

Niepisana nauka Platona

HANS JOACHIM KRÄMER / *Universität Tübingen* /

Niniejszy tekst — za zgodą zmarłego niedawno Autora (†24.04.2015) — publikujemy tu w przekładzie w nieco skróconej i przeredagowanej przez nas wersji wraz z nadaniem odpowiednich nagłówków tematycznych oraz uzupełnieniem bibliografii. Jego niemiecki oryginał z 1996 roku ukazał się także w tłumaczeniu francuskim (1998) i angielskim (2012). Obecnie tłumaczenie polskie ma na celu przybliżenie naszemu czytelnikowi ogólnego ujęcia nowej interpretacji Platona szkoły w Tybindze, której Hans Joachim Krämer był właśnie współtwórcą. Rzecz dotyczy Platona krytyki pisma oraz ujęcia jego *agrapha dogmata* jako uzupełnienia pisanych dialogów. Dla pełniejszego rozpoznania założeń tej nowej interpretacji odsyłamy do tegoż Autora ostatnio wydanych *Gesammelte Ansätze zu Platon* (2014).

[1. *Agrapha dogmata* w kontekście krytyki pisma]

Kiedy w innym miejscu zapowiedziany był tak samo zatytułowany wykład, ktoś dopisał pod plakatem pytanie: „Czy Platon był analfabetą?” W naszych wykładach wystar-

czająco pokazano, że sprawa ma się inaczej. Nie chodzi dziś o tę ogólnie znaną naukę Platona, lecz o jego niepisaną filozofię, która istniała obok tej zawartej w pismach. Oczywiście, należy przy tym jeszcze, dla uniknięcia kolejnych nieporozumień, wyjaśnić, że nie chodzi tu o to, iż Platonowi, jak każdemu innemu pisarzowi, nie udało się przelać na papier wszystkich swoich myśli, gdyż każde ich sformułowanie zachodzić musi selektywnie i zwięźle. Czytelnik i interpretator miałby więc możliwość czytania poniekąd między wierszami i uzupełniania tego, co opuszczone. Takie znaczenie tego, co niepisane, byłoby jednak trywialne, a przy tym nie byłoby bynajmniej czymś specyficznym dla Platona: dotyczy ono przecież każdego — i to nie tylko językowego — aktu wyrażania. Nie należy również rozumieć tego tak, że Platon uważał pewne określone wątki tematyczne za mniej ważne i dlatego pozostawił je w formie prowizorycznej albo odłożył ich pisemne opracowanie na później. W takim wypadku zadanie polegałoby na tym, by to, co mniej ważne, zrekonstruować filologicznie i dodać na zasadzie spuścizny pośmiertnej jako uzupełnienie całości dzieła. Okaże się zaraz, że również takie rozumienie nie jest właściwe. Wykluczmy jednak jeszcze kolejny wariant znaczeniowy, który jest dość rozpowszechniony, jakoby Platon musiał pewne w istocie centralne myśli pozostawić niepisane, gdyż były one w ogóle nie do sformułowania w formie zdań i o tyle niemożliwe do wysłowienia. Gdyby o to chodziło, moglibyśmy sobie zaoszczędzić trudu w tej sprawie: nie należałoby oczekiwać treściowych informacji na temat tego, czego z istoty rzeczy nie daje się wypowiedzieć — co najwyżej tylko wyjaśnień, dlaczego pozostawało to dla Platona czymś nie dającym się wysłowić i w rezultacie jest dla nas nieosiągalne nawet myślowo.

Właściwe znaczenie wylania się z owego miejsca Arystotelesowej *Fizyki* (*Ph.* IV 2, 209b14 = TP 54 A Gaiser), z którego wzięte jest wyrażenie *ἄγραφα δόγματα* — ‘niepisane nauki’ Platona, w powiązaniu z krytyką pisma, przeprowadzoną przez Platona w *Fajdrosie* (*Phdr.* 274 b–278 e) i w *Liście VII* (*Ep.* 341 b–344 e), jeśli uzna się go za autentyczny. Zgodnie z tym Platon świadomie i w sposób zamierzony nie utrwalił pewnych określonych aspektów swojej filozofii w formie pisanej, przekazując je wyłącznie ustnie. Dzięki zawartej w *Fajdrosie* autointerpretacji Platona wykluczone poza tym zostają jeszcze trzy ewentualności: Platon nie dlatego ukrywał pewne części swojej doktryny, by kazać czytelnikowi dialogów domyślać się dalszych rzeczy poprzez samodzielny wysiłek myślowy, wymaga to raczej wyraźnej interwencji samego autora, który w danym wypadku „przychodzi z pomocą” swoim pismom w sposób ustny (*Phdr.* 278 c). Po drugie, zawarta w *Fajdrosie* (*Phdr.* 276 e 2) krytyka pisma dotyczy też głównego jego dialogu — *Politei* (cf. *R.* 376 d; 501 e); nie można więc niepisanej nauki rozumieć w sensie chronologicznie relatywnym i przez to zneutralizowanym. I po trzecie, w przypadku tego, co niepisane, nie chodzi o coś pozbawionego większego znaczenia i drugorzędnego, lecz o to, co istotne i centralne; Platon mówi w *Fajdrosie* (*Phdr.* 278 d 8) nawet o czymś „wartościowszym” (τιμιωτέρα) od tego, co przedstawione jest w sposób filozoficzny w pismach.

Wszystko to robi w wysokim stopniu dziwne wrażenie, jeśli za punkt wyjścia bierze się, jak to z reguły ma miejsce, *nowożytnie pojęcie literatury*. Czyż Platon nie jest klasykiem światowej literatury, którego dzieła zebrane mamy przed sobą w oryginale greckim

i w przekładach na wszystkie kulturalne języki i obcujemy z nimi podobnie jak z dziełami innych klasyków filozofii i literatury? Czy to możliwe, iżby ten wielki autor, który poświęcił tyle trudu swojemu literackiemu dziełu i poprzez podział na trylogie czy tetralogie nadał im całościujący porządek, w tak niesłychany sposób je relatywizował i o tym, co najistotniejsze, w ogóle w nim nie mówił? Taka ocena jest bardzo zrozumiała w kulturze nadającej, jak nasza, nadmierne znaczenie pismu, która zaczyna się już w późnym antyku i została dodatkowo wzmocniona przez skanonizowanie świętych pism w epoce chrześcijaństwa, jak też przez nowoczesne drukarstwo. W nowożytnych badaniach nad Platonem znalazła ona swój wyraz w usiłowaniu osłabienia jego krytyki pisma albo wręcz wyłączenia z niej jego własnych pism. Wiodącą i reprezentatywną w tym względzie aż do dziś jest *teoria dialogu Friedricha Schleiermachera* (1804: 3–52, 1817²: 3–52, 1855³: 5–36), którą poprzedził on swój w zamierzeniu pełny niemiecki przekład Platona i która dlatego przez prawie dwa stulecia określała nowsze nad nim badania, wykraczając swym wpływem daleko poza niemiecki obszar językowy.

[2. Współczesne badania nad pismem i oralnością]

Tymczasem w XX wieku nowożytna kultura oparta na piśmie, książce i czytaniu jako taka została zakwestionowana, a jej dominacja bywa coraz bardziej ograniczana. Inne środki przekazu, środki typu elektroniczno-akustycznego, jak radio, magnetofon, telefon, film, telewizja bądź wideo — doprowadziły do nowej *kultury ustnej*, której towarzyszy pozaliteralność, ba, niepiśmienność, i która w wielu przypadkach wyparła kulturę opartą na pisaniu i czytaniu. W związku z tym również filologia i lingwistyka zaczęła coraz bardziej interesować się stosunkiem między kulturą ustną a literacką w historii i teraźniejszości, wykazując przy tym subtelne zrozumienie dla przejść, wzajemnych związków oraz wpływów pomiędzy słowem i pismem, a w szczególności również dla okresów, w których przeważała ustna forma komunikacji międzyludzkiej.

Zwracam tu tylko w sposób sumaryczny uwagę na obejmującą jak na razie 139 tomów serię wydawniczą *ScriptOralia*, dotyczącą specjalnego obszaru problemowego „Przejścia i pola napięcia pomiędzy ustnością a pisemnością”, który od 1985 roku stanowi stały przedmiot badań prowadzonych na Uniwersytecie we Freiburgu (Goetsch /Raible/ Rix /Roemer). Następnie na zbiór prac Assmanna i Hardmeiera *Schrift und Gedächtnis* z roku 1983, oraz na Gentilego/Paioniego *Oralità, Cultura, letteratura, discorso* z roku 1985, ponadto na słynną książkę Jana Assmanna *Pamięć kulturowa* z roku 1992. W końcu na książkę Jacka Goody’ego *Logika pisma a organizacja społeczeństwa* z lat 1981–1986, a także na Waltera J. Onga *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii* z 1982. W jeszcze szerszym horyzoncie poruszają się książki McLuhana *Zrozumieć media* oraz Neila Postmana *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, które badają zjawisko dominacji określonych środków komunikacji w cywilizacji ludzkiej aż do czasów współczesnych i związaną z tym jednostronność. W roku 1996 ukazał się dotyczący tej problematyki przyczynek Vittorio Hösle, nawiązujący specjalnie do dokonanej przez Platona krytyki pisma.

Następnie, jeżeli chodzi o prace odnoszące się w specjalny sposób do kultury antycznej Grecji, należy wskazać na kilka ważnych artykułów Richarda Hardera w jego *Kleine Schriften* (1960: 57n., 81n., 98 n.), na które zwraca się dziś stanowczo za mało uwagi; dalej na obszernie teksty Erica A. Havelocka (1982; 1992) na ten temat, zebrane w książkach *Muza uczy się pisać* oraz *Przedmowa do Platona*, a w końcu na zbiór prac Marcela Detienne, *Les sarvoirs de l'écriture en Grèce ancienne* z roku 1988, i Kullmanna/Reichela w *ScriptOralia* z 1990 roku pt. *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*. Dawniejsze prace na temat *oral poetry* można traktować jako prekursorskie w stosunku do nowszych badań. Dla porównania z paralelnym rozwojem w indyjskim kręgu kulturowym zob. Hinüber (1990).

Wszystkie te przyczynki badawcze jaśniej określiły w aspekcie historycznym i systematycznym stosunek przekazu ustnego i literackiego. Ma to znaczenie zarówno dla sytuacji, gdy pismo wprowadzane jest jako coś nowego w obrębie ustnej aż dotąd kultury, jaką można chyba nawet jeszcze dzisiaj zaobserwować w Azji lub na Karaibach, jak też dla zjawisk interferencji oraz wzajemnego wpływu pisma i trwającego nadal obok niego języka mówionego.

[3. Kazus Platona]

Aby adekwatnie pojąć i usystematyzować *Platona*, ważne są tu trzy takie rozróżnienia:

1. Wprowadzony przez Greków w sposób konsekwentny alfabet fonetyczny opierał się całkowicie na języku mówionym, rozkładając go na jego abstrakcyjne, asemantyczne elementy — w odróżnieniu od orientalnych, egipskich bądź dalekowschodnich pism obrazkowych albo sylabicznych, które mogły odwzorowywać świat z pominięciem mowy (właśnie na tę tradycję, a nie na tradycję grecką orientuje się Derrida ze swoją rehabilitacją *pisma*, skierowaną przeciwko fonocentryzmowi).

2. Prymat pisanej formy przekazu zaznacza się wyraźnie dopiero od połowy IV wieku p.n.e., tzn. dopiero od tego czasu zaczęto postrzegać język z perspektywy pisma jako tego, co pierwotne. Aż dotąd pismu przypadła w udziale w przeważającej mierze tylko wtórna funkcja magazynowania słowa mówionego. Dlatego Platon znajduje się jeszcze przed granicą, od której zaczyna się „wewnętrzne upisemnienie” (Harder 1960: 79) greckiego języka i musi być jeszcze zaliczany do okresu „wewnętrznej *ustności*”, aby zmodyfikować szczęśliwe sformułowanie Hardera. Znaczy to, że Platon w dalszym ciągu postrzegał język, a nawet pismo, z perspektywy słowa mówionego jako tego, co pierwotne.

3. Antyk grecki — w odróżnieniu od ery chrześcijańskiej — nigdy nie znał korpusu świętych, autorytatywnych pism, a wewnętrzne upisemnienie nigdy, nawet później, nie zaszło w niej tak daleko, żeby zostało całkiem przy tym i wyeliminowane zostało słowo jako słowo mówione (dlatego nawet w samotności nie czytało się wówczas cicho, jak dzisiaj, lecz głośno, za pomocą głosu).

Platońskie pojęcie literatury stoi więc zasadniczo nadal pod znakiem „wewnętrznej *ustności*” i różni się tym w sposób nader istotny od pojęcia nowoczesnego. Ma to

in concreto cały szereg konsekwencji. Po pierwsze, pismo u Platona nie jest pierwotnym środkiem komunikacji i nauczania, lecz służy magazynowaniu i utrwalaniu tego, co zostało już przekazane drogą ustną albo poznane w inny sposób. Funkcją samego tylko *przypominania*, którą Platon wyznacza pismu w podstawowym wyjaśnieniu na ten temat w *Fajdroście* (*Phdr.* 275 a; 275 d; 276 d; 278 a)¹, zaprzecza więc rozumianemu w sposób nowoczesny zadaniu *komunikacji filozoficznej*, która leży u podstawy odnoszącej się do Platona teorii dialogu *Schleiermachera* (4, 25 ecc.). Już Fryderyk Nietzsche, który przecież był z zawodu przede wszystkim filologiem klasycznym, w swoim wykładzie na temat Platona odwoływał się do tego, by wydać wyrok przeciw Schleiermacherowi. Oto wymowne słowa Nietzschego (1913: 239–241)²: „Hipoteza Schleiermachera możliwa jest tylko w epoce o nastawieniu *literackim* [...] [Schleiermacher] przedstawiał go [Platona] tak jak jednego z naszych wielkich klasyków.” „Cała hipoteza stoi” jednak „w sprzeczności z wyjaśnieniem na ten temat w *Fajdroście* i opiera się na fałszywej interpretacji.” „Według Platona pismo nie ma w ogóle na celu nauki i wychowania [...] wyjaśnienie zawarte w ustępie z *Fajdrośa* zakłada jako przesłankę istnienie Akademii, pisma są przeznaczone do użytku członków Akademii jako środek służący przypomnieniu”.

Pisma Platona mają więc pierwotnie charakter *dokumentacji*, a nie bezpośredniego czy pośredniego komunikowania³. To, że dziś z konieczności używamy ich w tej drugiej funkcji, jest z punktu widzenia Platona jedynie wątpliwym surogatem. Po drugiej, Platon naturalnie wiedział, że pisma te mogą też dostać się w cudze ręce. Nowsze badania porównawcze na temat formy wykazały, że łączył on z nią przynajmniej częściowo także funkcję protreptyczną (zachęcającą), która miała przyciągnąć do Akademii ludzi z zewnątrz (Gaiser 1959; por. Gadamer 1968). Ale, po trzecie, Platon zachował wewnętrzną ustność nie tylko jako pewien archaizm, lecz również uzasadniając to argumentami: nauczanie ustne ma pewne właściwości, dzięki którym góruje nad literackością, a mianowicie związek z osobowością, dłuższe działanie i występujące w komunikacji — dzięki rozumieniu — sprzężenie zwrotne (*Prt.* 329 a; *Phdr.* 275 d; 276 b; 276 e; 277 e; *Ep.* VII 341 c; 343 c; cf. e 344 b). Wychodząc z tych założeń, Platon posunął się jeszcze o krok dalej, co łączy go po części z jego nauczycielem, Sokratesem, a po części z pitagorejczykami: najwyższe, najbardziej wartościowe i najtrudniejsze tematy również u niego

¹ Co do Platónskiej teorii przypominania (*hypomnema*) por. monografię Thiela (w nawiązaniu do Derridy i zbieżną z Havelockiem).

² Nie znaczy to jednak, iżby Nietzsche antycypował w ten sposób program badań nad Platonem, który obejmowałby naukę niepisana. U Nietzschego nie ma mowy o niepisanej nauce Platona i tak samo nie uwzględnia on odnośnego wskazania na to, co ‘wartościowsze’ (*Phdr.* 278 d). W rzeczy samej podobnego do Nietzschego ujęcia — że pisma Platona pełnią funkcję przypominania względem poprzedzającego je nauczania — broni też chyba E. Zeller (1844: 485, 1).

³ Estetyczne i artystyczne walory takich dialogów, jak *Sympozjon* czy *Fajdros*, nie przeczą funkcji przypominania. Służą one raczej ożywieniu takiego wspomnienia i jego głębszemu wryciu się w pamięć, mają więc w ramach podstawowej funkcji *hypomnematycznej* specjalne zadanie psychagogiczne. Podobnie jest ze stosunkiem tych walorów do (omawianej w tekście powyżej) dodatkowej protreptycznej funkcji platońskich pism. W odniesieniu do *Sympozjonu* wykazał to niedawno w przekonywający sposób G. Reale (2001).

są wyłączone z zakresu nauk dokumentowanych i przechowywanych w formie pisemnej dla potrzeb przypomnienia i pozostają całkowicie zastrzeżone dla nauczania ustnego.

Podane są po temu dwa powody: nie wymagają one żadnej dokumentacji, ponieważ, raz zrozumiane, nie mogą już nigdy pójść w zapomnienie (*Ep.* VII 344 d 9–e 2), a po drugie, podane dosłownie do publicznej wiadomości mogłyby one zostać źle zrozumiane, wyszydzone i ośmieszzone w sposób, który stanowiłby uszczerbek dla ich godności (*Phdr.* 275 e; *Ep.* VII 341 e; 344 c; 344 d). Tym samym wewnętrzna ustność prowadzi Platona, pomijając wtórną funkcję pisma, do ustanowienia pewnej *treściowej* różnicy między mową a pismem. Z racji *metodologicznego* pierwszeństwa mowy przyznane jej zostaje prawo do zachowania również pewnej *merytorycznej* nadwyżki. Na tym opiera się uzasadnienie dwutorowości Platońskiego przekazu, z którą musimy dzisiaj jako sobie poradzić.

Platon zwracał w końcu aluzyjnie uwagę na tę niepisaną nadwyżkę treści nie tylko w metodologicznej refleksji *Fajdrosa*, lecz — na poziomie szczegółowym — w prawie wszystkich swych większych pismach, nie udostępniając jej czytelnikowi. Te miejsca będące aluzjami, czy raczej przemilczeniami, miały przypominać wtajemniczonym o powiązaniu z tym, co szerzej było powiedziane ponadto, wszelako bez powtarzania tego, w odróżnieniu od tematów przypominanych (*Prt.* 356 e 8–357 c 1; *Men.* 76 e 3–77 b 1; *Phd.* 107 b 4–10; *R.* 506 d 2–507 a 2; 509 c 1–11; *Prm.* 136 d 4–e 3; *Sph.* 254 b 7–d 3; *Plt.* 284 d 1; *Tim.* 28 c; 48 c; 53 d; *Lg.* 894 a)⁴. Ktoś z zewnątrz nie był naturalnie w stanie się w tym połączyć, tak samo jak współcześni interpretatorzy Platona, ale zapewne mógł w tym widzieć zachętę do sięgania dalej, coś, co pozwalało mu się spodziewać, że w danej kwestii mógłby ewentualnie uzyskać poznanie nie tylko dokładniejsze, ale również dalej idące. Wewnętrzna ustność nadaje więc pismom Platona złożoną, wielowarstwową wykładnię.

Jeśli chcemy w sposób historyczny zrozumieć filozofię Platona jako całość, to musimy pokusić się o zrekonstruowanie wzajemnych relacji, jakie występowały u niego pomiędzy tym, co pisane, a tym, co niepisane, i na zasadzie hermeneutycznego koła rozjaśnić jedno na podstawie drugiego, a drugie na podstawie pierwszego. Niepisana nauka Platona zachowała się w ogólnych zarysach dzięki relacjom pochodzącym z kręgu jego uczniów, którzy, jak to jest zapewne w przypadku Arystotelesa, stoją już, tak jak my, po drugiej stronie granicy oddzielającej ustność od literackości, albo przynajmniej zgodzili się na to, by na równi z innymi tematami zostało upamiętnione pisemnie także to, co było dotąd nauką niepisaną. W każdym razie mam nadzieję, że w tej wstępnej części wyjaśniłem, iż niewłaściwe jest stosowanie do samego Platona późniejszego i nowoczesnego pojęcia literatury oraz stwierdzanie następnie sprzeczności między dziełem literackim a istnieniem nauki niepisanej. Nieadekwatność tkwi tu już w ahistorycznej przesłance odnoszącej do Platona pewną zbyt mocną, skrojoną zbyt na wyrost, przesadną koncepcję samoistnej

⁴ [Powyższe miejsca w dialogach podajemy tutaj w przekładzie polskim jako *Odsyłacze w dialogach do dialektyki pryncypiów* — przyp. tłum.].

literatury, która nie zdaje we właściwy sposób sprawy ze skomplikowanych stosunków IV wieku p.n.e.⁵

[4. *Agrapha dogmata* uzupełnieniem dzieła pisanego]

W dalszym ciągu podam przykłady uzupełniania dzieła pisanego przez niepisaną naukę. W szczególności można pokazać, jak przedstawia się filozoficzna metoda *dialektyki* Platona w swej spełnionej i materialnie osiągniętej formie. Nowożytna badania przez długi czas traktowały ją niesłusznie jedynie propedeutycznie czy programowo i w końcu często już tylko jako znumifikowaną skamielinę, czy nawet jako pojęcie mitologiczne, wyzbyte prawie w ogóle operatywności. Ale rzecz w tym, aby nie tylko przytaczać jej przykłady na zasadzie wywoływania ducha i wypowiadać jej nazwę niby jakieś magiczne zaklęcie, lecz aby również uczynić ją zrozumiałą jako narzędzie robocze i zrekonstruować szczegółowo pod względem strukturalnym. Trudności wynikające z tego, że Platon ma zwyczaj w pismach urywać przedwcześnie dialektyczny ruch, dają się usunąć, gdy zgodnie z metodologiczną refleksją *Fajdrosa* „przyjdzie się z pomocą” (λόγῳ βοηθεῖν) pismom poprzez odwołanie się do niepisanej nauki i w ten sposób całe przedsięwzięcie dialektyczne doprowadzi się do końca (*Phdr.* 275 e; 276 a, c; 277 a; 278 c).

W *Metafizyce* (A 6) Arystoteles referuje *teorię pryncypiów* Platona, która stanowi podstawę dla idei, tak samo jak te ostatnie dla postrzegalnych zmysłowo rzeczy:

„Platon więc w dociekanych [kwestiach] tak to określił. Jasne jest z tego, co powiedziano, że posługiwał się tylko dwiema przyczynami: to, czym coś jest, i ta, podług materii (idee bowiem tego, czym coś jest są przyczynami innych rzeczy, a dla idei [przyczyną jest] Jedno). A czym jest materia jako substrat, o której orzekane są idee u rzeczy zmysłowych, Jedno zaś orzeka się w ideach, otóż jest nią Diada, Wielkie i Małe. Ponadto przy-

⁵ Okazjonalnie usiłuje się rozwiązać ‘sprzeczność’ poprzez stwierdzenie, że niepisana nauka jest w istocie zawarta przecież w dialogach (Sayre, Hitchcock i inni). Ale tego nie da się pogodzić ani z wypowiedziami samego Platona w jego zeznaniach na własny temat (*Fajdros*, *List VII*) i odpowiednimi odnośnikami do tego, co nie zostało powiedziane, ani też z poświadczeniem tego, że „niepisana nauka” odbiegała treściowo od pisanej. Gdyby rzeczywiście nie było żadnej treściowej różnicy, niezrozumiała byłaby kontrowersja na temat autentyczności pośredniego przekazu. Następnie, współczesne badania nad Platonem spełzłyby w niezrozumiały sposób na niczym, gdyby nie pomoc ze strony — rzekomo nie prowadzącej dalej — niepisanej nauki, umożliwiająca rozszyfrowywanie dialogów. To, że teraz na podstawie przemilczanego, uprzedniego zapoznania się z niepisaną nauką stwarza się pozór, iż jest to możliwe poprzez dokonywanie uzupełnień i drogą kołową, nie ma naturalnie siły dowodowej. Wreszcie należy zauważyć, że wprowadzone jako termin akademicki wyrażenie „tak zwane niepisane nauki” wywodzi się od tych samych platoników, na użytek których, gwoli przypomnienia, pisane były dialogi, i dlatego, jeśli ktokolwiek, to właśnie oni musieli wiedzieć, czy istnieją niepisane nauki Platona, tzn. nauki, na których pisemne upamiętnienie nie było zezwolenia. Zresztą także okoliczność, że ustna nauka Platona przekazywana jest przez referentów w czasie przeszłym (w odróżnieniu od dialogów cytowanych w czasie teraźniejszym), podkreśla raz jeszcze treściową różnicę obu przekazów (por. np. Arystoteles, *Metaph.* I 6 *passim*; A 9, 992 a 20; Δ 11, 1019 a 1; Λ 3, 1070 a 18; *EN* I 2, 1095 a 32; I 4, 1096 a 17). Znamienne, że nawet Schleiermacher nie zaprzeczał całkiem ich różności.

czynę dobra i zła nadał elementom: jedną temu, a drugą tamtemu, jak o tym mówiliśmy, że dociekali pewni wcześniejsi filozofowie, jak Empedokles i Anaksagoras” (*Metaph.* A 6, 988 a 10–15).

To ostatnie jaśniej wyrażone jest w *Metafizyce* (N 4, 1091 b 14): „Ci zaś, którzy twierdzą, że istnieją substancje nieruchome, jedni powiadają, iż samo Jedno jest Dobrem samym; sądzili bowiem, że istotą jego najbardziej jest Jedno”.

Tę wielostopniową strukturę precyzuje Teofrast, który sam był jeszcze zapewne uczniem Platona, w trzecim rozdziale swojej *Metafizyki* (6 b 11–15):

„Platon więc w sprowadzeniu do zasad zdawał się dotyczyć innych rzeczy łącząc je z ideami, a te z liczbami, od tych zaś dochodząc do zasad, a następnie podług powstawania dochodzi aż do wyżej wspomnianych”.

Arystoteles potwierdza ten podwójny ruch regresji progresji w *Etyce nikomachejskiej* (I 4, 1095 a 32): „Dobrze bowiem Platon stawiał tak kwestię i badał, czy droga prowadzi od pryncypiów czy ku pryncypiom”.

Odróżnienie porządku poznania i bytu precyzuje wyraźnie to, co czytamy w Platońskiej *Politei* tam, gdzie pojawiają się metafory odcinka i jaskini. Inne relacje zawierają dalszą konkretyzację tego schematu, przy której odgrywają rolę typy redukcji częściowo wzorowane na matematyce, a częściowo kategorialne. Dla większej zwięzłości stosuję tu nieplatońską terminologię, gdy chodzi o najwyższe rodzaje z późniejszych dialogów, które ostatnio określa się też mianem „metaidei”. Otóż zgodnie z relacjami na ten temat (TP 22B, 32, 39–42, 35b Gaiser), Platon sprowadził je do *Jednego* i *Wielości*, mianowicie w ten sposób, że tożsamość, równość i podobieństwo subsumowane były pod *Jedno*, a różnica, nierówność i niepodobieństwo — pod *Wielość*. W związku z tym pojawia się również para *parzyste* i *nieparzyste*, która w występującej w *Politei* metaforze odcinka służy obok typów kąta za przykład podstawowych pojęć matematycznych, które dają się dialektycznie wyjaśnić dzięki zasadzie Dobra. Jak to jest możliwe, pozostaje z perspektywy tekstu *Politei* (R. 509 c) notorycznie niejasne, a Platon wyjaśnia nawet wyraźnie we wstępie do metafory odcinka, że opuszcza wiele rzeczy, których teraz nie można powiedzieć. Ale również w dalszym rozwinięciu metafory staje się jasne, że ma on przed oczami hierarchiczną strukturę świata idei — mianowicie kiedy mówi się w *Politei* (R. 511 b 8) o istnościach, które mają być „przywiązane” do pryncypium Dobra, albo o „gwiazdach”, znajdujących się poza jaskinią, a zatem w sferze idealnej, pomiędzy ideami rzeczy a symbolizowanym przez słońce Dobrem (R. 516 a 8; 534 a 4). Jest oczywiste, że Platon czyni tu aluzję do synoptycznej generalizacji, która wznosi się od najwyższych rodzajów, jakie występują w późniejszych dialogach, do *Jedności*, a z drugiej strony do *Wielości*, która w relacjach uczniów określona była bliżej jako zasada mnożenia i stopniowania, czyli jako *Wielkie* i *Małe*. W rzeczy samej nierówność ma miejsce wówczas, gdy jej członcy odnoszą się do siebie nawzajem jako to, co większe, i to, co mniejsze⁶.

⁶ Nieskończenie liczne kąty geometryczne różne od kątów prostych (R. VI 510 c 4) — Platon ujmuje je łącznie w sposób jasny jako kąty ostre i rozwarte — są w rzeczywistości nierówne sobie nawzajem pod wzglę-

Rozumie się, że owa *synopsis* jest milcząco zakładana także w VII księdze *Politei* (R. 534b), mianowicie przy wznoszeniu się ku Dobru i jego dialektycznej definicji w odróżnieniu od wszystkich pozostałych idei, ale także w globalnym spojrzeniu na nauki matematyczne, odsyłającym do metafory odcinka (R. 531 d; 537 c)⁷. Ma to konsekwencje dla oceny dialektyki w *Parmenidesie* i *Sofiście*. Także tam *synopsis* nie zostaje spełniona, lecz najwyższe rodzaje pozostawione są w ramach układu elementów równorzędnych. Platon daje jednak w wystarczający sposób do zrozumienia, że to, co idzie dalej, pozostaje przemilczane, albo raczej niepisane: w *Sofiście* (*Sph.* 254) poprzez wskazanie, że istota bytu i niebytu nie może być tu wyjaśniona, a w sposób ogólny poprzez projekt dialogu *Philosophos*, który jednak — rzecz znamienne — pozostał w formie niepisanej (bo musiałby zawierać niepisaną naukę!).

Z dzisiejszego stanu świadomości można by zauważyć, że taka subsumpcyjna logika nie mogła być ostatecznym wyrazem mądrości. Jest to pomyślane nowocześnie, jak lekceważący stosunek Hegla do arystotelesowskiej sylogistyki, ale ma swoją genezę w dźwiganiu się z trudności, z którymi musiała się zmagać klasyczna filozofia grecka wobec zamętu, jaki wprowadzała sofistyka. Zresztą Platonowi chodziło o coś więcej niż o formalno-logiczną umiejętność, mianowicie o wyćwiczenie się w ujmowaniu pojęciowym i w oglądzie samej czystej Jedności.

Drugie, pokrewne uzupełnienie wiąże się z podziałem bytów na samoistne i na przeciwieństwa — podziałem, który występuje w pismach Platona począwszy od *Politei*. Można tu przypomnieć przykład palca, który zawsze pozostaje palcem, nawet jeśli przybiera różne i przeciwstawne własności (R. 479 a; 523 c; *Sph.* 255 c)⁸. Zamiast przeciwieństw pojawiają się też w późniejszych dialogach stopniowalne ilości, które odnoszą się do siebie nawzajem w sposób korelatywny i mogą być ustalone i ograniczone poprzez średnią miarę (tak w *Polityku* i *Filebie*). W związku z tym Platon sygnalizuje w dość wyeksponowanym miejscu, czyli dokładnie w środku *Polityka* (R. 284 d) i jego metodologicznej dygresji, że brakuje tu jeszcze „ujęcia tego w dowodzie na sposób ścisły”, a w pismach nie zostaje to zrealizowane. Z niepisanej nauki dowiadujemy się jednak, że Platon sprowadził rodzaje bytu, tzn. byty samoistne i relatywne, dzielące się na przeciwieństwa i korelaty, do pryncypiów *Jednego* i *nieograniczonej Diady*, mianowicie w formie dialektycznej *synopsis*, która z kolei przebiega przez rodzaje równości i nierówności (TP 22 B. 32; 43; 31 Gaiser). Także i w tutaj niewłaściwe byłoby upatrywanie w tym tylko logiki formalnej w działaniu, a nie, ćwiczenia w dialektycznym dochodzeniu do samej Jedności. Dołącza się do tego jeszcze okoliczność, że *Jedno* postrzega się tu w sensie aksjologicznym jako *Dobro*, zostają bowiem do niego sprowadzone pozytywne

dem Więcej i Mniej [jako miary ich rozwarcia] W kwestii sprowadzania kąta prostego do równości i Jednego, a pozostałych typów kątów do nieograniczonej Diady Wielkiego i Małego w tradycji kontynuującej myśl Platona zob. Markovič (1965: zwłaszcza 310 n.).

⁷ Por. w tym względzie trafną, moim zdaniem, interpretację Gaisera (1986).

⁸ Wcześniejsze wzmianki w *Dissoi Logoi* (c. 5) por. z *Phdr.* 263 a; *Alk.* I 111 b.

człony przeciwieństw wraz z tym, co stanowi środek między korelatami — w eksplikacji aksjologicznego ujęcia całości wzmiankowanego w powyżej cytowanej relacji Arystotelesa z *Metafizyki* (A 6).

Następny przykład: W pismach wciąż na nowo ob staje się przy twierdzeniu, że (dialektyczna) wiedza może odnosić się tylko do obu członów przeciwieństwa razem tak, jak lekarz, który wie, czym jest zdrowie, musi również wiedzieć, czym jest choroba, i na odwrót. Otóż główna część dialogu *Parmenides* potwierdza to zarówno epistemologicznie jak i ontologicznie w odniesieniu do Jednego i Wielości jako tego, co inne względem Jednego; oba te momenty pozostają w stosunku wzajemnego implikowania się. To, że — poza parodią, polemiką, formalnym ćwiczeniem, logiką, neoplatońską czy zgoła Hegłowską metafizyką, albo wręcz czystą apologezą nauki o ideach — kryje się w tym dwubiegunowość Platonińskiej *teorii pryncypiów* w szacie historycznej autointerpretacji, może przyjść na myśl tylko komuś wtajemniczonymu w niepisana naukę, do której dziś możemy dotrzeć sięgając (obok Arystotelesa *Metafizyki* N 2, 1089 a 1) do skorygowanej relacji Speuzypa u Proklosa (TP 50 Gaiser). Otóż w *Parmenidesie* brakuje szerszego dialektycznego kontekstu, wraz z regresją *do* i progresją *od* pryncypiów, który dopiero mógłby, zgodnie z ujęciem Platona, zapewnić systemową oczywistość aksjomatowi przeciwieństwa — także na poziomie najwyższych pryncypiów.

Szerszy aspekt Platonińskiej dialektyki staje się widoczny ze środkowej partii *Timajosa*, gdzie Platon dwukrotnie ostentacyjnie przerywa całościową dymensjonalną analizę elementarnych trójkątów stwierdzeniem, że są „jeszcze wyższe pryncypia” (*Tim.* 48 c; 53 d). Jest ona spełniona w niepisanej nauce, dochodząc najpierw do tzw. odcinków niepodzielnych w znaczeniu minimalnych wielkości rozmiaru (cf. *Metaph.* A 9, 992 a 21; M 8, 1084 b 1), a następnie poprzez klasyfikowaną wyżej arytmetykę do *idealnych* wielkości i liczb, które ze swej strony są rozumiane jako wyprowadzane z pryncypiów *Jednego* i *Wielkiego* — *Małego*. Ten wzorowany na modelu matematyki aspekt platonińskiej filozofii również podlega *metodzie dialektycznej*, mianowicie w tej mierze, w jakiej zajmuje się kategoriami części i całości i wiążącymi się z tym relacjami. W istocie Arystoteles przypisuje dialektykom, a zatem Platonowi i akademikom, że obok problematyki gatunku i rodzaju zajmowali się również problematyką części i całości (*Metaph.* A, 995 b 20; Γ 2, 1005 a 16; cf. *Divisiones Aristoteleae*, 65).

Obie te kwestie dają się podciągnąć pod kategorie ontologicznej wcześniejszości i późniejszości, która w niepisanej nauce odgrywała centralną rolę i którą jeszcze się zajmujemy⁹. Teraz jest już jasne: ontologiczna pierwotność przysługuje rodzajowi w stosunku do gatunku i tak samo części w stosunku do całości, np. niskiej liczbie w stosunku do wyższej albo linii w stosunku do płaszczyzny albo trójkątowi w stosunku do czworokąta itp. Zresztą Platon w niepisanej nauce sformułował zakaz uogólniania

⁹ Podstawowa dla Platona jest tu relacja z *Metafizyki* Arystotelesa (Δ 11, 1019 a 1–4) = TP 33 a. Gaiser; por. EN I 4, 1096 a 17–19; TP 22 B, 23 B, 32. 34 Gaiser. Relacje rodzaj-gatunek i część-całość subsumowane są pod ontologiczną pierwotność i wtórność (z przykładami w *Divisiones Aristoteleae*, 65).

mieszającego kolejne stopnie ontologiczne (cf. *ENI* 4, 1096 a 17–19), który jest analogiczny do rozwiązania nowoczesnego problemu antynomii przez teorię typów logicznych. Dyskutowane w pierwszej części *Parmenidesa* problemy uczestnictwa z nierozstrzygniętą tam alternatywą pomiędzy z jednej strony ekwiwokacją, a z drugiej strony jednoznacznością — związaną z samo-predykcją i regresem — są tym samym definitywnie rozstrzygnięte na korzyść wolnej od regresu jednoznaczności.

Co się tyczy wielokrotnie rozumianej niewłaściwie, jako coś monstrualnego, teorii idei-liczb niepisanej nauki, to należy odróżniać idealne liczby od pozostałych idei, które w nich uczestniczą na mocy i tego, że wchodzą w relacje matematyczne, tak samo jak liczby matematyczne. Lepiej jest wtedy mówić o określonych liczbowo ideach albo też o ideach-liczbach w odróżnieniu od liczb idealnych. Przede wszystkim jest jasne, że u podstaw stosunku między idealnymi liczbami a wszystkimi pozostałymi typami liczb leży dialektyczny schemat. Następnie należy ująć arytmetyczne ustruktrowanie obszaru uniwersaliów jako eksplikację greckiego pojęcia logosu i uściślenie dialektyki, które każdemu członowi ma wyznaczać jego dające się dokładnie określić miejsce w całości. Paralelnych ujęć w czasach nowożytnych trzeba będzie szukać nie tyle w logistyce, co u Leibniza albo w koherencyjnych teoriach prawdy. Uważam zresztą, że u Platona ujęcie obszaru uniwersaliów za pomocą relacji matematycznych nie wyszło w swym rozwinięciu poza sformułowanie programu i przyczynki do jego realizacji. Nie to wszakże było tego powodem, że takie rozwinięcie było zastrzeżone dla nauczania ustnego, lecz trudność w operowaniu materiałem, którą taki refleksyjny szczebel dialektyki niósłby ze sobą również w swej bardziej wykształconej formie.

O ile pryncypia są pod względem stopnia ogólności najwyższymi rodzajami — *genera generalissima*, to w elementaryzującym układzie kategoryalnym części i całości są one raczej ostatecznymi, albo — zgodnie z porządkiem bytu — pierwszymi elementami, *elementa prima* (gr. στοιχεῖα), obydwie występują w relacjach na temat Platona. Zabiera się tu Platon również za dialektyczną definicję Jednego-Dobra, której w VII księdze *Politei* (*R.* 534 b) wymaga się, ale się jej nie rozwija. Jedności nie można by było przecież definiować jako gatunku pewnego i jeszcze wyższego rodzaju, bo prowadziłoby to do nieskończonego regresu. Jedność mogłaby być zapewne wyjaśniona analitycznie jako element i *miara* wielości, opartej na niej jako na pryncypium, a mianowicie — ponieważ chodzi o pierwszą i ostateczną, absolutnie pozbawioną części jedność — jako *najściślej-sza miara*, z konotacjami gnoseologicznymi, ontologicznymi i aksjologicznymi. Rozumie się, że Platon właśnie to pełne założeń określenie, które doprowadza do końca dialektyczny proces i pozostaje w stosunku warunkowania się z oczywistością oglądu noetycznego (*vónσις*), zastrzegł najbardziej ze wszystkiego dla nauki ustnej (dokładniej o tym Krämer (1966); Krämer (1990: 102)).

[5. Metafora Słońca]

Aż dotąd była w przeważającej mierze mowa o dialektycznej drodze poznawczej — *via cognitiva*, o regresji i synoptycznym wznoszeniu się zgodnie z porządkiem poznania. Chcemy teraz na zakończenie prześledzić teorię pryncypiów, która przekazywana była w niepisanej nauce w postaci doprowadzonej aż do zgodnej z porządkiem bytu progresji, i przede wszystkim wyjaśnić przy tym w szczególach metaforę Słońca w *Politei*. Okaże się w tym wypadku, że zagadkowy tekst może być w sposób pełny, jednolity i zarazem uzasadniony z historycznego punktu widzenia wyjaśniony z perspektywy niepisanej nauki, co do tej pory nie udało się, choćby tylko w przybliżeniu, za pomocą żadnego immanentnego sposobu interpretacji. Dobrze jest przy tym pamiętać o fakcie, że ostatecznie Platon to, co ma wynikać z metafory, opatrzył potrójnym zastrzeżeniem i zaszyfrował przez to dla kogoś z zewnątrz w sposób właściwie nie do rozwiązania: Nie tylko nie podąża się tu ‘większą (dialektyczną) drogą’ (R. 504 c 9; 506 d 3), ale w dodatku, po zboczeniu w obraz, nawet takie wyjaśnienie nie zostaje w pełni doprowadzone do końca (R. 506 e; 509 c 5).

Otóż w przypadku porządku bytu, tak samo jak już w przypadku porządku poznania, dialektyka znajduje zastosowanie generalnie biorąc za sprawą kategorialnego układu ontologicznej wcześniejszości i późniejszości. Należy wyjść od podstawowej koncepcji niepisanej nauki, że pryncypium jedności, określoności, tożsamości i stałości określa przeciw-pryncypium nieokreśloności, wielości, różnicy, mnożenia i stopniowania albo — jak to się zwie w relacjach na ten temat — „ogranicza”. Co to oznacza dla funkcji aksjologicznej, ontologicznej i gnoseologicznej, które przypisane są idei Dobra w metaforze Słońca?

Najpierw filozofowie idealnej *polis* muszą, jak wiadomo, wiedzieć, na ile dobre jest to, co sprawiedliwe i słuszne, wtedy państwo będzie uporządkowane i jednolite — formuła, która wciąż powraca od V do IX księgi¹⁰, również w odniesieniu do duszy jednostki. Otóż niepisana nauka, sprowadzając wyraźnie sprawiedliwość, roztropność i inne dzielności, jako *porządki* stojące ponad *liczbami*, do samego *Hen* (Arist. *EE* I 8, 1218 a 16–23 = *Protrep.* fr 5a Ross = B 33 Düring), ukazuje, że nie należy tu właśnie mieć na myśli zwykłej logiki subsumpcyjnej. Porządek jest w istocie jednolitością w wielości, która uczestniczy w czystej jedności, i dlatego może on w *Politei* występować zamiennie z pojęciem jednolitości w państwie i w duszy. To, że również występującą w późnych dialogach kategorię tego, co pośrednie i umiarkowane, należy rozumieć jako derywat jedności, można było przed chwilą wykazać z okazji redukcji kategorialnej. Niepisana nauka dodaje zresztą, że to, co uporządkowane, jest również ograniczone i określone.

To jest wiodące, jeśli chcemy dziś pytać o to, na ile Dobro może być podstawą bytową (*causa efficiens*) idei a następnie wszystkiego pozostałego. Trzeba tu wspomnieć o tym,

¹⁰ Np. R. 443 d; 500 c; 506 a; 540 a (porządek); 422 e; 423 a–d; 443 e; 445 c; 462 a; 551 d; 554 d; 560 a; 568 d (Jedno).

że Jedno ustanawia jako zasadę określania tożsamość, równość samemu sobie, stałość i jedyność. W relacjach na temat nauki Platona sformułowane jest to tak, że każda rzecz, o ile jest czymś określonym i ograniczonym, jest *Jednym* (cf. TP 22 B; 23 B; 32 Gaiser). W V księdze *Politei* z okazji wyprowadzenia nauki o ideach, Platon daje idące w tym kierunku wyjaśnienie za pomocą gry słów: wszystko, mówi się tam (R. 478 b 10; cf. 476 a; 479 a), jest albo ‘czymś jednym’ albo ‘czymś żadnym’, tzn. to, co nie jest niczym, musi być Jednym, mianowicie czymś jednolitym. Platon bierze przy tym pod uwagę różne stopnie bytu: idee są bardziej jednolite i jedyne w swoim rodzaju niż rzeczy, ale nie tak jednolite jak czyste *Jedno Samo*. Z tej kwalifikacji tego, co istniejące, jako czegoś *określonego* wynika zresztą, jak należy odpowiedzieć na pytanie o istotę tego, co istniejące, które w *Sofiście* pozostaje otwarte (aluzję do tego czyni sam Platon w *Sofiście* 254 b).

Jak jednak dalej rzecz ma się z Dobrem jako podstawą prawdy i poznawalności. W relacjach na ten temat poznawalność związana jest z kolei z określonością i uporządkowaniem (TP 34 Gaiser = Arist. *Protrep.* fr 5a Ross = B 33 Düring), co możemy tu sobie wyjaśnić z perspektywy nowoczesnej psychologii postaci. Nie ma przekazów na temat specjalnej teorii prawdy przedstawianej w niepisanej nauce, jednak daje się ją wydedukować metodą analogii z określenia tego, co poznawalne. Platon ma wyraźnie przed oczami prawdziwościowy aspekt greckiego pojęcia bytu, podobnie jak wykorzystuje ontologiczne konotacje pojęcia *arete*. Dlatego aksjologiczne, ontologiczne i gnoseologiczne aspekty mogą się zbiegać w podstawowej koncepcji określenia tego, co nieokreślone, przez Jedność jako czynnik określający i daje się poniekąd zasadnie bronić ujęcia, że Platon w sensie merytorycznym w sposób daleko idący antycypował i zarazem ugruntowywał poprzez teorię pryncypiów tezę o konwersji późniejszej nauki o transcendentaliach — *ens, unum, bonum verum convertuntur — byt, jedno, dobro, prawda są odwracalne*¹¹.

Jeszcze słowo co do myślniej siły duszy, która także przez Dobro winna być ugruntowana i być mu pokrewna wedle zasady, że podobne poznaje się przez podobne. Już dialog *Timajos* wyjaśnia, że dusza zawiera jako składniki i jako to, co określa jej strukturę liczbową, zarówno to, co podzielne, jak i to, co niepodzielne, czyli jednolite, ma więc w ten sposób jakby w sobie różnicę i tożsamość. Ugruntowanie przez teorie pryncypiów wynika z dalszego wyjaśnienia tych kategorii. Niepisana nauka dodaje, że poznanie noetyczno-intuitywne dokonuje się w sposób jednolity i całościowy i o tyle przyporządkowane jest Jedności (w odróżnieniu od diadycznej struktury poznania dyskursywnego) (TP 25 A = Aristot. *De an.* I 2, 404 b 22).

Rozumie się już zresztą na podstawie tego, co zostało dotąd powiedziane, bez dalszych dopowiedzeń, że *Jedno* jako podstawa określania bytu jako określoności, nie może samo być bytem, lecz musi być czymś ‘ponad bytem i istnością’ (*ἐπέκεινα τῆς*

¹¹ Zaszeregowanie idei tego co złe, niesprawiedliwe itp., sprawia tylko pozornie trudności, ponieważ wszystkie idee — tak, jak niebyt w *Sofiście* — są ograniczone i bytujące. Ale idea tego, co złe nie jest sama również zła — zgodnie z dystynkcją teorii typów (*ENI* 4, 1096 a 17–19) — w odróżnieniu od uczestniczących w niej rzeczy. Biorąc od innej strony: Jedność zaznacza się w większej mierze w świecie noetycznym niż w świecie postrzegalnym zmysłowo. Zapewne przede wszystkim w tym ostatnim istnieją różne stopnie bytu i dóbr.

οὐσία), jak jest to wyrażone w *Politei* (R. 509b8) — znakomity przypadek dialektycznej pierwotności wtórności wraz z pewną dla wtajemniczonego znamioną aluzją: ἄπολλον, ‘na Apollona!’, odpowiada na to zaskoczony rozmówca (R. 509c), co przy odczytaniu etymologicznym może być rozumiane jako [ἄ-πολλον] ‘nie-wiele’, a zatem Jedno, odpowiednio do pitagorejskiego symbolizowania jedności przez Apollona). Następnie staje się jasne, dlaczego idea Dobra przy bezpośrednim zwróceniu się ku niej może oslepić myślenie, jak słońce oczy (R. 516 a; 517 c; 532 b): jest to właśnie bardzo trudne — myśleć czyste Jedno jako coś pozbawionego części, a przecież zarazem w sposób obrazowy.

Muszę się tu powstrzymać przed wyciąganiem wniosków, jakie wynikają ewentualnie z *Politei* dla poprzedzających ją dialogów *Fedona* i *Sympozjonu*. Uważam tutaj za słuszne interpretacje Realego (2001: 87–108). W przypadku *Sympozjonu* mam na względzie pewien przyczynek Realego, który idzie znacznie dalej niż nasza własna interpretacja. Tymczasem można uznać za rzecz jasną, że pisana i niepisana nauka razem pozostają w stosunku implikacji i eksplikacji, porównywalnym ewentualnie ze stosunkiem między *Realphilosophie* a logiką u Hegla.

Nota końcowa na temat historii i stanu badań nad niepisaną nauką Platona

Świadectwa dotyczące niepisanych nauk (ἄγραφα δόγματα) Platona zebrane zostały przez Konrada Gaisera, *Testimonia Platonica* (1968, 443–557; z tego wydania powyżej są cytowane). W roku 1988 Gaiser w znacznej mierze już ukończył opracowywane dla *Reclam Verlag* rozszerzone i opatrzone komentarzem dwujęzyczne wydanie tych tekstów, które niestety dotąd się nie ukazało. Prawie kompletne dwujęzyczne wydanie tych testimoniów (grecko-francuskie) zawiera książka M.-D. Richard, *L'enseignement orai de Platon* (1986: 243–381). Odnośny wybór tekstów w przekładzie angielskim z krótkim komentarzem oferuje J. N. Findlay (1974: 413–454; również w przekładzie włoskim: Milano 1994).

Inne ujęcie testimoniów wraz ze świadectwami własnymi Platona i odnośnikami do „nie-pisanego” w jego dialogach, po grecku i po włosku, proponuje Hans Krämer (1982: 1994^s: 335–417). Książka ta ukazała się w przekładzie angielskim (1990), hiszpańskim, chorwackim i japońskim. Krytycznego wydania świadectw należy się spodziewać w VIII tomie zapoczątkowanego przez K. Gaisera, ustalonego przez T. A. Szlezáka na dziewięć tomów *Supplementum Platicum*.

Ważniejsza literatura badawcza do roku 1990 wyszczególniona jest u H. Krämera, *Plato and the foundations of metaphysics* (1990: 287–300). Podczas gdy w Starszej Akademii (uczniów Platona) niepisane nauki były dalej rozwijane i w większym lub mniejszym stopniu łączone z dialogami, w epoce hellenistycznej ich tradycja utrzymywała się tylko w formie doksograficznej, zwłaszcza o proveniencji perypatetycznej, platonizm średniego okresu i neoplatonizm do tego stopnia włączył ten doksograficzny przekaz w (alegoryczną) interpretację dialogów, że stopił się on z nią w jedno i z trudem był już rozpoznawalny w swojej odrębnej postaci.

Nowożytna interpretacja Platona, funkcjonująca od XVII wieku, odpowiednio do hermeneutycznej dewizy *sola scriptura* [tylko pismo] coraz bardziej odrzucała neoplatońską nadbudowę, ale nie uwzględniała należycie pośredniego przekazu, zwłaszcza po odkryciu „wewnętrznej formy” Platonskich dialogów przez F. E. D. Schleiermachera. Po pierwszych zbiorach świadectw sporządzonych przez C. A. Brandisa (1823) i A. Trendelenburga (1826) przyjęło się następnie ok. połowy XIX wieku panujące przez przeszło stulecie późne datowanie niepisanej nauki („Altersvorlesung”: K. F. Hermann, E. Zeller). Także obszerny i opatrzony komentarzem zbiór świadectw L. Robina (1908; 1963²) czy też filozoficzne i matematyczne analizy u J. Stenzela (1924, 1959³), W. D. Rossa (1951), O. Toeplitza (1929), M. Gentilego (1930) i P. Wilperta (1949) zakładają, że pośredni przekaz należy do późnej fazy filozofii Platona.

Sprzeciw wobec tego zgłosił najpierw H. Gomperz, a następnie niezależnie od niego — H. Krämer (1959) i J. N. Findlay (1974), którzy zakładają u Platona pewną dwutorowość twórczości literackiej i niepisanej nauki. Ponieważ z tej perspektywy należy oba nurty przekazu odnosić do siebie jako przechodzące w siebie nawzajem i przeczytać pod tym kątem na nowo dialogi. I tak G. Reale (1994¹⁴, po niemiecku: 1993) mówił o zmianie paradygmatu badań, który po neoplatońskim i romantycznym miałby prowadzić do trzeciego obrazu przewodniego w studiach nad Platonem po niemiecku.

W międzyczasie, oczywiście, krytyka przekazu, z którą wystąpił H. Cherniss (1962²) i krąg jego uczniów zakwestionowała autentyczność niepisanej nauki i zyskała sobie zwolenników przede wszystkim na angloamerykańskim obszarze językowym, ale częściowo też na kontynencie. Wydaje się jednak, że ta orientacja, którą ze swej strony została poddana metakrytycznej analizie przez W. D. Rossa (1951), C. J. De Vogel (1986), H. Krämera (1982) i innych, w ostatnich latach utraciła wpływy nawet w kraju swego powstania, w USA, i jeszcze tylko sporadycznie jest broniona. Z drugiej strony, w trakcie ostatnich dziesięcioleci został w szerszy sposób ukazany i potwierdzony odsyłający do niepisanej nauki charakter dialogów i ich treściowe odnoszenie się do niej, zwłaszcza dzięki licznym pracom Szlezáka (1985, również po włosku; *Platon lesen*, 1993, w przekładzie na 17 języków, również po polsku) oraz Realego i Erlera (zob. Bibliografię).

Przedmiotem ponownej, po Gaiserze, szczegółowej dyskusji były założenia i aspekty matematyczne (J. Annas, 1976, również po włosku, G.C. Duranti w kilku pracach, ostatnio (1994), V. Höhle (1994), E. Cattanei (1992–1993)). Por. także akta VI Symposium Aristotelicum 1984 (Bern 1987), jak również L. M. Napoletano Valditera (1988).

Oddziaływania niepisanej nauki na pedagogiczną stronę filozofii platońskiej analizuje P. Bonagura (1991). Konsekwencje dla nowego określenia stosunku między starym platonizmem a neoplatonizmem wyciąga obecnie w sposób najdobitniejszy J. Halfwassen (1992). Dla koniecznego nowego określenia dzieła literackiego w jego funkcjonalnym związku z ustnym nauczaniem Platona interesujące są, poza już wymienionymi pracami Gaisera i Szlezáka, następujące pozycje: E. Schmalzriedt (1969), K. Gaiser (1984), M. Erler (1987: 2007).

Dalsze zadania zintegrowanych przez niepisaną naukę badań nad Platonem dadzą się naszkicować w sposób następujący: 1. postępujące komentowanie dialogów pod kątem

stanowiącej dla nich zaplecze wewnątrz-akademickiej nauki Platona; 2. i na odwrót, szczegółowe komentowanie pośredniego przekazu, mające zwłaszcza wzgląd na literackie dzieło Platona; 3. dalsze filozoficzne interpretowanie i zgłębianie kwestii merytorycznych, które otrzymują nową formę z perspektywy uzupełnionego i ujednoliconego wizerunku Platona.

Z niemieckiego przełożył

Światosław Florian Nowicki przy współpracy Seweryna Blandziego.

Przekład dopracował, przetłumaczył cytaty greckie, wprowadził nagłówki tematyczne i uzupełnił bibliografię Marian Andrzej Wesoly.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS, J., 1976, *Aristotele's Metphysics Books M and N*, Oxford.
- ASSMANN, J., 2008, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa.
- ASSMANN, J., HARDMEIER C., 1983, *Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München.
- BONAGURA, P., 1991, *Exterioridad e interioridad*, Pamplona.
- BRANDIS, C.A., 1823, *Scholia in Aristotelem*, Berlin.
- BRISSON, L., 2000, *Lectures de Platon*, Paris.
- CATTANEI, E., 1996, *La teoria platonica-accademica degli enti matematici nella Metafisica di Aristotele*, Milano.
- CHERNISS, H., 1962, *The Riddle of the Early Academy*, New York.
- DETIENNE, M., 1988, *Les sarvoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille.
- DURANTI, G.C., 1994, *Towards a 'third' Plato*, Venezia.
- ERLER, M., 1987, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin i New York.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, München.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, [w:] K. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* Band 2, 1, Basel.
- FINDLAY, J.N., 1974, *Plato: The written and unwritten doctrines*, London 1974.
- GENTILE, M., 1930, *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pisa.
- GENTILI, B., PAIONI G., 1985, *Oralità, cultura, letteratura, discorso*, Roma.
- HALFWASSEN, J., 1992, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart.
- HINÜBER, O., 1989, *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Stuttgart.
- HITCHOCK, D., 1985, "The Good in Plato's Republic", *Apeiron* 19, s. 65–92.
- HÖSLE, V., 1994, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Milano.
- GAISER, K., 1959, *Protreptik und Paranesis bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart.
- GAISER, K. (hrsg.), 1969, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim.
- GAISER, K., "Plato's enigmatic lecture *On the Good*", *Phronesis* 25, s. 5–37,
- GAISER, K., 1968, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart.
- GAISER, K., 1984, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli.
- GAISER, K., 1986, „Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften“, *Antike und Abendland* 32, s. 89–124.
- GAISER, K., 2004, *Gesammelte Schriften*, T. A. Szlezák (hrsg.), Saint Augustin.
- GADAMER, H.-G., 1988, *Platons ungeschriebene Dialektik*, w: H. G. Gadamer, W. Schadewaldt (hrsg.), *Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, s. 125–153.
- GOETSCH, P., RAIBLE, W., RIX H., ROEMER H., 1990–2011, *ScriptOralia*, vol. 1–136, Tübingen.
- GOODY, J., 2006, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, Warszawa.
- GRAESER, A. (ed.), 1987, *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern.
- HARDER, R., 1960, *Kleine Schriften*, München.
- HAVELOCK, E.A., 2006, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa.

- HAVELOCK, E.A., 2007, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Warszawa.
- KOBUSCH, T., MOJSISCH, B. (hrsg.), 1996, *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt.
- KRÄMER, H.J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg.
- KRÄMER, H., 1964 (1967²), *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des antiken Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam.
- KRÄMER, H.J., 1996, „Das Verhältnis von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon“, *Philologus* 110, s. 35–70.
- KRÄMER, H.J., 1969, „Epekeina tes ousias: zu Platon, *Politeia* 509b“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, s.1–30.
- KRÄMER, H.J., 1982 (2001⁶), *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano.
- KRÄMER, H.J., 1990, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, Albany.
- KRÄMER, H.J., 1986, *La nuova immagine di Platone*, Napoli.
- KRÄMER, H.J., 1996, *Dialektica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commento storico-filosofico di Repubblica VII 534B3–d2*, Milano.
- KRÄMER, H., *Platons ungeschriebene Lehre*, [w:] T. Kobusch, B. Mojsisch 1996, s. 249–275.
- KRÄMER, H., 1998, «La doctrine non écrite de Platon», *Les Études Philosophiques* 1, s. 31–56.
- KRÄMER, H., 1987, „Ku nowej interpretacji Platona“, tłum. M. Wesoly, *Studia Filozoficzne* 261, s. 3–18.
- KRÄMER, H., 1996, „Nowy wizerunek Platona“, tłum. S. Blandzi, J. Kałużny, *Kwartalnik Filozoficzny* 29, s.145–165.
- KRÄMER, H., 2004, „Die Ältere Akademie“, w: H. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* Bd. 3, Basel, s. 1–165.
- KRÄMER, H., *Gesammelte Ansätze zu Platon*, D. Mirbach (hrsg.), Berlin i Boston 2014.
- KULLMANN, W., REICHEL, M. (hrsg.), 1990, *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen.
- MARKOVIČ, Ž., 1965, *Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik*, w: O. Becker (hrsg.), *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt, s. 308–318.
- MCLUHAN, M., 2004, *Zrozumieć media: Przedzuczenia człowieka*, Warszawa.
- NAPOLITANO VALDITARA, L.M., 1988, *Le idee, i numeri, l'ordine – la dottrina della mathesis universalis dall'Academia antica al Neoplatonismo*, Napoli.
- NIETZSCHE, F., 1913, *Werke*, Bd. 19: *Philologica* Bd. 3, Leipzig.
- ONG, W.J., 2011, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, Warszawa.
- POSTMAN, N., 1995 (2004²), *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa.
- REALE, G., 2001, *Alles, was tief ist, liebt die Maske. Aristophanes' Rede im Symposion als sinnbildliche Verhüllung der ungeschriebenen Lehren Platons*, w: T.A. Szlezák, 2001, s. 87–108.
- REALE, G., 2013²³, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano (wersja niemiecka: *Zu einer neuen Interpretation Platons...*, Paderborn 1993).
- RICHARD, M.-D., 1986 (2006²), *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris.
- ROBIN, L., 1908 (1963³), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris.
- ROSS, W.D., 1951, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- SCHLEIERMACHER, F., 1969, „Einleitung zu Platos Werken“, w: K. Gaiser (hrsg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim, s. 1–32.

- SAYRE, K.M., 1983, *Plato's Late Ontology*, Princeton.
- SCHMALZRIEDT, E., 1969, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München.
- STENZEL, J., 1924 (1959³), *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig.
- SZLEZÁK, T.A., 1987, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 2004, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 1993, *Plato lesen*, Stuttgart (przekład polski: *Czytanie Platona*, Warszawa 1998).
- SZLEZÁK, T.A. (hrsg.), 2001, *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Zürich i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 2003, *Die Idee des Guten und Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin.
- TOEPLITZ, O., 1929, „Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato“, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik I*, s. 3–33.
- TRENDELENBURG, F.A., 1826, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotelis illustrata*, Berlin.
- VILLERS, J., 2005, *Das Paradigma des Alphabets: Platon und die Schriftbedingtheit der Philosophie*, Würzburg.
- WILPERT, P., 1949, *Zwei aristotelische Frühschriften*, Regensburg.
- WIPPERN, J. (hrsg.), 1972, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt.
- ZELLER, E., 1922⁵, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II 1, Leipzig.

HANS JOACHIM KRÄMER **Plato's Unwritten Doctrine**

/ Universität Tübingen /

With the late Author's (†24.04.2015) kind permission, the present text is published here in a somewhat abbreviated and modified translation that has been given appropriate subheadings and supplemented with an extensive bibliography. Its German original from 1996 has been translated into French (1998) and English (2012). The purpose of the present translation is to make the Polish reader acquainted with the important and innovative account of Plato's philosophy that has been put forward by the Tübingen School whose one of the most prominent co-founders was Hans Joachim Krämer. While this text is devoted to Plato's critique of writing, it also presents Plato's *agrapha dogmata* as an important supplement to the written dialogues. A fuller overview of the major assumptions of this new interpretation is to be found in the recently published *Gesammelte Ansätze zu Platon* (2014).

KEY WORDS

The "Tübingen School of Plato", *agrapha dogmata*, oral and written dialectic, theory of principles, on the Good