

Hedonistyczny wątek w platońskim *Fedonie* – Uproszczenie Olimpiodora

ARTUR PACEWICZ / *Wrocław* /

Jak podaje Diogenes Laertios (III 57–58) Thrasyllus umieścił *Fedona* na czwartym, ostatnim miejscu pierwszej tetralogii, która miała opisywać filozoficzny sposób życia, opatrzył wskazującym na przedmiot [πρᾶγμα] podtytułem *O duszy*, a dialog określił mianem „etyczny”. Każdy, kto jednak podjął się lektury tegoż dialogu, zdaje sobie sprawę, iż nielato jest zredukować jego treść tylko do dwóch wskazanych przez greckiego gramatyka i komentatora zagadnień. Powodem tego stanu rzeczy jest obfitość i różnorodność filozoficznych wątków podejmowanych przez Platona w *Fedonie*, co — jak wskazuje na przykład W. Lutosławski (1897: 245) — stało się przyczynkiem do

¹ Por. Anon. *Proleg.* IX 21, X 25 (tu podkreślone zostaje czasowe następstwo zdarzeń w ujęciu pierwszej tetralogii: zapowiedź procesu — apologia — uwięzienie — śmierć Sokratesa). Jeśli chodzi o sugestię Thrasyllusa, iż *Fedon* może dotyczyć filozoficznego sposobu życia, to podąża za nim np. Hackforth (1955: 3). O samym Thrasyllosie i jego twórczości zob. Tarrant (1993).

uznawania tegoż dialogu za historyczne ujęcie śmierci Sokratesa, za traktat o nieśmiertelności duszy ludzkiej, za poetycką tragedię zapowiedzianą na końcu *Uczty*, za ogólną psychologię, za idealny obraz prawdziwego filozofa, a nawet za traktat o podziemnych rzekach (tłum. A.P.).

Oczywiście do tej listy można dodać szereg innych wątków z zakresu ontologii (na przykład teoria idei), epistemologii (na przykład koncepcja anamnezy), dialektyki (na przykład metoda ἐξ ὑποθέσεως), czy religii (mity eschatologiczne), jednakże w niniejszym artykule skupię się na przewodniej w starożytności interpretacji etycznej i to jednym — być może nie najistotniejszym, ale dosyć ciekawym — jej aspekcie. Przedstawię mianowicie to, jaką rolę w antycznym komentarzu Olimpiodorosa do tekstu Platona odgrywa przyjemność [ἡδονή]. W związku z tym najpierw przedstawię w zarysie², w jakich głównych aspektach mowa jest o przyjemności w samym *Fedonie*, a następnie analizę tych fragmentów komentarza, które związane są z pojęciem ἡδονή.

1. Cztery ujęcia przyjemności w *Fedonie*

Wydaje się, iż lektura *Fedona* pozwala wyodrębnić cztery poglądy na przyjemność w tym dialogu. Pierwszy z nich przedstawia młody arystokrata Fedon z Elidy (Nails 2002: 231; por. Platon 2004: 88–89), późniejszy założyciel własnej szkoły (SSR III A), opisując swój stan w dniu, w którym na Sokratesie miał zostać wykonany wyrok, jako θαυμασία i ἄτοπος πάθος (*Phd.* 58 e 1, 59 a 5). Podziw Fedona dla postawy swego mistrza brał się przede wszystkim z dostrzegania w nim spójności między życiem intelektualnym i praktycznym, która oznaczała osiągnięcie stanu szczęśliwości [εὐδαιμόν] (*Phd.* 58 e 3). Z kolei nietypowość tego, czego doznawał Fedon, ma swe źródło w dwóch elementach: (1) braku ἔλεος³ (*Phd.* 58 e 2; ἔλεινόν — *Phd.* 59 a 2), który wydaje się zazwyczaj pojawiać w okolicznościach związanych ze śmiercią bliskiej osoby; (2) braku przyjemności z filozofowania (*Phd.* 59 a 3). Jednakże nie oznacza to, że w tym szczególnym dniu nie były one obecne jako takie, lecz nie były doświadczane w swej pełni. Normalność bowiem zakłada, że w momencie gdy kogoś dotyka πένθος, w takiej sytuacji i w stosunku do tej osoby odczuwamy ἔλεος, a nie przyjemność, która wtedy jest po prostu „nie-na-miejscu”. Podobnie rzecz ma się w przypadku dysput filozoficznych, których całe trwanie wypełnia przyjemność. Tymczasem jak wskazuje Fedon w ostatnim dniu życia Sokratesa u filozofa z Elidy doszło do niezwykłego zmieszania [ἀήθης κραισίς] (*Phd.* 59 a 5)

² Szerzej problematyką tą zajmuję się w przygotowywanej monografii poświęconej roli przyjemności w filozofii Platona.

³ Pozostawiam to pojęcie bez przekładu, ponieważ można wskazać na dwie interpretacje (które znajdują zresztą odzwierciedlenie w przekładach) — z jednej strony może chodzić o „litość”, z drugiej zaś o „współczucie” (np. Platon 1926: 3; Hackforth 1955: 28; Platone 1970: 523; Platone 1974: 102; Platon 1995: 22; Platon 2004: 16). Munteanu (2011: 67) dostrzega, że chodzi tu o brak u Sokratesa użalania się nad sobą, jak to często miało miejsce w sądach, oraz o nieobawianie się Fedona o „podróż” męża Ksantypy do Hadesu.

przyjemności i przykrości, polegającego najprawdopodobniej na naprzemiennej obecności stanu radości i smutku (*Phd.* 59 a 8–9). Niestety nie wiadomo, w jakiej proporcji doszło wówczas do owego zmieszania, czy zachodziły jakieś stany pośrednie (na przykład milczenie) a w związku z tym, czy w następstwie zachodziła ciągła naprzemienność, czy też nie. Można jedynie wnioskować, że poszczególne stany różniły się u poszczególnych osób co do intensywności, nie można zaś tego powiedzieć o jednej i tej samej osobie⁴. Tak więc pierwsza koncepcja ἡδονῆς związana jest przede wszystkim z przyjemnością intelektualną i zazwyczaj towarzyszy dysputom filozoficznym oraz o filozofach, o czym świadczy również późniejsza wypowiedź Fedona, iż dla niego zawsze czymś najprzyjemniejszym ze wszystkiego jest wspomnianie Sokratesa tak w słowach własnych jak i innych ludzi (*Phd.* 58 d).

Drugi pogląd na przyjemność zostaje przedstawiony przez samego Sokratesa w chwili uwolnienia jego nóg z kajdan. I w tym przypadku zwraca uwagę to, iż stan, w którym znajduje się mąż Ksantypy, określony zostaje mianem θαυμασιός i ἄτοπος (*Phd.* 60 b 3–4). Bycie „nie-na miejscu” dotyczy przyjemności [ἡδύ], która jednak nie jest już przyjemnością intelektualną, lecz fizyczną, która prawdopodobnie jest doznaniem niższego rzędu, ponieważ to „ludzie określają ją tym mianem” [τοῦτο ὁ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι] (*Phd.* 60 b 4). Ale właśnie taki status przyjemności sprawia, iż tylko „wydaje” [ἔοικε] się ona być tu „nie-na-miejscu” — może zdarzyć się tak, że to, co przyjemne fizycznie, zostanie doznane w trakcie żałoby czy smutku: można zaspokoić głód lub pragnienie⁵, a na poziomie duchowym doznawać przykrości. Niezwykły z kolei jest dla Sokratesa związek, jaki zachodzi między tego rodzaju fizycznym doznaniem, a jego przeciwieństwem przykrością czyli bólem [τὸ λυπερόν] (*Phd.* 60 b 5; τὸ ἀλγεινόν — *Phd.* 60 c 6). Z jednej strony mamy do czynienia z relacją rozłączną: „nigdy obie jednocześnie nie chcą być obecne u człowieka”, chociaż istnieje punkt styku zwany κορυφῆ (*Phd.* 60 b 5–6), z drugiej zaś, biorąc pod uwagę procesualność charakteryzującą nasze ciało, stany przyjemności i przykrości cechuje czasowa naprzemienność, którą zaś rządzi zasada konieczności [ἀναγκάζεσθαι] (*Phd.* 60 b 6). Reguła ta oraz brak stanów pośrednich oznaczają możliwość interpretacji *modo Epicureo* (by użyć pewnego anachronizmu): jeśli nie obecna jest przykrość, zachodzi przyjemność i *vice versa*. Co ciekawe, założywszy, że ciało jest bytem skończonym, w którym ma miejsce skończona ilość stanów w danym czasie, można by zaryzykować hipotezę, iż są tylko dwa możliwe stany ogólne stanowiące sumę poszczególnych stanów: (1) stan wyłącznie przyjemności — bez odczuwania jakiegokolwiek bólu (być może tożsamy z zdrowiem); (2) stan wyłącznie bólu. Z dużą dozą pewności można stwierdzić, iż opisywana tu koncepcja przyjemności ujmuje ją jako doznanie fizyczne (znamienna może być również terminologia: używa się tutaj pojęcia τὸ ἡδύ a nie ἡ ἡδονή), mamy jednak do czynienia z kilkoma niewiadomy-

⁴ O Apollodorze stwierdza się, iż śmiał się i płakał w sposób szczególny [διαφερόντως] (*Phd.* 59 a 8–9).

⁵ Dla Platona przyjemność w obszarze fizycznym ma zasadniczo charakter procesualny i pojawia się w trakcie zaspokajania braku; zob. np. *Rep.* 585 a–e; *Phlb.* 31b–32e; szerzej np. Frede (2009), Carpenter (2011).

mi. W tekście wstępuje przykład nogi, która uwięziona w kajdanach doznaje cierpienia, a wraz z jej rozmasowywaniem pojawia się przyjemność: czy ta przyjemność odczuwana jest aż do kolejnego „wypadku”, w którym zostanie uszkodzona? Czy wraz z rozmasowywaniem przyjemność wzrasta czy jest to wartość stała? Czy jest to doznanie czysto fizyczne, czy ma też jakiś związek z duszą?

Trzeci wreszcie pogląd na przyjemność zostaje przedstawiony w części *Fedona* zwanej „Apologią Sokratesa” (Platon 2004: 128). Tym razem wskazuje się, iż źródłem przyjemności są zajęcia wykazujące troskę o ciało [περὶ τὸ σῶμα θεραπεία] (*Phd.* 64 d 8) oraz samo ciało, poprzez które [διά] (*Phd.* 65 a 7) doznanie przyjemności dociera do duszy. Wszelka przyjemność wywoływana przez doznania zmysłowe nie jest jednak czymś pozytywnym, ponieważ stanowi dla duszy przeszkodę [ἐμπόδιον] w posiadaniu roztropności [φρονήσις] (*Phd.* 65 a 9–10), narzekając się jej (dosłownie: „jakby sprawiając ból” [παράλυπειν]) i oszukując [ἐξαπατᾶν] ją w trakcie rozumowania [λογίζεσθαι] (*Phd.* 65 b 9–c 6). Z tego też powodu filozof, dla którego φρονήσις jest celem, powinien rozwiązywać (dosłownie „niszczyć” [ἀπολλύναι] — *Phd.* 65 a 1) tę wspólnotę duchowo-cieleśną, jaką stanowi człowiek, tak, by dusza w takim stopniu, jak to tylko jak najbardziej możliwe, stała się bytem samym w sobie (*Phd.* 65 c 7–8). Oznacza to oczywiście w możliwie jak największym stopniu rezygnację z przyjemności cielesnych, co z kolei powoduje, iż w horyzoncie zdroworozsądkowym filozof uchodzi za osobę niegodną życia oraz bliską śmierci (*Phd.* 65 a 4–7). Co ciekawe, taka ascetyczna⁶ postawa nie oznacza rezygnacji z przyjemności w ogóle, a jedynie odpowiednią — negatywną ewaluację przyjemności cielesnych i dzięki obraniu filozoficznego sposobu życia na uzyskanie doznania ἡδονή poprzez działanie samej duszy w postaci uczenia się [μανθάνειν] (*Phd.* 114 d 8–e 4).

Wspomniany powyżej passus *Fedona* zawiera jeszcze jeden, czwarty pogląd na przyjemność, jaki można wyróżnić w tym dialogu, a jest nim tak zwany „rachunek hedonistyczny”. Sokrates, zastanawiając się nad tym, jak rozpoznać kogoś, kto nie jest filozofem, wskazuje na oznakę [τεκμήριον] w postaci widocznego braku emocjonalnego pogodzenia z mającą dotknąć taką osobę śmiercią. Wskazuje również to, iż taki osobnik pod względem charakteru cechuje się: umiłowaniem ciała, bogactw i sławy [φιλοσώματος, φιλοχρήματος, φιλότιμος] (*Phd.* 68 b 8–c 3). Taki człowiek zdolny jest do sprawiania wrażenia bycia cnotliwym, kultywowania pseudo-cnót, jednak jego motywacja oparta jest na strachu: dokonać czynów „odważnych” ze strachu przed śmiercią czy też „opanovać” pragnienie jednych przyjemności, by zaznać innych (*Phd.* 68 d–69 a). W takim przypadku mamy więc do czynienia z dwoma elementami ze sfery aksjologicznej, które albo same są w jakiś sposób „więcej” i „mniej”, albo „więcej” i „mniej” przysługuje intelektualno-emocjonalnemu nastawieniu względem takich elementów, albo w związku przedmiotowo-podmiotowym zachodzą obie możliwości jednocześnie. Nie wiemy, co

⁶ Tak interpretują *Fedona* m.in.: Boyancé (1936: 118); Crombie (1962: 249–250); Trabattoni (2003: 155); Lenk (2004: 47).

w przedmiocie pozwala określić owo „więcej” i „mniej”, natomiast z pewnością podmiot ma jakiś bezpośredni dostęp do określenia wielkości własnego stanu emocjonalnego (choć jest do niego dostęp, który określiłbym mianem intuicyjnego — bez wskazania na jednostkę miary) i porównywania go z innymi, własnymi (przeszłymi, teraźniejszymi i spodziewanymi) stanami, a dokonawszy swego rachunku ewentualnych strat i zysków jest w stanie uznać wynik za kryterium wyboru takiego a nie innego działania. Dla Platona jest to sytuacja nie do przyjęcia [ἄτοπος] (*Phd.* 68 d 3) z dwóch głównych powodów. Po pierwsze, rachunek tego rodzaju stanowi tylko pozornie racjonalne kryterium wyboru, gdyż tak na prawdę opiera się wyłącznie na emocjonalnym odniesieniu do przedmiotu pragnienia, a jeśli takie kryterium miałoby mieć prawo bytu, to — jak mówi Sokrates: „jedyną ową właściwą monetą, za którą należy wszystko tego rodzaju wymieniać, jest φρόνησις” (*Phd.* 69 a 9–10). Po drugie, wewnętrzny stan duszy ludzkiej takiej osoby jest nielogiczny (*Phd.* 68 d 12), wewnętrznie sprzeczny, a dana cecha charakteru nosi znamiona absurdu [εὐρήθη] (*Phd.* 68 c 5), iluzji [σκιαιγραφία] i zniewolenia, nie będąc tym, co rzeczywiste, zdrowe i prawdziwe (*Phd.* 69b 1–8).

2. *Fedon* w neoplatońskiej egzegezie Olimpiodorosa

Ślady recepcji Platońskiego *Fedona* można odnaleźć już w pismach Arystotelesa i to nie tylko w powszechnie dzisiaj znanych dziełach Stagiryty, lecz również w zaginionym dialogu *Eudemos*⁷. Wykorzystywano go i był przedmiotem egzegezy w okresie średniego platonizmu oraz twórcy koncepcji neoplatońskiej — Plotyna⁸. W tradycji neoplatońskiej na uwagę zasługuje przede wszystkim Jamblich, który między innymi włączył w obszar tej myśli tradycję pitagorejską, chaldejską, szeroko pojmowane religijne myślenie hellenistyczne i zwiększył ilość hipostaz (Praechter 1910: 113). Autor ten za naczelną zasadę hermeneutyczną stosowaną do dzieł filozoficznych uznawał (za Plotynem) „ukazywanie wyższości intuicji nad rozumem. Intuicja jako wyższa forma widzenia nie kieruje się od punktu do punktu, lecz postrzega strukturę całej rzeczywistości jako jedność. A ponieważ struktura na każdym poziomie jest taka sama (rzeczywistość metafizyczna, rzeczywistość fizyczna, postęp ludzkiego umysłu, umysł ludzki i mowa), natchniony myśliciel dzięki swej wyjątkowej pozycji będzie mógł dostrzec tę strukturę wszędzie. [...] W ten sposób każdy z dialogów Platona może być interpretowany w aspekcie teologicznym, fizycznym i moralnym”. Kolejność czytania będzie odpowiadała postępowi ludzkiego umysłu, która wyraża się w skali cnót, a aby określić kolejność, trzeba rozpoznać jeden jedyny cel danego dzieła. Tak skrajne podejście do interpretacji Corpus Platonicum

⁷ Zob. np. Jaeger (1923: 37–42), Chroust (1966a: 22), (1966b: 51–52), Dumoulin (1981: 15–40); Zanatta (2008: 151).

⁸ Np. Alkinous, *Didask.*, VI 6; XXVIII 2; Apulejusz był autorem zaginionego obecnie przekładu *Fedona*; zob. Gersh (1986: 11–13), Harrison (2000: 3). Plotinus, *Enn.*, IV 7.

okazało się jednak niewykonalne, co widać z podejścia kolejnych egzegetów — Damaskiosa i Olimpiodorosa (Westerink 1976: 15). Interpretacja konkretnego tekstu obejmowała czynność samego czytania, następnie przedstawienie ogólnej koncepcji [θεωρία] obecnej w danym ustępie oraz szczegółową interpretację [λέξις] w aspektach filologicznym, językowym, logicznym i retorycznym (Lloyd 1998: 7, Wildberg 2008). Oba zachowane komentarze do *Fedona* nie obejmują całego dialogu. Zarówno tekst Olimpiodorosa, jak i jedna z wersji (I) Damaskiosa zaczynają się dopiero od wywodów Platona dotyczących śmierci i samobójstwa (*Phd.* 61 c 9) — partie wcześniejsze (*Wstęp* i *Proemium*) nie zachowały się⁹.

Pojęcie przyjemności [ἡδονή] w komentarzu Olimpiodorosa pojawia się dopiero w wykładzie III obejmującym swą egzegezą *passus* 63 e 8–65 a 2 i można uznać, iż ma charakter marginalny, ponieważ występuje w rekonstrukcji sylogizmu użytego w innym dialogu, a mianowicie *Filebie* (*Phlb.* 20 d 1–11), wykazującego, że przyjemność jest dobrem¹⁰. W istotnym dla prowadzonych analiz kontekście pojawia się dopiero w wykładzie IV. Komentator, odnosząc się do pytania „A jak to jest z samym nabywaniem roztropności/mądrości [περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτήσις]?” (*Phd.* 65 a 9) i roli (negatywnej), jaką w takim procesie odgrywa ciało, wskazuje, że taka postawa znajduje swe uzasadnienie teoretyczne zgodnie typowym, neoplatońskim układem triadycznym. Według niego bowiem dusza może działać na trzy sposoby: (1) zwracać się ku temu, co inne, odrębne i gorsze, poznając byty zmysłowe, (2) kierować się ku sobie samej, dostrzegając poprzez siebie wszystkie byty, (3) wznosić się ku temu, co noetyczne, by oglądać idee (*In Phd.* IV 2, 1–5). Odrzuca on pogląd — według Westerinka (1976: 77) Porfiriusza — zgodnie z którym te trzy działania podciągałyby za sobą różnicę w trybie życia: politycznym, oczyszczającym i teoretycznym. Rozłączność sposobów działań i życia oznaczałaby niemożliwość istnienia prawdziwego filozofa, który posiada wiedzę o wszystkich bytach, tymczasem w każdym aspekcie ważna jest jedność trzech metod działania. Spośród tych trzech sposobów życia najważniejsze dla niniejszych rozważań okazuje się życie polityka, który dzięki wglądowi w swą duszę i zwartych w nich *logosów*, potrafi wprowadzić porządek w sferze tego, co zmysłowe (*In Phd.* IV 3, 2–3). Ten porzą-

⁹ Westerink (1976: 29). Warto wspomnieć, iż literatura dotycząca Olimpiodorowego komentarza do *Fedona* jest nieliczna. Historycy filozofii częściej odnoszą się do jego komentarza do Gorgiasa lub Alkibiadesa; zob. np. Lycos (1994), Jackson (1995), Watts (2006: 235–237), Gritti (2012). Jeśli zaś chodzi o relację między Damaskiossem i Olimpiodorosem, to dobrze podsumowuje ją Gertz (2011: 9): „Olimpiodoros nie bierze pod uwagę rozwiązań zaproponowanych przez Damaskiosa z wyjątkiem dwóch przypadków. [...] Olimpiodoros prawdopodobnie przekazuje ustalenia komentarza Proklosa w uproszczony sposób, upiększając go cytatami z „klasyków” jego czasów, od czasu do czasu rozwijając go w pewnych szczegółach, ale zawsze w zgodzie z systemem neoplatońskim. [...] Tam, gdzie Damaskios krytykuje dany pogląd, który jest zgodny z przekonaniem Olimpiodorosa, z ogromnym prawdopodobieństwem stwierdzić można, iż jest to pogląd Proklosa”.

¹⁰ Olymp., *In Phd.* III 3: „Jeśli dobro jest tym, do czego wszystko dąży, przyjemność również jest dobrem, ponieważ wszelka istota żywa szuka przyjemności”. Za podobnie marginalne uznaje jeszcze dwa wystąpienia ἡδονή. W VI 13, gdzie Olimpiodoros interpretuje pojęcie „bóg” występujące w *Fedonie* 67 a 6 jako odnoszące się do Dionizosa, który to bóg jest przewodnikiem tak poetów komicznych, którzy mają na celu przyjemność, jak i tragicznych, którzy odnoszą się do cierpienia i śmierci oraz w VII 5, gdzie przedstawia rozwiązanie Harpokrationa, Proklosa i Ammoniosa kwestii niezawarcia wśród cech nie-filozofa φιληδονία.

dek będzie określał również ciało, stanowiące narzędzie, i panującą w nim afektywność związaną z przyjemnością i przykrością, a jego przejawem jest umiarkowanie w namiętnościach. Szczegółowo wywód Olimpiodorosa przebiega następująco:

Przejdźmy teraz do ogólnej koncepcji. Duszy przysługują trzy sposoby działania [ἐνέργεια]: albo bowiem zwraca się¹¹ ku temu, co gorsze, obserwując rzeczy zmysłowe, albo ku sobie samej, poprzez siebie kontemplując wszystkie byty — ponieważ jest „obrazem wszelkich postaci” [πάμμορφον ἄγαλμα] posiadającym *logosy* wszelkich bytów — albo wznosi się ku temu, co noetyczne, kontemplując idee. Skoro więc duszy przysługują trzy sposoby działania, nie należy przypuszczać, że [oddanie się] polityce [πολιτικόν], oczyszczeniu [καθαρτικόν] i kontemplacji [θεωρητικόν] różni się wzajemnie tym, że w polityka obserwuje rzeczy zmysłowe, oczyszczenie *logosy* w duszy, a kontemplacja idee, ponieważ nikt nie stanie się prawdziwym filozofem, nie dysponując „poznaniem wszystkich bytów”, a jedynie jednego [ich] zakresu, a nawet tej części nie pozna w sposób ścisły, jeśli nie wie, jaka jest jej relacja względem innych [części]. Konieczne jest bowiem, ażeby każdy posiadał wiedzę o trzech [zakresach]. Albowiem polityk, mając wgląd w duszę, porządkuje rzeczy zmysłowe wedle znajdujących się w nim *logosów*; zwracając uwagę na rozum [λόγος] wyznacza strażników, na ducha [θυμός] — wojowników, a na pożądanie — pracowników¹². Poprzez wychowanie kieruje również strażników ku dobru, a więc posiada wiedzę o trzech [zakresach]. Lecz również ten, kto zajmuje się oczyszczeniem, znajdując się w środku, zna to, co dookoła [τὰ πέριξ]; ze środka bowiem rozpoznaje się to, co skrajne. Ale również ten, kto kontempluje, [zna] rzeczy zmysłowe, sprowadzając je z wielości w jedność w tym, co noetyczne; skoro jednak nie tylko jedność jest w tym, co noetyczne, lecz również wielość, sprowadza jedność w tym, co noetyczne do jedności w bogu. To bowiem, ściśle rzecz ujmując, jest jednym nie będącym wielością [ἀπλήθυστον] — niczym innym bowiem nie jest bóg jak nie będącą wielością monadą. Nie na tym więc polega różnica między politykiem, zajmującym się oczyszczeniem i zajmującym się kontemplacją, lecz na tym, że polityk pozostaje w związku z przyjemnościami i przykrościami, jak również dlatego, że troszczy się o ciało jako narzędzie [ὄργανον], a jego celem nie jest niewzruszoność [ἀπαθεία], lecz umiarkowanie w namiętnościach [μετριοπάθεια]¹³ (*In Phd.* IV 2, 1–IV 3, 16).

Owo umiarkowanie polega na wybieraniu niewielu przyjemności [ἐπ’ ὀλίγων], a wybór ten determinowany jest przez φρόνησις, która w obszarze praktyki [τὰ πρακτά]

¹¹ Olimpiodoros używa tu czasownika ἐπιστρέφειν. W relacji do tego, co zmysłowe czasownik ten przybiera sens nietechniczny, natomiast w odniesieniu do duszy już staje się on terminus technicus; zob. Urmson (1990: 59); Lloyd (1998: 126–127).

¹² Chodzi oczywiście o podział społeczeństwa na trzy warstwy zaproponowany przez Platona w Politei (*Rep.* 427 c–444 a). Jak zwraca uwagę Westerink (1976: 78), Platon nie używa pojęcia θῆτες na określenie pracowników, lecz pojawia się ono u Arystotelesa (*Polityka*, 1278 a 12, 18, 22), a później w Komentarzu do *Politei* Proklosa (II 3, 14; 7, 17).

¹³ Szerzej o relacji między niewzruszonością a umiarkowaniem w namiętnościach zob. Dillon (1983).

umożliwia rozpoznanie różnic [διακρινεῖν] między przyjemnościami oraz określenie ich miary [μετρόν] (*In Phd.* IV 11, 4–8)¹⁴. Czy możemy powiedzieć, z jakimi różnicami mamy tu do czynienia? Jeśli przyjmiemy, że przytoczony na początku powyższego cytatu trójpodział zakłada podział na działania zewnętrzne i wewnętrzne (Remes 2008:51), to te pierwsze można z kolei podzielić na: (1) naturalne i konieczne — na przykład jedzenie; (2) naturalne i niekonieczne — na przykład uprawianie seksu; (3) nienaturalne i niekonieczne — na przykład strojenie się (*In Phd.* III 5, 3–5). Jeśli więc działaniom tym odpowiadają przyjemności, to podział ἐνέργειας skutkowałby stosownym rozróżnieniem ἡδοναί¹⁵. Które z nich należy jednak wybrać? W tej kwestii stanowisko Olimpiodorosa jest jasne przynajmniej w odniesieniu do filozofa:

Spośród trzech sposobów działania filozof w ogóle nie ma do czynienia z naturalnymi i niekoniecznymi oraz nienaturalnymi i niekoniecznymi, wręcz gardzi nimi (dla wypływu nasienia wystarczy mu bowiem polucja), z pierwszych [to znaczy naturalnych i koniecznych — A.P.] korzysta w niewielkim stopniu i powierzchownie [ἀφοσίωτικώς], ponieważ nie przepelnia się nimi (*In. Phd.* III 5, 7–11).

Czy takie ograniczenie dotyczy również polityka? Z *Komentarza do „Fedona”* wiemy, że polityk posługuje się ciałem jako narzędziem. Z kolei w *Komentarzu do „Alkibiadesa”* Olimpiodoros, za Proklosem, wskazuje na jeszcze inne narzędzie, a mianowicie duszę logiczną [λογικὴ ψυχὴ], która ma być wykorzystywana dla ciała (*In Alc.* 142, 16; 177, 14–15; 205, 1–6). Oczywiście z tejże duszy korzysta się, czerpiąc z niej roztropność, aby

wytworzyć jednomyślność [ὁμόνοια] i miłość [στοργή] w polis — albo w wiedzy, i tworzy [polityk] jednomyślność (jednomyślność nie jest bowiem niczym innym jak wspólnotą rodzajów poznania [κοινωνία γνώσεων] czyli zgodnością w poglądach [ὁμοδοξία]), albo w życiu, i tworzy [polityk] miłość (miłość fizyczna jest bowiem przyjaźnią). [...] A jak tworzy polityk jednomyślność i miłość w polis? Wytworzyliby miłość, jeśli sprawiłby, że obywatele znaleźliby się w takiej wzajemnej relacji, że tworzyliby jakby jeden ród polis tak, że kontrolowano by pokrewieństwo wśród młodzieży, a starcy byłiby uznawani za ojców wszystkich, bardzo małych [uznawano by] za synów, rówieśników za braci, ażeby zamiast mówić jak ów „młody ciągnie do młodego [ἤλιξ ἡλικα τέρπει]¹⁶, moglibyśmy mówić „obywatel ciągnie do obywatela”. Jednomyślność zaś powstaje, jeśli wszyscy znajdują upodobanie w słuchaniu i oglądaniu tego samego. Jednomyślność bowiem jest wspólnotą rodzajów poznania; ci, którzy ją posia-

¹⁴ Wraz z tymże umiarkowaniem występuje (prawdopodobnie) grupa cnót korzystająca z rozumu [λόγος], do których zalicza się cnoty polityczne, np. sprawiedliwość (*In Phd.* VIII 2, 9–10; VIII 3, 8–9). Szerzej zob. Westerink (1976: 116–118).

¹⁵ Podział ten ma swe źródło w *Politei* Platona (*Rep.* 558 c–560 a; Adam 1969: 238), ale podobne rozróżnienie, dotyczące pragnień i przyjemności obecne jest w filozofii epikurejskiej; zob. np. Rist (1972: 116–122); O’Keefe (2010: 124–127).

¹⁶ Platon, *Phdr.*, 240 c 1–2; w wolnym przekładzie „swój ciągnie do swego”.

dają, posiadaliby wspólne patrzenie i słuchanie, postrzeżenia zmysłowe są bowiem jakimiś rodzajami poznania (*In Alc.* 180, 1–10).

Oczywiste jest tu odniesienie do Platońskiego modelu idealnej polis oraz roli, jaką w niej pełnił filozof-władca. Tak więc przy tej interpretacji ograniczenia dotyczące przyjemności w przypadku filozofa odnosiłyby się również do polityka. Oznacza to, oczywiście, że człowiek musi przejść przez oczyszczenie, zyskać wgląd, aby, na poziomie epistemologicznym mając pełnię wiedzy a na poziomie etycznym charakteryzując się pełnią cnót, móc ewentualnie zaangażować się w czynne życie swej polis¹⁷.

Jak wiemy z *Fedona*, ciało może stawać na przeszkodzie w zdobyciu mądrości, wypełniając życie ludzkie pożądaniemi, pragnieniami, strachem i wszelkiego rodzaju widziadłami [εἴδωλα] (*Phd.* 66 c 2–3). Strach z kolei może być przyczyną sprawiania wrażenia bycia cnotliwym. Olimpiodoros zwraca uwagę, iż doznanie to może dotknąć trzech części duszy:

Strach dostrzega się w trzech częściach duszy. Pożądanie boi się bowiem odebrania majątku, duch [θυμός] — zniesławienia [ἀτιμία], rozum [λόγος] — zbłądzenia; zbłądzić bowiem może albo z powodu fałszywego rozumowania albo z powodu niewiedzy [ἄγνοια]. „Widziadłami” nazywa zaś te tutaj przyjemności [τὰς τῆδε ἡδονάς], zestawiając je z boskim spokojem [θεία ῥαστώνη]. Jak bowiem ta tutaj przyjemność może być zmieszana [συνμιγής] z przynależną do tej samej sfery przykrością [οἰκεία λυπή]? Gdybym bowiem nie doznał największej przykrości, na przykład z powodu pragnienia napoju, nie pojąłbym największej przyjemności — tej płynącej z picia (*In Phd.* VI 6, 1–7).

Wydaje się, iż jest to nawiązanie do wspomnianej pierwszej koncepcji przyjemności i przykrości, ale tam przez Platona brane pod uwagę były doznania duchowe, podczas gdy w komentarzu wyraźnie chodzi o doznania cielesne. Być może więc jest to odniesienie do stanu osoby cechującej się pozorną cnotą, której charakter jest sprzeczny wewnątrznie, a często odpowiednie działania pojawiają się w sytuacjach skrajnych.

Ostatnie odniesienie do ἡδονή w komentarzu związane jest zarówno z zagadnieniem cnót jak i rachunkiem hedonistycznym. W tekście Olimpiodorosa ἀρεταί dzielone są na kontemplatywne, oczyszczające, polityczne, etyczne i naturalne.

Cnoty są albo naturalne [φυσικά] — te wynikające z naszego usposobienia [κράσις], albo etyczne [ἠθικά], ponieważ wynikają z nawyku [συνηθισμός]. Cnoty naturalne są najbardziej właściwe dla zwierząt nierozumnych — wynikają z usposobienia. Wszystkie bowiem lwy są mężne [ἀνδρεῖοι] dzięki usposobieniu i tak jest również z ich potomstwem (o czym

¹⁷ Tarrant (1998: 30–31) uważają, iż πολιτική nie odnosi się u Olimpiodorosa do polityki czy życia wspólnotowego, lecz do struktury wewnętrznej danego indywidualnego człowieka. Z tezą tą polemizuje — skutecznie jak sądzę — Gertz (2011: 53–55).

nie można przekonać się, iż tak jest w naszym przypadku). Wszelkie bydlę jest opanowane [σώφρονες], wszystkie bociany zrównoważone [δίκαιοι], a wszystkie żurawie bystre [φρόνιμοι]. Cnoty etyczne są najbardziej właściwe dla nas oraz tych innych zwierząt, które posiadają doskonalszą wyobraźnię i są zdolne do wyrabiania w sobie nawyku [συνηθίζεσθαι] [...]. Jeśli zaś chodzi o cnoty używające rozumu [λόγος], to albo odnoszą się do trzech części duszy i umiarkowanych namiętności, jak cnoty polityczne, albo nie odnoszą się [do tego] i odrywają się od namiętności, jak cnoty oczyszczające, albo już się oderwały, jak cnoty kontemplatywne (*In Phd.* VIII 2, 1–12).

Cnoty te gwarantują odpowiedni zakres poznania:

A ponieważ mamy cnoty naturalne, poznajemy ciała znajdujące się w świecie, ciała bowiem stanowią podmioty [τὰ ὑποκείμενα] tychże cnót; ponieważ mamy cnoty etyczne, poznajemy, że wszystkiego dotyczy przeznaczenie [εἰσαρμένη], ponieważ ono dotyczy również zwierząt nierozumnych — dusza rozumna bowiem nie podlega przeznaczeniu, a cnoty etyczne są nierozumne. Wedle cnót politycznych poznajemy byty w świecie, wedle zaś oczyszczających byty ponadświatowe [ὑπερκόσμια]. A ponieważ posiadamy cnoty kontemplatywne, poznajemy byty rozumne [τὰ νοερά]... (*In Phd.* VIII 3, 1–6).

Skoro cnoty są trwałymi dyspozycjami, to problemem interpretacyjnym, dostrzeżonym już przez Proklosa i podejmowanym przez Olimpiodorosa, jest określenie rodzaju cnót, które mogą pojawić się w ramach działania wedle rachunku hedonistycznego czyli przy przedkładaniu i wymianie jednych doznań na inne.

Niektórzy spośród interpretatorów uważali, że są one określane mianem naturalnych i etycznych. Jednak tak nie jest. Nie zamieniają bowiem one namiętności na namiętności, działając po prostu jako takie, jakimi są. Filozof Proklos twierdzi, iż są one określane cnotami, ale takimi w trakcie [całego] życia, lecz [jedynie] w pewnym jego okresie [ἐν τινι χρόνῳ] i z powodu jakiejś konieczności [διὰ ἀνάγκην τινά] (*In Phd.* VIII 4, 10–5, 3)¹⁸.

Przytaczane przez Olimpiodorosa przykłady uwyraźniają to, na czym polega owe powiązanie czasowe z koniecznością: bohaterska śmierć ze strachu przed niewolą — musi wystąpić zagrożenie i tylko w czasie jego trwania człowiek cechujący się fałszywą cnotą zdobędzie się na czyn „cnotliwy”. W takim momencie mamy do czynienia z dokonywaniem rachunku w obszarze przykrości. Człowiek „kładzie na szali” doznanie strachu przed śmiercią oraz przed niewolą i stwierdza, że drugi jest większy, a więc poddawany wartościowaniu stan, z którym się wiąże, staje się stanem niepożądanym.

¹⁸ Oczywiście nie mogą być to również cnoty oczyszczające i kontemplatywne z tego powodu, iż są niezależne od namiętności. Nie wchodzi w rachubę również cnoty polityczne, ponieważ w ich wypadku nie mamy do czynienia z wymianą namiętności na namiętność (*In Phd.* VIII 6, 4–5).

Męstwo nie jest wtedy realizacją wartości jako takiej, lecz wartości względnej. Co więcej, w trakcie działania może dojść jeszcze do tego, iż działanie nacechowane zostanie wadą nieopanowania, jeśli ze strachu w szaleństwie dana osoba rzuci się w wir walki. Ktoś inny może nie najadać się do przesyty, aby się nie rozchorować z przejedzenia i móc doznawać innych przyjemności. I w tym przypadku tylko relatywne i konieczne odniesienie dwóch ἡδοναί pozwala na pojawienie się w danym momencie „umiarkowania”. Podobnie może też dojść do działania nacechowanego jednocześnie wadą, bo można spożywać jedzenie w sposób nieopanowany, aczkolwiek nieprowadzący do przejedzenia.

Jaka jest więc rola ἡδονή w *Komentarzu do „Fedona”* pióra Olimpiodorosa? Choć nie jest to pierwszoplanowe zagadnienie ani w dialogu Platona, ani w tekście komentarza, to jednak i ono w tym ostatnim dziele podporządkowane jest typowej egzegezie neoplatońskiej. Olimpiodoros całkowicie nie dostrzega jednak możliwości, iż przyjemność może mieć wymiar duchowy i sprowadza jej rolę wyłącznie do sfery zmysłowej, a nawet w niej jej rola powinna zostać zminimalizowana i w tej minimalnej formie poddana mierze i opanowana. Nie dostrzega również tego, iż rachunek hedonistyczny, mimo, iż niezwiązany z działaniem cnotliwym, może odgrywać pewne znaczenie w życiu filozofa. Gdy ten zaspokaja przyjemności naturalne i konieczne, na przykład w postaci jedzenia, może brać pod uwagę relatywne odniesienie do przyjemności płynącej z tej czynności (większą przyjemność sprawi mu zjedzenie naleśników z serem niż z dżemem).

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Genethliakon. Carl Robert zum 8. März 1910*, Berlin.
- ABBENES, J.G.J., SLINGS, S.R., SLUITER, I. (eds.), *Greek Literary Theory After Aristotle. A Collection of in Honour of D.M. Schenkeveld*, Amsterdam.
- ADAM, J., 1969, *The Republic of Plato*, vol. II, Cambridge.
- ANONYMOUS, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, L.G. Westerink (texte), J. Trouillard (trad.), Paris 1990.
- ANTON J.P., PREUS A. (ed.), 1983, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, Albany.
- BONAZZI, M., TRABATTONI, F. (cur.), 2003, *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano.
- BOYANCÉ, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris.
- CARPENTER, A.D., 2011, „Pleasure as Genesis in Plato’s *Philebus*”, *Ancient Philosophy* 31, s. 73–94.
- CHROUST, A.-H., 1966a, „Eudemus or On the Soul. A Lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of Soul”, *Mnemosyne* 19, s. 17–30.
- CHROUST, A.-H., 1966b, „The Psychology in Aristotle’s Lost Dialogue Eudemus or On the Soul”, *Acta Classica* 9, s. 49–62.
- CROMBIE, I.M., 1962, *An Examination of Plato’s Doctrine*, vol. I: *Plato on Man and Society*, London and New York.
- DILLON, J., 1983, „*Metriopatheia* and *apatheia*: Some Refelctions on a Controversy in Later Greek Ethics”, [w:] Anton, Preus (1983), s. 508–517.
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, T. Dorandi (ed.), Cambridge 2013.
- DUMOULIN, B., 1981, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la Philosophie, Protreptique)*, Paris.
- FREDE, D., 2009, *Lust*, w: Horn, Müller, Söder (2009), s. 305–309.
- GERSH, S., 1986, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, Notre Dame.
- GERTZ, S.R.P., 2011, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato’s Phaedo*, Leiden.
- GRITTI, E., 2012, *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpiodoro Alessandrino al Gorgia*, Roma.
- HACKFORTH, R., 1955, *Plato’s Phaedo. Translated with Introduction and Commentary by*, Cambridge.
- HARRISON, S.J., 2000, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford.
- HORN, C., MÜLLER, J., SÖDER, J. (Hrsg.), 2009, *Platon Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart.
- JACKSON, R., 1995, „Late Platonist Poetics: Olympiodorus and the Myth of Plato’s *Gorgias*”, w: Abbenes, Slings, Sluiter (1995), s. 275–299.
- JAEGER, W., 1923, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
- LENK, C., 2004, *Anamnesis und Identität in einigen platonischen Dialogen*, w: Lotz, Wolf, Zimmerli (2004), s. 41–58.
- LOTZ, C., WOLF, T.R., ZIMMERLI, W.C. (Hrsg.), 2004, *Erinnerung. Philosophische Positionen und Perspektiven*, München.
- LLOYD, A.C., 1998, *Anatomy of Neoplatonism*, Oxford.
- LUTOSŁAWSKI, W., 1897, *The Origin and Growth of Plato’s Logic*, New York and Bombay.
- LYCOS, K., 1994, „Olympiodorus on Pleasure and the Good in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, s. 183–205.
- MUNTEANU, D.L., 2011, *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge.
- NAILS, D., 2002, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis and Cambridge.
- O’KEEFE, T., 2010, *Epicureanism*, Durham.
- OLYMPIODORUS, 1998, *Commentary on Plato’s Gorgias*, R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant (transl. and comm.), Leiden and Boston and Köln.

- PLATON, 1926, *Oeuvres complètes*, t. IV 1, L. Robin (dir.), Paris.
- PLATON, 1995, *Fedon*, R. Legutko (tłum.), Kraków.
- PLATON, 2004, *Phaidon*, T. Ebert (Übers. und Komm.), Göttingen.
- PLATONE, 1970, *Dialogi filosofici di Platone*, vol. I, G. Cambiano (cur.), Torino.
- PLATONE, 1974, *Opere*, G. Giannantoni (cur.), vol. I, Roma e Bari.
- PRAECHTER, K., 1910, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, w: AA.VV. (1910), s. 104–156.
- REMES, P., 2008, *Neoplatonism*, Stocksfield.
- RIST, J.M., 1972, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge.
- TARRANT, H., 1993, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca and London.
- TARRANT, H., 1998, „Introduction”, w: Olympiodorus (1998), s. 1–52.
- TRABATTONI, F., 2003, *Il dialogo come “portavoce” dell’opinione di Platone. Il caso del Parmenide*, w: Bonazzi, Trabattoni (2003), s. 151–178.
- URMSON, J.O., *The Greek Philosophical Vocabulary*, London 1990.
- WATTS, E.J., 2006, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley and Los Angeles and London.
- WESTERINK, L.G., 1976, *Introduction*, w: Westerink (1976a), s. 7–32.
- WESTERINK L.G., 1976a, *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo*, vol. I: Olympiodorus, Amsterdam and Oxford and New York.
- WILDBERG, C., 2008, *Olympiodorus*, w: Zalta (2008), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/olympiiodorus> [dostęp: 14.11.2014].
- ZALTA, E.N. (ed.), 2008, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/> [dostęp: 14.11.2014].
- ZANATTA, M., 2008, *Introduzione*, w: Aristotele, *I dialoghi*, M. Zanatta (cur.), Milano.

ARTUR PACEWICZ

/ Wrocław /

Hedonistic Motif in Plato’s Phaedo – Olympiodorus’ Simplification

While the aim of the present paper is to analyze Olympiodorus’ commentary to Plato’s *Phaedo*, particular attention will be paid here to the role of *hēdonē*. The first part of the text presents the four conceptions of the pleasure that can be found in Plato’s dialogue. Although pleasure does not play the most prominent role either in the Plato’s dialogue or in the Neoplatonic commentary, Olympiodorus’ attitude to this issue reveals an important change and difference between the philosophical views of Plato and those of Olympiodorus. The latter does not seem to discern the possibility that pleasure can have its spiritual dimension (which Plato regards as possible). Thus, the experience of *hēdonē* is reduced solely to the sphere of the senses and even in this area its role needs to be minimized: in this form it has to be carefully measured and controlled. Furthermore, Olympiodorus does not see that so-called hedonistic calculus: whilst it is not strictly speaking connected with virtuous actions, it still can have some significance for the philosopher’s life.

KEY WORDS

Neoplatonism, Plato, Olympiodorus, hedonism, *Phaedo*.