilku wydaniach nowożytnych, o neoplatonizmie; posilkując się przy tym Heglowskimi opiniami na temat platonizmu wprost wyraził zdanie, że filozofia Platona stanowi system¹². Hegel, sławniejszy i bardziej wpływowy od Tennemanna zwolennik poglądu o systematyczności Platona¹³ i w tym względzie miał w Polsce naśladowcę. Kozłowski powtarzał także zdania Jeżowskiego, co widoczne jest zwłaszcza w wartościowaniu neoplatonizmu i scholastyki oraz dorobku badaczy późniejszych, Dietericha Tiedemanna, Tenemanna oraz Schleiermachera i Friedricha Asta¹⁴. Już na pierwszych stronach *Wstępu*, mimo że nie wspominał o pracy Jeżowskiego, znajdują się całe zdania zapożyczone, czy wręcz przepisane z tej pracy w niemal identycznym brzmieniu¹⁵.

Cała krytyka tekstu, zdaniem Kozłowskiego, doprowadziła do tego, że na podstawie ponad trzydziestu dzieł, które błędnie przypisywano Platonowi przez stulecia, trudniej było sobie wyrobić opinię o jego filozofii niż w oparciu o kilkanaście z tych, które filolodzy XIX wieku uznali za autentyczne. Na ich podstawie możliwe jest zaś zrekonstruowanie systemu filozofii Platona, mimo że forma dialogu tego zadania nie ułatwia, jakkolwiek m.in. ze względu na wpływ Sokratesa jest dla Platona najodpowiedniejszą jako „pełna życia i ducha”. Podnosząc jej zalety, wymienił Kozłowski m.in. użyteczność dydaktyczną i ożywianie dyskursu filozoficznego, wynikała ona bowiem z „poetycznego charakteru Greków”. Podobne było źródło mitów w dialogach, język filozofii za czasów Platona nie był jeszcze wystarczająco precyzyjny, jakkolwiek Platon wiele uczynił dla jego uściślenia. Bogactwo treści jego filozofii obnażało niedoskonałości języka, niektóre poruszane przez Platona problemy były w nim bowiem wyrażane po raz pierwszy¹⁶.

¹² F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 5–6; por.: G. W. F. Hegel, *Wykłady...*, op.cit., t. II, s. 4–5.

¹³ E.N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, „Commentationes Humanarum Litterarum” 52, Helsinki-Helsingfors 1947, s. 68; Gary K. Browning, *Hegel's Plato: The Owl of Minerva and a Fading Political Tradition*, „Political Studies” 1988, XXXVI, s. 476, 483.

¹⁴ F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 6–13; por.: J. Jeżowski, *O postępie...*, op.cit., s. 6–15.

¹⁵ Przykładowo przywołajmy następujące zdanie, dotyczące Schleiermachera: „przenikliwość w tym względzie prawdziwie filozoficzną wsparł gruntowną krytyką historyczną, pokazawszy, że porządkowi naturalnemu przezeń wskazanemu odpowiada dosyć ściśle porządek chronologiczny, ile dotąd mógł być wysłiedzony” (F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 9). Oryginał Jeżowskiego brzmi: „Przenikliwość w tej mierze, prawdziwie filozoficzną, wsparł Schleiermacher gruntowną krytyką historyczną; pokazał bowiem, że porządkowi naturalnemu, przezeń wskazanemu, odpowiada dosyć ściśle porządek chronologiczny, ile dotąd mógł być wysłiedzonym” (J. Jeżowski, *O postępie...*, op.cit., s. 11).

¹⁶ F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 12–22; Kozłowski parafrazuje także Heglowskie opinie o ogładzie rozmówców w dialogach (por.: G. W. F. Hegel, *Wykłady...*, op.cit., s. 19–20). Cytaty

Kozłowski następnie, podobnie jak Hegel, odrzucił pogląd o istnieniu ezoterycznej i egzoterycznej filozofii w Platonizmie. Za Heglem stwierdził, że nie można za przeszkodę w zrozumieniu Platona poczytywać tego, że swoje poglądy wypowiada ustami postaci z dialogów¹⁷.

Przedstawienie filozofii Platona rozpoczyna się od jej pochwały:

Wyższa od wszystkich dawniejszych usiłowań filozoficznego ducha przez swój rozleglejszy zakres, doskonalszy sposób traktowania pod względem formy i materii jako pierwsza dokładniejsza próba odgadnięcia najważniejszych zadań rozumu, wydawszy i upowszechniwszy wiele filozoficznych pomysłów, a przez to obudziwszy większy popęd do badań tego rodzaju, stanowi słusznie epokę w historii filozofii¹⁸.

Za cel Platońskiego filozofowania uznał Kozłowski poprawienie stanu moralności, której upadek we współczesnych Platonowi Atenach opisywał na kartach kolejnych. Zestawiając opinie uczonych niemieckich na temat roli Platona w dziejach filozofii, przyrównał jej znaczenie do filozofii krytycznej Kanta. Zaakcentował jej zbieżność z chrześcijaństwem¹⁹. Pisał: „był [Platonizm] punktem, z którego Helleńska mądrość zbliżyła się do nauki Chrystusa, i pogański Politeizm oczyścił się i wyklarował do nauki Chrześcijańskiej Trójcy”²⁰. Skupiając się przede wszystkim na Heglu i Tennemannie, Kozłowski skrótowo porównał ich metodologie i wyniki badań historycznofilozoficznych. Wśród zasług Hegla, wynikających z jego filozoficznego geniuszu, wymienił odróżnienie w dialogach wyobrazeniowej formy i istotnej filozoficznej treści²¹. Tennemann przedstawił zaś filozofię Platona jako

z Hegla, bez podania numeru strony, Kozłowski „składał” z różnych stron jego wykładów, por.: F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 41 i G. W. F. Hegel, *Wykłady...*, op.cit., s. 4–5, 27.

¹⁷ F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 22–28; por.: G. W. F. Hegel, *Wykłady...*, op.cit., s. 14–17. Wedle Johna N. Findlaya, w ujęciu Heglowskim każda filozofia, w tym Platońska, koniecznie posiada element ezoteryzmu, nie wynika on jednak z tajemnego przekazywania wiedzy, ale z ograniczoności przeciętnego odbiorcy, dla którego np. dialektyka z *Sofisty*, *Parmenidesa* czy *Fileba*, pozbawiona elementów obrazowych, jest istotnie ezoteryczna z powodu swojej trudności (J.N. Findlay, *Hegelianism and Platonism*, [w:] *Hegel and the History of Philosophy. Proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference*, edited by J. J. O'Malley, K. W. Algozin, F. G. Weiss, the Hague 1974, s. 65–66).

¹⁸ F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 22–29.

¹⁹ Ibidem, s. 29–30.

²⁰ Ibidem, s. 30. Znajdujące się tutaj rozważania dot. wpływu Platonizmu na filozofię wieków późniejszych są częściowo parafrazą, a częściowo tłumaczeniem z książki Tennemanna, *System der Platonischen Philosophie*, t. I, Leipzig 1792, s. VI–VII.

²¹ Dzisiaj podnosi się jednak, że Hegel zbyt odseparował od siebie formę i treść Platońskiego filozofowania, dostosowując ją tym samym do wymogów prezentacji opartej na własnym systemie, zagubił artystyczny charakter dialogów i wynikające z niego różnice między poszczególnymi dialogami (G. K. Browning, *Hegel's Plato...*, op.cit., s. 482).

„system doskonały”, wbrew duchowi filozofii Platońskiej, ale ułatwiając w ten sposób zapoznanie się z nią. Różnili się także co do liczby dialogów, które wzięli pod uwagę przy rekonstrukcji Platonizmu. Tennemann przyjmował jeszcze autentyczność tych dialogów, które odrzuciła późniejsza krytyka, ale przez to dał pełniejszy obraz Platona. Hegel zaś, skupiając się na kilku najważniejszych dialogach, wydobyl z nich najistotniejsze filozoficzne idee²².

Następnie Kozłowski przystąpił do naszkicowania niskiego stanu moralności w Grecji, do poprawy którego nie przyczyniła się pełna pozorów nauka sofistów. Odmienne stanowisko zajmował Sokrates, jednak jego celem było przede wszystkim praktyczne zastosowanie refleksji moralnej. Tę refleksję moralną Sokratesa Platon zamierzał oprzeć na stałych i niezmiennych ideach. Z tego powodu musiał potępić zmysłowość jako pobudkę działania, prowadzącą do błędów, gdyż nieopartą na wiedzy²³. W skrócie zasługi Platona dla filozofii ujął Kozłowski następująco: „oznaczył najpierw pojęcie, przedmiot, zakres, części filozofii i ich związek między sobą. On najpierw zastanawiał się nad formą filozofii. On obrobił pojedyncze części filozofii, rozwinął wiele nowych pojęć i zdań, dał sąd o dawniejszych”²⁴.

Kozłowski naszkicował także Platoński ideał filozofa jako miłośnika mądrości, panującego nad namiętnościami, łączącego w sobie rozum teoretyczny i praktyczny. Ideał ten, niestety, jest niedościgłym celem dążenia. Filozof taki dąży do poznania tego, co niezmienne i samo w sobie, ogólne, chce w jedności ogarnąć naturę, Boską w pochodzeniu harmonię i ludzi jako istoty rozumne²⁵.

Platon *expressis verbis* nie podzielił filozofii na poszczególne dziedziny, jak uczynił to później Arystoteles, jednak w jego nauce można odnaleźć ślady takiego podziału. Kozłowski przedstawia go, za Tennemannem, jako podział na filozofię teoretyczną (spekulatywną) i praktyczną. Ta pierwsza zawiera dialektykę i filozofię natury (kosmologię, teologię i psychologię), druga zaś – moralność i politykę, ta ostatnia zaś była celem Platońskiego filozofowania. Prowadziła do niej etyka, jej podstawą zaś jest sfera ducha, tego co idealne. Do odkrycia jej niezbędna jest zaś dialektyka, a do jej usankcjonowania nauka o Bogu i uznanie nieśmiertelności duszy. Do poznania Boga wiedzie refleksja nad naturą²⁶.

„Był przekonany [Platon] że poznanie z żadnego innego źródła, jak tylko z wewnętrznej naszej świadomości wprowadzone być może, i że tego

²² F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 30–33.

²³ Ibidem, s. 33–39.

²⁴ Ibidem, s. 40.

²⁵ Ibidem, s. 41–44.

²⁶ Ibidem, s. 44–48.

co niezmiennie w nas samych szukać potrzeba”²⁷, stwierdził Kozłowski za niemieckimi autorytetami. Wiązała się z tym koncepcja uczenia jako przypominania i preegzystencja duszy. W podobnym duchu Kozłowski dodawał o istocie Platońskiej filozofii: „da się tak wyrazić: że to, co samo w sobie, poznaje się tylko przez czysty rozum, a przez zmysłowość i empiryczny rozsądek przedstawiamy sobie tylko zewnętrzne zjawienia (*phenomena*)”²⁸.

Za Heglem stwierdził, że „co Sokrates zaczął, to on [Platon] dokończył”²⁹. Początek swój filozofia Platona, jak już powiedziano, bierze więc z Sokratejskiej refleksji moralnej, szuka dla niej jednak stałej podstawy w niezmiennych pojęciach³⁰. Są nimi idee, „oddzielne od wszelkiej egzystencji są rzeczywistością, która niezależna od niczego innego jest sama zupełnie podobna, tylko myślą dająca się pojąć”³¹. Będąc czymś obiektywnym, są równocześnie pojęciami gatunkowymi, formami rzeczy, „jako wzory wszystkich rzeczy od Boga stworzonych i jako idee boskiego rozumu posiada rozum ludzki, będąc sam darem boskim; to jest dusze ludzkie otrzymały je od Boga przy swoim stworzeniu, gdy jeszcze były bez ciała czystymi rozumowościami”³². Dalej Kozłowski przedstawił kantowskie rozumienie idei, jako pojęć warunkujących poznanie empiryczne i sądy o rzeczywistości: „Idee jako przyczyny przedmiotowego bytu zjawień, którym za zasadę służą, są wzorem wszystkich rzeczy w poznaniu”³³. Idee są bowiem nie tylko przyczyną wzorczą świata, ale także kształtują poznanie. Przytoczmy jeszcze jeden fragment: „Rozum ludzki podług niego [=najwyższego rozumu] poznaje przedmiotową rzeczywistość dlatego, że najwyższy rozum jest przyczyną wszelkiej rzeczywistości, a przez idee prawodawcą fizycznego i moralnego świata”³⁴.

W rozdziale poświęconym Platońskiej dialektyce Kozłowski wyróżnił – za Heglem – dwa jej znaczenia: Sokratejską „sztukę zbijania cudzych mniemań” i metodę odkrywania jedności w przeciwnych pojęciach. Badania

²⁷ Ibidem, s. 49.

²⁸ Ibidem, s. 49–50.

²⁹ Ibidem, s. 50.

³⁰ Ibidem, s. 51.

³¹ Ibidem, s. 52.

³² Ibidem, sąd ten sformułował Kozłowski na podstawie *Timajosa*.

³³ Ibidem, s. 53–54.

³⁴ Ibidem, s. 55. Interpretowanie stworzenia jako otwarcia Boga na świat, jako usunięcia przepaści między twórcą a światem poprzez nadanie temu ostatniemu racjonalnej struktury, José R. Arana uznaje za jeden z argumentów za tym, że znaczenie Heglowskiego odczytania Platona polega na ponownym odkryciu i rehabilitacji immanencji w Platońskim myśleniu (*Platon in den Vorlesungen Hegels über die Geschichte der Philosophie*, w: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, cz. II, „Hegel-Jahrbuch” 1998, s. 15–16).

dialektyczne np. nad bytem i niebytem, nad czystymi pojęciami, badania trudne i mało interesujące, zdawały się stać w sprzeczności z piękną formą dialogów, jak to miało miejsce np. w *Fedonie*³⁵, gdzie „początek i koniec nader wzniosły, a środek zapuszcza się w dialektykę. Jak w tamtych piękne sceny nas unoszą, tak w tym musimy przechodzić po cierniach i ostach metafizyki”³⁶. Dialogi stanowią więc wymagający materiał dla czytelnika.

Idee w dialogach nie są wynikiem dociekań, ale bezpośrednio przyjętymi założeniami. Dialektykę w najczystszej postaci zawiera *Parmenides*. Podobnie jest z *Sofistą*. O tożsamości bytu i niebytu Kozłowski napisał: „To składa (mówi Hegel) jedyną prawdziwość i dla poznania jedynie interesowną w tym, co się zowie Platońską filozofią, i tego nie wiedząc nie wiemy głównej rzeczy”³⁷. Trudności Platońskiej dialektyki, zwłaszcza tej z *Parmenidesa*, to nagromadzenie abstrakcyjnej treści metafizycznych, neologizmy, brak akcji i nacisk na tożsamość wszelkich przeciwieństw, a najbardziej abstrakcyjnym stwierdzeniem jest przypuszczenie, że w jedności mieści się wielość, a w wielości – jedność³⁸.

U Kozłowskiego jednak nastąpiło przesunięcie problematyki Heglowskiej. O ile bowiem rozdział o dialektyce treściowo odpowiada temu, co zawiera podobny rozdział w *Wykładach...* Hegla, to kolejny, pt. *Filozofia ducha*, zawiera materiał Heglowskiego rozdziału pt. *Filozofia przyrody*. Hegla *Filozofia ducha* zawiera bowiem interpretację Platońskiej etyki i filozofii państwa³⁹. Za przynależne do Platońskiej filozofii ducha uznał Kozłowski zagadnienie istoty Bożej, Platońską teologię. Pisał, że Platon, nie przecząc tradycyjnej religii, dawał wyraz monoteizmowi. Poznanie Boga, mimo że uznane za niezwykle trudne, było zbyt ważne dla całości Platońskiego systemu, aby mogło zostać potraktowane pobocznie. Zagadnienia Boga i moralności pozostawały w ścisłym związku ze sobą, skoro zaś to drugie było najważniejszym celem Platona, nie mógł pominąć pierwszego⁴⁰: „Boga

³⁵ F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 56–57. Rozdziały *Wstępu* pt. *Dialektyka i Filozofia ducha* zostały przedrukowane jako rozdz. III *Felicjan Antoni Kozłowski czyli Platon w objęciach Hegla (1845)*, [w:] *Platon w Polsce 1800–1950*, s. 43–59.

³⁶ F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 57. W kontekście owych „ostów metafizyki” można dodać, że za jedną z cech charakterystycznych Hegla interpretacji Platona uznaje się właśnie m. in. postawienie spekulatywnego myślenia jako punktu centralnego, jak to uczynili wcześniej neoplatonicy (Jens Halfwassen, *Idee, Dialektik und Transzendenz. Zur Platondeutung Hegels und Schellings am Beispiel Ihrer Deutung des „Timaios”*, [w:] *Platon in der abendländische Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, herausgegeben von Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch, Darmstadt 1997, s. 209).

³⁷ F. A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 58.

³⁸ *Ibidem*, s. 59–60.

³⁹ Por.: G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, op.cit., t. II, s. 113–145.

⁴⁰ F.A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 60–62.

i moralność uważał Plato w nierozdzielny związek z sobą, tak że kto bytu Boga zaprzecza, prawu moralności staje się niewierny, i nawzajem kto je odrzuca, nie wierzy w Boga⁴¹.

Wśród Platońskich określeń Boga wymienił Kozłowski następujące: najwyższy Bóg, ojciec bogów, wieczna istota, twórca i rządcą świata, rozum rządzący światem. Za argumenty za istnieniem Boga uznał zaś harmonię świata, porządek natury, połączenie materii z formą, istnienie dusz ludzkich. Bóg jest istotą pozazmysłową, pierwszą przyczyną, istotą nieskończoną i wieczną. Jest ideałem rozumu teoretycznego i praktycznego jako najwyższy przedmiot poznania i istota doskonale moralna. Twierdzenie pisarzy chrześcijańskich, że w filozofii Platona znajduje się nauka o Trójcy, uznał Kozłowski jednak za fałszywy i oparty na nieporozumieniu. Przyznawał jednak Platonowi egzemplaryzm⁴²: „ideał świata jest w Bogu, i [...] w nim jest wewnętrzne wyobrażenie idei jego rozumu⁴³. Pogląd ten uznał za naturalny i nasuwający się z taką siłą, że nie było potrzeby go bliżej omawiać ani udowadniać. Dzieło Boga, istoty doskonałej, jest również doskonałe, tym bardziej, że czuwa On nad nim przez swoją opatrność. Ona jednak nie zmusza ludzi do czynienia dobra, gdyż ci są obdarzeni wolnością duszy⁴⁴. Jak widać z powyższego, Kozłowski interpretuje Platona częściowo poprzez pryzmat augustynizmu.

Platońska koncepcja duszy była zasadniczo odmienna od wówczas dominujących. Kozłowski zrekonstruował Platoński podział duszy na części, zaznaczając, że „Plato uważał władzę rozumu za najpierwszą i najwłaściwszą duszy, przez którą ona ma podobieństwo z boską mądrością⁴⁵. Na rozumności duszy, jako niepodlegającej zmysłom, opiera się jej samodzielność i jedność, z tego względu jest czymś boskim. Dążenie do jedności w poznaniu i działaniu, to ostatnie zaś jako niepoddawanie się wielości zmysłowych pobudek, świadczyło o harmonii człowieka. Mimo wszelkiej zmienności, jakiej dusza doświadcza np. przez zmianę wyobrażeń, pozostaje jedna i identyczna. Kozłowski akcentował dualizm w Platońskiej antropologii, zwłaszcza przy omówieniu kwestii nieśmiertelności duszy, wynikającej z jej istoty, relacji z ciałem i z działania. Zauważył pewne analogie między duszą ludzką a duszą świata, wspomniał o metempsychozie i jej moralnym wymiarze. Za Tennemannem i Heglem ocenił Platońską koncepcję nieśmiertelności duszy jako raczej przypuszczenie niż ścisłą

⁴¹ Ibidem, s. 62.

⁴² Ibidem, s. 62–68.

⁴³ Ibidem, s. 68.

⁴⁴ Ibidem, s. 68–69.

⁴⁵ Ibidem, s. 70.

naukową prawdę, przypuszczenie wyrażające wieczne działanie myślenia, jego wolność, a nie religijny dogmat⁴⁶. Wreszcie z kantowskiej inspiracji Tennemanna stwierdził, że „Platon dalszy byt duszy uważał za stan moralny. Nieśmiertelność jest więc u niego zadaniem praktycznego rozumu. I stąd pochodzi wielka interesowność, z jaką Plato ten przedmiot traktuje, a której sama spekulacja byłaby nie nadała”⁴⁷. Na koniec rozważań o duszy streścił jeszcze Kozłowski argumenty za jej nieśmiertelnością, wzięte z *Fedona*, których wyróżnił sześć. Ocenił je za Tennemannem jako mające „wielki pozór gruntowności”, ale dodawał, że najprawdopodobniej sam Platon traktował je jako hipotezy⁴⁸.

Za punkt wyjścia do rozważań o Platońskiej filozofii natury uznał Kozłowski konieczność odróżnienia tego, co w tej dziedzinie Platon traktował jako pewne, a co – jako jedynie prawdopodobne. Do działu pierwszego Kozłowski zaliczył pogląd, że świat bierze swój początek z wolnego działania najwyższej mądrości, do drugiego zaś – wszystkie pozostałe kwestie szczegółowe z tym związane. Platońska odpowiedź na pytanie o początek świata była odmienna od wcześniejszych, materialistycznych koncepcji filozoficznych, jakkolwiek Platon częściowo je wykorzystał⁴⁹. O przyczynach fizycznych świata w kosmologii Platona Kozłowski pisał:

je chciał mieć poddane najwyższemu rozumowi, ażeby stąd świat jako całość stworzona podług celów dał się wytłumaczyć. Przyczyny natury, mówi on, stoją pod najwyższą rozumową przyczyną według wyobrażeń i celów działającą, która ich tylko użyła jako współdziałających, ażeby stosowną całość świata ułożyć⁵⁰.

Wyrazem tego, że Platon skupiał się na celowości i harmonii świata, a nie na fizykalnych szczegółach, jest fakt, że wprowadził do kosmologii duszę świata i rozumną przyczynę – Boga. Dalej Kozłowski streścił opowieść o stworzeniu świata, zawartą w *Timajosie*, uzupełnił ją o detale dotyczące konstrukcji ludzkiego ciała, dodając – za Heglem – że opowieść ta nie jest wiele warta dla zrozumienia idei. Poza tym, przedstawia ona jedynie prawdopodobne szczegóły⁵¹.

Filozofia moralna była najważniejszą częścią Platońskiej filozofii. Za jej cel, wedle Kozłowskiego, Platon uznał upowszechnienie poglądu, że

⁴⁶ Ibidem, s. 70–78.

⁴⁷ Ibidem, s. 79.

⁴⁸ Ibidem, s. 79–85.

⁴⁹ Ibidem, s. 85–87.

⁵⁰ Ibidem, s. 87.

⁵¹ Ibidem, s. 87–96.

cnota i szczęśliwość idą w parze, a drugie wynika z pierwszego. Filozofię praktyczną Platona Kozłowski podzielił na dwie części, na etykę i politykę, a jako uzupełnienie tej ostatniej dodał pedagogikę i prawodawstwo. Za pewną trudność uznał fakt, że Platońskie uwagi na temat etyki znajdują się rozproszone w wielu dialogach⁵².

Etyka Platona miała cel polemiczny wobec relatywizmu moralnego i zwolenników prawa natury, prawa silniejszego. Podobnie, ani prawo stanowione, ani nakazy religii nie mogły stanowić podstawy filozoficznie ugruntowanej moralności. Prawo moralne powinno wypływać z natury ludzkiej⁵³.

I jak poznanie siebie, głównym jest warunkiem moralnej kultury człowieka, tak z niego dojść potrzeba co człowiekowi w ogóle jako człowiekowi przystoi? co podobnie uważany czynić powinien? i do czego jest zdolny? To właśnie ma za cel główny Filozofia⁵⁴.

Do natury ludzkiej przynależy, co prawda, także dążenie do przyjemności, ale to rozum jest prawodawcą. Z tego wynika pierwsza zasada moralności, czyli „słuchanie przepisów rozumu”, co ze względu na boską naturę rozumu jest równoznaczne ze staraniem upodobnienia się do Boga⁵⁵.

Kształt Platońskiej etyki, jak powtarzał Kozłowski, wynikał z jej ścisłego związku z polityką: „Doskonała dusza, mówi Plato, jest podobna do dobrze urządzonego państwa”⁵⁶. Wolność człowieka jest zaś pragnieniem dobra, jedną więc z przyczyn czynów niemoralnych, prócz żądz i uczuć, jest także niewiedza. Prawdziwie wolne działanie wynika ze zgodności woli i rozumu. Ten zaś odkrywa dobro obiektywne, dobro samo przez się, *absolutum bonum*. Jednak w *Filebie* najlepszym sposobem życia okazuje się ten zmieszany, połączony, bo i przyjemność jest jakimś dobrem⁵⁷. Moralność jest zaś „najwyższą doskonałością człowieka, czyli jego najwyższym dobrem: którą prawdę Plato w wielu miejscach z zapałem i godnością objawia”⁵⁸. Dodajmy, że jako „moralność” często oddawał Kozłowski grecką *δικαιοσύνη*⁵⁹.

⁵² Ibidem, s. 96–99.

⁵³ Ibidem, s. 99–104.

⁵⁴ Ibidem, s. 104.

⁵⁵ Ibidem, s. 104–106.

⁵⁶ Ibidem, s. 107.

⁵⁷ Ibidem, s. 107–116.

⁵⁸ Ibidem, s. 117.

⁵⁹ Dalej Kozłowski napisze: „Sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*) ma u Platona już rozleglejsze znaczenie, jako moralność w całym jej zakresie; już ściślejsze jako tylko pewne jej objawienie w czynach” (Ibidem, s. 131). Sprawiedliwość i moralność są więc nieodłączne od siebie, a ponadto, najważniejsze przesłanie *Politei*, wedle Hegla, to fakt, że są one także nieodłączne od instytucji państwowych (J.N. Findlay, *Hegelianism and Platonism*, op.cit., s. 67).

Jest ona dobrem najwyższym. Na niej i na tym, aby człowiek „dobrze się miał” zasadza się szczęście i godność człowieka. To wszystko, powie Kozłowski, i wynikające stąd cnotliwe postępowanie z pewnością zapewni człowiekowi Bożą opiekę i łaskę. W kontekście rozważań o etyce Kozłowski wspominał jeszcze o zagadnieniu nieśmiertelności duszy, uzupełniając je o stwierdzenie, że nieśmiertelność powinna dla człowieka być dodatkową pobudką moralną. W tym kontekście traktuje nieśmiertelność duszy jako niewątpliwą⁶⁰, przecząc wypowiedzianym przez siebie wcześniej w *Fedonie* opiniom, że była dla Platona jedynie przypuszczeniem.

Moralność, mówi on [=Platon], polega na najwyższej doskonałości człowieka jako rozumnej istoty, to jest najzupełniejszej jedności i harmonii wszystkich władz jego pod prawodawstwem rozumu. Doskonałość ta więc zowie się cnotą. Człowiek cnotliwy postępuje we wszystkim doskonale tak jak powinien⁶¹.

To wszystko daje człowiekowi szczęście i tym samym czyni go filozofem, tj. człowiekiem rozumnym, sprawiedliwym, odważnym i umiarkowanym. Wbrew sofistom Platon sądził, że cnoty, dzielności nie można nikogo nauczyć, a więc nie można jej też nauczać. Jest ona poznaniem wynikającym z rozumu ludzkiego, jest jego zdolnością, a rozum można tylko kształcić, nie zaś dodawać mu zdolności. Dalej skupił się Kozłowski na przedstawieniu praktycznych wskazówek, wynikających z powyższych rozważań, dzieląc je na powinności człowieka wobec siebie, innych i wreszcie Boga⁶².

Wynikająca z etyki polityka, czyli moralność praktyczna albo zastosowana, jak głosi tytuł rozdziału, jest przeniesieniem zasad etycznych do organizowania i rządzenia państwem. Platońską filozofię polityki ocenił Kozłowski z jednej strony – za Heglem – jako wyraz ducha greckiego⁶³, odrzucającego indywidualizm, z drugiej zaś – za Tennemannem – jako przedstawiony w najdobitniejszy sposób ideał moralny jednostki, co czyniło ważną samą ideę państwa, a nie szczegóły jego urzędzenia. Ku skupieniu się na analogii między człowiekiem a państwem skłaniał się Kozłowski,

⁶⁰ F.A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 118–127.

⁶¹ *Ibidem*, s. 127–128.

⁶² *Ibidem*, s. 128–146.

⁶³ Por.: G.K. Browning, *Hegel's Plato...*, op.cit., s. 479, 484; M.J. Inwood wskazuje, że interpretacja Hegla to odczytanie filozofii politycznej Platona raczej jako ćwiczenia w deskrypcji niż preskrypcji (M.J. Inwood, *Hegel, Plato and Greek 'Sittlichkeit'*, [w:] *The State & Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, edited by Z.A. Pelczyński, Cambridge 1984, s. 47–48); por. także: W. Torzewski, *Ogólne i indywidualne. Hegłowskie odczytanie Platońskiej filozofii praktycznej*, [w:] *Od Platona do współczesności*, zbiór rozpraw pod redakcją S. Sarnowskiego i G.A. Dominiaka, Bydgoszcz 1999, s. 92–96.

stwierdzając, że i Platon wyrażał wątpliwości co do urzeczywistnienia tego ideału⁶⁴. Podkreślał Platoński nacisk na jedność państwa i odpowiedzialność jego cnót z tymi stanowiącymi ideał człowieka. Przytoczył też kilka szczegółów z organizacji państwa, które wraz z Heglem skrytykował, a mianowicie niemożliwość wyboru przez jednostkę właściwego dla siebie stanu, zniesienie prywatnej własności, małżeństwa i rodziny⁶⁵. Następnie naszkicował system wychowawczy Platona⁶⁶, którego cel „polega na tym, ażeby sprowadziło chęć stania się dobrym obywatelem państwa, który by umiał rządzić według praw sprawiedliwości i sam być im posłuszny”⁶⁷. Wychowanie, „pedagogika grecka”, jak określał Kozłowski *pajdeję*, miało więc człowieka uszlachetnić, jego ciało i ducha. Dalej zajął się szczegółami Platońskiego prawodawstwa⁶⁸.

Krótki rozdział o Platońskiej estetyce otwiera zdanie: „Gdy Plato pojęcie dobrego i pięknego bardzo bliskie siebie uważa, przeto myślom jego o piękności po praktycznej filozofii miejsce przystoi”⁶⁹. Kozłowski podniósł w nim związek piękna z harmonią, skupiając się na pozamysłowym pięknie wiecznym, które przynależąc do sfery duchowej objawia się niekiedy poprzez rzeczy dostępne zmysłom, jak np. dobre czyny czy piękno świata ukształtowanego przez rozumną przyczynę. Na koniec wreszcie poświęcił kilka słów Platońskiej koncepcji sztuki jako wiążącej uczucia estetyczne i moralne⁷⁰.

Wstępy Kozłowskiego do poszczególnych dialogów są kilkustronicowe, najczęściej przywołują Schleiermachera, rzadziej Friedricha Asta, podają także nazwiska niemieckich i francuskich tłumaczy. Przełożone przez Kozłowskiego dialogi, należące – wraz z *Eutyfronem* – do pierwszej tetralogii, były ważne nie tyle ze względu na ukazanie filozofii Platona, ale dlatego, że przedstawiają dramatyczne, ostatnie chwile życia Sokratesa. Dopiero ostatni z nich, *Fedon*, zawiera treści istotne ze względu na rekonstrukcję filozofii jego autora. Nie powinno więc dziwić, że wstępy te zawierają wielką pochwałę pod adresem moralnego charakteru Sokratesa. Za Schleiermacherem Kozłowski uznał *Apologię* za napisaną przez Platona z pamięci, na podstawie

⁶⁴ Jednym z najważniejszych aspektów Heglowskiej interpretacji *Politei* jest sprzeciw wobec uznawania jej tylko jako niemożliwego do urzeczywistnienia ideału. Hegel uważał, że wyraża się w niej idealne piękno etycznego życia (M.J. Inwood, *Hegel, Plato...*, op.cit., s. 47–48).

⁶⁵ Por.: Ibidem, s. 51–52.

⁶⁶ F.A. Kozłowski, *Wstęp*, s. 147–157.

⁶⁷ Ibidem, s. 157.

⁶⁸ Ibidem, s. 158–170.

⁶⁹ Ibidem, s. 170.

⁷⁰ Ibidem, s. 170–175.

rzeczywistego wystąpienia Sokratesa przed Areopagiem, odrzucając inne hipotezy dotyczące genezy tego dzieła⁷¹.

Nic zatem podobniejszego do prawdy, jak że w tej mowie mamy wierny obraz obrony mianej od samego Sokratesa, o tyle do niej zbliżony o ile wprawna pamięć Platona mogła z niej zachować, i o ile zachodzić mogła różnica między wyrzeczoną ustnie naprędce mową, a tąż później na piśmie ułożoną⁷².

Kriton stanowi dopełnienie *Apologii* i jego geneza, wedle Kozłowskiego, jest identyczna, jest odwzorowaniem rzeczywistej rozmowy Sokratesa z przyjacielem, który doradza filozofowi skorzystanie z możliwości ucieczki z więzienia⁷³.

Inny charakter ma obszerniejszy wstęp do *Fedona*. Znajduje się w nim streszczenie dialogu. Za istotę tego dialogu uznał Kozłowski, co następuje: „cały system *Phedona*: polega on na rozróżnieniu ścisłym panowania rozumu od wiary, pewności od nadziei”⁷⁴. Dlatego też dialog został podzielony na dwie części. Pierwsza, zajmująca ok. ¾ dialogu, „przedstawia łańcuch analiz i rozumowań, których by ścisłość dzisiejszej nawet filozofii nie odrzuciła”⁷⁵; część druga omawia zagadnienie nieśmiertelności duszy odwołując się do symboli i prawdopodobieństwa, obydwie zamknięte w dramatycznej kłamrze ostatnich chwil Sokratesa. Dalej Kozłowski naszkicował argumenty z pierwszej części dialogu⁷⁶, co zresztą uczynił już wcześniej we *Wstępie*. Na podstawie *Fedona* scharakteryzował idee jako byty nie poddające się dyskursywnemu poznaniu:

Idea jest w każdej rzeczy element wewnętrzny i istotny, który łącząc się z materią, układa ją i nadaje swój kształt. Jest wewnętrznym wzorem każdej rzeczy. Idea nie pochodzi z zewnątrz, nie może być pojęta zmysłami. Nie pada pod rozumowanie. Znamieniem jej jest, że się staje bezpośrednią, prostą i nie dającą się rozłożyć⁷⁷.

Stało to w sprzeczności z treściami zawartymi we *Wstępie*, gdzie idee były przedstawione jako przedmiot dialektyki.

⁷¹ F. A. Kozłowski, *O Apologii czyli Obronie Sokratesa*, [w:] Platon, *Dzieła*, op.cit., s. 181–186.

⁷² Ibidem, s. 185.

⁷³ Idem, *Kriton*, [w:] Platon, *Dzieła*, op.cit., s. 223–225.

⁷⁴ Idem, *Phedon, czyli o nieśmiertelności duszy*, [w:] Platon, *Dzieła*, op.cit., s. 250.

⁷⁵ Ibidem, s. 250.

⁷⁶ Ibidem, s. 250–257.

⁷⁷ Ibidem, s. 255.

„Taka jest pierwsza część *Phedona*, która podaje za dogmat filozoficzny, że moc intelektualna nie ginie przy rozwiązaniu zewnętrznego organizmu”⁷⁸. W przeciwieństwie do niej, druga „jest raczej hymnem, ułamkiem epopei; jest w pewnym rodzaju dodatkiem pięknym i przyjemnym dla podniesienia skutku dowodzeń poprzedzających i dla zabawy serca i imaginations, kiedy już rozum został zaspokojony”⁷⁹. Na koniec Kozłowski uznał, że i *Fedon* w dużej mierze wyraża poglądy Sokratesa⁸⁰.

Przytoczmy istotny fragment *Apologii*, którego tłumaczenie jest interpretacją ważnego aspektu Sokratejskiej filozofii, tj. *daimoniona* (27 b–d), fragment rozmowy między Sokratesem a Meletosem:

Ale przynajmniej odpowiedz czy jest kto, co by w coś boskiego uwierzył, a w bogów nie wierzył? – Nikt! – Czegożeś się wahał, żeś aż dopiero teraz z musu odpowiedział? Czy nie przyznajesz że wierzę w coś boskiego, i w to wierzyć każę, czy to co nowego, czy starego, zawsze jednak coś boskiego, jak mówisz. Na to sam w zeznaniu przysięgę [dałeś]. Jeżeli więc w to wierzę, muszę i w bogów wierzyć. Czyliż nie tak wnosić trzeba? Nie inaczej! Sądzę że się na to zgadzasz, kiedy milczysz. Czy to co jest boskie, nie uznajemy samymi bogami, albo za od nich pochodzące? Skoro zatem wierzę w coś boskiego a tym są bogowie, wypada to co mówię, że robisz sobie żarty, twierdząc raz że nie wierzę w bogów, a drugi raz znowu że w nich wierzę, kiedy coś boskiego uznaję. To co jest boskie, pochodzi od bogów z nimf wydane lub innych bóstw, do których należy; któż by zatem z ludzi uwierzył, że jest to co od bogów pochodzi, a samych bogów nie ma?⁸¹

Wątpliwości Kozłowski wyjaśniał jeszcze w komentarzu, kiedy dodawał, że τινὰ δαιμόνια nie należy rozumieć substancjalnie, jako demona czy bóstwo, ale należy w domyśle dodawać: πράγματα. Sokrates więc, wedle Kozłowskiego, uznawał że dziełem bóstwa jest nadludzkie przecucie, natchnienie, którego działania doświadczał⁸². Gdyby bowiem Sokrates mówił o demonie, wtedy tylko potwierdziłby słowa Meletosa.

Przytoczmy jeszcze fragment z drugiej części mowy Sokratesa, gdzie obrazowo opisuje swoją rolę w Atenach (30 e):

⁷⁸ Ibidem, s. 257.

⁷⁹ Ibidem, s. 257.

⁸⁰ Ibidem, s. 257–258.

⁸¹ Platon, *Dzieła*, op.cit., s. 200–201. Dla wygody czytelnika podajemy strony wydania dialogów w tłumaczeniu Kozłowskiego, gdyż nie jest ono zaopatrzone w żadną inną paginację.

⁸² Ibidem, s. 220–221.

Jeśli bowiem mnie na śmierć wskażecie, nie łatwo znajdziecie kogo innego tak prawie od boga dla Rzeczypospolitej zesłanego, który by podobnie, może niestosownie się wyrażę, jak roslemu i kształtnemu z postaci, lecz dla otyłości powolnemu koniowi dodaje się bodźca aby był do biegu prędszy, on jak ja was pobudzał, podniecał, zachęcał i każdego dnia na was wołał. Takiego drugiego nie łatwo znajdziecie Ateńczykowie!⁸³

I jeszcze jeden, wcześniejszy, w którym Sokrates komentuje tekst oskarżenia (19 a–d):

Powtórzmy więc jeszcze raz, jaki jest przedmiot skargi, dla której Melit wywiódł mnie tu przed sąd. Cóż zeznali moi przeciwnicy? Niech będzie przeczytane przewinięcie które mi pod przysięgą zarzucają. ‘Sokrates występnie czyni i wykracza zapuszczając się w badania rzeczy nadziemskich, i fałsz za prawdę podając’. Oto taka jest skarga!! Toż samo widzieliście w komedii Arystofanesa, gdzie wystawiono Sokratesa w powietrzu mówiącego, że nad świat się wznosi, i wiele podobnych niedorzeczności prawiącego. Z tych ja wcale nic nie rozumiem. Nie mówię jednak z obawy skargi Melita, żeby się kto nie znalazł, co by je rozumiał; lecz w istocie wierzę mi Ateńczykowie! nigdy się podobnymi rzeczami nie zajmował. Z pomiędzy was samych wielu tu wzywam za świadków!! Proszę powiedzcie jedni drugim, którzyście tylko mnie kiedy słyszeli mówiącego (a wielu takich pomiędzy wami tu widzę), czyliście kiedy z ust moich o takich rzeczach mowę usłyszeli?⁸⁴

Kozłowski, przekładając *Apologię*, nie próbował ukazać Sokratesa jako ironisty. Przemowy Sokratesa są u niego pełne dramatyzmu i powagi.

Elementy dramatyczne naturalnie doszły do głosu w *Fedonie*, zwróćmy jednak uwagę na fragment, w którym Platon, ustami Sokratesa, relacjonuje nową metodę poszukiwań filozoficznych (99 d–100 a):

Ja zaś jak najchętniej zostałbym czymkolwiek uczniem, byłem tylko doszedł przyczyny tej tajemnicy [tj. przyczyny świata]; lecz skoro ani sam, ani od nikogo innego nie mogę tego dostąpić, chceszże Cebesie, ażeby ci pokazał, jaką sobie obrał drogę do tego? – Nader pragnę, rzekł. – Oto sądziłem, mówił dalej, przestawszy badać przyczyny wszystkich rzeczy, że należy mi się strzec, by podobnie ze mną się nie stało, jak z tymi, którzy uważają i przyglądają się zaćmieniu słońca. Niektórzy bowiem tracą wzrok jeśli nie patrzą na nie w wodzie, lub czym innym. Coś podobnego i ja pomyślałem sobie. Bałem się, abym

⁸³ Ibidem, s. 205.

⁸⁴ Ibidem, s. 189–190.

zupełnie duszy mojej nie ociemnił, patrząc na rzeczy oczyma, i usiłując pojąć je zmysłami. Uznałem więc za potrzebne, wróciwszy się do rozumu [εἰς τοὺς λόγους], szukać w nim prawdziwej istoty rzeczy. Może jednak porównanie, którego użył, w pewnym względzie nie jest stosownym; bo ja sam nie zgadzam się na to, aby ten kto dochodzi istoty rzeczy w rozumie, szukał jej bardziej w obrazach, niżeli samych rzeczach. Lecz jakkolwiek bądź, oto tak zacząłem: Przypuściwszy jaką zasadę [ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον], która się mi zdaje najlepsza, wszystko co się z nią zgadza poczytuję za prawdziwe, czyli się to tyczy przyczyny, czyli też innych rzeczy; a to, co jej przeciwne, odrzucam jako fałszywe⁸⁵.

Co ważne w tym fragmencie, to tłumaczenie λόγος jako rozumu czy zasady, ale nie jako „słowa”, jak czynili to tłumacze późniejsi, zmieniając w ten sposób sens Platonijskiej wypowiedzi.

Przytoczmy dalej fragment opisujący losy duszy jako pokrewnej ideom (80 d–81 a):

A jakże dusza, która jest niematerialna, idzie na miejsce sobie podobne, święte, czyste, niematerialne i dlatego słusznie innym światem zwane, do Boga dobrego, mądrego, do którego jeśli mu się podoba i moja dusza wkrótce się uda, jakże – mówię – dusza człowieka taką będąc, i takiej natury, ma zaraz ginąć i niknąć jak wielu to utrzymuje? O! bynajmniej Cebesie i Simiaszu, lecz tak jest jak powiem. Jeśli wychodzi z ciała czysta, nie mając nic na sobie z ciała, z którym w związku za życia dobrowolnie nie zostawała, lecz go unikała, chroniła się i sama w sobie jednoczyła, do tego jedynie zmierzając aby filozofii jak najwięcej się poświęcać, to jest przywykać do śmierci dobrowolnej, bo w istocie takie do niej przywykanie jest przysposobieniem się do śmierci, wtenczas dusza taka udaje się do tego co jej jest podobne, niematerialne, boskie, nieśmiertelne, mądre; zostaje z nim szczęśliwą, wolną od błędów, nierozsądku, bojaźni, nieprawej miłości, i wszystkiego złego; słowem jak mówią ci co są obeznani z tajemnicami religii, żyje wiecznie z bogami. Czy nie przyznamy że tak jest Cebesie? – Przyznamy, pewno⁸⁶.

Przekład współcześni oceniali jako należący „do najlepszych w naszym języku; język potoczny i jasny, wiernie oddaje nie tylko same wyrazy, ale odtwarza wszelkie odcienia myśli Platona”⁸⁷. Oceniali go słusznie jako przedsięwzięcie pionierskie, uważano, że tłumaczowi należał się nawet hołd za to, że podjął próbę przełożenia dzieł klasyka od dawna obecnych

⁸⁵ Ibidem, s. 311–312.

⁸⁶ Ibidem, s. 290.

⁸⁷ K. W. Wójcicki, *Kozłowski Felicjan Antoni* (Dokończenie), „Kłosy” 1871 t. XIII, nr 329, s. 250.

w kulturach i językach zachodniej Europy⁸⁸. Kiedy jednak pisano o innych dziełach Kozłowskiego, o *Dziejach Mazowsza*, zauważano m.in., że brak w nich talentu do opowiadania⁸⁹; ocenę tę odnieść można w dużej mierze także do jego opracowania Platona. Kozłowski wybrał dialogi użyteczne pod względem dydaktycznym, jako historyczne źródło wiedzy o Sokratesie. Ów wybór nie był już przez krytyków uznawany za trafny⁹⁰. Sam przekład wytrzymał jednak próbę czasu, gdyż nawet u schyłku XIX w., kiedy tłumaczeń dialogów było już więcej, pisano o nim: „robotą poważną, styl gładki, dający niezłe wyobrażenie o greckim oryginał⁹¹”. Jeszcze dziś translatorski dorobek Kozłowskiego ocenia się jako wartościowy⁹².

Kiedy w 1841 r. Karol Libelt wyrażał żal z powodu upośledzenia, w jakim była polska kultura w porównaniu z niemiecką czy francuską, pisał: „za Hegelianizmu najwięcej było wydań i tłumaczeń Platona⁹³”. Brak ten częściowo nadrobił Kozłowski, a w rozbiórce filozofii Platońskiej inspirował się właśnie Heglem. Można nawet powiedzieć, że na Heglu poprzestał. Deklarował, że prócz dzieł Hegla i Tennemanna, będzie się w rekonstrukcji filozofii Platona posługiwał także jego dialogami. Z pewnością tak było, trudno jednak jednoznacznie określić jego znajomość dzieł Platona, gdyż w przypisach bibliograficznych, odnoszących się czasem do szczegółowych zagadnień z poszczególnych dialogów, podawał jedynie ich tytuły, tylko w przypadku *Państwa* i *Praw* dodając numer księgi, często zdarza się, że w przypisie do jednego zdania występuje kilka tytułów dialogów. Jako cechę warsztatu pisarskiego Kozłowskiego wymienimy jeszcze niemal całkowity brak podziału tekstu na akapity, zawiera ponadto szereg powtórzeń. Uwagi krytyczne, które Kozłowski umieścił po dialogach, nie są w gruncie rzeczy krytyczne, są to raczej skromne, zazwyczaj historyczne, objaśnienia dla czytelnika kilku miejsc dialogów, bądź np. lakoniczna polemika z tezami Asta⁹⁴.

Wizerunek Platona zaprezentowany we *Wstępie* Kozłowskiego, co wynika z charakteru głównych źródeł jego tekstu, jest wizerunkiem myśliciela systematycznego. Jest to także wizerunek niekonsekwentny; zdarza się

⁸⁸ J. Majorkiewicz, *Dzieła Platona*, op.cit., s. 122.

⁸⁹ K. W. Wójcicki, *Kozłowski Felicyan Antoni* (Dokończenie), s. 249.

⁹⁰ J. Majorkiewicz, *Dzieła Platona*, op.cit., s. 122.

⁹¹ S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, t. II, Kraków 1903–1917, s. 280, przyp.

⁹² L. T. Błaszczuk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1816–1915*, cz. I: 1816–1861, „Antyk w Uniwersytecie Warszawskim. Nauka i nauczanie od powstania Uczelni do 1915 roku”, Warszawa 1995, s. 151.

⁹³ K. Libelt, *Oeuvres Complètes de Platon, traduites par V. Cousin*, [w:] idem, *Pisma pomniejsze* t. IV, *Pisma krytyczne* t. 1, Poznań 1851, s. 276 (pierwodruk: „Tygodnik Literacki” t. 4 1841, nr 15, s. 117–118; nr 16, s. 125–126).

⁹⁴ Platon, *Dzieła*, op.cit., s. 219–222; 247–248; 334–335.

czasem Kozłowskiemu zaprzeczyć wcześniejszym stwierdzeniom (jak np. status rozważań o nieśmiertelności duszy, raz są hipotezą, innym razem – pewnikiem). Z tego względu można przypuszczać, że nie miał on jednego przemyślanego obrazu filozofii Platona. Z drugiej strony, ujawnia się fakt, że filozofia Platona niełatwo poddaje się systematyzacji i wykładowi.

Główny nacisk *Wstępu* położony jest na cel Platońskiej filozofii, a ten upatrywał Kozłowski w dążeniu Platona do podniesienia stanu moralnego swoich współczesnych. W tym celu miał więc rozwinąć refleksję moralną Sokratesa w system etyczny, dla którego podstawę znalazł w wiecznym świecie idei. System ten jednoczył w sobie przedmiot etyki i filozofii polityki, co wyrażało także Platońską ideę zjednoczenia ludzi w jednym organizmie państwowym. Było to tym łatwiejsze, że poszczególne cnoty, pojęcie doskonałości, sprawiedliwości i szczęścia miały zastosowanie zarówno do jednostki, jak i państwa.

Jakkolwiek Majorkiewicz zauważał brak polskich opracowań Platonizmu, to polemizował z Heglowskim wizerunkiem Platona przeszczepionym na polski grunt przez Kozłowskiego, Hegel bowiem: „nie zawsze sprawiedliwie ceni Platona, a nade wszystko miesza wątek myśli, którą tak trudno i bez tego schwycić w Platonie. On nie budował systemu, ale kreślił obraz życia, co pokazuje i dramatyczna forma jego pisanie”⁹⁵. Hegel nie mógł być autorytetem w badaniach nad Platonem, gdyż jego filozofia nie pozwalała mu na zrozumienie Greka. Stosunek Hegla do Platona jest podobny do stosunku jaki miał do niego jego uczeń – Arystoteles: był jednostronny, nie przywiązał właściwego znaczenia do pierwiastka uczuciowego w dialogach⁹⁶. Później zaś, kiedy w Polsce zajmowano się Platonem intensywniej, Pawlicki o pracy Kozłowskiego ledwie wspominał. Inna rzecz, że polski dorobek w tej dziedzinie mało go interesował, napisał jedynie, że Kozłowski „wykłada filozofię platońską, według pojęć i kategorii heglowskich”⁹⁷.

Do Platona Kozłowski już w publikacjach nie wrócił. Mógł zajmować się tym, na co przyszła mu ochota, rozpoczął studia nad historią Mazowsza. Przyczynił się do tego szczęśliwy los na loterii, który zapewnił jego rodzinie utrzymanie, gdyż wygrał kwotę wystarczającą do kupna majątku Czaplino niedaleko Góry Kalwarii. Odtąd w lecie zajmował się gospodarzeniem, zimą zaś poświęcał czas na lektury i pracę intelektualną⁹⁸, wracał także do swojego „ulubionego z lat młodych *Platona*”⁹⁹.


⁹⁵ J. Majorkiewicz, *Dzieła Platona...*, op.cit., s. 124.

⁹⁶ Ibidem, s. 123–124.

⁹⁷ S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, op.cit., s. 280, przyp.

⁹⁸ K. W. Wójcicki, *Kozłowski Felicjan Antoni*, s. 234.

⁹⁹ Idem, *Kozłowski Felicjan Antoni* (Dokończenie), s. 249.

Pozytywnie należy ocenić fakt, że Kozłowski wykorzystał pracę Jeżowskiego, że nie poprzestał na opracowaniach niemieckich. Przeciwną ocenę zyskuje jednak sposób jej wykorzystania. Kozłowski skopiował szereg opinii filomaty, niektóre niemal dosłownie – lecz wprost się na niego nie powołał ani razu¹⁰⁰, mimo że dużo zawdzięczał jego rozprawie pisząc początkową część swojego *Wstępu*. Sam zaś *Wstęp* jest pierwszym w ówczesnej polskiej literaturze tak obszernym i wszechstronnym opracowaniem filozofii Platona. Inna rzecz, że jest to opracowanie wtórne. Mając na celu podanie czytelnikowi najważniejszych filozoficznych treści Platonizmu, Kozłowski oparł się na najważniejszym ówczesnie filozofie, który często był wówczas traktowany jako filozof *par excellence*. Sam zaś nie zaliczał się do grona polskich heglistów, nie brał nawet udziału w dyskusjach toczących się w polskim piśmiennictwie wokół myśli Hegla. Jednak nie wszystko z Hegla skopiował, jego recepcja Heglowskiego odczytania Platona jest wybiórcza. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że kwestie filozoficzne mało Kozłowski interesowały¹⁰¹, jednak słusznie czuł się w obowiązku opatrzyć swój przekład filozoficznym wstępem. Do jego samodzielnego napisania nie miał specjalnych kompetencji. Zrobił to więc głównie na podstawie rozdziału o Platonie z *Wykładów z historii filozofii* Hegla, które uzupełniał dziełem Tennemanna. Nie był to więc tekst oryginalny, a raczej kompilacja i tłumaczenie. 

TOMASZ MRÓZ – dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Studia filozoficzne w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach ukończone w 1999 r. Studia doktoranckie na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (1999–2000). W 2004 r. w Instytucie Filozofii UZ obronił pracę doktorską: *Wincenty Lutosławski – platonik i neomesjanista*.

TOMASZ MRÓZ – Ph. D., Assistant Professor at the history of philosophy unit, Institute of Philosophy, University of Zielona Góra. M.A. in philosophy at the Institute of Philosophy, Silesian University – Katowice (1999). Doctoral studies at the Department of Philosophy of the Jagiellonian University (1999–2000). Ph.D. in philosophy at the Institute of Philosophy, University of Zielona Góra (2004). Dissertation title: *Wincenty Lutosławski – a Platonist and Neo-Messianist*.

¹⁰⁰ Być może i Majorkiewicz zauważył pewne zbieżności, gdyż w recenzji pracy Kozłowskiego uznał za stosowne wspomnieć o rozprawie Jeżowskiego, którego uważał za „znakomitego Profesora” (J. Majorkiewicz, *Dzieła Platona*, op.cit., s. 124, przyp.).

¹⁰¹ Świadczy o tym choćby bibliografia jego prac, gdzie brak pozycji filozoficznych. Wynika z niej, że Kozłowski przede wszystkim był historykiem, historykiem starożytności, Mazowsza i autorem podręczników do historii (*Romantyzm. Hasła osobowe K–O*, opracował zespół pod kierownictwem Irminy Śliwińskiej i Stanisława Stupkiewicza, „Nowy Korbud” t. 8, Warszawa 1969, s. 114).