

Recenzje

Karl Albert, *Platon und die Philosophie des Altertums. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie*, Verlag J.H. Röll, Dettelbach 1998, 434 s.

Platon jako teolog

Pierwszy tom studiów z historii filozofii autorstwa Karla Alberta przykuwa wzrok czytelnika imieniem Platona. Książka jest swego rodzaju *resumé* naukowego dorobku autora. Składają się na nią bowiem prawie wyłącznie prace dotąd publikowane lub ich przeróbki. Pierwsza część tej antologii (*Platonische Philosophie und griechische Religion*) ukazała się ponad dwadzieścia lat temu jako odrębne studium, część druga zawiera oprócz dwóch innych artykułów, opublikowany już szkic o pojęciu filozofii u Platona, na część trzecią zaś składają się recenzje i omówienia zamieszczone wcześniej w różnych periodykach. Dobór tekstów daje wgląd w naukowe zainteresowania profesora filozofii z Wuppertalu, pośród których przede wszystkim należy wymienić filozofię religii, antropologię kulturową oraz historię idei.

Nie ulega wątpliwości, że tematyka poruszana przez autora jest dla kolejnego już pokolenia „starożytników”, zarówno filologów, jak filozofów, obiektem pogłębianych studiów. Nie jest to jedyna przyczyna, dla której coraz trudniej wśród wydawanej ostatnio literatury przedmiotu znaleźć pracę łączącą rozległą erudycję z pisarską błyskotliwością i filozoficznym poletem. Te cechy można odnaleźć w omawianej pozycji. Podstawę dla rozważań stanowią tutaj przede wszystkim teksty samego Platona i jego komentatorów, Homera i poetów greckich z jednej strony, a wybitnych znawców problematyki, takich jak Jaeger czy Kerenyi, z drugiej. Warta podkreślenia jest przystępność prezentowanego ujęcia, dbałość o to, by istota problemu nie zagubiła się w gąszczu przypisów. Tekst inkrustowany jest bogato wyjątkami z Platońskich dialogów i literatury sekundarnej, co sprzyja poszerzeniu pola dociekań o kontekst współczesnych propozycji hermeneutycznych.

Oprócz zadań typowo reinterpretacyjnych, bazujących głównie na analizie tekstów, autor stawia sobie także te *stricte* filozoficzne — pyta o granice myślenia mitycznego i filozoficznego, o naukowość historii filozofii, jak również o cel badań tej dyscypliny. Cel ten rozumiany jest przede wszystkim jako próba wydobywania na światło dzienne istoty bytu, tego co niejako ponadhistoryczne, a co w historii myśli filozoficznej ujmowane

było w diametralnie różny sposób. U Platona zostało określone jako Jedno (*to hen*), u Mistra Eckharta jako Bóg, a u Descartesa i Lavelle'a jako doświadczane dzięki introspekcji Ja. Dla Alberta filozofowie ci reprezentują ten sam styl myślenia, są przedstawicielami teologii naturalnej.

Ukazywanie Greków, począwszy od samego Talesa, jako ludzi o wysublimowanym zmyśle religijnym zawdzięczamy w głównej mierze uczonym niemieckim. To w religii i w mitach doszukiwali się oni początków racjonalnego namysłu nad rzeczywistością. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że droga od mitu do *logosu*, parafrazując tytuł znanej książki Nestlego, była prosta i łatwa. Dla Alberta nie jest wcale oczywiste, czy stwierdzenie Talesa o tym, że wszystko jest pełne bogów (*panta plere theon*), wypowiedziane zostało przez filozofa przyrody czy przez teologa. Kiedy Platon mówi w *Państwie* o „starej kłótni“ między filozofią i poezją (607 B), to ma na myśli przede wszystkim Homera i Hezjoda, którzy opowiadając o walkach między bogami szerzyli zepsucie i zakłamywali prawdziwe przyczyny rzeczy. W tym samym duchu, tylko nieco ostrzej, wypowiadał się zresztą wcześniej Ksenofanes (B 11). Mit był traktowany przez ludy starożytne jako „prawdziwa opowieść”, opowieść święta, a nie baśń, jak rozumie go współczesny odbiorca. W tym kontekście grecki *mythos*, oznaczał tyle, co „prawdziwe słowo”. Różnił się on jednak od *logosu*. Ten oznaczał przede wszystkim „wywód”, wypowiedź przemyślaną i z formalnego punktu widzenia poprawną. Mit był poza tym czymś ponadczasowym. To, co w nim przekazywane, odnosiło się do rzeczywistości przedhistorycznej, wydarzenia, z których zdawał sprawę, rozegrały się niejako *in illo tempore*. Był w końcu mit, jako prawdziwa, święta i ponadczasowa opowieść, wzorcem dla człowieka. Stamtąd czerpał starożytny Grek swoją wiedzę o rzeczywistości, to mit odpowiadał na pytanie o początek świata, zaspokajał pierwszy głód wiedzy. Początki filozofii to przede wszystkim próby dania alternatywnej odpowiedzi wobec tej, którą oferował mit. Strategia argumentacji autora wspiera tezę o przejściu duchowej treści religii przez wylaniającą się z niej filozofię. Istotne pozostałości myślenia mitycznego w mentalności greckiej są tedy bardzo wyraźne, czego najlepszym świadectwem są zachowane dialogi Platona. Dowodząc istnienia owego bliskiego związku między religią a filozofią odwołuje się Albert do fundamentalnych pojęć Platońskiej filozofii, takich jak Apollon, idea, *hen*, *anabasis*, Eros, *thaumazein*, *athanasia*, *mysterion* oraz Dionysos.

W szkicu poświęconym Apollinowi (s. 35–52) autor stawia pytanie, czym jest pierwiastek Apolliński w Platońskim pojęciu poznawania duszy przez duszę. W poszukiwaniu odpowiedzi sięga do *Narodzin tragedii* Nietzschego. W tle apollińskiego obrazu świata kryje się zasada ujednostkowienia. Przeciwwstawia się temu „dionizyjski szal”: jednostka zapomina w nim o sobie samej, zatracą własną indywidualność i podąża ku jakiejś wyższej jedności. W doświadczeniu dionizyjskim *principium individuationis* przestaje obowiązywać. Tak jak w tragedii żywioł apolliński z dionizyjskim stapiają się w całość, tak i filozofia, zdaniem Nietzschego, stanowi analogiczne połączenie obu tych sił. Radykalne przeciwstawienie Dionizosa Apollinowi, jak czyni to Nietzsche, jest, zdaniem Alberta, zbyt mocno akcentowane. Przecież wieszczki ze świątyni w Delfach

wypowiadają swoje przepowiednie w boskim szale, jak to Platon przedstawia w *Fajdrosie* (244 AB). *Mania*, stan entuzjazmu wywołanego przez bóstwo, miała dla Greków również wyraźne konotacje erotyczne. Z tego powodu niektóre kapłanki określały siebie jako małżonki bądź kochanki Apollina. Dlatego, wedle autora, *mania* może być przypisywana na równi obu bogom.

Jeżeli filozofia jest służbą Muzom, to jej związek z Apollinem zdaje się oczywisty. Z drugiej strony, Dionizos nie jest jednak Muzom zupełnie obcy. W *Prawach* nazwany jest on współbiesiadnikiem ludzi, oprócz Apollina i Muz (653 D). Jest on również *Mousegetes*, przewodnikiem Muz. Element dionizyjski występuje wyraźnie w *Sympozjonie*. *Symposion* to nie uczta ani tym bardziej biesiada, lecz wspólne picie wina. Czynność picia została przedstawiona jako część kultu, miała ona zatem wymiar sakralny i dlatego pierwsze przychodzące na myśl skojarzenie łączy ją z Dionizosem, bogiem wina. Zostaje on nawet wymieniony z imienia przez Agatona: „Szelmą jesteś, Sokratesie [...], ale my jeszcze o tym niedługo pogadamy, ja z tobą, o tej mądrości, a będzie nas sądził Dionizos” (175 E). W dalszej części rozmowy padają słowa *tu philosophou mania te kai bakcheia*, odsyłające nas w tym zestawieniu jednoznacznie do religii dionizyjskiej. „Filozoficzna gorączka” powoduje, zdaniem Alberta, odrzucenie perspektywy antropocentrycznej dzięki niej człowiek realizuje swoją najwyższą zdolność, czyli obcowanie z tym, co najdoskonalsze, i rozpoznaje, że może być kimś więcej, niżby to wynikało tylko z jego natury. Natchnienie religijne i filozoficzne mają tedy ten sam cel. Stąd już niedaleko do stwierdzenia, iż platoński sposób uprawiania filozofii jest kontynuacją kultu religijnego (s.189). Stwierdzenie autora, iż filozofia platońska była *de facto* teocentryczna, (s. 187) może przy specyficznym jej rozumieniu budzić wątpliwości. Pojęcie Boga odnajdujemy w idei Dobra. Dobro nie jest bytem (*ousia*), lecz swoim majestatem i siłą wyraźnie nad nim góruje (*Państwo*. 509 B). Jest ono źródłem innych idei — Prawdy, Piękna, Sprawiedliwości. Dobro jest transcendentne wobec świata, a nawet wobec idei. Nie jest ono, co prawda, Bogiem, ale należy pamiętać o tym, że pojęcie „boskości” w starożytności było różne od naszego. Predykat „bycia boskim” przypisywano pewnym elementom rzeczywistości spełniającym określone kryteria: doskonałości, niepodzielności, skończoności, wieczności itd. Dobro jest zatem „czymś boskim” (*to theion*), jest czymś najwyższym w świecie idei. Bogiem natomiast, tak jak jesteśmy to dzisiaj w stanie rozumieć, „najlepszym z bytów rozumnych”, twórcą świata, był oczywiście Demiurg. Nie był on jednak w żadnym wypadku przedmiotem kultu. Był natomiast „rzemieślnikiem”, budowniczym świata starającym się, by wszystkie rzeczy były jak najbardziej podobne do niego, by odzwierciedlały najwyższą Miarę (*metron*), Dobro (*agathon*) i Piękno (*kallós*). To, jak oddawać platońskie *theos*, stanowi rzecz nie do końca oczywistą. Okazją do dyskusji jest bowiem prawie każdy nowy przekład. Witwicki zwykł w tych miejscach wstawiać słowo „bóg”, kierując się intuicją, iż Platon miał na myśli Apollina bądź Dionizosa albo jeszcze innego z bogów olimpijskich. Taka strategia translatorska nie nadaje się jednak do zastosowania wobec każdego dialogu. W *Timajosie* twórca tworzył wedle pewnego doskonałego modelu, mając przede wszystkim na względzie jak najpełniejszą realizację w świecie idei Dobra. Twórca bywa tam

określony niejednokrotnie jako *theos*. Z tej perspektywy twierdzenie, iż filozofia Platona jest teocentryczna, bo zakładała istnienie Absolutu (idea Dobra), wydaje się domagać wprowadzenia dodatkowych dystynkcji terminologicznych. Samo już bowiem umieszczenie horyzontu religijnego w przestrzeni naszych rozważań nie musi przecież oznaczać, że jesteśmy myślicielami religijnymi. Grecka *thereskeia*, czyli praktykowanie kultu, była obowiązkiem obywatelskim, czynnością polityczną w pierwotnym sensie słowa. Brak szacunku wobec bogów mógł przynieść poważny uszczerbek państwu, sprowokować zemstę bóstwa. Dlatego oskarżenie o *asebeia*, czyli bezbożność, traktowano z całą surowością prawa. Pytanie o to, czym dla Greków była religia, stanowi dla Alberta *idée fixe*. Analiza pojęcia religijności u Platona pokazuje dobitnie, jak skomplikowana jest to materia.

W drugiej części książki (*Religion, Religionskritik, Philosophie*) zamieszczono cenną rozprawkę *Zum Philosophiebegriff Platons*, z którą polski czytelnik miał już okazję się zapoznać, wydano ją bowiem kilka lat temu w tłumaczeniu J. Drewnowskiego nakładem Wydawnictwa IFiS PAN. Albert, odwołując się do średnich dialogów Platona, próbuje zrekonstruować znaczenie słowa *philosophia*. Tradycyjnie już zwykło się je tłumaczyć jako „umiłowanie mądrości”. Samo wyrażenie istniało w grece na długo przed Platonem. Spotykamy je np. u Heraklita (35 B) i Herodota (I 30). U żadnego z tych autorów nie znajdziemy wszakże odpowiedzi na pytanie, czym różni się filozofia od mądrości. Z nowym znaczeniem, w jakim to pojęcie zostaje użyte, stykamy jednak dopiero u Platona. Piszze on w *Fajdosie*: „Nazwać kogoś mądrym (*sophos*) wydaje mi się czymś wielkim. Przysługuje samemu bogu. Nazwanie kogoś «przyjacielem mądrości» (*philosophos*) brzmiałoby lepiej i w ogóle stosowniej”. Na czym polega różnica między mędrcelem a filozofem? Filozof nigdy nie posiadał owej całej wiedzy, którą określa się mianem mądrości. Będzie jej nieustannie pragnął i poszukiwał. Filozofia oznacza zatem nieustanne dążenie, bycie-w-drodze i pozostanie-w-drodze, jak określił to jeden z uczniów Gadamera, K.H. Volkmann-Schluck. Albert słusznie polemizuje z heideggeryzującym rozumieniem filozofii, które w gruncie rzeczy odbiera filozoficzną robocie sens i nadzieję na powodzenie. Nie jest bowiem tak, iż, jak pisał Jaspers, słowo *philosophos* zostało utworzone jako przeciwstawienie do *sophos*. *Philein* nie oznacza tęsknoty za czymś nieosiągalnym, lecz pewną bliską relację, częste obcowanie z przedmiotem miłości. Analogicznie można powiedzieć, że *philositos* czyli ten, który miłuje jedzenie, to człowiek faktycznie nie załujący sobie rozkoszy stołu, a nie ten, kto pragnąłby jeść, ale niczego do jedzenia by nie dostawał. Dopatrywanie się ukrytego koniunktywu w słowie „filozof” jest, przynajmniej jeśli chodzi o Platona, nieporozumieniem.

W *Sympozjonie* Eros jest personifikacją filozofii i filozofa w ogóle. Znajduje się on między (*metaksy*) ludźmi a bogami. Co oznacza owo „między”? W rozstrzygnięciu tego, co ów funktor znaczy, mieści się odpowiedź na pytanie, jak rozumieć Platónskie pojęcie filozofii. Platon tłumaczy, iż do zadań Erosa należy „tłumaczenie i zanoszenie ludziom tego, co od bogów pochodzi” (202 E). Jeśli jest on posłańcem, łącznikiem między jednymi i drugimi, musi tedy do jednych i drugich docierać. Nie zatrzymuje się pośrodku. „Myślenie filozoficzne byłoby więc zgodne z tym pewnym dążeniem, które

wiedzie od tego, co ludzkie, do tego, co boskie, nigdy jednak nie zatrzymuje się tam na zawsze, lecz wraca do tego, co ludzkie (jak przewoźnik, posłaniec, tłumacz)” — konkluduje Albert (s. 253). *Metaksy* ujmowane jest więc przez Platona dynamicznie, przy rozumieniu owej dynamiki jako tej, która swój cel osiąga.

Centralne rozdziały książki Alberta (s. 53–83) dotyczą teorii idei (*Ideenlehre*). W sensie filozoficznym słowo *idea* zostało po raz pierwszy użyte w *Eutyfronie* odnośnie do wspólnej postaci nakazów pobożnych (*ta hosia*). W myśl tej samej zasady, dzięki pięknu samemu rzeczy mogą być piękne. W *Fedonie* związek między rzeczami pięknymi a ideą piękna określony został w trojaki sposób: jako udział (*methexis*) rzeczy w tejże idei (100 C), jako wspólnota (*koinonia*) z ideą piękna, wreszcie jako współobecność (*parousia*) idei piękna w rzeczach (100 D). Wszystkie te wyrażenia określają również stosunek mitu do czynności rytualnej, do kultu. W pewnym sensie idee są taką samą przyczyną dla rzeczy, jaką mit jest dla ludzkich uczynków, stwierdza autor. Dlatego, konkluduje Albert, struktura platońskiej *Ideenlehre* pokrywa się w dużej mierze ze strukturą myślenia mitycznego. Teoria idei zakorzeniona jest bowiem w paradygmatycznym sposobie myślenia. Wzorcami dla tego sposobu myślenia są wtedy zamiast mitów, idee. Zarówno mit, jak i idee mogą być postrzegane jako należące do rzeczywistości sakralnej. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że platońska filozofia znajdowała się na drodze do filozoficznej religii. Taka religia, zdaniem autora, nie różniłaby się znacznie od przekazanej nam w źródłach religii starożytnych Greków. *Ideenlehre* zdepersonalizowała bowiem to, co mityczne, pozostawiając jednak sam paradygmat myślenia religijnego. Z mitu religijnego przejęła fundamentalne dla mentalności starożytnych pojęcie Jedna. Było ono nie tylko obecne jako przedmiot relacji o powstaniu świata. „Filozof stara się Jedno poznać, poznając do niego się zbliżyć, ba, nawet, co w religii byłoby rzeczą kultu, z Jednym się identyfikować, z Jednym jednym się stać” (s. 77). Myśl o Jednu, obecna już w micie, jest wedle Alberta kluczowa dla filozofii Platona (s. 85). Z pewnością nie jest łatwo stwierdzić, co Platon myślał o Jednu, jeśli oprzemy się tylko na dialogach. Te z wczesnego i średniego okresu w ogóle tę sprawę pomijają. W tej kwestii musimy zdać się na przekazy pośrednie uczniów Platona, przede wszystkim Arystotelesa, i starożytnych komentatorów. Świadczenia te, tzw. *Testimonia Platonica*, mimo swojej lakonicznej i często enigmatycznej treści, uznawane są przez Alberta za miarodajne źródło informacji. Cytuje on znane *passusy* z Arystotelesa (*Met.* 987b–988b, 1019b) uznając, że rekonstrukcja dokonana na ich podstawie odzwierciedla faktyczną doktrynę późnego Platona. Do przesłanek hermeneutycznych autora trudno mieć zastrzeżenia, ma do nich pełne prawo. Szkoda tylko, że pozostawia je w tekście bez słowa komentarza ni wyjaśnienia czytelnikowi powodów obrania tej, a nie innej strategii interpretacyjnej.

Filozofia Platona wydaje się autorowi kontynuacją greckiej religii, a zwłaszcza kontynuacją tego, co ustanawiało na nowo więź między ludźmi i bogami. Ten moment Platońskiej myśli na skutek późniejszego, *de facto* naukowego charakteru systemu Arystotelesa, jest często zapominany. „Wydało się nam tedy pożądane — konkluduje Albert — przedstawiać filozofię Platona mniej jako naukę, a bardziej jako formę filozo-

ficznej religii” (s. 191). Kiedy szukamy początków filozofii, natykamy się ostatecznie na religię. Czasem filozofowie postrzegali nawet swoją działalność jako szczególną formę religii. Co ma to jednak wspólnego z Platonem? Autor stara się dowieść, że już w średnich dialogach dokonuje się na płaszczyźnie filozoficznego poznania to, co ma miejsce w ramach kultu: odnowienie łączności ludzi z tym, co boskie. W *Sympozjonie* najwyższy stopień filozoficznego poznania ujmowany jest jako poznanie „boskiego piękna” (*theion kalon*). To poznanie jawi się jako ogląd (*theasthai*) i współbycie (*syneinai*) z boskim pięknem. Dopiero wtedy, dodaje Platon, gdy człowiek ogląda piękno samo, staje się kochanym przez bogów, może marzyć o nieśmiertelności (212 A). „Filozoficzne poznanie ukazuje się tedy jako zniesienie rozdziału między ludzką duszą a sferą tego, co boskie” (s. 241).

W trzeciej części książki Alberta (*Kritische Betrachtungen zur Literatur über Ursprung und Wesen der Philosophie*) znajduje się mały przyczynek do dyskusji nad nie-pisaną nauką Platona (s. 338–356). Od kilkudziesięciu już lat trudno bowiem znaleźć interpretację doktryny platońskiej, która nie stawiałaby sobie za punkt odniesienia tzw. paradygmatu tybingeńskiego. Za czasów niemieckiego idealizmu cała filozofia Platona była praktycznie utożsamiana z nauką o ideach. Po tym, jak objaśnianiem platońskiej myśli zajęło się dwóch wybitnych uczniów Schadewalda, H.J. Krämer i K. Gaiser, przestano naukę o ideach traktować jako jedyny i naczelny fragment całej doktryny. Dialogi utraciły swoją autarkiczność jako jedyna dostępna dotąd forma wypowiedzi filozoficznej Platona. Zaczęły być natomiast traktowane jedynie jako odsyłacze do nauk niepisanych (*agrapha dogmata*) wygłaszanych wewnątrz Akademii. Autor zajmuje umiarkowanie przychylne stanowisko wobec tej opcji hermeneutycznej. Próżno jednak szukać u niego rozbudowanej strategii argumentacyjnej podpierającej stanowisko ezoteryków. Zamieszcza on zamiast tego zbiór swoich pochlebnych recenzji książek Ferbera, Szlészaka, Heitscha oraz przekładu *Menona* Reinholda Merkelbacha, w których przyznaje autorom całkowitą rację w kwestii interpretacji platońskiej krytyki pisma.

Ceniąc głęboką znajomość przedmiotu, jak również błyskotliwość i erudycję wybitnego historyka filozofii, jakim K. Albert niewątpliwie jest, pozwolę sobie wysunąć pod jego adresem kilka uwag krytycznych. W trakcie lektury trudno oprzeć się wrażeniu, iż myśl platońska nie stanowi wcale osnowy rozważań, lecz tylko wygodną egzemplifikację twierdzeń autora na temat religijności greckiej w ogóle. Brak u Alberta jakiegokolwiek polemiki, refutacji stanowisk konkurencyjnych (domagałoby się choćby wzmianki nazwisko np. Burneta) czy nawet pobieżnej ich prezentacji. Zasadnicza teza autora, iż platońska filozofia jest prostą kontynuacją greckiej religii, wydaje się w świetle przedstawionych argumentów nazbyt śmiała. Odnosząc się przy okazji do strony edytorskiej omawianej książki, niejako z obowiązku, należy wytknąć brak bibliografii i szczerkowy charakter przypisów. To, co razi fachowca, dla amatora może stanowić wszakże zaletę. Styl autora pozbawiony jest akademickiej bufonady, cechuje go natomiast łatwo zauważalne przejęcie piszącego poruszaną problematyką. Pasja i głębokie znawstwo przedmiotu powodują, iż mimo swojej popularyzatorskiej formy, książka Alberta jest pozycją

filozoficznie rzetelną, wpisującą się w pewien wysoki standard, do jakiego przyzwyczaiły nas wcześniejsze prace niemieckich znawców antyku.

Bartosz Bacia

Jan Krasicki, *Przeciw nicości. Eseje*, Wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2002, 200 s.

Eseje filozoficzne Jana Krasickiego

Esej (*essai*) jest terminem pochodzenia francuskiego oraz rzeczownikiem odsłownym, czyli odczasownikowym (*essayer*) i oznacza „próbować”, „wprawiać się”. Paradoksalnie, mistrzem owych prób i wprawek okazał się francuski filozof doby renesansu, Michał de Montaigne, którego *Próby* wyniosły ten gatunek literacki na szczyty pisarstwa w ogóle, a pisarstwa filozoficznego w szczególności. Poważne problemy z dziedziny filozofii, myśli społecznej rozważał w sposób prosty, klarowny, a nade wszystko dostępny dla przeciętnego śmiertelnika, przez co zyskał miano „wielkiego mędrca swej epoki”.

W czasach kiedy żył, Montaigne nie miał sobie równego w uprawianym gatunku. Później filozofowie, zwłaszcza ci „ukąszeni” przez Hegla, traktowali esej jako coś gorszego, niegodnego tej dyscypliny, skutkiem czego za pośrednictwem eseju wypowiadali się pisarze, poeci, ludzie pióra w szerokim znaczeniu tego słowa, wśród których filozofowie stanowili zdecydowaną mniejszość. I tak trwa do dzisiaj. Gdyby mi przyszło wymienić eseistów wśród moich instytucyjnych kolegów, wystarczyłoby palców jednej ręki. Esej upodobał sobie przedwcześnie zmarły Mirosław Dzielski, dawniej nie stronił od niego Bronisław Łagowski, uprawia go Włodzimierz Galewicz oraz Jacek Filek, niekiedy — Ryszard Legutko, którego talent polemisty popycha w kierunku felietonu.

Już byłem w stanie zaryzykować tezę, że esej filozoficzny zanika, gdyby nie fakt ukazania się zbioru tekstów Jana Krasickiego *Przeciw nicości*. Zanim przejdę do szczegółowego omówienia rzeczzonego tomu, powiem, że dawno nie miałem okazji czytać książki filozoficznej poważnej i odpowiedzialnej, a przy tym będącej zaledwie zbiorem esejów. I choć znalazły się w nim teksty, które autor wygłaszał lub publikował już wcześniej, tu zyskały nową postać i porządek. Są podane w sposób jasny, przystępny, a przy tym unikający filozoficznej nowomowy. Krasicki nie kokieta czytelnika ani nie robi do niego „perskiego oka” (jedna z cech charakterystycznych literatury filozoficznej epoki postmodernizmu), tylko odważnie mówi o tym, co w filozofii uważa za dobre, a co za szkodliwe; co ceni, a czego nie ceni; co służy „ku zbudowaniu” człowieka, a co jego „dekonstrukcji”. Słowem, ma odwagę wystąpić przeciw nicości i wszystkiemu, co się z niej wywodzi.