

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI

## ROZUMIE PLATONA

Thomas A. Szlezák: *Czytanie Platona*. Z niemieckiego przełożył Piotr Domański. Warszawa, IFiS PAN, 1997, 142 s.

Polski przekład książki Thomasa Alexandra Szlezáka ukazał się w ramach serii, która, moim zdaniem, należy do najwartościowszych przedsięwzięć wydawniczych ostatnich lat. Wszystkie dotychczasowe tomy *Prac o filozofii starożytnej w przekładach pod redakcją Juliusza Domańskiego* prezentują walory w praktyce naukowej niezwykle trudne do pojęcia: filologiczną kompetencję i filozoficzną głębię analiz oraz - piękno i prostotę wykładu. W przypadku *Czytania Platona* cechy te jednak wynikają nie tylko z naukowo-literackiego warsztatu autora, ale przede wszystkim z funkcji, jaką książka wyznaczył jej włoski wydawca: *Come leggere Platon* jest bowiem wstępem do najnowszej włoskiej edycji *Pism wszystkich Platona*<sup>1</sup> i w sposób zamierzony, z intencją ostatecznego przewyższenia pewnego paradygmatu, odwołuje się do Schleiermacherowskiego wydania *Platons Werke* z 1804 r. (sic!).

Jest zadziwiającym faktem, że dziesięciostronicowy tekst, którym Schleiermacher poprzedził swoje tłumaczenie dialogów, mógł na blisko dwa stulecia określić obowiązujący model interpretacji Platona - ale nie tak rzeczywiście było, zgadzają się dziś prawie wszyscy badacze<sup>2</sup>. Tekst ten był głosem w górnym wówczas sporze wokół „systemu” Platona i polemizował w nim Schleiermacher z modnymi interpretacjami ezoterycznymi (por. W. G. Tennemann: *System der Platonischen Philosophie*. Leipzig 1792-5), które, wobec trudnościami związanych z przekazem bezpośrednim, wysuwały twierdzenie o istnieniu systemu wykładanego przez Platona ustnie a w dialogach obecnie jedynie we fragmentach. Twórca nowożytnej hermeneutyki zażądał natomiast zastosowania do dzieła Platona protestanckiej zasady *sola scriptura*,

<sup>1</sup> Polski czytelnik nie doczeka się chyba szybko podobnego wydawnictwa, tzn. pełnej i spójnej pod względem filologiczno-filozoficznym, oraz uwzględniającej osiągnięcia XX-wiecznej hermeneutyki, edycji dzieł Platona. Brak takiego wydawnictwa to największe zaniedbanie w polskiej literaturze filozoficznej.

<sup>2</sup> Całkiem innym problemem natomiast jest to, na ile Schleiermacher zerwał z wcześniejszą tradycją, w tej kwestii poglądy uczonych różnią się (por. E. N. Tigerstedt: *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Helsinki 1974).

a postulat ten poparł teori dialogu literackiego, w my l której pisma zało yciela Akademii stanowiły co do metody i tre ci ostateczny wyraz jego filozofii. Istot antyezoteryzmu Schleiermachera nie było odrzucanie tradycji poprzedniej - do tej bowiem nie odwoływali si i ówcz e ni ezoterycy, lecz twierdzenie, e pisma Platona zaplanowane zostały jako systematyczny wykład doktryny, e wystarczy odkry ich wła ciwy porz dek oraz rozszyfrowa technik przekazu, by otworzyły przed nami bogactwo „prawdziwej”, tzn. nie aporetycznej filozofii ich autora. Podej cie Schleiermachera jawi si nam dzi wyra nie jako uprzedzone i jest powszechnie odrzucane, jednak z ró nych powodów. Współcz e ni antyezoterycy (G. Vlastos, W. K. C. Guthrie) przejawiaj g ł bok niech do ujmowania filozofii Platona w ramy systemu<sup>3</sup>, a w zwi zku z tym inny sens ma u nich teza o autarkiczno ci przekazu bezpo redniego: dialogi wystarczaj do zrozumienia Platona, ale to nie znaczy, e pozwalaj np. zrekonstruowa nauk o Ideach jako logicznie spójn teori ontologiczn ; ten przekaz bywa momentami niejasny czy nawet wewn trznie sprzeczny. Oczywi cie ka dy głosz cy podobn tez b dzie musiał zmierzy si z problemem: dlaczego tak jest? Współcz e ni ezoterycy (H. Krämer, K. Gaiser, G. Reale) twierdz natomiast, e Platon wyznaczył swym dziełom - tak jak pismu w ogóle, ograniczone funkcje i e bez pomocy wiadectw po rednich nigdy nie udałoby si nam ich w pełni zrozumie : braki w dialogach - na które wskazuj równie antyezoterycy, przynajmniej te najistotniejsze, mo na wyja ni jedynie przez odwołanie do niepisanej teorii pryncypiów. Tak brzmi te główna teza ksi ki T. A. Szlezaka.

Popularyzatorski cel: upowszechnienie - nie w ród badaczy-specjalistów, ale w ród przeci tnych czytelników - nowego paradygmatu interpretacyjnego, bynajmniej nie wpłyn ł ujemnie na naukow warto *Czytania Platona*, za to nadał ksi ce walory prawdziwego bestsellera: argumentacja jest tak samo solidna jak błyskotliwa. Pizy tym Szlezák, w odró nieniu od innych autorów, próbuje dowie słuszo ci nowego kanonu hermeneutycznego opieraj c si na przekazie bezpo rednim<sup>4</sup>. Dogł bna, przeprowadzona w kontek cie całego dialogu, analiza krytyki pisma w *Faidrosie* (247 b nn. ) prowadzi ma do wniosku, e zasadnicz cech filozoficznej postawy Platona było celowe powstrzymywanie si od ujawniania „rzeczy najwa niejszych” (*timiótera*) w pi mie. Uznanie tego faktu, twierdzi autor, cho trudne dla współczesnego odbiorcy, otwiera jedyn drog do zrozumienia dzieł zało yciela Akademii.

<sup>3</sup> Tzn. w ramy spójnej teorii, wskazuj cej główne zasady, z których da si logicznie wyprowadzi cał reszt .

<sup>4</sup> Por.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin-New York 1985.

Interpretacja dialogów zawsze rodziła problemy, a oparte na niej próby usystematyzowania myśli Platona kończyły się niepowodzeniami albo wiązały z nadużyciami interpretacyjnymi: odrzucaniem niektórych dialogów jako rzekomo nieautentycznych, dowolnymi zmianami ich chronologii bądź po prostu przemilczaniem fragmentów niewygodnych. Na czym polegają te problemy? Szlezák ujmuje to w ten sposób: autor, który określił granice filozofii, sformułował jej problemy i zdolny był dać najlepszy opis podejścia do nich - sam potrzebuje objaśnienia. Czemu mają służyć dialogi aporetyczne; jeżeli to tylko wstęp do prawdziwego filozofowania, to dlaczego tak obszerny? Jakże racjonalnie kryje się za tym motywem odkładania pewnych tematów „na inną okazję”? Czy Platon nie przesadza przedstawiając Sokratesa jako mistrza dyskusji, który z dziećmi łatwo ci pokonuje najwiskszych mistrzów? Dla współczesnego czytelnika są to bynajmniej cechy pisarstwa Platona.

Chyba uchwycił ich funkcję, twierdzi Szlezák, trzeba wyzbyć się nowych uprzedzeń i zrozumieć Platonską koncepcję filozofii. Zdaniem autora dialogów, aby być filozofem trzeba spełniać warunki moralne. Szlezák rzadko w swej książce powołuje się na *List VII*, ale to tam Platon wyraził najjaśniejsze przekonanie, że do oglądu „rzeczy boskich” trzeba mieć pokrewną naturę, proponował nawet test dla sprawdzenia, kto urodził się filozofem i nosi w sobie „boże dziedzictwo” (340 c).

Dobro przedmiotu - „rzeczy najwartej cenniejszych”, decyduje o tym, że filozof powstrzymuje się od przedstawiania ich nieodpowiednim odbiorcom. Szlezák podkreśla zatem różnicę między ezoteryzmem Platona, który uważał pewne nauki za niemożliwe do przekazania przedwcześnie (*apórrreta*), a zakazem rozgłaszania „rzeczy tajemnych” (*apórrreta*), obowiązującym w kultach misteryjnych czy związkach religijno-politycznych (pitagorejczycy); jest zasługą naszego autora, że kończy spory w tej kwestii<sup>5</sup>. Interpretując na nowo pewne fragmenty takich dialogów jak *Eutydem*, *Charmides* czy *Państwo*, dowodzi Szlezák, że według Platona prawdziwy filozof powinien być ezoterykiem i tylko on może pewne rzeczy sensownie przemilczeć. Platonski Sokrates często stosuje tak metodę wobec swych rozmówców, ale jego przemilczenia sugerują, że ma coś więcej do powiedzenia; o tyle te pełni one funkcje protreptyczne. Od moralnego (przede wszystkim - dowodzi tego przykład Kaliklesa w *Gorgiaszu*) i intelektualnego poziomu rozmówcy zależy, jak daleko pójdzie z nim Sokrates na dialektycznej drodze poznania, ale ostatecznych zasad nie ujawnił Platon w żadnym piśmie. Filozofa od wszystkich innych autorów odróżnia właśnie ten stosunek do słowa pisanego. Słynny fragment *Faidrosa* (274 b nn.) także Szlezák odczytywa następująco: filozof jedynie dla zabawy zasiewa „ogrody pisma”.

<sup>5</sup> H. Krämer ujął jeszcze wobec ezoterycznej nauki Platona określenie „*geheim*” (por.: *Arele bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959).

nigdy nie wysieje w nich całego ziarna, bo wie, że rodzi się z nich może tylko krótki i bezpłodny zachwyty. W przeciwieństwie do pisanego, logos ustny jest czynny i poważy, zawiera „rzeczy najwartościowsze”, stanowi dług i uciążliwy, ale ostatecznie - owocną drogę (prowadzi do najwyższych zasad). Fundamentalne u Platona rozgraniczenie „pisanego” i „ustnego” otwiera drogę do właściwego rozumienia jego tekstów, dopiero uznawszy je potrafimy rozpoznać znaczenie cech charakterystycznych Platonskich dialogów - twierdzi Szlezák. [1] Dialogiczna forma literacka nie służy ukryciu własnych poglądów Platona ani nie jest jedyną odpowiednią dla wyrażenia filozoficznych treści (por. wielkie monolog w *Uczcie* i *Timaiosie*); ważny jest natomiast rzetelny dialog w obrębie i sprawdzenie jego rezultatów w rozmowie z drugą osobą, bo gwarantuje obiektywne poznanie. [2] Ponieważ filozofowanie wymaga duchowego zaangażowania, najlepszym do zachęty jest plastyczny dramat z „żywymi” postaciami, rozgrywanymi w konkretnej sytuacji. [3] Przewaga prowadzonego rozmowy jest konieczna w przekazie o ograniczonych funkcjach (piśmie), pozwala np. Platonowi stosować technikę „białych plam”. [4] Jeśli dyskusja ma być owocna, brać w niej mogą udział tylko dwie strony naraz, zmiana partnera jest konieczna wtedy, gdy dyskusja z dotychczasowym nie daje rezultatów. [5] Prowadzony dialog jest tym, który wie, dlatego jego też nikt nie obala i tylko on może posunąć rozmowę naprzód. [6] Jego wiedza dotyczy „rzeczy najwartościowszych”, co pozwala mu obronić się przed każdym atakiem; sytuacja *boéthia* - „przychodzenia z pomocą” swojemu logosowi, jest elementarna w dialogach i wynosi rozmowę zawsze o poziom wyższy (bliżej zasad). [7] Najwyższe zasady są jednak w dialogach celowo przemilczane, bowiem filozof zachowuje *timiótera* dla przekazu ustnego, „białe plamy” odsyła do nauki niepisanej.

Jak funkcję pełni zatem pisma Platona? Szlezák daje odpowiedź ezoteryka, czulego jednak na zarzuty antyezoteryków: dialogi pisane były jako zachęta dla czytelników z zewnątrz, wyczerpana dla uczniów i jako zabawa dla ich autora; pierwszym ukazywały drogi do filozofii, drugim służyły jako wsparcie pamięci; nie są autarkiczne, nie prezentują bowiem całej filozofii Platona, ale różnicami między egzoterycznymi i ezoterycznymi naukami była różnica poziomów a nie obszarów. Szlezák dodaje przy tym, że w późniejszych dziełach zdecydował się Platon pisać o najwyższych zasadach bez zakamuflowania, a więc przekroczył granice, które wcześniej wyznaczył przekazowi pisemnemu. Mimo to nie byłoby my w stanie w pełni wyjaśnić tych uwag, gdybyśmy nie dysponowali testimoniami donoszącymi o Platonskich *ágrapha dógmata*. Struktura dialogów ilustruje dialektyczny proces filozofowania, w którym dochodzenie do najwyższych zasad odbywa się przez powtarzanie, na coraz wyższych poziomach, tej samej procedury: jest logos, który poddany zostaje

elenktycznemu atakowi, nie w celu obalenia jednak, ale po to, by ukaza konieczno odwołania si do czego silniejszego. Silniejszym wsparciem logosu s w dialogach Idee, ale cz sto okazuje si , e one równie potrzebuj uzasadnienia. A tego - z przyczyn fundamentalnych, pisma Platona nie zawieraj .

We wprowadzeniu do ksi ki Szlezaka G. Reale pisze o nowym paradygmacie, e nie zostawia szans na współlistnienie tradycyjnemu. Ale z powy szych wniosków jedynie ostatni ró ni dzisiejszych ezoteryków od antyezoteryków, a je li wzi pod uwag zastrze enia Szlezaka co do pó nych dzieł Platona, to nawet on - nie radykalnie. Wydaje si , e prowadzone w ostatnich dziesi cioleciach gor ce spory raczej zbli yły te dwa stanowiska. W XX wieku chyba tylko H. Chemiss<sup>6</sup> w tpił w istnienie nauczania ustnego i odrzucał doniesienia Arystotelesa. To, e pisma Platona zawieraj istotne braki jest jasne dla ka dego, kto je uwa nie czyta. Specyfika argumentacji, której celem jest „wnoszenie duszy” te została rozpoznana, tak samo jak fakt, e w dialogach argumentacja nie jest nigdy doprowadzana do ko ca. Wró my na chwil do krytyki pisma aby sprawdzi , czy interpretacja ezoteryczna dostarcza jedyne go mo liwego dzi wytłumaczenia tych cech przekazu Platona.

Zauwa my przede wszystkim, e krytyka ta ma dwa ró ne aspekty: moralny i poznawczy. Ujawnienie w pi mie rzeczy najwartociowszych nie byłoby dobre, zarówno ze wzgl du na nie - bo spotkałyby si z niezastu on pogard , jak i ze wzgl du na ludzi (szeroki ogół) - bo popa-dliby w pych i pró ne nadzieje; tylko nielicznym, którym wystarcz nie- wielkie wskazówki do samodzielnych ju odkry , mogłoby to przynie po ytek (*List VII* 341 d-e). Ten fragment, wraz z uwag Platona, e nie ma i nigdy nie b dzie adnej jego rozprawy omawiaj cej zagadnienia stanowi ce przedmiot najpowa niejszych jego rozwa a (341 c), da si zinterpretowa jedynie w duchu ezoterycznym. Musimy by wiadomi, e w pismach Platona s „białe plamy” i jest niew tliw zasług ezoteryków ukazanie znaczenia tego faktu. Ale argumenty gnozeologiczne oparte na rozró nieniu pozoru i prawdy nie odnosz si ju do pisma jako przeciwie stwa przekazu ustnego, lecz ogólniej, do wszelkiego logosu, który tworzy pozorn m dro i milczy, kiedy go o co spyta . Logos ustny równie mo e by niemy i wła nie to pokazuje pierwsza cz dialogu *Faidros*. Tytułowy bohater czyta (ale to nie ma znaczenia, równie dobrze mógłby j wygłasza z pami ci) cudz mow , której nie potrafi obroni i której nie obroniłby nawet jej autor, jej zasadnicz wad bowiem jest to, e daje tylko pozór m dro ci. „Martwemu” logosowi przeciwstawia tu Platon logos ywy - *diálogos*, tak mow , w której człowiek uczy innych i sam si od innych uczy o tym, co dobre, sprawiedliwe i pi kne.

<sup>6</sup> Zob.: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. 1944.

A czym e innym - spytajmy - s Plato skie dialogi? To przecie zapisy prawdziwie ywych rozmów, w których Sokrates obcuje z duszami rozmówców, a Platon - z duszami czytelników. Antyezoterycy chc broni tezy, e dialogi Platona nie podpadaj pod ten aspekt krytyki pisma. Dialog jest najlepszym sposobem uprawiania filozofii przy celach, jakie jej stawiał Platon (prowadzenie duszy ku Dobni). Swoje pisma mógł Platon stawia ni ej od rozmów z uczniami tylko o tyle, o ile po rednie oddziaływanie na cudze dusze jest mniej skuteczne od bezpo redniego. Ale e w ogóle jest skuteczne, tego dowodzi historia fascynacji platonizmem.

Na koniec jeszcze jedna wa na kwestia zwi zana z interpretacj ezoteryczn . Wydaje si , e zwolennicy nowego paradygmatu zwracaj zbyt mało uwagi na stosunek Platona do j zyka w ogóle (a nie tylko pisma). W *Li cie VII* (342 a - 343 e), przywołuj c na poparcie teori Idei, wypowiada Platon uwagi o „niedoskonało ci mowy” (*to ton lógon asthénēs*). Wszelki logos, mówiony czy pisany, jest tylko *mimesis* prawdziwego bytu i aden rozumny człowiek (*scil.* filozof) nie powa y si zamkn w nim tego, co poj ł umysłem. Mozolna droga dialektyki ko czy si noez (*nó esis*), umysłowym uj ciem. Z tego wynika, e Plato ska koncepcja filozofii obejmuje nie tylko ide niewyjawiania wiedzy przedwcze nie, lecz równie przekonanie o zasadniczej niemo liwo ci przekazania „rzeczy najwarto ciowszych” w *lógoi*, tylko noeza mo e dostarczy ostatecznego wsparcia logosu. Zbli amy si do Plato skiego rozumienia wiedzy filozoficznej, kiedy mówimy np.: „Sam zobacz czy mam racj ”, ostateczn prawd trzeba zobaczy, rola przekazu ustnego jest tu tak samo ograniczona, jak pisemnego. I tego nie akceptuj ezoterycy. Ich zdaniem ograniczenie wykładu o najwy szych zasadach nie wynika z niewypowiadalno ci, lecz rozmy lnego powstrzymania si , *timió-tera* s naukami mo liwymi nawet do spisania, ale Platon uznał spisywanie ich za szkodliwe. W tym sporze ezoterycy i antyezoterycy mog si powoływa b d na dialogi - a kryterium oceny ich argumentów powinna by wtedy spójno i rzetelno interpretacji, b d na tre przekazów po rednich. Testimonia zmuszaj do uznania, i Plato skie *ágrapha dógmata* dotyczyły pryncypiów. Problem polega jednak na tym, jak Platon o nich mówił. Faktem jest, e Arystoteles - słuchacz i sprawozdawca nauk niepisanych, krytykował doktryn Platona (cał , bez rozró nienia na teori Idei i teori pryncypiów) za brak wyja nie w zakresie podstawowych kwestii ontologicznych (zob.: *Met.* 990 b - 993 a; por. 1088 b, 1092 b). Mo na si z tego domy la , e nie tylko w dialogach, ale równie w dyskusjach z uczniami pewnych kwestii nie podejmował Platon szerzej i nie wychodził w nich poza metafory. Arystoteles czyni z tego zarzut (*Met.* 991 a; por. 992 a) i nie wiem, czy da si go wyja ni inaczej, jak odmiennym ni u jego nauczyciela rozumieniem samej filozofii.