

JANINA GAJDA-KRYNICKA

## PISMO/TEKST A DIALEKTYKA W FILOZOFII PLATOŃSKIEJ

Problem statusu pisma/tekstu w filozofii starożytnej, a nawet szerzej – w kulturze starożytnej był i jest w ostatnich latach przedmiotem żywych dysput. Wśród niektórych badaczy kultury greckiej utrwaliło się 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 ostatnim czasie w związku z badaniami nad Platonem, szczególnie w ustaleniach tzw. Szkoły Tybingeńskiej (Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer, Thomas Szlezak) i Giovanniego Reale<sup>1</sup>. 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 świadectwach doksograficznych, przede wszystkim Arystotelesa i perypatetyków, jak też kolejnymi próbami interpretacji dwóch słynnych fragmentów (*Fajdros* 275c nn. oraz *List VII* 341c nn.), w których filozof poddaje, jak się to przyjmuje, krytyce (czy w istocie?) sam status pisma<sup>2</sup>, jak też przeczy temu, by pismo/tekst niosło z sobą warto-

---

Prof. dr hab. Janina GAJDA-KRYNICKA – kierownik Zakładu Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; adres do korespondencji: ul. Inowrocławska 3/5, 53-653 Wrocław; e-mail: janinaga@uni.wroc.pl

<sup>1</sup> H. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959, Amsterdam 1967; t e n ż e. *Das neue Platonbild*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 48:1994 s. 1-20; K. Gaiser. *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963; Th. Szlezak. *Platon lesen*. Stuttgart–Bad Cannstadt 1993; G. Reale. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano 1991; por. też *Platon. Nowa interpretacja. Materiały z Sympozjum KUL 30 XI – 2 XII 1992*. Red. A. Kijewska, E. I. Zieliński. Lublin 1993 s. 61-79.

<sup>2</sup> Por. ważny i wnikliwy tekst W. Kühna *La fin de Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture* (Firenze 1996), który przekonywająco uzasadnia, że platońska krytyka pism nie odnosi

ści poznawcze – filozoficzne. Dla zwolenników tezy, że „prawdziwa” filozofia platońska, wykładana w Akademii dla stosunkowo wąskiego 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 do formułowania tej tezy, jak i niejako koronny dowód jej słuszności. Zgodnie zatem z argumentami jej zwolenników pisma platońskie nie przekazują nam „prawdziwej” filozofii Platona, którą 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 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 „niewtajemniczonym”, głupim czy „myślą niecieężarnym”, owe pisma pisał? Czy rzeczywiście tylko po to, by skryć w nich cały system odesłań do swej „filozofii pierwszej” – do owych ἄγραφα δόγματα, czy też siatkę przemyślnych szyfrów, pozwalających czytelnikom znającym „nauki prawdziwe” rozpoznać, często w pojedynczych słowach czy metaforach, tajemne ścieżki semioz? Czy w istocie w starożytności nie było zwyczaju ujawniania i przekazywania innym wyników odkryć i dokonań, jak chce Th. Szlezak<sup>3</sup>? Czy pismo-zapis-tekst jest niejako *ex definitione* afilozoficzny, bo podporządkowuje myśl regułom języka, ograniczając ją i poddając swoistemu zniewoleniu? Czy tekst, jako zapis myśli, a więc z założenia wypowiedź monologiczna i autorytarna, jest zaprzeczeniem samej istoty dialektyki, pojmowanej jako metoda szukania odpowiedzi na pytania filozoficzne drogą pytań i odpowiedzi, a więc drogą wymiany *ζυωεγο* słowa<sup>4</sup>? Czy pismo/tekst jest jedynie po to, by jego autor, na starość, gdy pamięć słabnie, mógł zbudować sobie ze swych ksiąg „świątynię pamięci”?

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 niniejszego opracowania nie jest jednak kolejna próba rekonstrukcji

---

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

<sup>3</sup> Th. S z l e z a k. *Czytanie Platona*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1997.

<sup>4</sup> A. G a r o ń s k i. *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?* Warszawa 1984 s. 39 nn.

„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.

Podjmiemy zatem 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 którym 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 dlań po prostu nie ma. Z kolei, jeśli uda się uzasadnić tezę o samotności filozofa w realizowaniu procesu dialektyki zarówno w jej postaci synoptycznej, jak i diairetycznej, jak też i w takiej postaci, którą nazywam dialektyką hipotetyczną, podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie: czy jej wyniki, według Platona, można przekazać w tekście, jak też czym w istocie są teksty platońskie?

Dlaczego przyjmuję, 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 „tarcu i iskrzeniu”, jakie zachodzi w duszy?

Analiza metod dialektyki platońskiej, zarówno dialektyki synoptycznej, jak i metody diairetycznej, opisywanych w *Państwie*, *Fedonie*, *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 rodzaje”, dowodzi – jak sądzę – przekonująco, że 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 (μίμησις) 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. Daleko idącą ostrożność w tej kwestii Filozof wyraźnie zaleca 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 zawartym w *Corpus Hippocrateum* piśmie *O naturze człowieka*<sup>5</sup> odnajdujemy ustalenia, do których w sposób konkretny nawiązuje platoński Kratylos<sup>6</sup>. Słowa bowiem są w jakiś sposób zawarte w jakiejś nieokreślonej materii, pozostając potencjalnie do dyspozycji ludzi, którzy w określonej sytuacji semiotycznej adaptują je do swoich potrzeb. Adaptacja ta dokonuje się przez akt ogólnej zgody na to, by daną rzecz określać danym mianem. Dla autora pisma rzeczy (τὰ πράγματα) mają byt obiektywny, niezależny od człowieka i jego świadomości, lecz w procesie poznania jawią się każdemu inaczej, a nawet temu samemu człowiekowi jawią się inaczej w zależności od stanu podmiotu poznającego i okoliczności poznania, zgodnie z Protagorasową zasadą „homo mensura”. Dlatego właśnie wszelkie porozumienie, wszelka komunikacja między ludźmi dokonywać się może jedynie przez system umownych nazw-znaków, które oznaczając rzeczy i do rzeczy odsyłając jednocześnie je konstytuują, nadając im określoną jakość. Nieokreślone πράγματα przekształcają się w konkretne χρήματα. To poszczególne i konkretne akty komunikacji interpersonalnej niejako wydobywają świat rzeczy, z którymi człowiek wchodzi w relacje poznawcze z nieokreśloności, nadają mu byt obiektywny i stały.

Platońska koncepcja języka przedstawiona w *Kratylosie* ma charakter semiotyczny: Filozof wyraźnie utożsamia nazwę i znak (σημείον τε καὶ ὄνομα)<sup>7</sup>. Dialog ten przez większość interpretatorów myśli platońskiej jest uważany za traktat poświęcony problemowi, czy badanie nazw może ujawnić to, co ową nazwą jest oznaczane, czy znajomość nazw jest tożsama z wiedzą o ich desygnatach – o tym, do czego odsyłają.

Lecz nie możemy zapominać, że w *Kratylosie* – po raz pierwszy w pismach Platona – mamy do czynienia z wyrażonym *explicite* przeświadczeniem, że na całokształt rzeczywistości składają się dwie sfery: świat zjawisk – zmienny, nietrwały, świat, który nie jest prawdziwym bytem, świat gignetyczny, oraz świat bytu prawdziwego, wieczny i niezmienny byt ontyczny. Można zaryzykować twierdzenie, że problematykę *Kratylosa* zainspirowało pytanie: do czego w istocie odsyła znak-nazwa, znak językowy, na który jesteśmy wszyscy niejako skazani, przynajmniej na początku każdego procesu poznawczego<sup>8</sup>, i czy

<sup>5</sup> Hippocrates. *De natura hominis*. Ed. E. Littré. Paris 1848 (Amsterdam 1962<sup>2</sup>) 1, 24, 2,5.

<sup>6</sup> Można przyjąć, że w dialogu platońskim zarówno Kratylos, zwolennik tezy o naturalnym związku nazwy-znaku i rzeczy, jak i Hermogenes, opowiadający się za umownością tego związku, za punkt wyjścia przyjmują sofistyczną, wyartykułowaną w przypisywanym Protagorasowi piśmie koncepcję o społecznej genezie języka. Drogi dwóch bohaterów platońskiego dialogu rozeszły się niejako definitywnie, lecz nie można się oprzeć przeświadczeniu, że mogliby się oni pogodzić.

<sup>7</sup> Platon. *Kratylos* 427 c.

<sup>8</sup> Por. przedstawione w *VII Liście* pięć ujawnień przedmiotu: nazwa, definicja, rzecz sama, wiedza i ogład bezpośredni idei przedmiotu, jaki dokonuje się w duszy.

możemy owemu odesłaniu zawierzyć; czy znak-nazwa jako „pierwsze ujawnienie” przedmiotu-bytu ma dla nas wartość poznawczą?

W platońskim *Kratylosie* mamy do czynienia nie tylko z konfrontacją odrębnych stanowisk w kwestii pochodzenia znaków językowych, lecz z konfrontacją określonych, przeciwstawnych wizji bytu i struktury rzeczywistości. Platon odrzuca pitagorejsko-heraklitejską tezę o naturalnym pochodzeniu nazw, zgodnie z którą miałyby one wynikać z rzeczy, jak ich cienie (σκιαί) czy odbicia w lustrze (ἐμφάσεις), być swego rodzaju emanacją rzeczy<sup>9</sup>. Przyjmuje natomiast, że nazwy zostały nadane rzeczom w wyniku przemyślanego aktu „umowy i zgody” (ὁμολογία καὶ συνθήκη), dążącego do nadawania nazw zgodnie z istotą rzeczy nazywanych. Dla uzasadnienia swego stanowiska kreuje Platon postać hipotetycznego nazwodawcy (ὀνοματοθέτης, ὀνοματοουργός), który tworzy nazwy i nadaje je rzeczom, „wglądając w to, czym jest nazwa jako taka”, jak też wglądając w istotę rzeczy nazywanych. W nazwach tworzonych przez pierwszego nazwodawcę odzwierciedlałyby się jednocześnie idea nazwy-znaku i idea rzeczy. Taka nazwa mogłaby wiernie odtwarzać naturę rzeczywistości. Lecz gdyby nawet istniał język nazwodawcy w postaci nazw pierwotnych, zostałby on z upływem czasu zdeformowany przez użytkowników języka, świadomie lub nieświadomie go przekraczających czy tworzących nazwy pochodne i złożenia nazw. Co więcej, gdyby nawet zachowały się pierwsze nazwy stworzone przez nazwodawcę, odsyłałyby nie do bytu samego, lecz do jego odbicia (εἶδωλον), nie do rzeczy, lecz do ich obrazów. Nazwa-znak, „pierwsze ujawnienie przedmiotu”, nie ma zatem wartości poznawczej, „nie można zawierzyć nazwom oraz ludziom, którzy je dali”. Niemniej jednak Platon przyjmuje, że nazwodawca nadający niegdyś rzeczom nazwy przynajmniej się starał, nazwy bowiem składają się z głosek oddawanych w zapisie przez litery, z których każda ma jakąś siłę – δύναμις, będącą odzwierciedleniem struktury fizycznej rzeczy. Układ głosek-liter – jak to w platońskim dialogu pokazuje Sokrates – jest naśladownictwem struktury rzeczy. Tak to nazwodawca „stworzył każdemu z bytów znak i nazwę”, upodabniając ją do rzeczy nazywanej. Nazwa-znak zatem jest naśladownictwem (μίμημα) rzeczy, a przez to naśladownictwo do rzeczy odsyła. Dla Platona bowiem nazwy raz stworzone „wyrażają rzeczy”; nazwy są właściwe, o ile pokazują rzeczy takimi, jakimi one w istocie są.

Co to znaczy dla Platona „wyrażać rzeczy”?

---

<sup>9</sup> Por. komentarz Proklosa do platońskiego *Kratylosa* – Proclus. *In Platonis Cratylum commentaria*. Ed. G. Pasquali. Leipzig 1908 17, 4, 178, 31.

Filozof stwierdza w *Kratylosie*, że nazwa może wyrażać rzecz, o ile jest znakiem i wizerunkiem rzeczy. Nie ulega wątpliwości fakt, że nazwa ma inny status ontyczny niż rzecz nazywana: nazwa nie jest rzeczą. Lecz jednocześnie nazwa nie jest całkowicie od rzeczy oddzielona – jest w jakiś sposób związana z rzeczą, którą nazywa. Postać owego związku definiuje znana od dawna – od czasów Homerowych, a nawet wcześniej – koncepcja znaku: nazwa-znak odsyła do rzeczy. Platon dookreśla postać owego związku – nazywa go naśladownictwem i wizerunkiem. Nazwa wyraża i oznacza, ponieważ jest wizerunkiem rzeczy. Dla Platona naśladownictwo nie jest wierną we wszystkich najdrobniejszych szczegółach kopią. Możemy tu raczej mówić o odbiciu czy reprodukcji, która siłą rzeczy ma inny status ontyczny i inną – mniejszą – wartość niż oryginał. W przypadku znaku słownego – nazwy – dźwięk, kompozycja głosek naśladuje strukturę rzeczy, wyznaczającą ich istotę<sup>10</sup>. Nazwa tak się ma do rzeczy jak – w świetle późniejszych nauk Platona – rzecz fenomenalna do idei.

Tak pojmowane nazwy-znaki językowe, jakkolwiek nie ujawniają istoty rzeczy, odsyłając do nich jedynie, mogą być narzędziem komunikacji, orzekania, mogą wyrażać myśl. Nie bez pewnego żalu Platon stwierdza, że nawet filozofowie nie mogą nie posługiwać się językiem jako systemem znaków: jeśli filozof chce przekazać innym swą wiedzę, swą prawdę w sposób zrozumiały, musi przestrzegać reguł rządzących językiem wspólnoty, w której żyje. Platon potwierdzi ustalenia zawarte w *Kratylosie* w późnym dialogu *Sofista*: język i myśl są niejako tej samej natury, ponieważ i jedno, i drugie jest *l o g o s e m - w y p o w i e d z i ą*, która polega na właściwym układzie i łączeniu znaków-nazw<sup>11</sup>. Cały język jest systemem znaków: nazwy, zdania funkcjonują w tej sytuacji semiotycznej, jaką determinuje komunikacja, jako znaki, ponieważ odsyłają one do czegoś: do rzeczy jako takich, do idei, do istoty, do pojęć czy stanów duszy.

Dla Platona język jest zatem narzędziem nadawania znaczenia i obiektywizowania. Jako taki podlega ocenom. Jego właściwe używanie polega na tym, by wyrażać rzeczy takimi, jakie w istocie są, by formułować sądy, które w *Sofistcie* nazywa Filozof sądami prawdziwymi: orzekające o tym, co istnieje, że istnieje, i o tym, co nie istnieje, że nie istnieje. Z tego punktu widzenia w późniejszych pismach Platona problem genezy języka i pochodzenia znaków językowych schodzi

---

<sup>10</sup> O kategorii *μίμησις* pisze Platon w sposób krytyczny w III i X księdze *Państwa*: wyróżniając stopnie naśladownictwa (idea łoża, zawierająca w sobie istotę łoża; poszczególne łoża zrobione przez rzemieślników na wzór idei łoża jako naśladownictwo pierwszego stopnia; wizerunek czy postać łoża, dla którego wzorem było łoże wykonane przez rzemieślnika; to ostatnie jest bardziej oddalone od idei).

<sup>11</sup> P l a t o n. *Sofista* 261 d – 262 c.

na dalszy plan. Oczywiście – jak pisze Filozof w *Kratylosie* – byłoby to nieporównanie łatwiejsze, gdyby istniał język idealny, gdyby słowa odzwierciedlały wiernie istotę rzeczy. Lecz taki język nie istnieje, nie istniał najprawdopodobniej nigdy i nigdy nie będzie istniał. Filozofowi zatem pozostaje jedynie wykorzystać język istniejący, wspólny wszystkim i należący do wszystkich, jako narzędzie wyrażania myśli, obiektywizacji doświadczenia i komunikacji. Filozof może to narzędzie usprawnić, może uczynić język narzędziem prawdy, ponieważ nazwy i zdania są znakami, ponieważ język jako taki jest systemem znaków, które odsyłają do czegoś. Nawet jeśli nazwa czy zdanie odsyła do niebytu, według Platona nie jest to odesłanie do nie-istniejącego. Niebyt, do którego odsyła nazwa czy zdanie, w którym o niebycie orzekamy, nie jest Parmenidesowym niebytem, lecz czymś odmiennym (τὸ ἄλλο) od bytu. Lecz język jest narzędziem służącym nie tylko prawdzie: te same znaki językowe, które służą filozofowi do orzekania prawdziwego, innym mistrzom słowa – sofistom czy mówcom, owym nieudolnym imitatorom, nie wiedzącym, co naśladują – służą do orzekania fałszywego, kreowania nieudolnych wizerunków i naśladownictw. Są więc narzędziem niejako obosiecznym, którego łatwo nadużyć. Nie pozostaje więc nic innego jak przestrzegać określonych reguł wykorzystywania znaków językowych: orzekać o tym, co jest, tak, jak ono w istocie jest. Takie przesłanie wynika z platońskiej koncepcji języka jako systemu znaków.

Znak językowy-słowo może być utrwalone przez zapis. Z chwilą powstania i rozpowszechnienia pisma powstaje kolejny szczebel relacji odsyłania. Zapis bowiem staje się znakiem słowa-znaku mówionego, do niego odsyła, ujawnia niejawnym z racji czasu i przestrzeni, zaistniały w przeszłości bądź w oddaleniu akt mowy. Znak pisany – pismo – ma wartość ambiwalentną: z jednej strony oddala znaczenie od zdarzenia aktu mowy, eliminuje kontakt, istotny składnik aktu komunikacji, z drugiej jednak strony ów akt mowy w jego ulotności utrwala, nadaje mu status ontyczny, ocala od zapomnienia.

Filozofowie zawsze ostrzegali przed nadużywaniem mocy słowa – już sofista Gorgiasz podkreślał – a warto zauważyć, że słowa sofisty cytuje tak niechętny przecież sofistycy Platon – że narzędzia tego wolno używać tylko w dobrej sprawie, przestrzegając nie tylko przed nadużywaniem mocy i polisemii słowa w sądach i na zgromadzeniach, lecz pokazując, jak słowo może odsyłać do bytów nieistniejących<sup>12</sup>. Czy zatem platońskie ostrzeżenia z *Kratylosa* determinują fakt, że w dyskursie dialektycznym (jeśli taki w ogóle istnieje) jego uczestnicy zawsze ich przestrzegają? Już wczesne dialogi Platońskie pokazują nam wyraźnie, że ina-

<sup>12</sup> P l a t o n. *Gorgiasz* 252d – e; t e n ż e. *Menon* 96a.

czej rozumie słowa – λόγοι – Sokrates, inaczej zaś jego rozmówcy, a cały trud Sokratesa doprowadza jedynie do tego, że Laches czy Charmides, Kriton czy Hippiasz odrzucają swoje pojmowanie konkretnego *logosu*, co nie jest bynajmniej tożsame z przyjęciem przez nich rozumienia Sokratesowego.

W jaki zatem sposób w dialektycznej grze z Innymi można przewyciężyć polisemę słów i z wielu ścieżek semiozy wybrać tę właściwą? W jaki sposób można w owej dialektycznej grze dojść do najogólniejszej, wszystko wyjaśniającej *ύπόθεσις* czy definicji? W jaki sposób można sformułować sąd prawdziwy, a przynajmniej sąd z roszczeniem prawdziwości?

Filozof pracuje sam – opowiada o tym i platoński Sokrates w *Fedonie*<sup>13</sup> i sam Platon w *VII Liście*; a jeśli na kartach dialogu jawią się i 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 wyводу, ani obezwładniającą ironią. Koniec dialogu *Protagoras* nie przynosi bowiem zwycięstwa Sokratesowi, a Gorgiasz-sofista pozostanie w swoim przekonaniu choćby o tym, że postać dzielności (*ύπερτή*) determinuje *καιρός*.

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

Czemu służy metoda dialektyczna?

Sokrates we wczesnych i średnioakademickich pismach platońskich szuka *p r a w d y b y t ó w*<sup>14</sup>, pojmowanej jako przyczyna, ze względu na którą *b y t y*, utożsamiane jeszcze z *r z e c z a m i*, z tym, co jawi się podmiotowi poznającemu

<sup>13</sup> 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 uwieczniona została „odkryciem” idei metodą dialektyki hipotetycznej; w całej opowieści Sokratesa o *ύπόθεσις* nie odnajdziemy żadnej wzmianki o partnerze dialektycznym;

<sup>14</sup> *Fedon* 99e: σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν, □ w tym kontekście τὰ ὄντα oznaczają w platońskim *Fedonie* po prostu rzeczy – τὰ χρήματα, τὰ πράγματα.



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”<sup>15</sup> tak, że można wśród nich wyodrębnić zbiory, gatunki, czy rodzaje; wśród r z e c z y 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<sup>16</sup>, chociaż rzeczy właśnie, umiejętnie oglądane, ujawniają filozofowi, że taka przyczyna g d z i e ś istnieć musi. Pierwszy etap metody dialektycznej nauczył zatem Sokratesa s y n o p t y c z n e g o<sup>17</sup> oglądu rzeczywistości: sprowadzania wielu postrzeżeń zmysłowych do jakiejś j e d n e j 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. Drogą dialektyki synoptycznej dochodzi się bowiem do sformułowania pojęcia ogólnego, najpierw w postaci nazwy, która obejmuje swym zakresem określony zbiór, jak choćby rzeczy pięknych czy działań sprawiedliwych. Nazwa z kolei determinuje pytania o swój status ontyczny – o to, czy jest n a z w ą p u s t ą, czy też odpowiada jej jakaś postać bytu, której przecież nie mogą rozpoznać oczy, bo jej szukanie w rzeczach grozi ślepotą<sup>18</sup>. Odpowiedzi na te pytania pierwszy etap dialektyki synoptycznej przynieść już nie może, bo jego kresem jest sformułowanie pojęcia ogólnego, które możemy utożsamić z definicją.

<sup>15</sup> Terminy: ἀλήθεια, ἀληθής w filozofii przedplatońskiej nie oznaczały prawdy w obszarze epistemologicznym. Terminy te funkcjonowały w obszarze, który od czasów Parmenidesa możemy nazywać ontologicznym, a oznaczały byt – to, co jest. Por. J. G a j d a. *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Ontologiczny i aksjologiczny aspekt kategorii ἀλήθεια w filozofii przedplatońskiej*. Studia z filozofii starożytnej II. Wrocław 1993 s. 31 nn.

<sup>16</sup> Wyrażenie: ἐν ἔργοις (99d – 100a) przekładam jako „w rzeczach”, a nie „w działaniach”, jak tłumaczy R. Legutko, uzasadniając swój przekład stosownym komentarzem (P l a t o n. *Fedon*. Tłum. oraz wstępem i komentarzem opatrzył R. Legutko. Kraków 1995 s. 221); nie postrzegam bowiem w „pierwszym żeglowaniu” zdecydowanego prymatu badań nad wzajemnym oddziaływaniem rzeczy na siebie. Szukanie prawdy bytów ἐν τοῖς ἔργοις polega przede wszystkim na „porządkowaniu” rzeczy w rodzaje i gatunki, na sprowadzaniu rozproszonych rzeczy do wspólnej im istoty, jak pisze Platon w *Fajdrosie* (249c).

<sup>17</sup> Ogląd synoptyczny jest przeciwieństwem takiej postaci postrzegania, którą Heraklit nazywał wielowiedztwem (πολυμαθίη), 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* 265d).

<sup>18</sup> *Fedon* 99d – 99e.

Do poznania statusu ontycznego przedmiotu nazwy/pojęcia ogólnego prowadzi ten etap dialektyki synoptycznej, który Platon w *Fajdroście* opisał 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<sup>19</sup>, 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 ὑπόληψις – 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.

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 hipotetyczną – opisana przez Platona najpełniej w *Fedonie*<sup>20</sup>.

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 obsza-

<sup>19</sup> „Nieprawdaż, że tak należy rozpatrywać naturę każdej rzeczy? Naprzód się zastanowić nad tym, czy to coś prostego, czy też ma różne rodzaje [...], a potem, jeśli to coś prostego, zastanowić się nad jego siłami: jakie to z natury swej posiada zdolności czynne i bierne i względem jakich przedmiotów; a jeśli to miało więcej form, to je wyliczyć i zastanowić się nad każdą, podobnie, jak nad całością, jakie każda ma dyspozycje czynne i w jakich od czego zostaje zależnościach”.

<sup>20</sup> Platoński Sokrates nazywa ten etap „drugą podróżą” – za G. Reale będę używać pięknego terminu „drugie żeglowanie”

rze i na poziomie tego, co Platon nazywa λόγοι lub λογισμοί<sup>21</sup>, które rozpoczyna się od sformułowania υπόθεσις, 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 ἐρρωμενέστατος)<sup>22</sup>, 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”<sup>23</sup>.

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 nadążyć 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”<sup>24</sup>. Pierwsza Sokratesowa υπόθεσις nie jest stwierdzeniem dogmatycznym i autorytatywnym. Jak wspomniano wyżej, jest to założenie wstępne, formułowane na podstawie

<sup>21</sup> Terminu λογισμοί używa Platon w *Fajdroście* 249c, 265d – 266b. Por. też *Fedon* 65c, gdzie obszar, w którym ujawnia się byt, określany jest przez Platona formą λογίζεσθαι, oraz *Fedon* 66a, gdzie stosuje termin λογισμός. W *Fedonie* termin λόγος – znaczeniowo tożsamy z terminem λογισμός – tłumaczę jako: rozumowanie, wywód, wnioskowanie dedukcyjne.

<sup>22</sup> *Fedon* 100a.

<sup>23</sup> *Fedon* 100b.

<sup>24</sup> *Fedon* 100c.

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 zgodne<sup>25</sup>, jak też – w konkretnych już przypadkach – zbadać inne możliwości, tzn. 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 szczególnie 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 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 najbezpieczniejszą odpowiedź, jaką mogę dać sobie i innym; uważam, że jeśli będę się jej trzymał, to nie upadnę [...]<sup>26</sup>

Taka postać weryfikacji hipotezy dotyczy jednak badania poszczególnych postaci relacji, takich jak: piękno samo i rzeczy piękne, dobro i rzeczy dobre, czyli relacji: idea – rzecz czy zjawisko<sup>27</sup>. Sama hipoteza jako taka wymaga jednak uzasadnienia już w obszarze czystego myślenia, tzn. 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, pojmowaną 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, doskonałości<sup>28</sup>. Jest to taka postać bytu, ze względu na którą istnieją rzeczy, ona zaś sama nie istnieje ze

<sup>25</sup> *Fedon* 101 d.

<sup>26</sup> *Fedon* 100 d – 100 e.

<sup>27</sup> W opowieści o „drugim żeglowaniu” Sokrates platoński nie używa terminu „idea”. Termin ten pojawia się dopiero w krótkim podsumowaniu, jakie Fedon przedstawia Echekratesowi (102b); „[...] 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 [...]”

<sup>28</sup> Por. J. Gajda. *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*. Wrocław 1993 rozdział: „Zmiany w platońskiej ontologii wartości”.

względu na nic, bo rację swego bytu ma w sobie. Można przyjąć, że na tym etapie rozwoju myśli platońskiej filozof uzyskał już, drogą dialektyki hipotetycznej, argument ostatecznego uzasadnienia w postaci odpowiedzi na wszystkie pytania, których nie rozwiązywała dialektyka synoptyczna, w tym i odpowiedź na pytanie o przyczynę wszelkiego powstawania i ginięcia. Koncepcja dwóch światów, z których jeden użycza 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, pozwala filozofowi odpowiedzieć na pytania o charakterze egzystencjalnym czy eschatologicznym. Pozwala na sformułowanie spójnych dowodów na nieśmiertelność duszy, dowodów, które na tym etapie rozwoju myśli platońskiej jawiły się filozofowi 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* przeciwstawna. Parmenides, którego maskę w dialogu przybiera Platon, starszy i bogatszy doświadczeniem i 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 zatarę, 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 wskroś<sup>29</sup>.

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*<sup>30</sup>, w którym u schyłku życia pokaże uniwersalność swego modelu filozofowania: „Istnieje bowiem rozumowanie oparte na prawdziwych przesłankach...” (ἔστι γὰρ τις λόγος ἀληθής, co należałoby raczej tłumaczyć: „jest sąd prawdziwy, którego przedmiotem jest zespół reguł dialektyki”). Filozof zaznacza, że mówił o tym już wielokrotnie, lecz widzi potrzebę przedstawienia tego raz jeszcze. Ów λόγος ἀληθής 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 ἀληθής τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν).

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:

<sup>29</sup> *Parmenides* 136a – c.

<sup>30</sup> *VII List* 342 nn.

Z trudem, gdy niby krzesiwa trzec je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznawania zmysłowe, drogą życzliwie 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 (ἐν ἔργοις)□, „ujawnienie czwarte” to przejście, na podstawie wyników dialektyki synoptycznej, do wiedzy opartej już na czystym myśleniu – odkrycie „prawdy bytów” (ἐν λόγοις). 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 z sobą w aktach intelektualnego badania słuszności tez, nie omijając żadnych wątpliwości, uczciwie i rzetelnie. Platon pisze w *Państwie* i w *Sofiście*, że kolejna postać dialektyki – dialektyka diairetyczna – to niejako wyższy stopień wtajemniczenia, który realizować się może dopiero wtedy, gdy filozof ogarnął już prawdę bytu<sup>31</sup> („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...”). Dialektyka diairetyczna 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 pozoru wspólnego dochodzenia do definicji – Teajtet czy Sokrates Młodszy to przecież tylko figuranci.

Spróbujmy dodatkowo uzasadnić tę tezę, wykorzystując ową przypisywaną Sokratesowi metodę elenktyczną. Załóżmy zatem, że zarówno dialektyka synoptyczna, hipotetyczna, jak i diairetyczna realizuje się w dyskursie, którego uczestnikom przyświeca jeden cel: dotarcie do prawdy – odkrycie, czym w istocie jest sprawiedliwość, szczęście, dusza czy dobro, w dyskursie, którego zakończenie nie jest nikomu jeszcze znane, w którym zrodzi się dopiero definicja ogólna, ὑπόθεσις czy definicja szczegółowa. Kto może być partnerem filozofa w owym dys-

<sup>31</sup> Por. *Fajdros* 277b: {ΣΩ.} Πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῆ περί ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ [...]

kursie? Przyjmijmy trzy możliwości (innych zresztą w dyskursie filozoficznym być nie może):

- 1) inny filozof, który szuka tego samego i tymi samymi metodami, który umie, jak pisze Platon w *Fajdrocie*<sup>32</sup>, „dzielić byty wedle ich różnych rodzajów, a wszystkie razem zbierać i obejmować jedną istotą”;
- 2) inny filozof, który szuka czegoś zgoła innego i innymi metodami – sofista, albo „syn ziemi”, „pogrążony w mrokach niebytu” czy „późno uczący się starzec”, jak określa Platon swego przeciwnika Antystenesa – ktoś, kto szuka np. nie dobra jako takiego, ze względu na które są wszystkie dobra jednostkowe, lecz dobra w działaniach, w domu czy na agorze, nie sprawiedliwości jako takiej, lecz konkretnych ocen czynów czy praw, który widzi konia, a nie potrafi zobaczyć końskości;
- 3) adept czy profan, który – na razie bądź na zawsze – pozostaje na etapie zmysłowego oglądu rzeczy; tych ostatnich zresztą możemy podzielić na dwie grupy: na tych, którzy są, jak powiada Sokrates w *Teajtecie*, „myślą ciężarni” – i do nich kieruje Platon swe nauki i pisma – oraz na tych, których określa pogardliwym mianem „tłumu” (πολλοί) i odsyła na nauki do sofistów.

Definicja dialektyki przypisywana Zenonowi z Elei zakłada wspólne dochodzenie do prawdy, 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. Partner dyskursu musi zatem być swego rodzaju *alter ego* filozofa – możliwość pierwsza, lecz takiej postaci w pismach platońskich nie znajdziemy (przecież Sokrates w *Parmenidesie* nie jest już *alter ego* Platona starszego – to Platon młodszy, który w dialogu, w sytuacji, która z założenia Filozofa ma być modelem i wzorem dialektyki realizującej się w intelekcie, jest uczestnikiem sporu, polemiki, która jest polemiką tylko z nazwy). Rozpatrzmy możliwość drugą: w dialektycznym dyskursie szukamy prawdy bytu z filozofem innej orientacji – jeśli chodzi o pisma Platońskie, niech będzie nim sofista, jawiący się jakże często na kartach dialogów, czy któryś z przedplatońskich fizyków, przywoływany jawnie bądź skryty pod określeniami „dawni mędrzy” czy „Sycylijskie Muzy”, czy choćby zajmujący skrajnie odmienne niż Platon stanowisko w kwestii ontycznego statusu pojęć ogólnych Antystenes. Taki dyskurs z konieczności musi być polemiczny (a dyskursy Anty-

<sup>32</sup> *Fajdros* 273e.



stenesa i Platona bywały polemiczne, jak świadczą o tym fragmenty pism założyciela szkoły cynickiej), lecz rzeczowe argumenty polemiczne nie rodzą się *ad hoc*, w trakcie dyskursu. Czyż zresztą Platon przekonał Antystenesa? Czy platoński Sokrates przekonał Kalliklesa? Czy Kallikles pomaga Sokratesowi w dookreśleniu Sokratesowej koncepcji szczęścia czy filozofii? Polemika z sofistami czy „synami ziemi” jest możliwa tylko wtedy, gdy poprzedziło ją długie przygotowanie, pomijając fakt, że jakże często Platon polemizuje z tymi, którzy już dawno rozpadli się w proch, a z tej racji nie mogą mu odpowiadać (dlatego w swoich dialogach Platon często stosuje zabieg literacki, który uprawomocni później Lukian z Samosat w swoich *Rozmowach umarłych*, przywołując spod ziemi np. sofistę Protagorasa w *Teajecie*). Taka polemika jest ważna i kształcąca dla procesu dialektycznego, dla poszukiwań samego filozofa, lecz nie ulega wątpliwości fakt, że jest ona tylko częścią metody dialektycznej – w pismach Platońskich takie polemiki są niejako symbolem czy metaforą *ἔλεγχος*. Ale *ἔλεγχος* jest jednak tylko wstępem do właściwej dialektyki. W dyskursie z fizykiem czy sofistą nie dojdziemy do wspólnych wniosków, fizyk czy sofista nie będzie nam służył pomocą, nie będzie bowiem szedł tą samą co i my drogą. Rozpatrzmy możliwość trzecią: uczestnikiem dyskursu jest profan lub adept. W istocie w pismach Platońskich jawią się takie sytuacje. Profan jednak, „myślą nieciążarny”, nie pomoże we wspólnym dochodzeniu do prawdy bytu. Może tylko służyć jako model, na którym wyćwiczyć można elenktyczną część procedury dialektycznej, jest zawsze tylko sparringowym partnerem. Adept natomiast słucha chętnie, można pisać w jego duszy, lecz tylko to, co się przedtem samemu, w długim procesie przez λογισμοί, w intelekcie i samotności wypracowało.

Nie ma zatem dla filozofa-dialektyka partnera dyskursu.

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.

Jak zatem rozumieć to, co przedstawiciele szkoły Tybingeńskiej i mediolańskiej określają mianem platońskiej krytyki pisma?

Przekonywające argumenty interpretacyjne Wilfrieda Kühna (na które zresztą w swej replice nie odpowiedział Thomas A. Szlezak) pozwalają, jak sądzę, przyjmując, że w zakończeniu Platońskiego *Fajdrosa* nie powinniśmy postrzegać krytyki tekstów jako takich. Krytyka ta odnosi się do tekstów, których autorami są ludzie niedouczeni, retorzy, tacy jak Lizjasz (albo Dionizjusz II z *VII Listu*) czy jemu podobni, których umiejętności są tym dla duszy, czym *κολαστική τέχνη*, jak np. kucharstwo, dla ciała. Dobre mowy/teksty/λόγοι może pisać ten, kto poznał

prawdę bytu, kto potrafi zarówno ująć całość, jak i ciąć ją na poszczególne formy. Tylko taki człowiek, filozof, może pisać w duszy ucznia – znamienna metafora odnosząca się do pisma jako znaku utrwalającego. Nie podlega Platońskiej krytyce tekst jako zapis procedury dialektycznej (*Fajdros* 278a), nie zaś jej wyników. Filozof powinien pisać „w duszy uczniów”, lecz tekst jako zapis procedury dialektycznej jest porównywalny z „pisanem w duszy”, ma bowiem walor kształcący, prowadzi ucznia drogą, którą przebył sam Filozof. Tekst zatem ma wartość dydaktyczną, pajdeutyczną i protreptyczną, o ile spełnia określone warunki. Takie warunki spełniają teksty platońskie, w których wykład teorii jest rozpisany na głosy aktorów – uczestników dialogów. Jak rozumieć „krytykę pisma/tekstu” z *VII Listu*? Platon pisze wyraźnie, że nie ma jego księgi o tym, co najważniejsze w filozofii – o „piątym ujawnieniu przedmiotu”, którego przedmiotem jest indywidualne doświadczenie bytu. Czyż może być takie pismo? Jak opisać to, co w oglądzie zmysłowym jawi się jako np. kula czy liczba konkretna, co może być zdefiniowane i ma nazwę, nie z natury bytu kuli czy liczby się przecież wywodząca, a co może, ale przecież nie musi „ukazać się” dialektykowi jako wynik długiej i żmudnej pracy – kulę czy liczbę jako takie?

Dialogi Platońskie jako gatunek literacki w ich opisanej 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.

Kto jednak pisał w duszy Filozofa?

Jeśli odrzucimy Sokratesowy rodowód myśli platońskiej<sup>33</sup>, odpowiedź pozostaje jedna: jego poprzednicy, z którymi obcował poprzez teksty, i to zarówno ci, których teorie mocą procedury elenktycznej odrzucił (fizycy, Anaksagoras, sofisci – jak Protagoras), ci, których teorie przyjął po koniecznej weryfikacji (Parmenides, Empedokles), jak i ci, do których ustaleń będzie wracał – pitagorejczycy. Zapis w duszy nie jest bowiem zapisem na wieki – po co uczy filozof? Nauka filozofa ma dać uczniowi podstawy i metodę, resztę – tak jak Platon – musi on zrobić sam.

<sup>33</sup> Por. G a j d a. *Platońska droga do idei* s. 19-38.

## BIBLIOGRAFIA

- G a i s e r K.: Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1963.
- G a j d a J.: Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1993.
- Przedplatońskie koncepcje prawdy. Ontologiczny i aksjologiczny aspekt kategorii ἀλήθεια w filozofii przedplatońskiej. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1993. Studia z filozofii starożytnej II.
- G a w r o ń s k i A.: Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? Warszawa: PAX 1984.
- H i p p o c r a t e s. De natura hominis. Ed. E. Littré. Paris 1848 (Amsterdam 1962<sup>2</sup>).
- K r ä m e r H.: Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter 1959.
- Das neue Platonbild. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 48:1994 s. 1-20.
- K ü h n W.: La fin du *Phèdre* de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture. Firenze: Olschki 1996. Studi dell'Academia Toscana di scienze e lettere.
- Welche Kritik an wesen Schriften. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 52:1998 s. 23-39.
- Platon. Nowa interpretacja. Materiały z Sympozjum KUL 30 XI – 2 XII 1992. Red. A. Kijewska, E. I. Zieliński. Lublin: RW KUL 1993.
- R e a l e G.: Per una nuova interpretazione di Platone. Milano: Decima 1991.
- S z l e z a k Th.: Gilt Platons Schriftskritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b 8 e 4. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 53:1999 s. 259-267.
- Platon lesen. Stuttgart–Bad Cannstadt: Friedrich Fromann Verlag 1993 (przekład polski: Czytanie Platona. Przeł. P. Domański. Warszawa: IFiS PAN 1997).

## WRITING/TEXT VERSUS DIALECTIC IN PLATONIC PHILOSOPHY

## S u m m a r y

The study seeks to take a stance in the ongoing discussions on the Platonic philosophy. The subject-matter of the debate is the status of writings in the Platonic philosophy, and to be more precise, to find an answer to the question whether Platonic writings are a reliable source for the re-construction of a “true” Plato’s philosophy. There are two schools: the Tübingen School and the Milan School, which have formulated the so-called “new paradigm” in which to interpret Plato. This paradigm assumes that in the Philosopher’s dialogues we shall not find, explicitly, his “true” knowledge about principles, the one that was lectured in the Academy. The paradigm uses two key arguments, the so-called Platonic “criticisms of the writing” (*Faidros*, *Letter VII*), according to which the “true” philosophy, carried out in a living dialectic discourse with a partner or disciple, may not be fixed in the form of writing. The study sought to verify evaluations of particular excerpts from Platonic writings as a criticism of the writing/text, especially the part of the *Letter VII*. The point is also to reconstruct Platonic dialectic: synoptic dialectic whose point of departure is αἴσθησις (sense perception). This dialectic makes one approve of the necessity of some general concepts understood as models (παράδειγματα). The author defines this dialectic as hypothetical (ὑπόθεσις), for it leads to assume the ontic status of those models understood as transcendent beings. Now, the diaretic (διαίρεσις) dialectic studies general concepts and leads to the definition of individual objects. The

analysis of Platonic dialectic on the basis of the writings from the Middle Academy and the Late Academy makes us conclude that dialectic procedures may be realized only in the philosopher's mind, within the area of thinking, in the area of pure concepts, to which the words of discourse, as signs, may only refer. For a discourse is carried on in words which – as the philosopher states in the *Kratilos* – cannot reflect “the truth of things.” The philosopher-dialectician therefore has no partner. The course and outcomes of a dialectic procedure may be fixed in writing both for didactic, propedeutic, or protreptic purposes, and such is the purpose of Platonic writings.

*Translated by Jan Kłos*

**Słowa kluczowe:** Platon, dialektyka, dialektyka synoptyczna, dialektyka hipotetyczna, dialektyka diairetyczna, tekst, pismo, idee, relacje, *methexis*, *mimesis*, *parousia*.

**Key words:** Plato, dialectic, synoptic dialectic, hypothetical dialectic, diaretic dialectic, text, writing, ideas, relations, *methexis*, *mimesis*, *parousia*.