

JANINA GAJDA-KRYNICKA

LOGOS: DYSKURS CZY DOWÓD? POSTACI DIALEKTYKI PLATOŃSKIEJ

Od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia stanowiska w sporach o interpretację pism platońskich, o postać „prawdziwej” filozofii platońskiej ulegają swoistej polaryzacji. Wielość jawiących się w literaturze przedmiotu możliwości interpretacyjnych sprowadzić można do najogólniejszej postaci pierwszej opozycji: pismo/tekst – żywe słowo. Zwolennicy Schleiermacherowskiej dyrektywy interpretacyjnej, zgodnie z którą tylko reguła *sola scriptura* umożliwia właściwą rekonstrukcję myśli filozofa, polemizują z badaczami, dla których swego rodzaju *credo* i punkt wyjścia stanowią dwie słynne platońskie „krytyki pisma”¹, pojmowane jako przesłanie samego Filozofa. Zgodnie z interpretacją owego przesłania dialektyka jako metoda i procedura badawcza umożliwiająca poznanie postaci bytu pierwszego, tego co pierwsze *in ordine essendi*, może się realizować jedynie w aktach żywej mowy, w partnerskim dyskursie, którego nie da się zobiektywizować i utrwalić w tekście. Tekst zatem nie ujawni nam myśli filozofa, tekst – owa „mowa bękartia” – nie odpowie na zarzuty, nie obroni się, może zostać źle zinterpretowany czy wręcz w interpretacjach zdeformowany.

Lektura pism platońskich rodzi jednak z konieczności pytanie, czy dialektyka jako procedura badawcza i umiejętność dialektyczna – *διαλεκτική τέχνη* – może realizować się jedynie w aktach żywej mowy?

Prof. dr hab. JANINA GAJDA-KRYNICKA – Zakład Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; adres do korespondencji: ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: janinaga@uni.wroc.pl

¹ *Fajdros* 275c i nn.; *List VII* 341c i nn.

Przypisywana Zenonowi z Elei² pierwsza definicja dialektyki jako umiejętności (τέχνη) zakłada, że polega ona na wspólnym z kimś dochodzeniu do rozwiązania problemu filozoficznego metodą pytań i odpowiedzi – metodą διὰ τὸν λόγον. W sformułowaniu tym termin λόγος należałoby tłumaczyć jako „słowo” – narzędzie komunikacji, a nawet szerzej: jako akt komunikacji interpersonalnej. Nie ulega wątpliwości fakt, że takie właśnie pojmowanie umiejętności dialektycznej zaważyło w dużej mierze na postaci współczesnych sporów o pojmowanie filozofii nie tylko platońskiej jak też na wyartykułowanie ważnego w filozofii współczesnej tzw. sporu o pismo.

Problem statusu pisma/tekstu w filozofii starożytnej, a nawet szerzej – w kulturze starożytnej był i jest przedmiotem żywych dysput w ostatnich latach. Wśród niektórych badaczy kultury greckiej utrwaliło się i wciąż panuje przeświadczenie, że jej początki zasadzają się na kulturze słowa, która w pewnym okresie została wyparta przez kulturę pisma, a etap kultury pisma poprzedzał ostry konflikt obu kultur, nazywany często „walką o dominację w kulturze”. Problem ten ożywa w sposób istotny wśród historyków filozofii starożytnej w ostatnich czasach w związku z badaniami nad Platonem, szczególnie w ustaleniach tzw. szkoły tybingeńskiej (K. Gaiser, O. Krämer, Th. Szlezák) i Giovanniego Reale³. Nie ulega wątpliwości fakt, że ożywienie zainteresowania problemem konfliktu kultury słowa i kultury pisma zainspirowane zostało w czasach najnowszych przede wszystkim szukaniem nowej interpretacji filozofii platońskiej, a zwłaszcza „tropieniem śladów” jego tzw. nauk niepisanych (ἄγραφα δόγματα) w oparciu o świadectwa doksograficzne, przede wszystkim Arystotelesa i perypatetyków, jak też kolejnymi próbami interpretacji dwóch, już wspomnianych, słynnych fragmentów z *Fajdrosa* (275 c nn.) i *Listu VII* (341c nn.), w których filozof poddaje, jak się to przyjmuje, krytyce (czy w istocie?) sam status pisma⁴, jak też przeczy temu,

² Diogenes Laertios, VIII 57, 2. Por. też IX 25, 12, gdzie doksograf, cytując Arystotelesa (ed. Rose, fragm. 65), przypisuje wynalezienie διαλεκτικῆ τέχνη mitycznemu Palamedesowi.

³ H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; tenże, *Das neue Platonbild*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 48 (1994), s. 1-20; K. Gaiser, *Plato's ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; G. Reale, *Per nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991; por. też *Platon. Nowa interpretacja. Materiały z Sympozjum KUL 30 XI – 2 XII 1992*, Lublin 1993, s. 61-79; Th. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart–Bad Cannstadt 1993.

⁴ Por. ważny i wnikliwy tekst W. Kühna *La fin de Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture* (Firenze 1996. Studi dell'Accademia Toscana di scienze e lettere), który przekonująco uzasadnia, że platońska krytyka pism nie odnosi się do tekstów filozoficznych, jak też nie

by pismo/tekst niosło z sobą wartości poznawcze – filozoficzne. Dla zwolenników tezy, że „prawdziwa” filozofia platońska, wykładana w Akademii dla wąskiego stosunkowo grona uczniów i współpracowników Platona, nie znalazła – mocą świadomej decyzji Filozofa, wynikającej zarówno z jego stosunku do tekstu, jak i z jego pojmowania filozofii, zwłaszcza w jej dydaktyczno-pajdeutycznej funkcji – odzwierciedlenia w publikowanych przezeń tekstach, owe dwa słynne fragmenty stanowią jednocześnie punkt wyjścia i przesłankę dla formułowania tej tezy, jak i koronny niejako dowód jej słuszności. Zgodnie zatem z argumentami jej zwolenników pisma platońskie nie przekazują nam „prawdziwej” filozofii Platona, która rekonstruować możemy jedynie na podstawie krytycznych czy doksograficznych przekazów Arystotelesa i innych. Co więcej, żaden tekst nie przekaże nam myśli autora, a co za tym idzie – tekst nie może być podstawą dla rekonstrukcji filozoficznych ustaleń jego twórcy. Czym zatem są pisma platońskie i po co w ogóle filozof, odrzucający możliwość przekazania „na piśmie” odkrytej przez siebie prawdy bytu „niewtajemniczoną”, głupim czy „myślą nieciężarną”, owe pisma pisał?

Jesteśmy świadkami podejmowania po raz kolejny w dziejach historii filozofii badań nad rekonstrukcją „prawdziwego” systemu filozoficznego Platona – historycy filozofii starożytnej dopisują wciąż nowe strony do tzw. kwestii platońskiej. Przedmiotem wykładu nie jest jednak kolejna próba rekonstrukcji „prawdziwej” filozofii Platona, lecz próba ustalenia, czy dialektyka platońska jako metoda filozoficzna realizować się może jedynie w aktach żywej mowy w procesie wspólnego z kimś, niezależnie od tego, czy będzie to filozof, adept, czy profan, dochodzenia do prawdy. Takie pojmowanie dialektyki mogłoby bowiem usprawiedliwić „krytykę” pisma, bo tekst utrwalony w zapisie nie może się bronić, zapis zrywa ciągłość sytuacji komunikacyjnej, oddala zapisaną wypowiedź nadawcy komunikatu od jego odbiorcy, zrywa niezbędny w aktach komunikacji językowej kontakt między nadawcą i odbiorcą komunikatu.

Należałoby zatem podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, czy dialektyka w filozofii platońskiej jako metoda dochodzenia do prawdy rzeczy, czy prawdy bytu jest taką metodą διὰ τὸν λόγον, w którym to określeniu λόγος znaczy „żywe słowo”, dyskurs, a więc dialektyk musi mieć partnera, z któ-

odnosi się do tekstów, które dzisiaj nazwalibyśmy tekstami „dobrymi” i rzetelnymi z naukowego punktu widzenia. Por. też skrót najważniejszych wniosków płynących z monografii w artykule *Welche Kritik an wesen Schriften*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 52 (1998).

rym owe żywe słowa wymienia, czy też λόγος znaczy „rozumowanie, wywód, proces myślowy, poddany ścisłym regułom logiki”, realizujący się w obszarze czystego myślenia, w którym to procesie filozof jest z wielu względów skazany tylko na siebie, na długą drogę opisywaną przez Platona w *VII Liście*, drogę, którą przemierzać musi samotnie, bo partnera dla niego po prostu nie ma. Z kolei, jeśli uda się uzasadnić tezę o samotności filozofa w realizowaniu procedur dialektyki zarówno w jej postaci synoptycznej, jak i diairetycznej, jak też i w takiej postaci, którą nazywam dialektyką hipotetyczną, można podejmować próby odpowiedzi na pytanie: czy jej wyniki można, według Platona, przekazać w tekście, jak też czym w istocie są teksty platońskie i nie tylko platońskie.

Pragnę postawić tezę, że proces dialektycznego dochodzenia do wiedzy, której przedmiotem jest dla Filozofa, w ciągłej ewolucji jego systemu, pierwsza postać bytu, realizować się musi διὰ τὸν λόγον w znaczeniu: w samotnych badaniach, w owym metaforycznym „tarcu i iskrzeniu”, jakie zachodzi w duszy.

Analiza metod dialektyki platońskiej, zarówno dialektyki synoptycznej, jak i metody diairetycznej, opisywanych w *Państwie*, *Fedonie*, *Fajdrocie*, *Sofiście* czy *Polityku*, pozwala stwierdzić, że zarówno „czynienie szeregów postrzeżeń jednostkowych i zbieranie ich do jednej postaci”, jak też umiejętność, bo właściwe tylko filozofowi, „dzielenie na rodzaje⁵”, dowodzi, jak sądzę przekonująco, iż mogą się one realizować tylko w umyśle synoptyka czy diairetyka, i to nie na poziomie słów – λόγοι, lecz na poziomie wyższym, na poziomie czystych pojęć, do których słowa, jako naśladownictwo – μιμησις rzeczy, w taki czy inny sposób mogą tylko odsyłać. Relacja odsyłania bowiem może ze względu na wieloznaczność słów i kręte niekiedy ścieżki semiozy odnosić słowo jako narzędzie komunikacji dialektycznej z Innymi do innych znaczeń. Akty komunikacji interpersonalnej, w jakich ma się realizować procedura dialektyczna, posługują się słowem jako narzędziem. A przecież Filozof wyraźnie zaleca w tej kwestii daleko idącą ostrożność już w dialogu *Kratylos*, w którym na pytanie, czy znajomość nazwy – „pierwszego ujawnienia” opisywanego w *VII Liście* platońskim – może ujawnić istotę rzeczy nazywanej, pada odpowiedź negatywna.

W tekstach platońskich wielokrotnie odnajdujemy sformułowane *explicite* stwierdzenia, że zarówno myślenie, jak i procedury dialektyczne realizują

⁵ *Fajdros* 273e i nn.

się w intelekcie czy też w duszy filozofa⁶, co mogłoby się jawić jako sprzeczność w zestawieniu z formą pism platońskich – z tzw. dialogiem sokratycznym, w którym niejako *ex definitione* platoński Sokrates, Parmenides, Gość z Elei bądź to walczą „na słowa”, bądź też – jak Teajtet – „pomagają” Sokratesowi w rozstrzygnięciu problemu. Niemniej jednak nie można nie zauważyć, że zwłaszcza w tzw. dialogach dialektycznych (*Parmenides*, *Sofista*, *Polityk*, *Teajtet*) partner protagonisty dialogu jest jedynie swego rodzaju figurantem, postacią niejako sceniczną, która pozwala realizowane w intelekcie filozofa procedury dialektyczne zobiektywizować, pokazać, jak się realizują i jakich reguł należy w nich przestrzegać. W *Sofistice* np. Gość z Elei, pytany, w jakiej formie zechce przedstawić swoje stanowisko, odrzuca formę wykładu (λόγος) na rzecz pozornego dialogu z młodym Teajtetem. Pozornego, bo – jak sam zaznacza – prosi, by jako partnera pozornej dysputy dać mu człowieka młodego i nieuczonego.

Filozof w istocie pracuje sam – opowiada o tym i platoński Sokrates w *Fedonie*⁷, i sam Platon w *VII Liście*; a jeśli na kartach dialogu jawią się też inne postaci, czy na ławach szkolnych Akademii uczniowie i współpracownicy Filozofa, to tylko – deklaratywnie niejako, zgodnie z ujawnionym celem dialogu – bądź to jako przeciwnicy Sokratesa, jak Laches, Charmides czy Eutyfron, którzy i tak nie mają w dyspucie z Sokratesem/Platonem żadnych szans, bądź też jako uczniowie, którym filozof po prostu pokazuje, jak się to robi czy do czego doszedł w swej samotnej pracy. Podkreślenia wymaga fakt, że jeśli na kartach dialogu platońskiego jawią się przeciwnicy „poważni”, tacy, którzy mieli w filozofii coś do powiedzenia, jak np. Protagoras czy Gorgiasz, Sokratesowi/Platonowi nie udaje się podważyć ich tez ani mocą wywodu, ani obezwładniającą ironią. Koniec dialogu *Protagoras* nie przynosi bowiem zwycięstwa Sokratesowi, a Gorgiasz-sofista pozostanie w swoim przekonaniu choćby o tym, że postać dzielności (ἀρετή) determinuje *καίρος*.

Poświęćmy nieco uwagi postaciom platońskiej dialektyki. Należy jeszcze raz podkreślić, że w żadnym z platońskich opisów metody dialektycznej nie znajdziemy wyraźnego i kategorycznego stwierdzenia, że jest to dyskurs, ani też metodologicznego założenia czy wymagania, by proces dialektycznego

⁶ Por. choćby *Teajtet* 189c – 190a

⁷ Platoński Sokrates w *Fedonie* opowiada o swojej drodze do odnalezienia pierwszej postaci bytu – idei, która realizowała się w kilku etapach: od studiów nad filozofią natury, przez etap dialektyki synoptycznej, a uwieńczona została „odkryciem” idei metodą dialektyki hipotetycznej; w całej opowieści Sokratesa o ὑποθέσεις nie odnajdziemy żadnej wzmianki o partnerze dialektycznym.

dochodzenia do prawdy realizować miał się w dyskursie⁸. Analiza pism Filozofa pozwala stwierdzić, że na ową *διαλεκτική τέχνη* składają się trzy postaci procedur badawczych: synoptyczna, hipotetyczna i diairetyczna, a realizowane być muszą w odpowiedniej kolejności, odpowiadającej trzem etapom poznania filozoficznego, które sprowadzić można, parafrazując wypowiedź Sokratesa/Platona w *Fedonie*, do ustalenia kolejno: jakie w istocie są rzeczy (*τὰ πράγματα, τὰ χρήματα*), czyli to, co dostępne w oglądzie zmysłowym, *dłaczego* są takie, jakie są, czyli w jakiś sposób uporządkowane i dające się zestawiać w zbiory, i *dłaczego, ze względu na co* takie, jakie są, są najlepsze. Procedury dialektyczne mają zatem dostarczyć nam wiedzy pewnej o tej sferze rzeczywistości, która jawi się w oglądzie zmysłowym, umożliwić poznanie sfery niejawnej, czyli tego obszaru bytowości, ze względu na który są rzeczy – pierwszych zasad i przyczyn, niezależnie od tego, czy będą nimi idee, czy zasady – *ἀρχαί*, jak też, kiedy filozof już je pozna, wtórne niejako poznanie sfery jawnej, dokładniejsze już i lepsze, bo nie opierające się jedynie na złudnych zmysłach.

Czemu służy metoda dialektyczna?

Sokrates we wczesnych i średnioakademickich pismach platońskich szuka *prawdy bytów*⁹, pojmowanej jako przyczyna, ze względu na którą *byty*, utożsamiane jeszcze na tym etapie rozwoju myśli platońskiej z *rzeczami*, z tym, co jawi się podmiotowi poznającemu w oglądzie już filozoficznym, są i są jakieś – piękne i brzydkie, wielkie i małe, pojedyncze i mnogie, podobne i niepodobne, proste i złożone, są „uporządkowane” tak, że można wśród nich wyodrębnić zbiory, gatunki czy rodzaje; wśród *rzeczy* można ustalić jakieś hierarchie wartości, można postrzegać ich powstawanie i ginięcie, podlegające określonym prawom. Świat *rzeczy* zatem jest kosmosem, lecz jego ład, skonstruowany według jakiegoś algorytmu, skrywa przed oczyma oglądającego swą przyczynę sprawczą, bo próżno by jej szukać w samych *rzeczach*¹⁰, chociaż *rzeczy* właśnie, umiejętnie przez „męża synoptycznego”

⁸ Jedyną wzmiankę o ewentualnej pomocy dla dialektyka odnaleźć można w *VII Liście* (344 b), lecz w tekście tym Filozof mówi o sprawdzaniu procedur dialektycznych metodą elenktyczną, domyślnie: przez kogoś pozbawionego zawiści.

⁹ *Fedon* 99 e: ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν; w tym kontekście τὰ ὄντα oznaczają w platońskim *Fedonie* po prostu rzeczy – τὰ χρήματα, τὰ πράγματα.

¹⁰ Termin ἐν ἔργοις (99d – 100a) tłumaczy: „w rzeczach”. Szukanie prawdy bytów (ἀλήθεια τῶν ὄντων) polega przede wszystkim na „porządkowaniu” rzeczy w rodzaje i gatunki, na sprowadzaniu rozproszonej wielości rzeczy do wspólnej im istoty, jak pisze Platon w *Fajdosie* (249c).

oglądane, ujawniają filozofowi, że taka przyczyna *gdzieś* istnieć musi. Pierwszy etap metody dialektycznej nauczył zatem Sokratesa *synoptycznego*¹¹ oglądu rzeczywistości: sprowadzania wielu postrzeżeń zmysłowych do jakiejś *jednej* postaci, pierwszej postaci dialektyki *rzeczy*, której wynikiem jest przeświadczenie, że istnieć musi jakaś postać bytu, ze względu na którą rzeczy, stany czy zjawiska mają określoną jakość, dają się klasyfikować i przyporządkowywać określonym zbiorom. Droga dialektyki synoptycznej dochodzi się bowiem do sformułowania pojęcia ogólnego, najpierw w postaci nazwy, która obejmuje swym zakresem określony zbiór, choćby rzeczy pięknych czy działań sprawiedliwych. Nazwa z kolei determinuje pytania o swój status ontyczny – o to, czy jest *nazwą pustą*, czy też odpowiada jej jakaś postać bytu, której przecież nie mogą rozpoznać oczy, bo jej szukanie w *rzeczach* grozi ślepotą¹². Odpowiedzi na te pytania pierwszy etap dialektyki synoptycznej przynieść już nie może, bo jego kresem jest sformułowanie pojęcia ogólnego, które możemy utożsamić z definicją.

Do poznania statusu ontycznego przedmiotu nazwy/pojęcia ogólnego prowadzi ten etap dialektyki synoptycznej, który opisał Platon w *Fajdrosie* jako drogę wiodącą od szeregów postrzeżeń jednostkowych i zbierania ich w jedno, do takiej postaci, którą Filozof w epoce średnioakademickiej postrzegał w ideach, która jest już poza i ponad rzeczami jednostkowymi, która jest wieczna i zawsze taka sama, choć rzeczy zmieniają się i przemijają, czy też tracą swoje jakości. Nie każdy jednak może uzyskać wiedzę o ideach – nie każdy bowiem ma predyspozycje dialektyczne, jako że nie każdy jest „myślą ciężarną”. Na drogę dialektyki wkroczyć może tylko „mąż synoptyczny”, który nie poprzestaje na postrzeganiu i rejestracji postrzeżeń w przeświadczeniu (*πίστις*), że rzecz jest taka, jak się jawi, lecz pyta: dlaczego jest i ze względu na co jest, który synoptyczny ogląd zmysłowy traktuje jako *ὕποθεσις* – wstępne założenie, przygotowanie do noetycznego oglądu takiej postaci bryły czy figury geometrycznej, która nie jest bryłą czy figurą konkretną, lecz bryłą czy figurą w ogóle.

¹¹ Ogląd synoptyczny jest przeciwieństwem takiej postaci postrzegania, którą Heraklit nazywał wielowiedztwem (*πολυμαθίησις*), czyli postrzeganiem każdej rzeczy oddzielnie, w izolacji od innych. „Mąż synoptyczny”, który zaczyna uprawiać sztukę dialektyki, potrafi „spojrzeć z góry i sprowadzić jednym rzutem oka szczegóły tu i tam rozsypane do jednej istoty rzeczy” (*Fajdros*, 265 d).

¹² *Fedon* 99 d – 99 e.

Czy ogląd noetyczny sytuuje się jeszcze w obszarze dialektyki synoptycznej? Czy mąż synoptyczny potrafi się już oderwać od ziemi i poruszać mocą intelektu w obszarze czystych pojęć? Nie ulega wątpliwości, że kresem możliwości dialektyki synoptycznej jest ustalenie/odkrycie pojęć ogólnych i ich relacji z rzeczami jednostkowymi, lecz wiedza o tym, gdzie są – jaki jest ich status ontyczny, jakie są, jak też jakie są konkretne relacje między pojęciami ogólnymi a rzeczami jednostkowymi, wykracza już poza możliwości dialektyki synoptycznej. Dialektyka synoptyczna porządkuje w zbiory rzeczy świata fenomenalnego i ustala konieczną relację odsyłania w aspekcie ontycznym czy metafizycznym, lecz poza jej możliwościami poznawczymi pozostaje sfera, do której odsyła.

Kolejny etap dialektycznej drogi to dialektyka, którą nazywam hipotezytyczną, opisana przez Platona najpełniej w *Fedonie*¹³.

Dialektyk musi wyruszyć zatem w drugą podróż, jeśli będziemy się posługiwać metaforą z *Fedona*, która doprowadzić go ma do celu – do odkrycia, że zasad i przyczyn tego, co jest, tej postaci bytu, która determinuje postać *rzeczy*, trzeba szukać poza obszarem *rzeczy*, poza światem fenomenalnym, a w poszukiwaniach tych trzeba oderwać się od badania *rzeczy* i przejść do szukania w obszarze i na poziomie tego, co Platon nazywa *λόγοι* lub *λογισμοί*¹⁴, które rozpoczyna się od sformułowania *ὑπόθεσις*, czyli tezy, która w procesie czystego już myślenia ma zostać udowodniona. Powiada bowiem Sokrates w *Fedonie*, że gdy zmęczyło go już badanie *bytów* w *rzeczach*, zaczął poszukiwania od przyjęcia „twierdzenia, które oceniam jako najmocniejsze” (*λόγος ἐρῶμενέστατος*)¹⁵, podkreślając, że czyni tak w każdym przypadku badań dialektycznych, czyli podejmując próbę odnalezienia pozaempirycznej przyczyny *rzeczy* czy zjawiska, jak też próbę uzasadnienia, dlaczego coś jest takie, jakie jest. W konkretnym wywodzie Sokrates podaje przykład takiej hipotezy: „iż istnieje coś takiego jak piękno w sobie i dobro i wielkość, i tak dalej”¹⁶.

¹³ Platoński Sokrates nazywa ten etap „drugą podróżą”, a ja za G. Reale będę używać pięknego terminu „drugie żeglowanie”

¹⁴ Terminu *λογισμοί* używa Platon w *Fajdrosie* – por. 249 c, 265 d – 266 b; por. też *Fedon* 65 c, gdzie obszar, w którym ujawnia się byt, określa formą *λογίζεσθαι*; por. *Fedon* 66 a, gdzie stosuje termin *λόγοι*. W *Fedonie* termin *λόγος* znaczeniowo jest tożsamy z terminem *λογισμός*, tłumaczę jako „rozumowanie, wywód, wnioskowanie dedukcyjne”.

¹⁵ *Fedon* 100 a.

¹⁶ *Fedon* 100 b.

Lecz z poprzednich wywodów Sokratesa mogło wynikać jasno, że taka postać hipotezy powstała już jako wynik dialektyki synoptycznej, jako wynik synoptycznego oglądu rzeczy, co więcej – nie mogłaby zostać sformułowana jako twierdzenie o wystarczającej mocy li tylko w obszarze czystego myślenia, które świadomie odrzuciło wszelki kontakt z rzeczami. Przyznają to słuchacze Sokratesa, którym obca jest metoda hipotez, mogli jednak nadać za Mistrzem, gdy szedł drogą dialektyki synoptycznej. Dialektyka hipotetyczna to etap drogi, na którym filozof podejmuje namysł nad statusem ontycznym i miejscem piękna w sobie, dobra czy wielkości, mocny pewnością, że nie mogą one nie istnieć, lecz pewność tę, co należy podkreślić, uzyskał w procesie dialektyki synoptycznej, dla której podstawą jest ogląd zmysłowy. Wynikiem badania ἐν λόγοις natomiast jest już ustalenie – w postaci twierdzenia mocnego, że piękno w sobie, dobro, czy wielkość istnieją inaczej i gdzie indziej niż rzeczy, jak też tego, że determinują one cechy podlegających im zbiorów rzeczy pięknych, dobrych czy wielkich przez relacje uczestnictwa, obecności i naśladownictwa. To twierdzenie pozwala drogą dedukcji ustalić rodzaje relacji między pięknem, dobrem czy wielkością a rzeczami pięknymi, dobrymi czy wielkimi: „[...] jeżeli piękne jest cokolwiek innego poza pięknem samym, to jest ono piękne za sprawą tylko tej przyczyny, iż uczestniczy w owym pięknie. To samo dotyczy wszystkiego innego”¹⁷. Pierwsza Sokratesowa ὑπόθεσις nie jest stwierdzeniem dogmatycznym i autorytatywnym. Jak wspomniano wyżej, jest to założenie wstępne, formułowane na podstawie wyników synoptycznego oglądu, które ma służyć jako podstawa wywodów już czysto *logicznych*, realizujących się w obszarze czystego myślenia, ἐν λόγοις. Owa ὑπόθεσις musi jednak podlegać dwojakiej postaci weryfikacji. Przede wszystkim sprawdzić należy, czy wnioski z niej płynące są ze sobą zgodne¹⁸, jak też – w konkretnych już przypadkach – zbadać inne możliwości, to znaczy sprawdzić, czy jednak konkretna cecha, determinująca przynależność rzeczy do określonego zbioru, nie może być inna i skądinąd rodem niż owa jedna, użyczająca rzeczy nazwy i jakości, a różna od niej samej przyczyna: „Jeśli mi kto mówi, że coś jest piękne za sprawą tego, że ma kolor kwiecisty lub szczególny kształt, lub cokolwiek w tym stylu – to ja te rzeczy odrzucam [...] natomiast na sposób prosty, nieuczony i być może naiwny trzymam się tego, że jedyne, co czyni pięknym, to samo piękno czy to przez obecność, czy

¹⁷ Fedon 100 c.

¹⁸ Fedon 101 d.

wspólnotę, czy przez jakikolwiek sposób związania się z nim. Nie utrzymuję tego stanowczo w każdym punkcie, ale tylko w tym, że piękne rzeczy stają się piękne za sprawą piękna. To wydaje mi się stanowić najbezpieczniejsza odpowiedź, jaką mogę dać sobie i innym; uważam, że jeśli będę się jej trzymał, to nie upadnę [...]”¹⁹.

Taka postać weryfikacji hipotezy dotyczy jednak badania poszczególnych postaci relacji, takich jak: piękno samo i rzeczy piękne czy dobro i rzeczy dobre, czyli relacji: idea – rzecz czy zjawisko²⁰. Sama hipoteza jako taka wymaga jednak uzasadnienia już w obszarze czystego myślenia, to znaczy znalezienia twierdzenia o większym stopniu ogólności, z którego hipoteza wyjściowa wynikałaby dedukcyjnie w sposób konieczny. Uzasadnienie to może wymagać formułowania szeregu coraz ogólniejszych hipotez, aż wreszcie dojdzie się do takiej, która uzasadnia wszystko, a sama uzasadnienia już nie wymaga, stanowiąc argument ostatecznego uzasadnienia, zarówno w aspekcie metodologicznym, jak i ontologicznym, jak też uprawomocnia filozofię, pojmowana jako drogę do... Dla Platona w *Fedonie* owym argumentem ostatecznego uzasadnienia jest istnienie *innej* niż fenomenalna, postrzegana zmysłowo, postaci bytu – istnienie idei, bytu *prawdziwego*, różnego od rzeczy, *pierwszego* wobec nich, a w porządku aksjologicznym czy może raczej w platońskiej ontologii wartości nadrzędnego ze względu na to, czego nie dostaje rzeczom: wieczności, trwałości, jedności, doskonałości²¹. Jest to taka postać bytu, ze względu na którą istnieją rzeczy, ona zaś sama nie istnieje ze względu na nic, bo rację swego bytu ma w sobie. Można przyjąć, że na tym etapie rozwoju myśli platońskiej uzyskał już filozof drogą dialektyki hipotetycznej argument ostatecznego uzasadnienia w postaci odpowiedzi na wszystkie pytania, których nie rozwiązywała dialektyka synoptryczna, w tym i odpowiedź na pytanie o przyczynę wszelkiego powstawania i giniecia. Koncepcja dwóch światów, z których jeden używa drugiemu nazwy, postaci, jakości, cech, wydaje się w platońskim *Fedonie* twierdzeniem o takim stopniu ogólności i pewności, że pozwala rozstrzygnąć wszystkie problemy z obszaru fizyki, epistemologii, etyki czy aksjologii; co więcej,

¹⁹ *Fedon* 100 d – 100 e.

²⁰ W opowieści o „drugim żeglowaniu” Sokrates platoński nie używa terminu „idea”. Termin ten pojawia się dopiero w krótkim podsumowaniu, jakie Fedon przedstawia Echekratesowi (102 b); „[...] kiedy przystano na jego twierdzenia i zgodzono się, że każda z idei jest czymś oraz że inne rzeczy poprzez uczestniczenie w ideach biorą od nich nazwę”.

²¹ Por. J. Gajda, *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993, rozdz. „Zmiany w platońskiej ontologii wartości”.

pozwała filozofowi odpowiedzieć na pytania o charakterze egzystencjalnym czy eschatologicznym. Pozwała na sformułowanie spójnych dowodów na nieśmiertelność duszy, dowodów, które na tym etapie rozwoju myśli platońskiej filozofowi jawiły się jako niezbite i mocne, bo wynikały z owego najogólniejszego niepodważalnego twierdzenia. Dialektyka hipotetyczna doprowadziła zatem platońskiego Sokratesa epoki *Fedona* do bezpiecznego portu nauki o ideach, lecz nie na długo, bo dialektyk – Sokrates/Platon epoki średnioakademickiej – dopuścił się uchybienia w swej sztuce, do czego sam się później przyzna. Wytknie mu to w *Parmenidesie* kryjący się pod maską Filozofa z Elei starszy Platon, który swą διαλεκτική τέχνη kształcił i ulepszał przez całe życie. Platońska nauka o ideach epoki średnioakademickiej może zostać sprowadzona do sądu, który kształtował się w długim procesie dialektycznym, jego korzenie tkwią w synoptycznym oglądzie rzeczy, lecz w pewnym momencie, odrywając się od swoich synoptycznych korzeni, zyskał w nauce platońskiej status nie wymagającego już dowodów i weryfikacji aksjomatu. W platońskiej nauce o ideach epoki średnioakademickiej idee – postaci same, piękno samo czy dobro samo – przyczyny wzorczo-sprawcze rzeczy są definiowane jako proste, wieczne, niezmiennie, tożsame tylko z sobą, niejako aksjomatycznie, bo o ich statusie w najogólniejszej mocnej ὑπόθεσις decyduje to, że są *ex definitione* różne od powstających i ginących, zmiennych i złożonych rzeczy. Platon młodszy, ustalając postaci relacji: rzeczy – idea, nie sprawdził po prostu wszystkich możliwości.

Surowy sędzia platońskiej nauki o ideach domaga się jednak od Platona weryfikacji tej postaci dialektyki hipotetycznej, jaką Filozof przedstawił w *Fedonie*, kiedy to Sokrates, formułując twierdzenie mocne o najwyższym stopniu ogólności, niejako na nim poprzestawał, nie uwzględniając konsekwencji, jakie pociągałaby za sobą ὑπόθεσις przeciwna. Parmenides, którego maskę w dialogu przybiera Platon starszy i bogatszy doświadczeniem oraz wiedzą, wyćwiczony w dialektycznych sofizmatach przez dialektyków megarejskich, domaga się od Platona młodszego, by każdej ὑπόθεσις, niezależnie od stopnia jej ogólności i mocy przyporządkowywał ὑπόθεσις przeciwną i badał ich konsekwencje, porównując i zestawiając wnioski: „Tak, na przykład, jeśli chcesz mówić o tym założeniu, które podał Zenon, czy istnieje wiele przedmiotów, to patrzeć, co musi z tego wynikać i dla tych samych wielu przedmiotów w ich stosunku do siebie nawzajem, i do jedności w stosunku do niej samej i do wielu przedmiotów. I z drugiej strony, jeśli nie ma wielu przedmiotów, zastanowić się znowu, co z tego wyniknie i dla Jednego, i dla wielu w ich stosunku do siebie samych

i w ich stosunku wzajemnym. Albo znowu: jeśli chodzi o założenie, czy istnieje podobieństwo, czy nie istnieje, to co z jednego i z drugiego założenia wyniknie i dla tego, co się zakłada, i dla innych przedmiotów w ich stosunku do siebie samych i w ich stosunku wzajemnym. Jeśli chodzi o niepodobieństwo, ta sama sprawa, i jeżeli chodzi o ruch i o spoczynek, i powstawanie i zatrąę, i o sam byt i niebyt. Jednym słowem, cokolwiek kiedyś założysz jako istniejące czy jako nieistniejące, czy jakie tam bądź inne, trzeba zobaczyć, co stąd wynika dla niego samego i dla każdego innego przedmiotu, który byś naprzód wziął pod uwagę, i dla ich większości, i dla wszystkich tak samo. I z innymi rzeczami tak zawsze je rozpatrzyć w stosunku do siebie samych i w stosunku do czegokolwiek innego, co bądź sobie kiedy wybierzesz, czy to coś, coś sobie założył, będzie przyjęte jako istniejące, czy jako nie istniejące, jeżeli chcesz się doskonale wyćwiczyć i prawdę przejrzeć na wskroś²². Jest to ogromny trud: „Nieogarnioną opisujesz robotę, Parmenidesie...” – sam Platon po latach przypomni nam o trudach, jakie niesie z sobą dialektyka hipotetyczna, opisując ją w *VII Liście*²³, w którym u schyłku życia pokaże uniwersalność swego modelu filozofowania: „Istnieje bowiem rozumowanie oparte na prawdziwych przesłankach...” (dosłownie: ἔστι γὰρ τις λόγος ἀληθῆς, □ co należy raczej tłumaczyć: jest sąd prawdziwy, którego przedmiotem jest zespół reguł dialektyki). Filozof zaznacza, że mówił o tym już wielokrotnie, lecz widzi potrzebę przedstawienia go raz jeszcze. Ów λόγος ἀληθῆς to ujęty przez Platona w ścisłe reguły proces dochodzenia do poznania „bytu istotnie istniejącego”, który ujawnia się duszy poznającego, o ile przestrzega dialektycznych reguł, w „piątym ujawnieniu przedmiotu”. Nie dostąpi jednak owego „piątego ujawnienia” ten, kto nie poznał pierwszych czterech: nazwy, definicji, rzeczy w jej cielesnej postaci, powstającej i ginącej, oraz wiedzy („umysłowego ujęcia i właściwego mniemania o rzeczy” – ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα).

Na czym polega „uchwycenie pierwszych czterech ujawnień? Platon pisze: „Dopiero przemierzenie drogi prowadzącej przez nie wszystkie, wspinanie się w górę i schodzenie w dół poprzez poszczególne stopnie, mozolnie rodzi wiedzę...” i dalej: „Z trudem, gdy niby krzesiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznawania

²² *Parmenides* 136 ac.

²³ *VII List* 342 nn.

zmysłowe, drogą zyczliwie stosowanych prób wypróbowując ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawiści, wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości”. Platoński opis nie pozostawia wątpliwości, że w procesie dążenia do wiedzy *prawdziwej* i w oczekiwaniu na „piąte ujawnienie” trzeba nieustannie weryfikować stawiane hipotezy, sprawdzając ich moc i zasadność w konfrontacji z rzeczami, poddając je wszelkiego rodzaju *experimentum crucis*. Platoński opis trzech pierwszych ujawnień to szukanie „prawdy bytów” w rzeczach (ujawnienie czwarte to przejście na podstawie wyników dialektyki synoptycznej do wiedzy opartej już na czystym myśleniu – odkrycie „prawdy bytów”. Lecz należy po raz kolejny podkreślić, że ów proces poznawczy, owa droga do piątego ujawnienia przedmiotu może się realizować tylko w intelekcie filozofa – zawsze w samotności. Kto mu bowiem będzie zadawał owe pytania? Z kim będzie przeprowadzał owe weryfikacje? Może to robić tylko sam ze sobą w aktach intelektualnego badania słuszności tez, nie omijając żadnych wątpliwości, uczciwie i rzetelnie. W *Państwie* i w *Sofiście* Platon pisze, że kolejna postać dialektyki – dialektyka diairetyczna – to niejako wyższy stopień wtajemniczenia, który realizować się może dopiero wtedy, gdy filozof ogarnął już *prawdę bytu*²⁴ („Zanim ktoś nie pozna prawdy w każdej materii, o której mówi, czy pisze, i nie potrafi zgodnie z prawdą określić całości, a określiwszy znowu ją na poszczególne formy ciąć, aż dojdzie do elementów niepodzielnych...”) może realizować się już tylko w gronie filozofów, bo tylko filozof potrafi dokonywać właściwych podziałów – „dzielić na rodzaje [...] to jest rzecz filozofa”. W *Sofiście* czy w *Polityku* Platon nawet nie próbuje stwarzać pozorów wspólnego dochodzenia do definicji – Teajtet czy Sokrates Młodszy to przecież tylko figuranci. Każdy z nich mógłby na podstawie doświadczenia sformułować jakąś definicję sofisty, wędkarza czy polityka, niemniej jednak byłyby to zawsze definicja wyłącznie opisowa, w której można by w nieskończoność mnożyć predykaty.

Czym będzie się różnić definicja obiektu ze świata rzeczy, ze świata fenomenalnego sformułowana przez diairetyka od definicji „zdroworozsądkowej”, jaką mógłby *ad hoc* sformułować Teajtet, czy Sokrates Młodszy?

²⁴ Por. *Fajdros* 277 c: {ΣΩ.} Πρὶν ἂν τις τὸ τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῆ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτὸ τε πᾶν ὀρίξεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ.

Procedura diairetyczna, którą, jak wskazano wyżej, mogą realizować jedynie filozofowie, po uprzednim opanowaniu procedur synoptycznych i hipotetycznych, realizuje się już w obszarze czystych pojęć i wymaga umiejętności w ich porządkowaniu i klasyfikacji. Przykłady z platońskiego *Sofisty* i *Polityka* pokazują, że w owej procedurze filozof za punkt wyjścia przyjmuje zawsze najogólniejsze pojęcie, któremu przyporządkować można badany obiekt. W przypadku analizowanych przez Platona tzw. *nomina agentis*, jak sofista czy wędkarz, najogólniejszym pojęciem będzie oczywiście działanie. Biegły diairetyk musi umieć w obszarze owego pojęcia, odwołując się do procedur synoptycznych i hipotetycznych, rozpoznać rodzaje działań i podzielić je na grupy, by metodą kolejnych podziałów dojść do takiej postaci działania, w której uczestniczy sofista, czy wędkarz. Do takiej właśnie umiejętności odwoła się Arystoteles, stwierdzając, że teoretyk, czyli filozof, będzie więcej wiedział o umiejętności budowy okrętów, niż najbardziej biegły w tej dziedzinie praktyk.

Sformułowana wyżej teza, zgodnie z dyrektywami metody platońskiej w jej elenktycznym aspekcie wymaga weryfikacji. Jeśli zatem założymy, że procedury dialektyczne realizują się w „żywej mowie”, w aktach komunikacji interpersonalnej, musimy znaleźć dialektycznego partnera dyskursu i ustalić tegoż dyskursu reguły. Taki dyskurs musi mieć swój przedmiot – ustalenie, czym w istocie jest np. sprawiedliwość, pobożność, dobro czy szczęście. Żaden z uczestników dyskursu nie wie i wspólnie mają ustalić *prawdę rzeczy* czy *prawdę bytu*. Definicja dialektyki przypisywana Zenonowi z Elei zakłada wspólne dochodzenie, a tym samym zakłada, że ten, z którym wspólnie szukać będziemy wiedzy, pojmowanej jako wiedza o tym, co pierwsze w porządku bytowania, co determinuje to, co jest, co determinuje to, że to, co jest, jest takie, jakie jest i takie właśnie jest najlepsze, a więc wiedza o prawdzie bytu jest, jeśli chodzi o intelekt i etap drogi do owej prawdy bytu, równy nam. Czy odnajdziemy kogoś takiego w platońskich dialogach? Partnerów Sokratesa możemy najogólniej podzielić na dwie grupy: profanów, jak Laches, Eutyfron czy choćby młody Fajdros, którzy niejako *ex definitione* niczego do owego dyskursu nie wniosą i niczego się z niego nie nauczą, oraz oponentów, jak Protagoras, Gorgiasz, Trazymach czy Kallikles, którzy opierają się na zupełnie innych założeniach, trwają w swoich przekonaniach i nie spełnią zgoła postulatu życzliwości z *VII Listu*. Nie odnajdziemy na kartach platońskich dialogów dialektycznego partnera, który spełniałby wskazane wyżej warunki, który mógłby być swego rodzaju *alter ego* Sokratesa/Platona. Dialogiczność platońskich dialogów

jest tylko pozorna. Proces dialektyczny realizuje się nie w żywym dyskursie, lecz w intelekcie filozofa. Żywy dyskurs odnajdujemy jedynie na kartach dialogów platońskich jako rozpisany na głosy aktorów zapis procedury dialektycznej, lecz i w takim zapisie w żadnym z pism nie odnajdziemy sytuacji definiowanej przez potoczne rozumienie dialektyki, w którym termin *λόγος* rozumiemy jako żywy dyskurs. Dialogi platońskie jako gatunek literacki w ich opisaney przez teoretyków literatury różnorodności (diegematyczne, dialektyczne itp.) są z założenia Filozofa zapisem procedury dialektycznej – dialektyki w jej trzech postaciach: synoptycznej, hipotetycznej, diairetycznej, a w samym zapisie procedury w kolejnych etapach rozwoju myśli platońskiej jawi się nam wynik owej procedury – kolejno odkrywana i dookreślana przez Filozofa prawda bytu. Lecz wszystkie te procedury realizuje zawsze sam filozof.

BIBLIOGRAFIA

- G a i s e r K.: Plato's ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963.
G a j d a J.: Platońska droga do idei, Wrocław 1993, zwłaszcza rozdz. „Zmiany w platońskiej ontologii wartości”.
K r ä m e r H.: Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959.
— Das neue Platonbild, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 48 (1994), s. 1-20.
K ü h n W.: La fin de Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture, Firenze 1996. Studi dell'Accademia Toscana di scienze e lettere.
— Welche Kritik an wesen Schriften, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 52 (1998).
Platon. Nowa interpretacja. Materiały z Sympozjum KUL 30 XI – 2 XII 1992, Lublin 1993.
R e a l e G.: Per nuova interpretazione di Platone, Milano 1991.
S z l e z á k Th.: Platon lesen, Stuttgart–Bad Cannstadt 1993.

LOGOS: DISCOURSE OR REASON? THE FORMS OF PLATONIC DIALECTICS

S u m m a r y

The problem discussed in the study is part of the polemics connected with the so-called “Platonic question,” to be precise, it seeks to prove that the so-called two Platonic “critiques” of the writing/text (Plato's *Phaedrus*, 275 c ff., *Letter VII* 341 c ff.) are not sufficient evidence that, according to Plato, dialectic procedures to discover and know the first forms of being may be realised only in a *sensu stricto dialogue*, in the act of living speech, and they cannot be fixed in a writing/text. On the basis of the Platonic descriptions of dialectic procedures three forms of *dialectic skill* (*διαλεκτικὴ τέχνη*) have been distinguished: *synoptic* dialectics, which is always

a kind of propedeutics of research in the form of ordering the results of sense perception in sets and trying to find in them a criterion of possibility for this ordering in the form of something *one*; hypothetical dialectics that calls for a thesis whose object is the ontic status of this *one*, where it is, and how to verify this thesis in a reliable manner; and *diairetic* dialectics that allows to elicit from the most general concept some definitions of concrete objects. By analysing the descriptions of dialectic procedures in Platonic texts, numerous statements of the Philosopher himself in the mouth of Socrates, or the Guest of Elea, we may conclude whether these procedures are carried out exclusively in the philosopher's intellect, and Platonic dialogues are their written form "for voices," or else they have, among other things, didactic purposes.

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: kwestia platońska, dialektyka, metoda dialektyczna, procedura synoptyczna, procedura hipotetyczna, procedura diairetyczna.

Key words: Platonic question, dialectic, the method of dialectic, collection, hypothesis, division.

Information about Author: Prof. Dr JANINA GAJDA-KRYNICKA – Department of History of Ancient and Medieval Philosophy, Institute of Philosophy, The University of Wrocław; address for correspondence: ul. Koszarowa 3, PL 51-149 Wrocław; e-mail: janinaga@uni.wroc.pl