

Thomas Alexander Szlezák

## Forma dialogu a ezoteryka. O interpretacji platońskiego dialogu *Faidros*<sup>1</sup>

Dialog *Faidros* od dawna uchodzi za jedno z najtrudniejszych dzieł pośród wszystkich pism Platona. Owe z dawna przekazane problemy, z którymi zawsze zmagają się interpretatorzy zarówno nastawieni filozoficznie, jak i filologicznie, odnoszą się do takich istotnych zagadnień jak kwestia datowania i jedność dialogu oraz zgodności rozwijanej tu metafizycznej nauki o duszy z pokrewnymi przedstawieniami w innych dialogach.

Jakkolwiek ważne i trudne są powyższe problemy, to jednak nie one stanowią o aktualności *Faidrosa*. Zasadnicze znaczenie dla badań nad Platonem ma bowiem interpretacja tego dzieła. Nie ma żadnej nowej książki o Platonie, która nie zawierałaby już we wprowadzeniu jakiejś obszerniejszej interpretacji *Faidrosa*. Zainteresowanie budzi przede wszystkim kwestia uzyskania autentycznych wskazówek, jak podchodzić do dialogów Platona. Z tego też powodu sięga się do fragmentu na temat wartości pisarstwa oraz znaczenia przekazu pisemnego (*Schriftlichkeit*) i przekazu ustnego (*Mündlichkeit*) w końcowej części *Faidrosa*. Dotychczas we wspomnianych, niemalże obowiązujących interpretacjach chodziło tylko i wyłącznie o ten fragment. Nasze rozważania obierają ten sam punkt wyjścia, lecz nie poprzestaniemy na tym, będą one bowiem pewnego rodzaju wstępem do lektury Platona.

Ów nowy zwyczaj, żeby tego rodzaju analizę rozpoczynać od *Faidrosa*, ma jednakże swoją tradycję. Za przykład służy tu dzieło, które zainicjowało współczesne badania nad Platonem. Chodzi o *Wstęp* pióra Friedricha Schleiermachera do jego własnego przekładu Platona z 1804 roku. Ta trzydziestostronicowa rozprawa ma do dziś największy wpływ na studia dotyczące Platona: zawdzięczamy jej odkrycie formy dialogu, tzn. rozpoznanie, że forma dialogowa jest nie „tylko zbędną oprawą, czymś raczej mętnym niż rozjaśniającym dla przedstawia-

<sup>1</sup> Mowa inauguracyjna docenta prywatnego Th.A. Szlezáka wygłoszona na Uniwersytecie w Zurichu w dniu 20.12.1976. Tekst mowy został przedstawiony bez zmian. Przypisy 8 i 15 ograniczone są do niezbędnego minimum. Przekład dokonano na podstawie artykułu „*ialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialog Phaidros*, Museum Helveticum, vol. 35, Fasc. 1, März 1978, s. 18–32.

nia własnych myśli”, ale że forma i treść, jak mówi Schleiermacher, są „nierozdzielne”, że forma jest „konieczna” dla treści. Prawa „czysto platońskiej formy” Schleiermacher wyprowadza wprost z końcowej części *Faidrosa*, postrzegając ją jako „naturalny skutek rozważań Platona o filozoficznej komunikacji”. Schleiermacher, odwołując się do formy dialogu, wyraził w swojej interpretacji przekazu ustnego i przekazu pisemnego sprzeciw wobec nawiązującej także do *Faidrosa* koncepcji reprezentowanej wówczas przez Wilhelma Gottlieba Tennemanna. W myśl tej ostatniej prawdziwy filozof nie będzie zapisywał najważniejszych poglądów, tylko będzie je rozstrząsał ze swoimi przyjaciółmi-filozofami<sup>2</sup>.

Zarówno *Wstęp* Schleiermachera, jak i napisane w tym samym duchu współczesne prace zwalczają ezoteryczną wykładnię dialogów Platona. Odnowiono ją, jak wiadomo, mniej więcej w połowie stulecia wzbudzając tym samym niemałą sensację wokół możliwości dalszych badań nad Platonem.

Według Schleiermachera różnica między jego własnym ujęciem a ujęciem Tennemanna przedstawia się następująco: „O tym, co ezoteryczne i egzoteryczne, można mówić jedynie jako o określonym nastawieniu czytelnika, w zależności od tego, czy będzie on istotnie słuchaczem tego, co immanentne”<sup>3</sup>. Dla kantysty Tennemanna ezoteryka jest czymś obiektywnym: wierzył on, że Platon uciekając się do niej dokonał przemyślanego wyboru na korzyść określonych jednostek nadających się do uprawiania filozofii. W oczach Schleiermachera, myśliciela z epoki romantyzmu, tłumaczenie to wydaje się mało subtelne. Schleiermacher wie wprawdzie o „szeroko rozpowszechnionym, wywodzącym się ze starożytności przekazie mówiącym o tym, co w filozofii ezoteryczne i egzoteryczne”<sup>4</sup>, ale go pomija i nie bada. Ezoteryka jest dla niego czymś subiektywnym i zależy od aktywnego udziału samego czytelnika. Można powiedzieć, że Schleiermacher postulował ezoteryczną lekturę dialogu. Tylko czytelnik, który poznał istotę formy dialogu, jest właściwym odbiorcą dzieł Platona. Wszyscy inni, którzy nie chcą albo nie mogą spełnić tych wymagań, są profanami, dla których Platon obmyślił jedynie fasadę dialogu.

Dążenie, by przeciwstawić „wewnętrzną” ezoterykę formy dialogu „zewewnętrznej” ezoteryce przekazu, nie zmieniło się od czasów Schleiermachera. Jest to jeszcze jeden wspólny pogląd Schleiermachera oraz jego następców, który wpływa na zawężenie interpretacji końcowej części *Faidrosa*. Oczywiście, można się temu twierdzeniu przeciwstawić, widząc wszelkie ograniczenia w samym dialogu, gdzie zaledwie kilka stron poświęconych jest przekazowi pisemnemu i ustnemu.

Zresztą kierując się właśnie wskazówkami Schleiermachera zaczęto sądzić, że ukryte filozoficzne przesłanie dialogu tkwi w odczytywaniu go jako całości<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> F. Schleiermacher, *Platons Werke*, Części pierwszej tom pierwszy. Wydanie trzecie Berlin 1855 (pierwsze wyd. 1804). Wprowadzenie: 5–36; Cytaty 10. 14. 29; Odniesienie do *Faidrosa* s. 14 i nast.; Polemika z Tennemannem (nie został on wymieniony z nazwiska), s. 10 i nast.

<sup>3</sup> *Wstęp*, s. 16 i nast.

<sup>4</sup> *Wstęp*, s. 10.

Dziwi jednak, że zarówno *Wstęp*, jak i jego dzisiejsze odpowiedniki nie podejmują próby uchwycenia autentycznie platońskiego rozumienia dialogu, według zależności przedstawionych przez samego Platona.

Drugi, komplementarny postulat Schleiermachera zalecał objaśnienie każdego dialogu także w odniesieniu do innych dialogów<sup>5</sup>. Także i to zalecenie nie zostało potraktowane poważnie (aczkolwiek sięgano do *Listu VII*). Paradoksalnie rozpoczęta przez Schleiermachera interpretacja Platona, w świetle jego własnych zasad interpretacyjnych, okazuje się nieskuteczna.

Spodziewając się, że zostanie tu wyraźnie przeciwstawiony ów problematyczny w krytyce pisma u Platona rodzaj ezoteryki, czy był on „wewnętrzny” czy też „zewewnętrzny”, spróbujemy zintegrować końcową część *Faidrosa* z całym dialogiem, a następnie, w odpowiednim związku, z innymi dialogami.

Teraz możemy przejść do wstępnej analizy treści *Faidrosa*. Niestety, musimy poprzestać wyłącznie na przypomnieniu tego, co najważniejsze. Pierwsza część dialogu składa się z trzech mów. Na początku Faidros przedstawia mowę, której autorem jest Lizjasz. Zgodnie z głoszonymi w niej poglądami, młody chłopiec powinien ofiarować swe wdzięki jedynie wielbicielowi w nim nie zakochanemu. Zakochany bywa najczęściej nierozsądny i nieobliczalny, natomiast ten, który nie kocha, panuje nad sobą i w sposób rozumny układa wszystko ku obopólnemu zadowoleniu. Druga mowa na ten sam temat jest „improvizacją” Sokratesa. Różni się ona od mowy Lizjasza tym, że już na wstępie Sokrates podaje definicję Erosa jako bezrozumnego pędu, i z niej dopiero wywodzi wszystko pozostałe. W trzeciej mowie Sokrates zaprzecza poprzednim twierdzeniom: Eros jest szalem, ale nie ludzkim i niszczącym, lecz boskim i świętym. Podaje następnie dowód na istnienie duszy wychodząc od pojęcia ruchu będącego zarazem swym własnym źródłem. Nawiązując do tego, Sokrates mówi o duszy używając sławnej już przenośni skrzydlatego zaprzęgu (woźnica i dwa konie), który wznosi się do podniebnego świata idei. Wznoszenie się do tego, co duchowe odbywa się już na ziemi, gdy dusza żyje w ciele. Siłą poruszającą jest tu Eros, zaś tym, co powoduje owo wznoszenie, filozofia.

Atmosfera dialogu zmienia się dopiero po tej entuzjastycznej mowie. Sokrates i Faidros zaczynają bardzo rzeczowo rozmawiać o pismach w ogóle, a także o autorach poszczególnych pism. Sokrates opisuje przy tym swoje mowy jako paradygmaty, z których można nauczyć się czegoś jeszcze ważniejszego. Odpowiednie mówienie i pisanie, jak wynika to z dalszego ciągu rozmowy, polega na znajomości istoty rzeczy, o których właśnie zamierza ktoś mówić lub pisać. Wiedzę tego rodzaju nabywamy uprawiając formę filozofowania, którą Platon określa mianem dialektyki. Metoda jej opiera się na rozbiorze i syntezie pojęć. Idealny mówca potrafi więc określić wszystko dialektycznie. Perykles był najlep-

<sup>5</sup> *Wstęp*, s. 14.

<sup>6</sup> *Wstęp*, s. 14.

szym mówcą właśnie dlatego, że uprawiał wraz z Anaksagorasem filozofię przyrody i chciał poznać prawdę logosu. Przytaczając dla porównania słowa Hipokratesa, lekarz wyłącznie wtedy może leczyć ciało, gdy orientuje się we wszystkim. Podobnie dialektyk wiązać będzie w ogólnym filozoficznym wglądzie filozoficzną wiedzę o duszy.

W końcowej części dialogu wywiedziono co następuje, że przedstawienie wypowiedziane albo zapisane zostaje poddane takiej próbie zakwestionowania, lub tak zaatakowane, że trzeba mu przyjść z pomocą (*boethein to logo*). Pomoc taka musi być ustna, ponieważ pismo jest niezdolne pomóc sobie, mówi zawsze to samo i to wszystkim, i nie potrafi milczeć, kiedy trzeba. Nieść pomoc można jedynie przez zastosowanie metody dialektycznej. I właśnie wtedy, w filozoficznej wymianie zdań, w pełni ukazuje się prawomocność dialektyki. Przez udzielenie pomocy temu, co zapisane, okazuje się ono mniej wartościowe (*phaula*). Natomiast nieść pomoc może wyłącznie ten, kto uważa za wartościowsze to, czego jest autorem (*ho echon timiotesera on synetheken*).

I tylko on nazywany jest *philosophos*.

Tyle odnośnie głównych wątków dialogu. Trudności związane z interpretacją końcowego fragmentu pojawiają się, kiedy staramy się ustalić, co jest każdorazowo wartościowsze treściowo. Mówiąc innymi słowy, gdy próbujemy określić, jak w szczegółach przedstawia się „pomoc”, lub w jakim związku pozostaje wywód przeprowadzony w ramach „pomocy” do wywodu źródłowego, któremu właśnie ma on służyć.

Zgodnie z pochodzącą w całości od Schleiermachera i obowiązującą do dziś interpretacją to, co bardziej wartościowe jest treściowo zarazem tym, co przedstawione źródłowo. W przeciwnym razie popadlibyśmy w sprzeczność: filozof posługiwałby się dwiema formami refleksji filozoficznej, jedną dla zapisanego logosu, a drugą dla przekazu ustnego. Podczas „pomocy” musiałby więc zmieniać przedmioty rozmowy. A przecież nie ma konieczności wprowadzania jakichkolwiek zmian, ażeby uchwycić poruszony temat. „Pomoc” jest więc wartościowsza dlatego, że odbywa się podczas żywej wymiany zdań. Filozoficzna rozmowa opłaca się bardziej niż pisanie książek. W argumentowaniu (*elenchos*) trzeba się zatem ograniczyć do danego, rozpatrywanego pisma, w przeciwnym razie wszelkie takie działania byłyby bezcelowe. G. Vlastos w znanym fragmencie<sup>7</sup> sformułował to w następujący sposób: „Jeżeli ktoś pisał o polityce, to będzie się spodziewał *elenchos* dotyczącego polityki”. *Boethein* znaczy więc dokładnie: „obronę jakiejś wypowiedzi przed pozbawionym sensu i złośliwym niezrozumieniem, odparcie sofistycznych zarzutów, wykazanie zastosowania w wypowiedzi ścisłych przesłanek lub ukazanie zawartych w niej pouczających wniosków”.

Można uznać, że jest to jasne i przekonujące. Pozostaje jednak pewna drobna trudność. Ktoś, kto w taki sposób przychodzi własnemu logosowi z pomocą, raczej

<sup>7</sup> „Gnomon”, 35 (1963), s. 653.

nie będzie wykazywał, że „zapis jest w tym wypadku mniej wartościowy (albo słabszy)” (*ta gegrammena phaula apodeixai* 278c 6–7) — ale przeciwnie, tak zarysowana obrona, jeśli miałaby być uznana za skuteczną, to powinna dowodzić doskonałości tego, co zapisane (po grecku brzmi to: *ta gegrammena kalos synkeimena apodeixai*). Trudno też zrozumieć, dlaczego tego rodzaju pomoc nie może zostać udzielona przez każdego dość inteligentnego autora. Platon wprowadza jednak *boethain* jako znak rozpoznawczy dla *philosophos*, którego odróżnia od wszystkich innych autorów. Wreszcie, jeśli ktoś jako filozof dobrze pisze i jednocześnie nie udziela w obronie swych poglądów dostatecznie ciętych odpowiedzi sofistom i erystikom, to czy z tego powodu przestaje być filozofem? Czy Platon miał coś takiego na myśli?

Problematyczne jest też ujęcie „rzeczy bardziej wartościowych” — *ta timiote- ra*, albowiem wedle powyższej interpretacji byłyby to: pewna czynność (filozoficzna rozmowa) porównywana z kolei z tym, co zapisane, a więc z wynikiem jakiejś innej czynności (można by dodać, że gra na fortepianie ma w związku z tym większą wartość niż sonaty Beethovena). Nie jest też podane znaczenie formy liczby mnogiej od słowa *timiote- ra*. Należałoby w odniesieniu do prowadzenia rozważań spodziewać się użycia zwrotu *timioteron ti*.

Mamy więc powód, dla którego warto przemyśleć całą rzecz od nowa. Referowana powyżej koncepcja charakteryzuje się tym, że u jej podstaw leżą subiektywne poglądy poszczególnych interpretatorów na przebieg obrony dzieła. W przeciwieństwie do takiego podejścia, filolog stara się być ignorantem wobec każdej „bardziej wartościowej rzeczy” i każdej „pomocy niesionej logosowi”, sprawdzając najpierw, gdzie u samego Platona mógłby znaleźć jakieś dodatkowe na ten temat informacje. Zgodnie ze starymi zasadami filologii Homer objaśnia nam sam Homera: *Homerós ex Homerou saphenidzein*, co powinno też dla nas znaczyć: *Platóna ek Platonos*.

Platon w X księdze *Praw* sformułował prawo dotyczące bezbożności. W świetle wymienionych tu problemów jest to dla nas rzeczą istotną: w *Faidrosie* wyraźnie zostało zaznaczone, że dzieła omawiające prawa należą do pism wymagających filozoficznej pomocy. Nie dziwi więc, że pomoc może służyć także prawu: *to nomo epikouron gignesthai*, zwrot ten jest jeszcze dodatkowo wyjaśniony przez *boethain toutois tois logois* (890d–891a). „Pomoc” jest udzielana, gdy kwestia pobożności przestała być już rozważana, rozważane są natomiast pojęcie i formy ruchu, dusza jako zasada ruchu, panowanie dobra lub zła w kosmosie, krótko mówiąc, gdy rozważane są problemy metafizyczne. Jest to, jak mówi sam Platon, wyjście poza źródłowe zadanie prawodawstwa (*nomothetas ektos bainein* 891d)<sup>8</sup>, przy czym nadal nierozwiązane pozostaje zagadnienie dotyczące zastąpie-

<sup>8</sup> Odnośnie Platóna *ektos bainein* porównaj sformułowanie Vlastosa. Pomoc musiałaby ograniczyć się do zakresu polityki, gdy źródłowo mówiono właśnie o polityce (dz. cyt. 653, cytowane powyżej s. 21). Sformułowanie „...wykazanie zastosowania w wypowiedzi scis-

nia bezpośrednich przedmiotów rozmowy przez jakieś inne. Nowe treści prowadzą wprost do pierwszych przyczyn, *ta prota panton*, ewentualnie *to proton aition hapanton* (891e 5, porównaj c 2).

Przykład ten jest w zasadzie zadowalający, ale weźmy pod uwagę jeszcze jeden z wielu możliwych tu do przytoczenia<sup>9</sup>, dzieło Platona ze środkowego okresu jego twórczości — a mianowicie, *Państwo*. W księdze I Sokrates spiera się z Trazymachem, czy prawo i sprawiedliwość służą tylko poddanym na szkodę panującego, czy też odwrotnie, działają na korzyść panujących — jest to więc wybitnie polityczne zagadnienie. Sokrates odparł w końcu zarzuty swojego przeciwnika i księga kończy się, jak by się wydawało, wyczerpującą obroną sprawiedliwości. Druga księga zaczyna się jednak rozmową Glaukona i Adeimanta, dotychczasowe uzasadnienia okazują się dla nich niewystarczające. Ponawiają oni atak Trazymacha, formułując jego stanowisko z jeszcze większą ostrością. Jest to typowa sytuacja w dialogach Platona: logos znajduje się w niebezpieczeństwie. Dla Sokratesa oznacza to w tym wypadku, jak to bywa wielokrotnie określone (369d 9, 368bc, 427e, 433 bc), „że należy pomóc sprawiedliwości”.

Trzeba zaznaczyć, że „pomóc sprawiedliwości” wypada rozumieć po prostu jako ochranianie istniejącej samej w sobie idei sprawiedliwości przed fałszywymi interpretacjami. Wcześniejsze komentarze nie przedstawiały tej zależności. Tym samym nie oddawały w należyty sposób spoistości dialogu. Drugi atak na ideę sprawiedliwości jest wyraźnie wznowieniem pierwszego, pierwsza księga okazała się prologiem (*proimion*) do ksiąg następnych. Chociaż Trazymach nie zabiera więcej głosu, wielokrotnie przypominano o jego obecności podczas dalszego ciągu rozmowy. Tam, gdzie Sokrates podejmuje programowo zadanie niesienia pomocy sprawiedliwości, odsyła jednocześnie do argumentacji, którą rozwinął przeciw Trazymachowi, właśnie w nawiązaniu do tego mówi, że musi „pomagać logosowi i nie opuszczać go” (368 bc). Nie można rozdzielić pomocy niesionej sprawiedliwości i pomocy niesionej pierwszemu logosowi dotyczącemu sprawiedliwości, gdy Sokrates broni jej w kilkuczęściowej rozmowie, to broni on przecież swojego

---

tych przesłanek” kieruje na właściwy trop, jednak myśl ta, czego Vlastos nie zauważa, konsekwentnie poprowadzona i przede wszystkim potwierdzona w tekstach dialogów, zaprzecza jego własnemu ujęciu *boethin*.

<sup>9</sup> Motyw „pomocy niesionej logosowi” jest centralnym punktem struktury Platońskich dialogów, co chciałem wykazać w następnych kolejno publikowanych studiach. Znaczenie tego motywu jest tak istotne, że Platon umieszcza go zawsze w centrum rozważań o wartości przekazu pisemnego. Przypadek „pomocy dla logosu”, który powinien być dobrze znany większości czytelników Platona znajduje się w *Teajtecie*. Nie przynosząca żadnych rezultatów „pomoc” dla nieprawdziwej tezy sofisty Protagorasa neguje wszystko, czego dowiadujemy się w innych miejscach o skutecznej „pomocy” dla autentycznych Platońskich przekonań. Trzeba zauważyć, a bywa to najczęściej pomijane, że Protagoras, który jest przez nas traktowany jako filozof, w *Teajtecie* wcale nie jest określony jako *philosophos* (= dialektyk) z *Faidrosa*, lecz jako sofista, którego stanowisko próbuje zdefiniować Platon w pokrewnym tematycznie i bliskim czasowo dialogu *Sofista*.

zajętego na początku stanowiska i odwrotnie. Konstrukcja *Państwa* ukazuje nam wielce złożony przypadek „pomocy niesionej logosowi” — oto moja teza. Musimy wziąć to pod uwagę, jeżeli chcemy zrozumieć *Faidrosa*.

Jak przebiega owa pomoc? Czy chodzi tu tylko o spokojne i gładkie zniesienie nieporozumień powstałych w trakcie rozmowy? Czy spór dotyczy wciąż tego samego, tzn., czy rzeczywiście za każdym razem mamy do czynienia z tymi samymi przedmiotami rozmowy? Rozpatrywany przypadek jest tego przeciwieństwem. Istnieje oczywiście główny temat rozważań, jakim jest sprawiedliwość, lecz szczegółowo rozpatrywana pomoc, która ma tu miejsce, przynosi to, co obowiązująca interpretacja tłumaczyła jako niemożliwe i zaprzeczające filozofii: całkowitą zmianę sposobu myślenia i przedmiotów rozmowy. Słyszymy w wypowiedziach broniących sprawiedliwości o rzeczach, które leżą całkowicie poza widnokreśmieniem tego pierwszego, zamkniętego w sobie logosu: o wychowaniu, muzyce i gimnastyce, o mitologii i przysiędze składanej bogom, o poezji i mimesis, o nauce o duszy i o logice (zdanie i negacja), o matematyce i teorii poznania, o nauce o ideach i idei dobra jako ostatecznym źródle wszystkiego. Podziwiając ten zawarty w *Państwie* odrębny dialog, któremu możnaby nawet nadać tytuł „Trzymach”, należy przyznać, że składające się na niego problemy są istotnie *timiotera*, są to teorie i argumenty o dużej filozoficznej wartości. Na nich wspiera się owo źródłowe stanowisko Sokratesa. „Pomoc” po raz kolejny okazuje się dobrze zbudowaną teorią, która krok po kroku prowadzi do podstawowych problemów.

Po krótkiej analizie powyższych przykładów nasuwa się tymczasowy wniosek, że platońskie „niesienie pomocy logosowi” oznacza przejście takiego właśnie kroku lub kilku kroków na drodze do poznania pierwszych zasad.

Czy jednak uprawnione jest odniesienie do *Faidrosa* wniosków, które otrzymaliśmy na podstawie badania *Państwa*? Na szczęście sam *Faidros* zawiera potrzebne wskazówki kierujące nas do *Państwa* i to wskazówki różnorodne. Platon opisuje działalność pisarską tego, „kto posiada wiedzę o sprawiedliwości, pięknie i dobru” jako „mityczną mowę o sprawiedliwości” (*mythologeîn dikaiosynes peri* 276e). Istnieje w literaturze filozoficznej z pewnością tylko jedna książka, która spełnia te dwa wymogi: po pierwsze, pochodząca od autora, który „posiadł” platońską dialektykę (lub „wiedzę”), i po drugie, przedstawiająca „*mythologeîn*” na temat sprawiedliwości. Tą książką jest właśnie *Państwo*, ona sama przyznaje sobie określenie „*mythologeîn*” (376d, 501e)<sup>10</sup>. Zamiast wykluczyć zastosowanie krytyki pisma w odniesieniu do własnych dialogów, Platon w szczególności stosuje ją do najbardziej znaczącego z nich. Wzmianka o tym znajduje się już

<sup>10</sup> Gorgiasz zawiera wprawdzie, poza kończącym go mitem (523a), jeszcze jeden mit opowiadający o noszących wodę w Hadesie, którego wprowadzenie i interpretacja opisane zostały w sensie porównawczym jako *mythologeîn* (495d 3), jednakże porównanie to nie zostało rozciągnięte na rozmowę z Kalliklosem.

w rozprawie z 1961 r, której autorem jest W. Luther<sup>11</sup>. Nie zauważano jednak tej wskazówki<sup>12</sup>, próbując pominąć związek krytyki pisma z wymienionym dialogiem, w którym ma miejsce to przyporządkowanie. Gdy Platon mówi w *Faidrosie* o pismach *syngammata* i podkreśla w *Liście VII*, że nie ma żadnych *syngammata* jego autorstwa, w których pisałyby istotne rzeczy (341c), to najprawdopodobniej myśli wyłącznie o jakimś określonym rodzaju pism, mianowicie o pismach systematycznych w rodzaju podręczników retoryki (*technai*). Argument ten cieszy się do dziś wyjątkowym uznaniem. Cytuję tu reprezentatywną dla wielu tego typu interpretacji, opublikowaną w Cambridge *Historię filozofii greckiej* W.K.C. Guthriego (t. IV, s. 65): „Platon mówił prawdę, gdy utrzymywał, że nie było i nie będzie żadnej jego rozprawy (*syngamma* lub *technē*), w której poważnie omawiałby różne zagadnienia. To, co nam pozostawił jest jednak czymś znacznie wartościowszym, jest to mimesis dialektycznej dyskusji”. Interpretacja ta jest sensowna, jeśli *syngamma* oznacza sposób przedstawienia, który wyklucza jednoznacznie dialog. Próbuując to udowodnić, trzeba ustalić, czy rzeczywiście Grecy, w tym i Platon, używali tego słowa w jakimś innym niż przedłożone znaczenie. Nie stosowano jednak takiego zawężenia do systematycznych pism oraz w szczególności nie stosowano tego rodzaju opozycji do *dialogos*<sup>13</sup>. Jako przeciwieństwo

<sup>11</sup> W. Luther, *Die Schwache des geschriebenen Logos*, „Gymnasium” 68 (1961), s. 536.

<sup>12</sup> Z wyjątkiem J. Krämera, „Mus. Helv.” 21 (1964), s. 148.

<sup>13</sup> W sensie *opinio communis* przekonującą byłaby jedynie wypowiedź pewnego autora z IV w przed Chr., że dialog nie jest tożsamy z *syngamma* (lub też odpowiednia wypowiedź późniejszego autora na temat zwyczajów językowych w IV w. przed Chr.) Poza tym nie istnieje nic, co można wykorzystać jako dowód interpretacji, która ujmuje systematyczne pisma jako *syngammata*. Nic nie przeszkadza też takiemu podejściu, w którym systematyczne pisma określano by jako zapisane w formie dialogu. Mówi o tym m.in. pseudoplatoński dialog *Minos* 316–317a, medyczne *syngammata* przedstawiają *nomoi* lub podstawowe reguły medycyny, rolnicze *syngammata* podstawowe reguły rolnictwa itd. Nie twierdzi się jednak, że wszystko, co nazywa się *syngammata*, musi odgrywać analogiczną rolę przedstawiania owych podstawowych reguł — takie przypuszczenie nie zgadza się z fragmentami, które wykładają szersze znaczenie tego słowa jako „pismo (proza)” (*Lysis* 204d, 205a; *Prawa* 810b, 858c; *Faidros* 258d; *Isokrates* 2.7.42). Tym samym zaprzeczono by, że platoński dialog *Prawa* także zawiera owe *nomoi* lub podstawowe reguły życia we wspólnocie i tym samym sklasyfikowanoby go jako *politikon syngamma* (317a). Klasyfikacja tetralogii z czasów cesarstwa, która stawia Minosa przed Prawami, ujmowałby platońskie dzieło o prawach w oczywisty sposób właśnie jako *politikon syngamma* (porównaj też przyp. 13). Jedyne miejsce, które naprowadza na znaczenie „systematic work”, to Galen, s. 16, Kuhn, s. 532. Przeciwieństwo stanowi tu *upomnhma* czyli „komentarz”. Także u Galena nie dowiadujemy się niczego o tym, że dialog nie podpada pod pojęcie *syngamma*. To, że dialog nie jest *hypomnema* (w sensie komentarza) jest zrozumiałe samo przez się. (*Hypomnemata*, *Faidros* 276d 3 nie posiada jeszcze późniejszego znaczenia terminologicznego; w *Teajtecie*, 143a 1–5 *hypomnemata* są „zapisami”, etapem wstępnym literalnie wypracowanego dialogu). Dwa przykłady zastosowania argumentu — *syngamma* w nowych opracowaniach o Platonie: R. Thurnher, *Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation* (1975).



wielokrotnie używane jest słowo *poiema*, poezja metryczna, natomiast *synggramma* jest ogólnym, zbiorowym określeniem dla wszystkich nie poetyckich zapisów. Zawiera w sobie także dialog prozą<sup>14</sup>. Jednakże argument oparty na analizie słowa *synggramma* nic nie wnosi do powyższej interpretacji. Samowolne ustanowienie znaczenia tego słowa nie może zastąpić odpowiedniej filologicznej interpretacji.

Warto jednak zwrócić uwagę na argument-*synggramma* z dwóch względów: po pierwsze, by wykazać, że bez podstaw zawierzono nie sprawdzonej wykładni tekstu, a po drugie, by zastanowić się nad sensownością tego rodzaju poszukiwań. Platon powtarza w drugiej części *Faidrosa* aż do znudzenia, że mówi o wszystkich rodzajach *logoi*, że nieczynienie zapisu (*graphe*) ze swoich rozważań ma dobre i złe strony, i że tylko jeden rodzaj *logoi* posiada odpowiednią filozoficzną powagę, a mianowicie żywa wymiana zdań. W argumentie-*synggramma* nie bierze się pod uwagę ani poszczególnych fragmentów tekstów źródłowych, ani w ogóle przebiegu samego dialogu. Przecież pierwsza mowa Sokratesa o Erosie jest lepsza niż mowa Lizjasza, ponieważ Sokrates posługuje się w niej pojęciami i nazywa Erosa bezrozumną żądzą. Druga mowa jest lepsza od pierwszej, ponieważ Sokrates odwołuje się do jeszcze szerszego pojęcia *mania* zawierającego w sobie pojęcie żądy. Dzięki temu mógł on w drugiej części dialogu z taką pewnością oceniać takie zjawiska jak np. współczesna mu retoryka, gdyż dotarł już do płaszczyzny ogólnych wypowiedzi o wszystkich *logoi*. Zmierzał tym samym<sup>15</sup> do części końcowej mówiącej o wartości wszelkiego zapisu. Wypowiedzi zapisane nie mają już takiej siły wyrazu, może z wyjątkiem pewnego rodzaju zapisanego logosu (np. dialog). Argument-*synggramma* i wszystkie inne pokrewne mu próby obrony dialogu przed tą krytyką pisma, pomijają rozwój myśli w *Faidrosie*. Wielkie mityczne mowy Sokratesa przedstawione są najpierw w etyczno-metafizycznych aspektach, w drugiej części w aspektach logicznych, po czym znajomość tego, co w sądach szczegółowe, podporządkowana zostaje znajomości tego, co ogólne.

s. 94 (*synggramma* = kompendium); N.P. White, *Platon on Knowledge and Reality* (1976), s. 207 (przeciwstawienie dialog–traktat).

<sup>14</sup> Uczeni, jak Werner Jaeger (*Studien zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Metaphysik*, 1912, 143 A.3) oraz H.J. Krämer (Mus. Helv. 21, 1964, 144), znali oczywiście prawidłowe znaczenie słowa *synggramma*. Już Julius Stenzel w 1916 r. stwierdził, że wywód w *Polityku* (295b i nast.) o zmianie pisemnych ustaw przez obywatela, biorąc pod uwagę treść, odnosiłby się do *Państwa* Platona, co jednak nie oznacza, że on sam sklasyfikowałby ten dialog jako polityczne *synggramma* (*Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges* (1916), teraz także w: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, 1956, s. 46). Stenzel mógł, co prawda, dołączyć do tego uwagę, że *Państwo* jako szkic najlepszego państwowego ustroju określane jest ciągle jako *nomothesia* (ew. w formie czasownikowej jako *nomothetein*): także w *Faidrosie* znajduje się wzmianka o pismach prawodawców uwzględniająca tym samym główne dzieło Platona.

<sup>15</sup> Tłumaczyć należy to tym, że fragment końcowy jest określony wymogiem z 258d7–11, by sprawdzić wartość pisma w odniesieniu do zapisanej mowy Lizjasza *kai allon hostis popote ti gegraphen he grapsei, eite politikon synggramma eite idiotikon, en metro hos poietai e aneu metrou hos idiotai*.

Należy wymienić jeszcze jeden możliwy zarzut wobec omawianej koncepcji. Powyżej stwierdziliśmy, że według zgodnej opinii wszystkich interpretatorów, owa „pomoc” dla tego, co napisane, może zostać udzielona jedynie ustnie. Próbowaliśmy jednak wykazać, że jest ona zawarta także w *Państwie*. Czy nie napotykałyśmy tu sprzeczności? Decydująca filozoficzna pomoc z pewnością odnosi skutek tylko w dialektycznej rozmowie. Ale w *Faidrosie* mówi się i o tym, że żywa filozoficzna wymiana zdań posiada swój wizerunek (*eidolon*) w zapisanym logosie (276a 1–b 1). (Słowo „wizerunek” nie oznacza tu zachowania protokolarnej dokładności, lecz raczej oznacza układ, który u Platona będzie zawsze związkiem między wzorem i odbiciem.) Jeżeli pomoc należy do istoty prawdziwej filozoficznej rozmowy, to zapisany dialog mógłby także dostarczyć wizerunku samego początku pomocy, w którym ukazane są jego istotowe wątki. Sprzeczność nie pojawia tak długo, jak długo to pisemne odwzorowanie ze swej strony wymaga odpowiedniego uzupełnienia, które by go ostatecznie uprawomocniło. I do tych właśnie uzupełnień odsyła *Państwo* w wielu dobrze znanych, aczkolwiek zbyt często bagatelizowanych miejscach<sup>16</sup>.

Teraz wróćmy do *Faidrosa*, by zadać kolejne pytanie, czy zaobserwowana w *Państwie* i *Prawach* struktura pomocy (*boetheia*) może być wyjaśniona w oparciu o te dwa dzieła. Oto przykład wybitnego mówcy Peryklesa, który nazywał Anaksagorasa swoim przyjacielem. Przed ludem z pewnością nie przemawiał on o Anaksagorejskiej filozofii przyrody, jednak określał ją, niejako z tła, jako powszechnie znane poglądy. Czy należy rozumieć dosłownie, że Perykles wyprowadzał z Anaksagorejskiej nauki o *Nous* „to, co było przydatne dla jego sztuki wymowy” (270a)? W kontekście wyraźnie jednak zaznaczono, że postać Peryklesa i jego wiedza o pierwszych zasadach są tylko historyczną prefiguracją prawdziwego mówcy czy dialektyka jego zwykle w tle pozostającej ustnej *boetheia*.

Perykles przejął od Anaksagorasa „gadanię i meteorologię” (270 a1). Zwrotem tym Platon ironicznie określa własną dialektykę<sup>17</sup>. G. Vlastos twierdził<sup>18</sup>, że niesienie „pomocy” będzie nas niezmiennie odsyłać do „bardziej podniosłego tematu, jak np. metafizyka”. Nie uwzględnił jednak miejsca<sup>19</sup> odnoszącego się do postaci Peryklesa, co po grecku oddać można właśnie jako *adoleschia kai meteo-*

<sup>16</sup> Stanowisko, które pomijało niedomówienia w dialogach Platona, było przekonujące dopóty, dopóki rozpatrywano poszczególne dialogi oddzielnie, niekompletnie je tłumaczono i interpretowano. Wyżej wymienione studia (patrz przypis 8) umieszczały owe niedomówienia w odpowiednim kontekście w danym dialogu oraz w ich wzajemnym związku. Porównaj też autora: *Unsterblichkeit und Triotochomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, „Phronesis”, 21 (1976), s. 31–58.

<sup>17</sup> Porównaj: *Państwo* 488c 4, *Teajtet* 195bc, *Kratylos* 401b 7, *Polityk* 299b 7, *Parmenides* 135d 5.

<sup>18</sup> l.c. 635.

<sup>19</sup> Vlastos rozważa tu fragment *Faidros* 274b–278c, jednak nigdzie nie czyni próby, by uwzględnić wcześniejsze części dialogu.

*rologia*. Lecz tę niezwykle ożywioną w czasach Peryklesa spekulację opisać można właśnie jako metafizykę. Ironia Platona odpira i osłabia sarkastyczny zwrot współczesnego krytyka.

Rozważmy kolejny problem. Na początku dialogu Platon przedstawił mowę Lizjasza i mowę Sokratesa, obydwie na ten sam temat. Faidros domagał się, by mowa Sokratesa, jeśli ma być uznana za bardziej przekonująca, więcej w sobie mieściła i to rzeczy o większej wartości: *hetera touton meidzo kai pleio i alla pleio kai pleionos axia* (234e–235b)<sup>20</sup>. *Pleionos axia* znaczy to samo, co *timiotera* na końcu dialogu. Dowiadujemy się więc już z pierwszych stron, że wyższość jakiegoś przedstawienia nad innym, o którą to w końcu chodzi w *Faidrosie*<sup>21</sup> polegać musi na przewadze *treściowej*. Taki jest pisarski *zamyśl* obu pierwszych mów, jak i przykładu Peryklesa.

Teraz, po zaznaczeniu tej przygotowanej przez samego Platona wskazówki, postawmy najważniejsze pytanie: jeżeli wszystko to, co zapisane wymaga ugruntowania przez to, co lepsze — to uzupełnieniem jakiej szerszej teorii jest *Faidros*? Na szczęście sam dialog jest całkowicie w tym względzie zrozumiały. Sokrates twierdzi, że zadaniem dialektyka jest poznanie duszy. Dialektyk zajmując się tym musi odpowiedzieć na następujące pytania: 1. Czy dusza jest prosta, czy też w sobie złożona? 2. Jeżeli jest złożona, to z ilu części? 3. Co stanowi jej *dynamis* (siłę), albo co rozpatrywane jest jako siła poszczególnych jej części? (270d, 271d)? Korzystając ze wskazówek Platona opisujących mowę Sokratesa jako paradygmaty, z których należy czerpać wiedzę, ustalmy, czy wielka mowa o Erosie i duszy zawiera ten trzypunktowy schemat. Odpowiedź brzmi jednoznacznie: pominięto go, co zresztą zostało bezpośrednio wyrażone (246a). Zamiast gruntownie zbadać rzeczywisty kształt duszy, przedstawia nam Platon poetycki obraz kierowanego przez woźnicę rydwanu zaprzęzonego w dwa konie. W ogóle nie poddawana jest w wątpliwość ilość wymienionych elementów duszy, nie poruszona pozostaje kwestia, czy dusza nie jest jednak niepodzielną całością.

Brak tego rodzaju rozważań w *Faidrosie* nie oznacza, że mamy tu do czynienia z zagadnieniami wyjątkowo niejasnymi, które dopiero w przyszłości mogły być omawiane w Akademii. Brak ten nie jest też dowodem na istnienie owego nieprzekazywalnego „czegoś”, co według teoretyków formy dialogu uprawnia jedynie właściwych czytelników do odbioru treści dialogu i, co prowadzi od martwych liter do żywego myślenia. Nie oznacza on także owego „o czym nie można mówić” z *Traktatu* Wittgensteina, na co w tym wypadku powołują się

<sup>20</sup> Oczywiście Sokrates ociąga się (tak jak przedtem Faidros) i zapewnia, że nie potrafi powiedzieć o mądrości nic ponad to, co powiedział już Lizjasz (236b 7), choć już wcześniej odrzucił on pogląd Faidrosa, że mowa Lizjasza nie może zostać przewyższona w swej treści. Pierwsza mowa Sokratesa dokładnie wskazuje, które z tych miejsc jest bardziej miarodajne.

<sup>21</sup> Upatruję w tym jedność dialogu, której najczęściej poszukuje się w analogiach między erotyką a retoryką. Oczywiście, istnieją takie analogie, są one jednak drugorzędne.

Należy wymienić jeszcze jeden możliwy zarzut wobec omawianej koncepcji. Powyżej stwierdziliśmy, że według zgodnej opinii wszystkich interpretatorów, owa „pomoc” dla tego, co napisane, może zostać udzielona jedynie ustnie. Próbowaliśmy jednak wykazać, że jest ona zawarta także w *Państwie*. Czy nie napotykały tu sprzeczności? Decydująca filozoficzna pomoc z pewnością odnosi skutek tylko w dialektycznej rozmowie. Ale w *Faidrosie* mówi się i o tym, że żywa filozoficzna wymiana zdań posiada swój wizerunek (*eidolon*) w zapisanym logosie (276a 1–b 1). (Słowo „wizerunek” nie oznacza tu zachowania protokolarnej dokładności, lecz raczej układ, który u Platona będzie zawsze związkiem między wzorem i odbiciem.) Jeżeli pomoc należy do istoty prawdziwej filozoficznej rozmowy, to zapisany dialog mógłby także dostarczyć wizerunku samego początku pomocy, w którym ukazane są jego istotowe wątki. Sprzeczność nie pojawia tak długo, jak długo to pisemne odwzorowanie ze swej strony wymaga odpowiedniego uzupełnienia, które by go ostatecznie uprawomocniło. I do tych właśnie uzupełnień odsyła *Państwo* w wielu dobrze znanych, aczkolwiek zbyt często bagatelizowanych miejscach<sup>16</sup>.

Teraz wróćmy do *Faidrosa*, by zadać kolejne pytanie, czy zaobserwowana w *Państwie* i *Prawach* struktura pomocy (*boetheia*) może być wyjaśniona w oparciu o te dwa dzieła. Oto przykład wybitnego mówcy Peryklesa, który nazywał Anaksagorasa swoim przyjacielem. Przed ludem z pewnością nie przemawiał on o Anaksagorejskiej filozofii przyrody, jednak określał ją, niejako z tła, jako powszechnie znane poglądy. Czy należy rozumieć dosłownie, że Perykles wyprowadzał z Anaksagorejskiej nauki o *Nous* „to, co było przydatne dla jego sztuki wymowy” (270a)? W kontekście wyraźnie jednak zaznaczono, że postać Peryklesa i jego wiedza o pierwszych zasadach są tylko historyczną prefiguracją prawdziwego mówcy czy dialektyka jego zwykle w tle pozostającej ustnej *boetheia*.

Perykles przejął od Anaksagorasa „gadaninę i meteorologię” (270 a1). Zwrotem tym Platon ironicznie określa własną dialektykę<sup>17</sup>. G. Vlastos twierdził<sup>18</sup>, że niesienie „pomocy” będzie nas niezmiennie odsyłać do „bardziej podniosłego tematu, jak np. metafizyka”. Nie uwzględnił jednak miejsca<sup>19</sup> odnoszącego się do postaci Peryklesa, co po grecku oddać można właśnie jako *adoleschia kai meteo-*

<sup>16</sup> Stanowisko, które pomijało niedomówienia w dialogach Platona, było przekonywujące dopóty, dopóki rozpatrywano poszczególne dialogi oddzielnie, niekompletnie je tłumaczono i interpretowano. Wyżej wymienione studia (patrz przypis 8) umieszczały owe niedomówienia w odpowiednim kontekście w danym dialogu oraz w ich wzajemnym związku. Porównaj też autora: *Unsterblichkeit und Triotochomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, „Phronesis”, 21 (1976), s. 31–58.

<sup>17</sup> Porównaj: *Państwo* 488c 4, *Teajtet* 195bc, *Kratylos* 401b 7, *Polityk* 299b 7, *Parmenides* 135d 5.

<sup>18</sup> l.c. 635.

<sup>19</sup> Vlastos rozważa tu fragment *Faidros* 274b–278c, jednak nigdzie nie czyni próby, by uwzględnić wcześniejsze części dialogu.

*rologia*. Lecz tę niezwykle ożywioną w czasach Peryklesa spekulację opisać można właśnie jako metafizykę. Ironia Platona odpira i osłabia sarkastyczny zwrot współczesnego krytyka.

Rozważmy kolejny problem. Na początku dialogu Platon przedstawił mowę Lizjasza i mowę Sokratesa, obydwie na ten sam temat. Faidros domagał się, by mowa Sokratesa, jeśli ma być uznana za bardziej przekonująca, więcej w sobie mieściła i to rzeczy o większej wartości: *hetera touton meidzo kai pleio i alla pleio kai pleionos axia* (234e–235b)<sup>20</sup>. *Pleionos axia* znaczy to samo, co *timiotera* na końcu dialogu. Dowiadujemy się więc już z pierwszych stron, że wyższość jakiegos przedstawienia nad innym, o którą to w końcu chodzi w *Faidrosie*<sup>21</sup> polegać musi na przewadze *treściowej*. Taki jest pisarski *zamyśl* obu pierwszych mów, jak i przykładu Peryklesa.

Teraz, po zaznaczeniu tej przygotowanej przez samego Platona wskazówki, postawmy najważniejsze pytanie: jeżeli wszystko to, co zapisane wymaga ugruntowania przez to, co lepsze — to uzupełnieniem jakiej szerszej teorii jest *Faidros*? Na szczęście sam dialog jest całkowicie w tym względzie zrozumiały. Sokrates twierdzi, że zadaniem dialektyka jest poznanie duszy. Dialektyk zajmując się tym musi odpowiedzieć na następujące pytania: 1. Czy dusza jest prosta, czy też w sobie złożona? 2. Jeżeli jest złożona, to z ilu części? 3. Co stanowi jej *dynamis* (siłę), albo co rozpatrywane jest jako siła poszczególnych jej części? (270d, 271d)? Korzystając ze wskazówek Platona opisujących mowę Sokratesa jako paradygmaty, z których należy czerpać wiedzę, ustalmy, czy wielka mowa o Erosie i duszy zawiera ten trzypunktowy schemat. Odpowiedź brzmi jednoznacznie: pominięto go, co zresztą zostało bezpośrednio wyrażone (246a). Zamiast gruntownie zbadać rzeczywisty kształt duszy, przedstawia nam Platon poetycki obraz kierowanego przez woźnicę rydwanu zaprzęzonego w dwa konie. W ogóle nie poddawana jest w wątpliwość ilość wymienionych elementów duszy, nie poruszona pozostaje kwestia, czy dusza nie jest jednak niepodzielną całością.

Brak tego rodzaju rozważań w *Faidrosie* nie oznacza, że mamy tu do czynienia z zagadnieniami wyjątkowo niejasnymi, które dopiero w przyszłości mogły być omawiane w Akademii. Brak ten nie jest też dowodem na istnienie owego nieprzekazywalnego „czegoś”, co według teoretyków formy dialogu uprawnia jedynie właściwych czytelników do odbioru treści dialogu i, co prowadzi od martwych liter do żywego myślenia. Nie oznacza on także owego „o czym nie można mówić” z *Traktatu* Wittgensteina, na co w tym wypadku powołują się

<sup>20</sup> Oczywiście Sokrates ociąga się (tak jak przedtem Faidros) i zapewnia, że nie potrafi powiedzieć o mądrości nic ponad to, co powiedział już Lizjasz (236b 7), choć już wcześniej odrzucił on pogląd Faidrosa, że mowa Lizjasza nie może zostać przewyższona w swej treści. Pierwsza mowa Sokratesa dokładnie wskazuje, które z tych miejsc jest bardziej miarodajne.

<sup>21</sup> Upatruję w tym jedność dialogu, której najczęściej poszukuje się w analogiach między erotyką a retoryką. Oczywiście, istnieją takie analogie, są one jednak drugorzędne.

współcześni interpretatorzy<sup>22</sup>. Rozważania, które pojawiają się w *Faidrosie*, są rozwinięciem nauki o duszy z dialogu *Państwo*. To właśnie w *Państwie* pojawia się pytanie, czy dusza składa się z wielu elementów, czy też jest niepodzielna. Także tam wymienia się trzy elementy duszy, omawiając problem określenia siły każdego z nich (4, 435 i nast. i 9, 580 i nast., porównaj 10, 611b–10, 612a).

Pytania z *Faidrosa* w sposób jak najbardziej jednoznaczny odsyłają do nauki o duszy z *Państwa* (oczywiście nie na podstawie bezpośrednich cytatów). Możemy więc sprawdzić, czym jest to z rozmysłem pozostawione w *Faidrosie* niedomówienie. Jak się okazuje, stanowi ono rozbudowaną, różnorodną i w pełni przemyślaną teorię (oczywiście, nie wykluczamy możliwości, że Platon ją modyfikował, gdy pojawiały się po temu powody). Nauka o duszy z *Państwa* nie jest tak poetycka, jak mit z *Faidrosa*, lecz w kwestiach poznawczych jej precyzyjne argumentacje są bez wątpienia bardziej przekonujące i „wartościowsze” (*timiotera*).

W dialogu *Faidros* Platon wystarczająco wyraźnie przedstawił, czym jest taki właśnie rodzaj rozważań (246a), które już wcześniej są filozoficznie ugruntowane i prawomocne. Jeżeli autor pism chce sobie zasłużyć na miano filozofa, to wszelka jego działalność pisarska musi być tym, co bardziej poważnej natury, wsparta ustnym ugruntowaniem. Dowiadujemy się więc, że sam Platon chciał przez to zasłużyć sobie na miano filozofa, czy też wykazać, że jego dialogi zawierają dobrze przemyślane i odpowiednio sformułowane teorie.

Wróćmy do Schleiermachera. Wyraził on słuszną intuicję, że forma dialogu nie pojawiła się wskutek nieudolności w sposobie przekazywania wiedzy, lecz że była stosowana jako forma pewnego rodzaju pośredniego nauczania o doniosłym znaczeniu artystycznym, jak i filozoficznym. W ten sposób jednak dochodzimy do wniosku, bardzo chętnie zresztą przyjmowanego przez współczesnych naśladowców Schleiermachera, że autor, który poznał zalety owej zawołowanej formy przedstawienia, będzie wszystko, co wydaje mu się ważne, przedstawiał wyłącznie w taki „tajemniczy” sposób. Skoro posługujemy się napomknieniami i aluzjami, to w końcu jesteśmy zmuszeni do całościowej prezentacji tego, co dotąd pozostawało skryte. Tylko w ten sposób, na podstawie logicznie niedopuszczalnego przeformułowania można uzyskać argument przeciw zapisowi ustnej filozofii. Tymczasem trudno zauważyć jakąkolwiek sprzeczność między postanowieniem autora, by wypowiedzieć się o niektórych rzeczach w formie dialogu i jednocześnie postanowieniem, odnośnie dalszego ugruntowania dzieła, by więcej nic już nie pisać. Wydaje się zresztą, że sam Platon, gdy odkrył braki pisma, odczuwał tym samym potrzebę usunięcia ich wad. Wszystkie tego rodzaju konkluzje byłyby przekonujące, gdyby odnosiły się jedynie do mowy: granice języka mogłyby

---

<sup>22</sup> Zobacz: W. Wieland, *Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten*, „Allg. Zeitschr. f. Philos.”, 1 (1976), s. 19–33, gdzie zastosowano model podany przez Wittgensteina (nie jest on bezpośrednio wymieniony) odnośnie Platońskiej wskazówki (nie jest ona zacytowana) o prowadzonych dalej rozważaniach o dobru.

zostać przekroczone tylko przez użycie języka (w określonym sensie i w określonej mierze). To, czego nie można na razie osiągnąć przy użyciu pisma, według jednoznacznej interpretacji *Faidrosa*, osiągnąć można nie przez dalsze pisanie, a jedynie w rozmowie<sup>23</sup>.

Schleiermacher zamierzał w dalszej części swoich rozważań rozwiązać, odwołując się do formy dialogu, następujące problemy: sporządzić chronologię powstawania dialogów, następnie rozstrzygnąć dzięki temu sporne kwestie ich autentyczności i po trzecie zanegować „ezoteryczną” wykładnię Platona przedstawioną przez Tennemanna<sup>24</sup>. Nikt dziś nie zaprzecza, że w kwestii pierwszej i drugiej nie odniósł sukcesu. Chronologia została ustalona na tyle, na ile w ogóle można ją było ustalić stosując statystykę językową. Nie trzeba też specjalnie zaznaczać, że nie ma co ufać uzyskanym z badania formy dialogu kryteriom autentyczności poszczególnych pism (wystarczy przypomnieć apologię *Alkibiadesa Większego* Paula Friedländera). Natomiast trzecie proponowane tu rozwiązanie oceniono ze wszech stron przychylnie. Próbowaliśmy rozstrzygnąć powstały przy tym spór analizując, która ze stron słusznie powołuje się na *Faidrosa*. Zazwyczaj wszyscy, także rzecznicy niepisanej teorii principiów, rozpatrywali końcową partię tego dialogu w zupełnym oderwaniu, można więc łącząc tę część z całym dialogiem i dochodząc powiązań z innymi dialogami<sup>25</sup>, poszukać jakiegoś neutralnego punktu wyjścia. Poza tym naszym celem było przede wszystkim spokojnie rozpatrzenie tej emocjonalnie nacechowanej kwestii.

Czy zatem zupełnie nic nie wyphywa z odkrycia formy dialogu, skoro odrzuciliśmy rozwiązania tych trzech źródłowych roszczeń? Schleiermacher postąpił podobnie jak Johannes Friedrich Bottger, który miał wyprodukować złoto dla króla Saksonii. Nie zrealizował swego zamierzenia, wynalazł jednak porcelanę przynoszącą jego zleceniodawcy bądź co bądź dużą korzyść. Odkrycie Schleiermachera zbliżyło nas do lepszego rozumienia platońskiej formy artystycznej. Nie było ono jednak oczekiwanym cudownym środkiem rozwiązującym problemy chronologii i autentyczności oraz odczarowaniem także inaczej poświęconej Platońskiej teorii principiów.

Jeszcze słowo o tak zwanej ezoteryce. Schleiermacher widział w niej obskurantyzm i wypowiadał się polemicznie o „najtrudniejszej i najbardziej tajemnej

<sup>23</sup> Trzecie, do dziś żywe uprzedzenie, które przejęto za Schleiermacherem, dotyczy porównania „autentycznie platońskiej formy” z formą aporetycznych dialogów o *arete*. Wymagałoby ono dłuższej analizy i ze względu na obecny kontekst nie zostanie uwzględnione.

<sup>24</sup> Chronologia i autentyczność: *Wprowadzenie*, s. 29; Forma dialogu jako argument przeciw koncepcji Tennemanna: *Wprowadzenie*, s. 10 i nast.

<sup>25</sup> Już H.J. Krämer stworzył tu nowy punkt widzenia. Zaniechał on dotychczasowego sposobu omawiania fragmentu 274b–278e w *Faidrosie*, określając dokładnie wzajemną relację niedomówień występujących we wszystkich dialogach Platona we wszystkich okresach jego twórczości oraz wykazał ich funkcyjną i po części językową tożsamość (*Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959, s. 389 i nast., porównaj s. 24, 316 i nast., s. 484–486; „Mus. Helv.,” 21, 1964, s. 152–156; „AGPh”, 51, 1969, s. 23, przyp. 67).

mądrości”. Ale nikt, kto uważnie czyta dialogi Platona, nie będzie myślał, że to, co mogłyby one skrywać w niedomówieniach, jest ciemne i tajemnicze. Wręcz przeciwnie, w powtarzających się zapewnieniach Platona, powinno się ono wyróżniać jasnością (*sapheneia*) oraz dużą dokładnością (*akribeia*). Tyle, co się tyczy charakterystyki podanej przez Platona.

W pobudkach kierujących ludźmi skłonni jesteśmy „doszukiwać się tajemnic” i traktować je jako nieprzewidywalne. Nie odmawiajmy jednak Platonowi poczucia odpowiedzialności, które wyraża się w tak wielu jego wypowiedziach. Warunki, w jakich działają dziś twórcy doprowadziły z konieczności do podziału trzech funkcji: autor jest odpowiedzialny jedynie za treść i poza tym już za nic. Za rozpowszechnienie odpowiedzialny jest wydawca, a ten, kto sprzedaje mógłby wręcz powiedzieć za Platonem: *tois epaiousin, hos d'autos hois ouden prosekei*, „i tym, którzy coś z tych rzeczy rozumieją, jak i tym, których te rzeczy nie dotyczą” (por. *Faidros* 275 e 2), ponieważ odpowiednimi nabywcami są wszyscy, którzy płacą gotówką. Jak jednak czytelnik odbierze treść, czy ją zachowa, albo czy zniekształci, za to już sam ponosi odpowiedzialność. W czasach Platona wspomniano epokę, w której nie istniały jeszcze książki, i w której te trzy kolejne wymogi dotyczyły jednej osoby. Myśliciel pisał dzieło, a następnie sam zapoznawał z nim przyjaciół obserwując, jak zostało odebrane. Miał na to wpływ przez swój osobisty udział. W *Parmenidesie* eleata Zenon tłumaczy, dlaczego jedność ta popłaca. Platon z szacunkiem odnosi się do jego słów.

Ale czy rzeczywiście w IV stuleciu występowała taka pełna odpowiedzialność za dzieło? Czy nie był to anachronizm? Najprawdopodobniej był to tego samego rodzaju anachronizm i utopia, jak i projekt idealnego ustroju z dialogu *Państwo*.

Przełożyła Joanna Szulińska

Przekład przejrzał Seweryn Blandzi