

MICHAŁ BARDEL

OD PLATONA DO ROSENZWEIGA

O ZAPOZNANEJ ROLI DIALOGU W STRUKTURZE FILOZOFII

Zarówno co do samego pojęcia, jak i jego w funkcji w strukturze myśli i rzeczywistości dialog wydaje mi się tematem filozoficznie mocno zaniedbanym. Jeśli nawet pojawia się na horyzoncie namysłu filozoficznego, jest to zazwyczaj horyzont problematyki związanej z XX-wieczną filozofią dialogu, choć także i ona, przynajmniej w polskiej literaturze filozoficznej, nie doczekała się wyczerpującej monografii.

Zamierzam w tym miejscu przyrzeć się krytycznemu rodowodowi dialogiki – nurtu filozoficznego, u którego założeń tkwi nieskrywana niechęć do tradycji myślenia europejskiego zapoczątkowanej w starożytnej Grecji, do całej europejskiej metafizyki, począwszy – by użyć słów Rosenzweiga – od Jonii po Jenę. Wydaje się bowiem, że próba dokonania rewolucji w tak różnorodnej, nierzadko wewnętrznie sprzecznej tradycji filozoficznej, obejmującej przeszło dwadzieścia pięć stuleci, wymaga spełnienia dwóch niesłychanie trudnych, a zarazem niewyobrażalnie doniosłych warunków: (1) odnalezienia w niespójnym i do głębi aporetycznym myśleniu europejskim jakichś inwariantów, stałych i nienaruszalnych zasad, które dotyczyłyby zarówno Parmenidesa, jak Heraklita, Berengara z Tours i Piotra Damianiego, Kartezjusza i Locke'a, a następnie (2) przeciwstawienia im pryncypiów alternatywnych, oryginalnych i twórczych, takich, na których można by budować myśl nową i ważniejszą.

Wobec takich warunków możemy sobie przedstawić trzy ewentualne rezultaty rewolucji dialogicznej: (1) filozofia dialogu rzeczywiście odkrywa wewnętrzne słabości „starego myślenia” i proponuje zupełnie nową, ozdrowieńczą perspektywę, zbudowaną na tzw. zasadzie dialogicznej i zakorzenioną w hebrajskiej tradycji biblijnej; (2) filozofia dialogu odkrywa co prawda owe słabości, ale zatrzymuje się na etapie krytyki, nie mając narzędzi, by pójść dalej; (3) filozofia dialogu odkrywa słabości pozorne, ewentualnie odkryte przez nią słabości nie przynależą do istoty całej tradycji europejskiej, ale do jej drobnego fragmentu – w tym trzecim przypadku równie dobrze okazać się może, że oryginalność dialogicznego projektu „nowego myślenia”, owa rewolucja dialogiczna, podąża drogą kolistą, jednym słowem, że nieświadomie powraca do pryncypiów już kiedyś w filozofię wpisanych. Tym samym rewolucja taka przybrałaby formę re-ewolucji, powrotu do tego, co po drodze zostało zatracone: istotnej funkcji, jaką dialog pełni już to w metafizycznej strukturze świata, już to w samym filozoficznym dyskursie.

Założeniem niniejszego eseju jest twierdzenie, że dialogiczność wpisana została w istotę filozofii u jej zarania, że stanowi ona jądro platońskiej koncepcji filozofii, dialogika dwudziestowieczna zaś, odrzucając *en bloc* metafizykę Zachodu, odcięła się od swoich dialogicznych korzeni.

Potwierdzenie powyższej tezy wymagało będzie dokonania dwóch komplementarnych analiz. Po pierwsze, konieczne będzie rozpatrzenie platońskiego rozumienia dialogu i jego roli w strukturze filozofii, wraz z wykazaniem, że rola ta nie jest bynajmniej poboczna, ale fundamentalna dla platońskiego projektu filozofii. Po drugie, zbadamy zasadność dialogicznej krytyki „starego myślenia”¹, stawiając pytanie, czy i na ile myśl platońska daje się w tak rozumianą tradycję wpisać.

I. DIALOGICZNOŚĆ FILOZOFII PLATOŃSKIEJ

Zagadnienie dialogiczności filozofii Platona rozpada się w naturalny sposób na dwie wielkie kwestie: dialektyki, rozumianej jako dynamiczny proces myślenia, wyrażony w metaforze Platona jako „rozmowa duszy samej z sobą”, oraz żywej rozmowy, służącej przekazaniu, weryfikacji

¹ Najpełniejszą wykładnię zarzutów przeciw tzw. idealizmowi filozofii europejskiej znajdują w *Gwieździe Zbawienia* F. Rosenzweiga. Dlatego też tego właśnie myśliciela uczynię w niniejszym artykule głównym protagonistą filozofii dialogu.

i wystawieniu efektów procesu dialektycznego na krytykę ze strony innego podmiotu myślącego. Aby uzasadnić ten rozdział, odwołać się muszę do innego rozróżnienia, które wydaje mi się fundamentalne na gruncie platońskiej koncepcji filozofii: rozróżnienia między noetyczną i apofantyczną funkcją filozofii i – odpowiednio – noetyczną i apofantyczną rolą filozofa.

Wyraźne przesłanki dla takiego podziału odnajduję we wnikliwej analizie, jakiej Martin Heidegger poddał najśłynniejszy *passus* z Parmenidesowskiego poematu: *χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἕμμεν* („Trzeba mówić i myśleć, że byt jest”)². „Mówić” i „myśleć” to dwa momenty myślenia (*resp.* filozofowania), których nie da się ani utożsamić, ani też oddzielić od siebie. W platońskiej strukturze filozofii owe dwa komplementarne momenty ujawniają się w obrazowy sposób w słynnej paraboli jaskini: misja wyzwolonego z pęt kajdaniarza nie kończy się przecież na „widzeniu” (*νοεῖν*), ale jej drugą, równie istotną częścią jest powrót do jaskini i przekazanie tego, co dostrzeżone, obrona swojej *ἐπιστήμη* przed atakiem ze strony tych, którzy zostali na etapie mniemań (*δόξαι*). W ten sposób zawiązuje się jedność racjonalnego *logosu* z komunikacyjną *πᾶξις*, której najczytelniejszym uosobieniem był Sokrates³. U jedności tej pisała Hannah Arendt:

Dla Greków filozofia była osiągnięciem nieśmiertelności i w związku z tym posiadała dwa stadia. Była to przede wszystkim aktywność *nous* polegająca na kontemplacji wieczności, która sama przez się była *aneu logou*, niewyraźalna; po niej następowała próba przekładu widzenia na słowa. Arystoteles nazywał to *altheuein*, co znaczy nie tylko mówić, jakie naprawdę są rzeczy, lecz także opowiadać o tym, co w rzeczach konieczne i niezmienne. Człowiek jako człowiek, w odróżnieniu od innych zwierząt, jest kombinacją *nous* i *logos*⁴.

Rola zatem filozofa platońskiego jest podwójna, tak jak podwójny sens ma w tradycji greckiego myślenia *logos* (*λόγος*)⁵. *Logos* rozumiany w sensie racjonalnym (a zatem jako „rozum”, „myśl”, „racja”) odpowiada noetycznej funkcji filozofa – tej najbardziej oczywistej, polegającej na dialektycznym „zobaczeniu”, kontemplacji prawdy, natomiast *logos* deklaracyjny („słowo”, „mowa”, „opowieść”) wiąże się z funkcją apofantyczną, z ujawn-

² Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000.

³ O jedności rozumienia i porozumiewania się jako podstawowym związku fundującym działalność filozoficzną pisze M. Siemek w artykule *Logos jako dialogos*, „Principia” 27-28 (2000), s. 81 nn.

⁴ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 193.

⁵ Szerzej o deklaracyjnych i racjonalnych znaczeniach greckiego *logos* pisze K. Narecki w książce *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.

nieniem tego, co zobaczone, i wystawieniem na próbę. Filozof na etapie noetycznym jawi się zatem jako dialektyk, ten, który wie, który posiadał ἐπιστήμη, na etapie apofantycznym natomiast filozof jest uczestnikiem, a nade wszystko inicjatorem żywego dialogu z innym podmiotem, ustnej konfrontacji swojego *logosu* z obcą elenktiką. Nietrudno dostrzec, że w tak zarysowany dwupodział momentów *modus philosophandi* wpisuje się znakomicie Heideggerowskie rozróżnienie między prawdą pojętą jako αἴσθησις i jako ἀλήθεια⁶. Celem αἴσθησις jest zawsze idea, rzeczywistość najbardziej realna i najmocniej ugruntowana ontycznie. Takie bezpośrednie spostrzeżenie idei (czyste νοεῖν) nigdy nie może być fałszywe. Jego brak także nie jest fałszem – jest po prostu brakiem widzenia, ἀγνοεῖν. Tymczasem tam, gdzie mowa o apofantycznej funkcji filozofii, mamy do czynienia z rozumieniem prawdy jako ἀλήθεια, „odstąpienie”, „ujawnienie”. Tu dopiero pojawić się może fałsz w postaci artykulacji tego, co nieobecne, jako obecne.

Prawda jako efekt wglądu noetycznego nie jest wyłączną domeną filozofów. Wgląd noetyczny dostępny jest – przynajmniej teoretycznie – także poetom i mistykom. Tym, co istotnie odróżnia poetę czy mistyka od filozofa, jest właśnie ów ciężący na tym ostatnim obowiązek ἀπόφανσις, intersubiektywnie zrozumiałego ujawnienia i wystawienia na próbę swojego *logosu*. Filozofia nigdy o tym obowiązku nie zapomniała, rzecz w tym, że w okresie poplatońskim jego rozumienie uległo znacznemu uproszczeniu. Szczątkową formę świadomości obowiązku ἀπόφανσις dostrzec można w fakcie, że filozofowie nadal czują się w obowiązku utrzymywać i upubliczniać swój *logos* w formie pisanej, w rozprawach czy artykułach, zachowując – zazwyczaj – tradycyjne środki wyrazu i terminologię. Uproszczenie, o którym wspominałem, polega na tym, że zewnętrzna forma ἀπόφανσις (upublicznienie *logosu*), która w koncepcji Platona mogła stanowić co najwyżej pierwszy krok ku spełnieniu zadania, jest już dzisiaj najczęściej krokiem ostatnim. Nie pociąga za sobą tego, co nazywam sukursem logicznym, obroną swojej racji, konfrontacją z pytaniami i wątpliwościami płynącymi od innych. „Myślenie przeszło w literaturę” – pisał wiele lat temu Heidegger, dzieła filozoficzne stały się książkami, zazwyczaj czytany i doceniany na długo po śmierci ich autora. Kiedy czytamy Platońskie zastrzeżenia wobec powierzania *logosu* piśmiu, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że stary Ateńczyk doskonale przewidział los, jaki stanie się udziałem nowożytnej filozofii. Co gorsza, los ten stał się także udziałem tego nurtu filozofii współczesnej, który dialog uczynił swoim sztandarowym hasłem.

⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 47-48.

1. *Dialogiczność apofantyki*

Zatrzymamy się obecnie na wspomnianej wyżej krytyce pisma, jakiej dokonał Platon w *Fajdrosie* i w *Listach*, by na jej podstawie wykazać, że ów dialog jako naczelną zasadą apofantyki platońskiej pojmowany jest wąsko, jako żywa rozmowa między dwoma podmiotami myślącymi i tylko w ten sposób. Nie ma tu ani miejsca, ani potrzeby, by rekonstruować przebieg argumentacji Platona, zmierzającej ku wykazaniu, że słowo spisane jest bezużyteczne, gdy chodzi o rzetelny przekaz najistotniejszych treści filozoficznych⁷. Ograniczę się zatem do wskazania najistotniejszych jej punktów i wniosków, jakie dają się z nich wyprowadzić.

Sprawą nadzwyczaj istotną jest tutaj zrozumienie, w jakim sensie przeciwstawia Platon słowo mówione słowu pisanemu, albowiem w tej materii napotykamy w literaturze przedmiotowej wiele zbyt pochopnych rozstrzygnięć. Wnikliwa analiza argumentów przedstawionych w *Liście VII*, nade wszystko zaś w *Fajdrosie*, pozwala odrzucić stwierdzenie, jakoby Platonowi zależało na prostym przeciwstawieniu słowa mówionego słowu pisanemu, w takim sensie, w jakim przeciwstawić możemy recytację wyuczonego wiersza jego zapisowi. Idąc dalej, nie zależy Platonowi także na wykazaniu wyższości spontanicznie wygłoszonej mowy nad jednolitą i niezmienną w swojej formie mową spisaną uprzednio przez jakiegoś uczynnego logografa; o takie przeciwieństwo chodziło natomiast Alkidamasowi z Elai, kiedy spisane mowy (odwzorowanie mowy żywej, improwizacji) porównywał do posągów i obrazów (εἰδωλα), naśladujących tylko żywe istoty, które posłużyły za model artyście⁸. Jaki jest zatem prawdziwy sens platońskiej dychotomii? Najkrócej można go wyrazić w dziwnej na pozór opozycji pisma (λόγος γεγραμμένος albo συγγράμματα) i ustnej wymiany zdań (διάλογος). Przeciwieństwo to dziwne, bo jakby z dwu różnych porządków. Naturalną opozycją pisma wydaje się mowa, ustnego dialogu – monolog. Jednakże te naturalne skądinąd opozycje nie dają się zastosować do myśli Platona. Po jednej, krytykowanej i dezawuowanej stronie dychotomii platońskiej znajdujemy z pewnością pismo (także literacka forma dialogu, jak się wkrótce wykaże, zawiera się w greckim pojęciu συγγράμματα⁹ i nie stanowi tu wyjątku),

⁷ Zrobił to wyczerpująco Th. Szlezák w swoim *Czytaniu Platona* (przeł. P. Domański, Warszawa 1997).

⁸ Por. Alkidamas, *O autorach mówi pisanych czyli o sofistach*, przeł. R. Turasiewicz, „Terminus” 1 (1999), s. 186.

⁹ Obszerne uzasadnienie tego stwierdzenia podaje Th. Szlezák, *Forma dialogu a ezoteryka*, przeł. J. Szulińska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 6 (1997), nr 3 (23), s. 173-186.

po drugiej zaś żywy dialog, ustną wymianę zdań między żywymi ludźmi, z których co najmniej jeden godny jest miana dialektyka.

Spośród siedmiu klasycznych zarzutów przeciw pismu (hypomnetyczność, doksosoficzność, nietrwałość, afazja, egzoteryczność, bezbronność i brak powagi) najistotniejsze dla naszych rozważań wydają się trzy: nietrwałość, bezbronność i egzoteryczność pisma. Jeśli dokonamy ich odwrócenia, otrzymamy prostą zasadę: *logos*, który ma zostać przekazany innym, musi odznaczać się trwałością, zdolnością do mierzenia się z obcą elenktiką (cechę tę będą określał jako sukursywność *logosu*) oraz egzoterycznością, a więc musi posiadać zdolność dobierania sobie rozmówców.

Pierwsza z wymienionych cech, trwałość *logosu*, może zostać zagwarantowana dopiero dzięki spełnieniu dwóch pozostałych warunków. Wyjaśnijmy je zatem pokrótce.

Postulowaną egzoteryczność *logosu* pojmuje Platon jako zasadę, by przekaz filozoficzny (ἀπόφανσις) kierowany był wyłącznie do tych słuchaczy, którzy są odpowiednio przygotowani do jego odbioru. Egzoteryczności tej nie należy rozumieć w kategoriach magiczno-religijnych, choć niewątpliwie i taki charakter przybierało sporadycznie nauczanie starożytnych mistrzów. Nie chodzi tu o egzoteryczność ujawniającą się w tajemnym miejscu i czasie, w wybranym gronie wtajemniczonych. Filozof platoński musi posiadać po prostu nie tylko znajomość rzeczy (innymi słowy: być dialektykiem), ale mieć ponadto równie rzadką zdolność rozpoznawania charakteru i zdolności intelektualnych rozmówcy. Jakim sposobem ma tego dokonać? Jest taki sposób, „nieprostacki zgoła”, jak powiada Platon¹⁰, aby sprawdzić, czy osoba, której dialektyk pragnie przekazać wiedzę filozoficzną, zdolna jest przyjąć ją w sposób godny i zrozumieć. Przepis na swego rodzaju egzamin wstępny czy próbę (πειρα) podaje Platon w *Liście VII* jako sprawdzony już na osobie Dionizjosa¹¹. Nie zawsze jednak dialektyk ma czas i sposobność na dokonywanie tego rodzaju testów. Nierzadko znajomość uzdolnień rozmówcy odkrywa dopiero podczas dialogu. Słynna Sokratesowa elenktika temu właśnie miała służyć i dlatego też w wielu rozmowach była nie tylko pierwszym, ale zarazem ostatnim etapem metody dialektycznej¹².

¹⁰ Por. Platon, *List VII*, 340 b.

¹¹ Tamże, 340 c.

¹² Warto porównać takie momenty „ukrycia wiedzy” w dialogach Platona, kiedy to Sokrates, rozczarowany niedostatecznym przygotowaniem swoich słuchaczy, w nagły sposób kończy rozmowę (*Gorgiasz*, 497 b-c, 499 a-b; *Państwo*, 506 d – 507 a; *Eutydem*, 288 c-d).

Ostatni z wymienionych warunków rzetelnej ἀπόφανσις to sukursywność, rozumiana jako otwartość na krytykę i zdolność do nieustannego wspierania swojego *logosu* aż po najwyższe zasady¹³. W ostatnich słowach *Fajdrosa* formułuje Sokrates jedno z klasycznych określeń filozofa – miłośnika mądrości, a zdolność do sukursu logicznego staje się w nim zasadniczym wyznacznikiem:

SOKRATES: A ty [Fajdrosie – M.B.] jak pójdziesz, to opowiedz Lizjaszowi, jakeśmy się zeszli w zaciszu Muz i w tym Muzeum słyszeliśmy mowy ciekawe. Mowy te kazały coś powiedzieć Lizjaszowi, i jeśli kto inny podobne mowy układa, i Homerowi, i kto tam inny wiersze składa pod muzykę i bez muzyki, a po trzecie Solonowi i każdemu, który pisuje mowy polityczne albo projekty ustaw układa, że jeśli mu w tej robocie przyświeca znajomość prawdy (εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει) i jeśli potrafi w danym razie ustnie bronić tego, co napisał, i nieraz w tej obronie pokazać, że nic nie warto to, co napisał (δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι), ten nie zasługuje na nazwę wziętą od lichej roboty, ale od tego, co mu jako cel w tej robocie świeciło.

FAJDROS: Więc jak mu się pozwalasz nazwać?

SOKRATES: Mędrzec, Fajdrosie, to za wielkie słowo i tylko bogu samemu przystoi. Ale „przyjaciela mądrości”: filozof, czy coś podobnego, to znacznie bardziej stosowne i przyzwoite.

FAJDROS: I tak się nawet mówi.

SOKRATES: Nieprawdaż, kto nie ma we własnym wnętrzu niczego cenniejszego nad to, co z siebie wydusił i napisał po długich a ciężkich cierpieniach, dodając i kreśląc niezliczone razy – tego tylko słusznie możesz nazwać poetą, pisarzem mów i praw¹⁴.

Ten krótki fragment, jeśli mu się przyjrzeć uważnie, ujawnia co najmniej cztery interesujące dla naszych rozważań stwierdzenia: oto, po pierwsze, (1) imię filozofa przysługiwać może każdemu z pisarzy i twórców, tak poecie jak politykowi, o ile tylko spełnia odpowiednie warunki; (2) warunkiem zasłużenia sobie na miano „przyjaciela mądrości” jest najpierw (a) znajomość prawdy, która – jak wiemy – stanowiła jedną z kluczowych racji przemawiających za wykluczeniem z tego grona sofistów, następnie zaś to właśnie, co nazywam (b) sukursem logicznym: ustna obrona tego, co powierzone zostało piśmieniu, przy jednoczesnym wskazaniu na słabość słowa pisanego (tego, o którym mowa, jak również pisma w ogóle)¹⁵; po trzecie wreszcie, właśnie z uwagi na wspomniane warunki, (3) raz jeszcze potwierdza się w tym miejscu dokonany na wstępie podział funkcji należących do istoty pracy filozoficznej na noetykę (znajomość prawdy, bycie dialektykiem) oraz apo-

¹³ Por. Szlezák, *Czytanie Platona*, s. 67-77, oraz przykłady sukursu logicznego i wzmianki o nim w *Państwie* (362 d, 368 b) i *Hippiaszu Mniejszym* (372 d).

¹⁴ Platon, *Fajdros*, 278 b-e.

¹⁵ W tekście Platona τὰ γεγραμμένα można rozumieć jako konkretne pismo domagające się wsparcia logicznego albo też słowo pisane w ogólności.

fantykę, rozumianą jako komunikacja swej wiedzy nieoddzielalna od udzielania jej wsparcia na każdym kolejnym etapie. Nie chodzi tu bowiem, rzecz jasna, o wsparcie jednorazowe – ono przesunęłoby tylko dyskusję o jeden zaledwie szczebel wyżej. Sukurs logiczny ma miejsce na wszystkich kolejnych etapach argumentacji, a każdy dopiero co wsparty *logos*, wraz z odpowiednim βοήθεια, w każdej chwili poddany zostać może następnej elenktyce i znów pojawi się konieczność jego podparcia, znów z pozycji wyższej (τιμιότερα) racji. Modelowy sukurs logiczny winien więc sięgać pierwszych zasad (ἀρχαί), czyli racji „należytych”, „wyczerpujących” (ἰκανά), ale to – jak już wspomniałem – nie może dokonać się w piśmie, a jedynie w formie ustnego dialogu prowadzonego między dialektykiem i elenktykem.

Już na pierwszy rzut oka widać, że ani warunku ezoteryczności, ani warunku sukursywności *logosu* nie może zapewniać pismo – są to warunki dające się spełnić wyłącznie w żywej rozmowie. Powstaje jednak pytanie o miejsce, jakie w tej krytyce zajmuje dialogi spisane przez samego Platona. Zgodnie z poglądem Friedricha D.E. Schleiermachera (tzw. ezoteryka subiektywna) wymóg ezoteryczności może być spełniony w przypadku powierzenia *logosu* słowu pisanemu – dialogi Platona można by więc uczynić wyjątkiem nie podpadającym pod Fajdrosową krytykę, gdyby przyjąć, że ich wewnętrzna struktura, poprzez system skomplikowanych aluzji i odniesień między kolejnymi dialogami, utrudnia czy wręcz uniemożliwia ich odczytanie przez osobę nie posiadającą hermeneutycznego klucza. Niestety w żaden sposób dialog spisany nie jest w stanie pełnić funkcji sukursywnej. Oczywiście w dialogach sukurs występuje, ale jedynie w formie imitacji, odzwierciedlenia (inna rzecz, że nigdy nie zostaje doprowadzony do końca). Nawet jeśli będziemy mieli wszystkie klucze interpretacyjne, to nie my, jako czytelnicy, stawiamy pismu pytania, ale sam autor *logosu* niejako te pytania przewiduje. Absurdalnym byłoby chyba założenie, że autor dialogu jest w stanie z góry przywidzieć wszystkie aporie, wątpliwości i pytania. Jeśli pismo zawierałoby z góry wszystkie możliwe odpowiedzi, czytelnik stałby się zbędny już w punkcie wyjścia. Takie pismo, choć pozornie mówi bardzo wiele, mówi przecież jedno i to samo. Zgodnie z logiką *Fajdrosa* oznacza to, że milczy.

2. Dialogiczność noetyki

Dynamiczny charakter Platońskiego oglądu dialektycznego, dokonującego się dwóch wspomagających się drógach, synoptycznej i diairetycznej, nie wymaga chyba specjalnego omówienia. Warto w tym miejscu jednak uwyraźnić ten aspekt Platońskiej sztuki podziału dialektycznego, który obrazuje

porównanie wysiłku dialektycznego do rozmowy duszy samej z sobą. W *Teajtecie* Sokrates poucza swego rozmówcę:

Tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi „tak”, i mówi „nie”. A kiedy granice pewne pociągnie – dusza czasem wolniej, czasem szybciej miarkuje – kiedy w końcu jedno i to samo powie, i już się nie waha na obie strony, uważamy to za jej sąd. Zatem ja sądem nazywam mówienie, a sądem nazywam myśl, tylko nie do kogoś innego, ani głosem, tylko po cichu, do siebie samego¹⁶.

Dopóki dusza „waha się na obie strony”, pozostaje w trakcie kolejnego podziału diairetycznego; kiedy „pociągnie pewne granice (πέρας)” – wydaje sąd, a więc ujawnia ową szczegółową ideę, której nie sposób dalej dzielić. Dialog wewnętrzny, owo mówienie „tak” i „nie”, zadawanie pytań i udzielanie odpowiedzi, należy do istoty dialektycznego myślenia. Zwróćmy uwagę, że cały etap noetyczny (tj. dialektyka) ma charakter procesualny, aktywny, pozostaje w nieustannym ruchu. Nie jest statycznym aktem intelektualnego „wpatrywania” się w najwyższe zasady rzeczywistości, nie jest bezwolną iluminacją czy mistycznym doznaniem, które wyrwa z przyziemnej drzemki poznawczej. Jest żmudnym procesem rozmowy wewnętrznej, dialogu rozpiętego pomiędzy granicą i nieskończonością, jednością i wielością badanych idei. Metoda podziału opiera się na dialogicznym (dychotomicznym) zestawieniu pojęć granicy – bezgraniczności, jedności – wielości itd. Badanie każdego z tych pojęć polega na wskazaniu jego przeciwieństwa¹⁷.

A jeśli tak jest faktycznie, jeśli dialogiczna w swojej istocie noetyka poprzedza dialogiczną z natury apofantykę (choć obydwie dialogiczności są tu rozumiane w nieco odmiennym sensie), to właściwie wystarczy obecnie pokazać, że żywa rozmowa, jaką toczy dialektyk, ma za zadanie zweryfikować i dodatkowo uzasadnić lub obronić wiedzę, jaką zdobył na etapie noetycznym, w wewnętrznej rozmowie własnej duszy. To nie podlega wątpliwości. Podkreśla ten związek Sokrates w rozmowie z Protagorasem:

Protagorasie, bądź przekonany, że gdy rozmawiam z tobą, wtedy do niczego innego nie zmierzam, tylko zawsze chcę to rozpatrzeć, co mi samemu sprawia trudność i kłopot. Mam to przekonanie, że Homer ma słuszność, kiedy mówi: „Dwóch jeśli pójdzie na zwiady, jeden myśli, a drugi dostrzega”. We dwójkę jakoś łatwiej nam ludziom idzie każda robota i słowo,

¹⁶ Platon, *Teajtet*, 189 e – 190 a.

¹⁷ Por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 236.

i myśl, i poszukiwanie, a człowiek sam, kiedy co wymyśli, zaraz chodzi i szuka, póki nie znajdzie, komu by to pokazać i z kim by się utwierdzić w przekonaniu¹⁸.

Przepiękną symboliczną eksternalizacją wewnętrznego dialogu filozoficznego, jaki toczy się w duszy samego Sokratesa, jest słynna jego rozmowa z wieszczką Diotymą, z której pomocą wypowiada w *Uczcie* swój sąd na temat roli Erosa. Dlaczego wprowadza Platon ową „trzecią osobę”, ów wymagowany wewnętrzny podmiot autodialogu, jaki toczy się w duszy dialektyka? Odpowiedź może być tylko jedna – znakomicie streszcza ją Thomas Szlezák:

Fakt, że w formie dialogowej przedstawia się także to, co dialektyk wydobywa ze skarbicy własnych zapatrywań bez udziału rzeczywistego rozmówcy, ma znaczyć, że myślenie jako rozmowa duszy samej z sobą jest w sensie fundamentalnym dialogowe: myślenie pretendujące do ważności intersubiektywnej musi zasadniczo zadośćuczynić wymogowi wystawienia się na krytykę przeciwnika i wytrzymania jej; dlatego Platon ukazuje również rezultaty samotnych „domowych” rozważań dialektyka jako rezultaty wspólnego badania. Po wtóre: możemy stąd wnosić, że dialektyk platoński, choćby jego myśl czyniła zadość również apriorycznemu wymogowi intersubiektywnej (dialogowej) weryfikowalności, faktycznie nie jest nigdy zdany na określonego partnera i określoną sytuację, żeby dojść do określonego rezultatu. Raczej wnosi w rozmowę własne poglądy, decydujące dla jej rozstrzygnięcia; jeśli mu tak wygodniej, może je rozwijać bez realnego partnera, prezentując je jako rezultat homologiiów z partnerem wymagowanym. Ale może i to przemilczeć, jeśli tak mu się wyda słusznie¹⁹.

Innym znamienym przykładem dialogicznej dialektyki jest Sokratesowe pożegnanie z tytułowym bohaterem *Hippiasza Większego*. Nazwany durniem zabawiającym się czczym gadaniem, zrezygnuje z dalszej konwersacji z sofistą, przedkładając nad nią dialog z anonimowym rozmówcą, którego nazywa swoim bliskim krewnym i który mieszka w jego domu²⁰. Widać wyraźnie, że nie sili się Platon w tym miejscu na tworzenie konkretnej postaci, jak to miało miejsce w przypadku Diotymy: ów bezimienny krewny to przecież sam Sokrates, a raczej jego *alter ego*, z którym ma zwyczaj prowadzić dyskurs dialektyczny, kiedy zostaje sam ze sobą.

¹⁸ Platon, *Protagoras*, 348 c-d.

¹⁹ Szlezák, *Czytanie Platona*, s. 111.

²⁰ Platon, *Hippiasz Większy*, 304 d.

3. Podsumowanie

Dialogiczność myślenia Platońskiego ma zatem dwa wymiary:

(1) W najsilniejszym z możliwych sensów cecha dialogiczności przysługuje warstwie apofantycznej – filozof jest zobowiązany do konfrontacji swojego *logosu* z innymi, do wystawienia go na krytykę i nieustannego udzielania mu wsparcia. Pismo może mu służyć jako pomoc, ale tylko tak długo, jak długo przy piśmie stoi jego żywy autor.

(2) W słabszym sensie cecha dialogiczności przysługuje warstwie noetycznej (dialektyka jako rozmowa duszy z samą sobą). Noetyka nie wymaga więc z konieczności drugiej osoby, żywego dialogu z innym podmiotem, aby osiągnąć swój dialektyczny cel. Nie znaczy to, że – przynajmniej teoretycznie – taka czysto dialogiczna noetyka jest niemożliwa. W pewnym sensie o Platońskim Sokratesie powiedzieć można, że przez całe swoje życie śnił niespełniony sen o dialogu noetycznym, takim, w którym jego *logos* uległby błyskotliwej elenktyce rozmówcy, w którym Sokrates nauczyłby się czegoś od partnera dialogu. Przekleństwo losu Sokratesa polegało na tym, że każda kolejna próba okazywała się płodna jedynie w obszarze apofantyki, a i tam zazwyczaj nie w takim stopniu, w jakim życzyłby sobie Sokrates. O tym niespełnionym śnie Sokratejskim, o tym, w jaki sposób Sokratejskie życie zamieniło się w nigdy nie ukończone poszukiwanie tego, który zaprzeczyłby słowom Wyroczni o „najmądrzejszym pośród Ateńczyków”, w nigdy nie ukończone sprawdzanie, czy rzeczywiście jemu i tylko jemu przysługuje miano dialektyka, opowiada przecież wyraźnie historia Chejrefonta z *Obrońcy Sokratesa*. Dziwna jest doprawdy sytuacja myśliciela, który zarazem jest i nie jest dialektykiem, wie i nie wie jednocześnie, bo w każdej chwili, w każdej kolejnej rozmowie, może spotkać kogoś, kto jego *logosowi* przeciwstawi silniejszy, bardziej przekonujący. I do końca swojego siedemdziesięcioletniego życia będzie trwał Sokrates w tej niepewności, podobny królowi-mordercy w sanktuarium Leśnej Diany w Nemi, który pełni swą zaszczytną funkcję nie wypuszczając z ręki miecza, bo wie, że królem będzie dopóty, dopóki nie zginie z ręki swojego następcy²¹.

²¹ Por. opowieść *Król lasu*, pierwszy rozdział *Złotej gałęzi* J. G. Frazera (przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1978).

II. PROBLEMATYCZNOŚĆ ZARZUTÓW WOBEC „STAREGO MYŚLENIA”

Obecnie przyjrzymy się przeprowadzonej przez Franza Rosenzweiga krytyce europejskiego idealizmu, ujętego w efektowną, ale nader upraszczającą klamrę „Od Parmenidesa do Hegla”, sprawdzając, czy w wyznaczonym przez autora *Gwiazdy Zbawienia* zakresie można istotnie umieścić także Platona. Z uwagi na ograniczone rozmiary niniejszego szkicu ograniczę się do wskazania punktów, w których – jak przypuszczam – najwyraźniej dostrzec można nieadekwatność krytyki Rosenzweiga wobec myślenia europejskiego, o ile Platon miałby być tej tradycji reprezentantem.

1. *Przeciw deformacji greckiego pojęcia logosu*

Przywołajmy w tym miejscu raz jeszcze dychotomię, na której oparliśmy w części pierwszej dwupodział platońskiej koncepcji filozofii: źródłostów greckiego *logos* wskazuje na jego sens racjonalny („rozum”, „myśl”) oraz deklaratywny („słowo”, „mowa”). Naczelnym grzechem „starej filozofii” stało się, według Rosenzweiga, wyostrenie racjonalnego wydźwięku *logosu* wraz z jednoczesnym zarzuceniem sensu deklaratywnego²². To zniekształcenie greckiego *logosu* pozbawiło go ostatecznie znaczenia „mowy” i doprowadziło filozofię do sytuacji, w której stała się ona Heglowskim rozumem, rozmawiającym już tylko sam ze sobą²³.

Usunięcie mowy z filozoficznego dyskursu rozumieć należy jako jej ściśle podporządkowanie niezmiennym i ogólnym prawom rozumu. Mowa w myśli Heglowskiej sprowadzona zostaje wyłącznie do roli biernej ekspresji rozumu. Narracja filozoficzna prowadzona jest w trzeciej osobie, bo tylko w ten sposób zyskuje charakter ponadindywidualny i istotowy. Mowa staje się zatem odzwierciedleniem dialektycznej struktury rozumu, zmysłowym komunikatem myśli, jej wierną kopią i niczym więcej. „Tak” i „Nie” nie są spontanicznymi odpowiedziami filozofującego człowieka, nie wyrażają jego indywidualnej postawy, w której byłoby miejsce na wahanie czy nawet błąd – jest surowym i precyzyjnym wyrazem ponadludzkiej racjonalności.

²² Por. R. Schaeffler, *Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 78 (1981), s. 57-89.

²³ Por. T. Gadacz, *Prawda w »nowym myśleniu« Franza Rosenzweiga*, [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1988, s. 86.

Tym samym terytorium *logosu* zostało ograniczone do wąskiego zakresu „pytań istotowych”, pytań na odpowiednim poziomie ogólności i abstrakcji. Wszelkie inne pytania, także – a może przede wszystkim – te, które wyrażają najgłębsze egzystencjalne troski jednostki ludzkiej, ale właśnie jako jednostki, w swoim niepowtarzalnym i jednorazowym charakterze, zostają usunięte poza nawias naukowości. Wraz z nimi także wszystkie pytania wyrastające z doświadczenia wiary. Mowa, w której zostały sformułowane, przez tradycję oświeceniową wyrugowana została z myślenia naukowego, przez Hegla natomiast w myśleniu tym utopiona. Zadaniem „nowego myślenia” jest wyciągnięcie jej na powierzchnię dyskursu naukowego i przyznanie właściwej autonomii. Nie w ten sposób jednak, by *logos*-rozum miał istnieć niezależnie od *logosu*-mowy (*casus* Oświecenia), i nie tak, by *logos*-mowa był zależny i uwięziony w granicach *logosu*-rozumu (*casus* Hegla). Projekt dialogiczny zakłada dowartościowanie *logosu*-mowy i zrównanie go z *logosem*-rozumem.

Spójrzmy na Rosenzweigowskie zastrzeżenia oczami Platona. W kwestii „osobistości” przeciwstawionej obiektywizmowi „starego myślenia” nie sposób nie zgodzić się ze stanowiskiem autora *Gwiazdy Zbawienia*: model filozofii proponowany przez Platona jest z gruntu obiektywistyczny. Wymóg sukcesu logicznego, przed jakim stawia się tutaj dialektyka, ma na celu możliwie jak najdalszą ucieczkę przed subiektywnym, osobistym zabarwieniem *logosu*, mówiąc językiem fenomenologii Husserlowskiej – przed całym kłopotliwym bagażem „Ja” empirycznego. Czy oznacza to jednak, że tak pojęte zadanie podmiotu myślącego z konieczności prowadzić musi do podporządkowania mowy rozumowi? *logosu* deklaratywnego *logosowi* racjonalnemu?

Na pierwszy rzut oka Rosenzweig zdaje się mieć słuszość: rezultaty Platońskiej krytyki słowa pisanego nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do tego, że w zamyśle wielkiego Ateńczyka to, co jest obiektywnym przedmiotem wiedzy najwyższej (ἐπιστήμη) i zarazem celem, ku któremu zmierzać ma dialektyk, nakłada granicę dyskursowi filozoficznemu. O tym, co najważniejsze, pisać nie podobna, ponieważ to, co najważniejsze, nie nadaje się do spisania, albo inaczej: posiada strukturę nie pozwalającą na odzwierciedlenie jej w piśmie. Pozostając przy powyższym, musieliśmy stwierdzić, że platońska wizja filozofii stawia *logos* racjonalny ponad deskryptywnym, a tym samym już tutaj, w IV wieku przed Chrystusem, daje się odkryć krytykowana przez Rosenzweiga deformacja *logosu*.

Czy nie nazbyt szybko? Czy może ulec deformacji coś, co dopiero w tym właśnie momencie historycznym zaczyna przybierać swój właściwy kształt? Jestem przekonany, że dopiero i właśnie w filozofii Platona podwójny sens

greckiego *logosu* zostaje ostatecznie dostrzeżony i wykorzystany. Że skutkiem tego dostrzeżenia była platońska koncepcja filozofii wraz z jej podwójną, noetyczno-apofantyczną strukturą. W filozofii platońskiej zrównoważony został pierwiastek deskryptywny i racjonalny greckiego *logosu*. Spójrzmy bowiem: jest rzeczą jasną, że najwyższy przedmiot oglądu dialektycznego (*resp.* najwyższy ogląd dialektyczny) stawia granice dyskursowi filozoficznemu. Zarazem jednak ograniczenie to dotyczy wyłącznie pewnej formy tego dyskursu, mianowicie pisma, które jest jedynie nieudolną i obarczoną ogromnie aporetycznym charakterem kopią mowy właściwej, jaką jest dialog – żywa rozmowa między niezależnymi podmiotami. Mowa spontaniczna, ta właśnie, w której „tak” i „nie” mają charakter osobisty, za które odpowiedzialność bierze na siebie jednostka, ta mowa o którą chodzi Rosenzweigowi, nie jest podporządkowana żadnej wyższej instancji rozumowej. Co prawda nie stoi ona też wyżej od rozumu tak, by miała mu narzucać swoje granice. Mowa (*logos* deskryptywny) pozostaje u Platona równoważna rozumowi (*logos* racjonalny), ponieważ są one sobie pokrewne. Wgląd noetyczny w istotę rzeczy ma przecież strukturę dialektyczną, której odpowiednikiem staje się dialog apofantyczny. Jedno nie jest odbiciem drugiego, żadne nie jest tutaj naśladowane – mowa i rozum są sobie równorzędne, są – jak powiada Platon w *Timajosie* – jednorodne (συγγένεσις). Ani wewnętrzna rozmowa duszy z samą sobą (dialektyka) nie naśladuje rzeczywistej rozmowy (dialogu), ani dialog nie naśladuje porządku dialektycznego, ponieważ jest to w istocie wciąż ten sam porządek poznania, zakładający ściśle odpowiedzialność rozumu i mowy.

Jeśli więc przez deformację greckiego *logosu* rozumie Rosenzweig wystawienie rozumu ponad mowę, Platon niesłusznie zaliczony został do grona deformatörów. Być może Rosenzweigowi nie chodzi jednak o powrót do greckiego *logosu* w sensie równoważności obydwu znaczeń. Być może w „nowym myśleniu” mowa ma stawiać warunki rozumowi – wówczas włączenie Platona do grona „czcigodnych filozofów od Jonii po Jenę” miałyby rację bytu. Ale też tylko wtedy. Tym samym jednak, jak się zdaje, Rosenzweig sam siebie uczyniłby deformatorem greckiego *logosu*.

2. Przeciw wyższości myślenia nad bytem

O ile zarzut poprzedni opierał się na nieuzasadnionym zrównaniu filozofii Hegla z myślą Platona, kolejne dwa wynikają z niedostrzeżenia różnicy między podstawowymi zasadami metafizyki platońskiej i parmenidesowskiej. Zgodnie ze słynnym schematem, który symbolizować ma w przekonaniu Ro-

senzweiga totalistyczne myślenie starego paradygmatu, historia metafizyki europejskiej przeszła przez trzy redukcyjne fazy: kosmocentrycznej starożytności, teocentrycznych wieków średnich i antropocentrycznej nowożytności. Platon byłby więc tutaj naczelnym przedstawicielem kosmocentrycznej starożytności, w której skomplikowaną i różnorodną rzeczywistość sprowadza się do świata. Co to jednak znaczy: zredukować Boga i człowieka do świata? Przyjrzyjmy się bliżej takiej redukcji.

Świat rości sobie prawo bycia Całością – tak brzmi najogólniejsza charakterystyka kosmocentrycznej myśli greckiej widzianej oczami Rosenzweiga. Dopiero rozbicie tej całości, wyłonienie z niej człowieka i Boga, pozwoli Rosenzweigowi ukazać świat w jego prawdziwej, niezafałszowanej istocie, tzn. jako metalogiczny. Świat starożytny zgodnie z paradygmatem „starego myślenia” jest bowiem logiczny, bez owego wyzwalającego *meta*. W tej jego logiczności tkwi klucz do zrozumienia owej zdumiewającej redukcji: bez trudu bowiem możemy sobie przedstawić rzeczywistość sprowadzoną do „ja”, podobnie nie sprawi nam kłopotu zrozumienie redukcji teocentrycznej – cóż jednak ma oznaczać, że świat rości sobie prawo do bycia Wszystkim?

Roszczenie to – powiada Rosenzweig – znajduje oparcie w modelowym dla Greków założeniu tożsamości myślenia i bytu. Świat jest logiczny, ponieważ *logos* (λόγος) i *ontos* (ὄντος) stanowią jedność. Świat jest zatem pomyślalny, co więcej, tym, co pomyślane jest właśnie świat i nic innego. Granice myślenia wyznaczają zarazem granice tego, co rzeczywiste. Ta elementarna zasada metafizyczna pochodzi oczywiście od Parmenidesa, ale Rosenzweig dostrzega jej nieuświadomione jeszcze użycie już w pierwszych próbach filozoficznego namysłu przeprowadzonych w szkole milezyjskiej. Kiedy Tales zauważył, że „wszystko jest wodą”, musiał zakładać możliwość pomyślenia Wszystkiego, a więc niejako antycypować Parmenidejską tożsamość. Odtąd cała myśl europejska, „od Parmenidesa do Hegla”, nie zdołała się nigdy z tej tożsamości wyzwolić. Dla idealizmu historia bytu rozpoczyna się nie wcześniej, jak w chwili, gdy został on pomyślany, gdy połączył się na stałe z *logosem*.

Tym samym, wywodzi Rosenzweig, przygodność świata została natychmiast i nieodwracalnie zamieniona w konieczność. Byt stał się konieczny, ponieważ konieczny jest tożsamy z nim *logos*. W tym miejscu rodzi się jednak poważna wątpliwość: czy przypadkiem Rosenzweigowska wizja metafizyki greckiej nie jest zbyt Parmenidesowsko-Hegłowska? Czy, mówiąc dosadniej, w stale ponawianej frazie „od Parmenidesa do Hegla” pomiędzy biegunowymi postaciami Rosenzweig rzeczywiście bierze pod uwagę dwa i pół tysiąca lat bogatej i wewnątrznie zróżnicowanej tradycji filozoficznej,

czy też można zastąpić ją sformułowaniem „u Parmenidesa i u Hegla”, a to, co pomiędzy, przemilczeć? W duchu filozofii platońskiej można bowiem swobodnie odwrócić argumentację Rosenzweiga: zdanie mówiące o tym, że byt stał się konieczny, ponieważ konieczny jest z natury tożsamy z nim *logos*, można zastąpić stwierdzeniem: *logos* stał się konieczny, ponieważ opisuje tożsamą z sobą strukturę świata. Podobnie Parmenidejską interpretację Platona stosuje Rosenzweig tam, gdzie posługuje się przykładem ściany i wiszącego na niej obrazu, by zilustrować relację myśli i bytu:

Stosunek, w którym w ten sposób występują razem jedność Myślenia z jednością Myślenia i Bytu, można by porównać do ściany, na której wisi malowidło. [...] Owa skądinąd pusta ściana nieźle uzmysławia, co pozostaje z Myślenia, kiedy oddzieli się jego odniesioną do świata Wielość. Nie zupełnie nic, ale coś całkiem pustego, goła ściana. Nie można by zawiesić obrazu, gdyby nie było ściany, ale ściana nie ma zupełnie nic wspólnego z samym obrazem. Nie miałyby ona nic przeciw temu, gdyby prócz tego jednego wisiały na niej jeszcze inne obrazy lub zamiast tego jakiś inny. O ile według wyobrażenia panującego od Parmenidesa do Hegla ściana była malowana poniekąd *al fresco*, a więc ściana i obraz tworzyły jedną całość, tak teraz ściana jest w sobie Jednością, a obraz w sobie nieskończoną Wielością, zaś na zewnątrz – wyłączającą Wszystkością. Lecz to nie oznacza, że Jednością, ale Jednym – „jedynym” obrazem²⁴.

W interpretacji Rosenzweigowskiej platoński *logos* (ściana) stanowi wraz z bytem (obraz) nierozdzielalną jedność, na której opiera się ów starożytny redukcjonizm kosmologiczny. „Nowe myślenie” zakłada natomiast pełną nie-tożsamość obu elementów: świat (obraz) jest wielością o charakterze akcydensu w stosunku do jedności myślenia. Tymczasem, jak sądzę, rzeczywiście platoński obraz tej metafory zakładałby wyjście pośrednie, bliższe zdecydowanie wizji dialogicznej: obraz i ściana, byt i *logos* nie utożsamiają się ze sobą, choć są sobie pokrewne, tj. dzielą wspólną strukturę, jednak nie na zasadzie jedności, ale odpowiedniości, godzącej ze sobą wielość świata i jedność myśli. Dla Parmenidesa obraz i ściana byłyby absolutną jednością, dla Platona są wielością-w-jedności, w której mnogość tego, co zmysłowe (świat) przełożona zostaje na jednoczący język *logosu*.

3. Przeciw absolutnej nicości

Rosenzweig, jak przypuszczam, nie dostrzegł radykalnej zmiany postawy, jaka dokonała się w platońskim rozumieniu metafizyki, a której świadectwem są *Sofista* i *Parmenides*. Istota owej rewolucji w myśleniu Platona

²⁴ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 65.

polegała właśnie na wykroczeniu poza sztywne (zbyt sztywne, by dało się je uzgodnić z teorią partycypacji) ramy parmenidejskiej zasady niesprzeczności²⁵, na rezygnacji z postrzegania relacji między bytem i niebytem jako relacji wykluczającej. Innymi słowy, obydwa wspomniane dialogi dowodzą, że w obronie zasadniczego zrębu teorii partycypacji przed zarzutami jej krytyków (szczególnie przed zarzutem „trzeciego człowieka”) Platon uciekł się do poglądu dopuszczającego istnienie jakiejś struktury pośredniej między absolutnym bytem i absolutnym niebytem, jakiegoś niebytu, o którym jednakowoż można coś orzekać. Tym samym dokonał słynnego „ojcóbóstwa Parmenidesa”, negując jego twierdzenie o tożsamości bytu i jedności²⁶. Rezultatem takiego zabiegu okazała się być metafizyka o nowym, relacyjnym obliczu, oparta na idei różnicy (owym „piątym rodzaju” platońskiej dialektyki, znakomicie zobrazowanym w *Sofiście*). Owo „ojcóbóstwo”, przygotowane w *Sofiście*, w *Parmenidesie* zaś wprowadzone w czyn, pokazuje, że niebyt platoński nie musi być koniecznie rozumiany jako radykalne przeciwieństwo bytu, jako *oppositio contradictoria*, ale jako *oppositio relativa*, jako coś innego od określonego bytu (innobyty, niebyt relacyjny).

Gdyby udało się Rosenzweigowi uchwycić tę Platońską woltę, gdyby dostrzegł był ów spór Platona z Parmenidesem, sam zapewne przekonałby się, jak fałszywe jest stawianie ich w jednym szeregu. Co więcej, swobodnie mógłby potraktować Platona jako sojusznika w swoim własnym pojedynku z wielkim Eleatą. A pojedynek ten w dużej mierze prowadził do identycznych niemal rezultatów, jak te przedstawione w późnych dialogach Platona. Albowiem projekt Rosenzweiga nie ku czemu innemu zmierzał, jak właśnie ku wkroczeniu na szlak, przed którym bogini ostrzegła Parmenidesa. „Nie wступujemy na tę drogę – pisze w początkowych wierszach pierwszej księgi *Gwiazdy Zbawienia* – która wiedzie od już istniejącego Czegoś do Niczego, a na której końcu mogą podać sobie dłonie ateizm i mistyka, ale na drogę przeciwną, od Niczego ku Czemuś”²⁷. Koncepcja nicości, którą Rosenzweig posługuje się jako punktem wyjścia dla procesu wyodrębniania się elementarnych faktyczności (tzw. konstytucja faktyczności), opiera się na założeniach poczynionych w Platońskim *Sofiście*. Bunt przeciw absolutnej nicości Parmenidesa jest tym samym sprzeciwem, przed którym wzdragał się Gość z Elei:

²⁵ Szerzej na temat tej przemiany w metafizyce Platońskiej pisał S. B l a n d z i w *Henologia. Meontologia. Dialektyka* (Warszawa 1992).

²⁶ Por. P l a t o n, *Sofista*, 243 d – 244 a.

²⁷ R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, s. 79.

Że pusty Byt, byt przed Myśleniem, w krótkiej, ledwie uchwytnej chwili, zanim stanie się on Bytem dla Myślenia, jest równorzędny Nicości, jest również jednym z przekonań, które towarzyszyły całej historii filozofii od jej początków na Wyspach Jońskich aż do jej kresu u Hegla. Ta Nicość pozostawała równie bezowocna jak czysty Byt. Filozofia zaczęła się tam, gdzie Myślenie złączyło się z Bytem. Właśnie jej i właśnie tu odmawiamy naszego posłuszeństwa. Dlatego nie wolno nam wyprzeć się śmierci i dlatego musimy przyjąć Nicość tam, gdzie i jak może nas ona spotkać, i uczynić ją trwałym punktem wyjścia tego, co trwałe²⁸.

Rosenzweig postuluje pojęcie nicości, w którym obecna jest już jakaś pozytywna wiedza, jakieś „coś”. Taka *quasi*-pozytywna nicość możliwa jest jedynie wtedy, kiedy pojęcia tego nie będziemy traktować ekskluzywnie, jedynym słowem: kiedy zgodzimy się na „istnienie” wielu różnych nicości. Wtedy dopiero wolno będzie Rosenzweigowi powiedzieć, że w naszej niewiedzy o Bogu kryje się jakiś pozytywny moment: wiemy, czego nasza niewiedza dotyczy, co jest jej „przedmiotem”. Wiemy, że różni się ona od niewiedzy o człowieku, ta ostatnia bowiem jest właśnie niewiedzą o człowieku i o niczym innym. Możemy więc z powodzeniem zastosować wobec filozofii Rosenzweiga platońskie rozróżnienie między niebytem absolutnym i relacyjnym.

W gruncie rzeczy cała Rosenzweigowska metafizyka przedświata, a więc owa wyjściowa struktura pierwotnego pogaństwa, z metafizycznym Bogiem, metalogicznym światem i metaetycznym człowiekiem, budowana jest na dialektycznej zasadzie niemal identycznej z tą, na której Platon oparł swoją późną metafizykę relacyjną.

4. *Przeciw myśleniu logicznemu*

Wreszcie ostatni z momentów, w których Rosenzweigowska krytyka myślenia europejskiego rozmija się istotnie z intuicjami Platona. Myślenie logiczne przeciwstawia Rosenzweig myśleniu gramatycznemu, czyli mowie. Różnica nie sprowadza się jedynie do zamkniętego, niemeo charakteru tego pierwszego. Sokrates rozmawiał z ludźmi, to jego rozmowom historia przypisała archetypiczne miano „dialogów”, a jednak, zdaniem Rosenzweiga, wciąż pozostawał na gruncie myślenia logicznego. Myślenie gramatyczne musi bowiem spełniać dwa istotne warunki: (1) potrzebuje innego, tego, do którego się zwraca, i to zwraca się wyłącznie, a więc konkret-

²⁸ Tamże, s. 74.

nej osoby, (2) potrzebuje czasu, co oznacza, że czas traktuje poważnie, że nie potrafi przewidzieć z całkowitą pewnością, co nastąpi za chwilę. Dialogi Sokratesa – zdaniem Rosenzweiga – nie spełniają żadnego z tych warunków. Sokrates z góry wie, co chce powiedzieć, zna przebieg rozmowy i potrafi uprzedzić rozmówcę. Właściwie równie dobrze mógłby rozmawiać sam ze sobą. Dlatego, jak pisze Rosenzweig, „większa część dialogów filozoficznych, także przeważająca część dialogów Platona, jest nudna”²⁹.

Nie sposób polemizować w kwestii tego, czy dialogi sokratejskie komuś wydają się nudne, czy też nie. Warto natomiast rozpatrzeć, czy ma rację Rosenzweig, gdy wpisuje je w obszar myślenia logicznego w kształcie i pod obostrzeniami, jakie wobec niego wprowadza. Nie miałby jej z pewnością, gdybyśmy przyjęli Kierkegaardowską wykładnię ironii Sokratejskiej³⁰, a zatem gdyby Sokrates rozmowę traktował wyłącznie jako metodę noetyczną, gdyby – mówiąc prościej – w samym akcie dialogu spodziewał się przekraczać kolejne stopnie dialektyczne w kierunku najwyższego oglądu. Nawet jednak, gdy odrzucimy ową hipotezę na rzecz wizji Sokratesa rozmawiającego z pozycji dialektyka (wiedzącego), skrywającego się jedynie pod płaszczem ignoranta, także wówczas Rosenzweig nie może mieć racji. Jeśli żywy dialog ma spełniać w koncepcji platońskiej funkcję sukursu logicznego, a więc wspierać *logos* i bronić go przed zarzutami rozmówcy, to niejako z definicji spełniać musi drugi z Rosenzweigowskich warunków myślenia gramatycznego: musi być otwarty na niespodziewane zarzuty, musi na te zarzuty sam się wystawiać. Cała krytyka słowa pisanego, jaką przeprowadził Platon w *Listach* i w *Fajdrosie*, zmierza ku pokazaniu, że myślenie filozoficzne nie może obejść się bez tej nieprzewidywalności, bez elenkyki, która możliwa się staje wyłącznie w żywej rozmowie dialektyka i ucznia. I nie ma tu nic do rzeczy fakt, że dialektyk przed przystąpieniem do rozmowy posiada już wiedzę, którą dzieli się z rozmówcą – niechże ją posiada, przecież rozmawia po to właśnie, by prawdziwość owej wiedzy wystawić na próbę. Z tej perspektywy dialogi Platona mogą zasługiwać na miano „irytujących” (może bowiem kogoś irytować postawa dialektyka), ale z pewnością nie „nudnych”, jeśli pod tym pojęciem rozumieć ich rzekomą przewidywalność. Co więcej, dialog w pojęciu platońskim spełniać musi także pierwszy z warunków Rosenzweigowskiej mowy: musi być prowadzony z konkretną osobą. I znów

²⁹ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, przeł. T. Gadacz, [w:] tenże, *Gwiazda Zbawienia*, s. 675.

³⁰ Por. S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1999.

nie ma tu nic do rzeczy fakt, że filozofia w rozumieniu platońskim, ma charakter obiektywistyczny. Owszem, docelowo tak. Jednakże dialog platoński prowadzony jest z pojedynczym człowiekiem, siła tej rozmowy opiera się na jego – by użyć słów Husserla – „empirycznym Ja”, na nieuprzedzalnych pytaniach, które może zadać nie jako człowiek w ogóle, ale jako Hippiasz, Teajtet czy Eudemos. Gdyby Sokrates rozmawiał z samymi tylko „czystymi podmiotami”, niemożliwa była jakkolwiek pojęta ezoteryczność apofantyki, niemożliwe byłoby dobieranie rozmówców, które uczynił Platon jednym z najważniejszych warunków dyskursu filozoficznego. Sokrates nie urywałby rozmów, które stawały się niekonkluzywne – jaką różnicę robiłaby mu ich niekonkluzywność, gdyby rzeczywiście, jak chce Rosenzweig, wyrzucał jedynie z siebie ostateczną wiedzę, od początku do końca przewidywalną?

III. KONSTATACJE

Zestawienie ze sobą dwu, jak się okazało nie tak znowu odległych od siebie, perspektyw dialogicznych, Platońskiej i Rosenzweigowskiej, skłania do refleksji natury nader ogólnej, którą umieścić można w obszarze szeroko pojętej metafizologii.

Zdumiewający i chyba nad wyraz symptomatyczny jest fakt, że dialogika, jak na nurt, który z niezwykłą konsekwencją broni uprzywilejowanej pozycji mowy, przypisując jej wręcz metafizyczne pierwszeństwo, właściwie nie rozwinęła żadnej wyraźnej perspektywy metodologicznej. Co gorsza, nie dostrzegła jej u samych źródeł myślenia filozoficznego. Oto w przypadku tego – z punktu widzenia dialogiki – monologicznego idealisty Platona, zdolni jesteśmy zrekonstruować podstawowy zrąb fundamentalnie dialogicznej i w gruncie rzeczy metafizologicznej metodologii, w której powodzenie dyskursu filozoficznego uzależnione jest od ostrych wymagań ezoteryczności, sukursywności itd., które nie dają się spełnić inaczej jak w żywej rozmowie dwojga partnerów. Na pytanie: „Jak uprawiać myślenie filozoficzne?” Platon daje nam odpowiedź jasną i wyraźną – dialogika wskazuje tymczasem dość enigmatycznie na metodę doświadczenia egzystencjalnego, na egzystencjalny sprawdzian prawdziwości dyskursu, ale milczy, gdy pytamy o podstawowe warunki tego dyskursu. Czy dzieje się tak z powodu złośliwie przypisywanej przynajmniej niektórym przedstawicielom „nowego myślenia”

awersji do konfrontowania swoich poglądów z innymi?³¹ Skłonności do zamykania się w czterech ścianach gabinetu? Czy może raczej stwierdzić należy, że filozofia dialogu, w całej swojej oryginalności, stanowi li tylko projekt nowej antropologii, nowego spojrzenia na miejsce człowieka w świecie, jego usytuowanie wobec bliźniego i jego relację do Boga, a tym samym w szerszym kontekście filozoficznym, także na polu metodologii, pozostaje trwale bezpłodna?

BIBLIOGRAFIA

- Alkida mas: O autorach mówi pisanych czyli o sofistach, przeł. R. Turasiewicz, „Terminus” 1 (1999), s. 181-187.
- Arendt H.: Myślenie, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.
- Blandzi S.: Henologia. Meontologia. Dialektyka, Warszawa 1992.
- Filek J.: Filozofia odpowiedzialności XX wieku, Kraków 2003.
- Fraser J. G.: Złota gałąź, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978.
- Gadacz T.: Prawda w »nowym myśleniu« Franza Rosenzweiga, [w:] Rozum i słowo. Eseje dialogiczne, Kraków 1988, s. 85-98.
- Heidegger M.: Bycie i czas, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Co zwie się myśleniem?, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000.
- Kierkegaard S.: O pojęciu ironii, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1999.
- Narecki K.: Logos we wczesnej myśli greckiej, Lublin 1999.
- Platon, dialogi: *Eutydem*, *Fajdros*, *Gorgiasz*, *Hippiasz Mniejszy*, *Hippiasz Większy*, *Państwo*, *Protagoras*, *Sofista*, *Teajtet* oraz *List VII*.
- Rosenzweig F.: Gwiazda Zbawienia, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Nowe myślenie, [w:] Gwiazda Zbawienia, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 649-692.
- Schaeffler R.: Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 78 (1981), s. 57-89.
- Siemek M.: Logos jako dialogos, „Principia” 27-28 (2000), s. 60-83.
- Stróżewski W.: Wykłady o Platonie. Ontologia, Kraków 1992.
- Szlęzak Th.: Czytanie Platona, przeł. P. Domański, Warszawa 1997.
- Forma dialogu a ezoteryka, przeł. J. Szulińska, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 6 (1997), nr 3 (23), s. 173-186.

³¹ Por. uwagi J. Filka wyrażone w *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* (Kraków 2003, s. 10-11).

FROM PLATO TO ROSENZWEIG
ON THE RELINQUISHED ROLE OF DIALOGUE
IN THE STRUCTURE OF PHILOSOPHY

S u m m a r y

The main purpose of the article is to compare the originally Greek, Plato's concept of dialogue and its function in the procedure of philosophizing to the one developed by the 20-century "philosophy of dialogue" (F. Rosenzweig, M. Buber, F. Ebner, E. Levinas).

It seems quite astounding that philosophy of dialogue, a trend which consistently and persistently defends the privileged position of dialogue in the structure of reality and uses it as an essential factor in the understanding of the relation between God and Man, has not developed any solid methodological perspective. What is even worse, it failed to observe its presence in the very core of philosophical thinking, i.e. in Plato's thought. We are capable of reconstructing Plato's *modus philosophandi* with its essential conditions: the philosopher must not only 'see' the truth (the noetical function), but must also tell it to the others, choose the partners of the dialogue and defend his *logos* if necessary (the apophantical function).

The article consists of two complementary analyses: the first one is devoted to the presentation of the dialogical factor in Plato's noetics and apophantics, and the second one focuses on Rosenzweig's criticism of the whole European philosophy. The author tries to indicate its doubtful moments by putting forward the question whether Plato's philosophy may be justly ascribed to the tradition under Rosenzweig's criticism, and if so, to what extent.

Summarized by Michał Bardel

Słowa kluczowe: dialog, filozofia dialogu, dialogika, rozmowa, Platon, Rosenzweig.

Key words: dialogue, philosophy of dialogue, conversation, Plato, Rosenzweig.