

Platona krytyka pisma / oralności oraz teoria pryncypiów

MICHAEL ERLER / *Julius-Maximilians-Universität Würzburg* /

Tak zatytułowany niniejszy tekst stanowi polski przekład następujących rozdziałów z nowatorskiej książki tegoż autora pt. *Platon* (München 2006): IV 4. a) *Kritik der Schriftlichkeit*; b) *Hören des Richtiges, Verfehlen der Wahrheit: Platons Kritik der Mündlichkeit*; IX 1. *Schriftlicher Dialog und mündliches Prinzipiendenken*; 2. *Einheit und Vielheit: Ein Rekonstruktionsversuch*; 3. *Mündliche Lehre als Ergänzung des schriftlichen Dialogs*. Książka ta wpisuje się w nowy paradygmat badań nad Platonem i podjęte tutaj jej wątki stanowią związłą i spójną wykładnię tematyczną wokół platońskiej krytyki pisma i oralności oraz związaną z tym teorią pryncypiów. Kwestie te pozostają przedmiotem dyskusji, a przedłożone tu wywody uznajemy za nader ważny poznawczo i dydaktycznie materiał do dalszych dociekań nad Platonem. Dziękujemy Autorowi i niemieckiemu Wydawcy za zgodę na polski przekład tych ważnych partii wspomnianej książki.

1. Krytyka pisma: *Fajdros*

W swojej rozprawie z tradycyjną retoryką rozważa Platon w *Fajdrosie* pod koniec dialogu (*Phdr.* 274 b–278 b) także rolę, jaka przypada słowu pisanemu w kontekście przekazu

wiedzy. Otóż książki nie służą do przekazu wiedzy: to podstawowy wydzźwięk stanowiska Sokratesa, które już wcześniej zabrzmiało w dialogu *Protagoras* (Prt. 329 a) i które konsekwencje podane są później w *Liście VII*: „Dotąd o tych [zasadach natury] nie ma mojego pisma i nigdy nie będzie” (*Ep.* 341 c).

W *Fajdroście* opowiada Sokrates historię Egipcjanina Teuta, który zwraca się do faraona Tamuza ze swoim odkryciem pisma (*Phdr.* 274 e): „Ta umiejętność, królu, uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w zapamiętywaniu, albowiem odkryte zostało lekarstwo na pamięć i mądrość”. Faraon jednak nie jest tym w ogóle zachwycony. Pisane teksty, jak się obawia, prowadzą do wielowiedztwa i zapomnienia, a nie do wiedzy. „Pismo bowiem u uczących się sprawi w duszach zapomnienie z braku ćwiczenia pamięci, jako że zawierając pismu od zewnątrz jego obcych znaków sami w sobie nie będą skłonni do zapamiętywania. A zatem nie na pamięć, jeno na przypominanie odkryłeś lekarstwo. Co do mądrości, dostarczasz uczniom jedynie pozór, a nie prawdę. Dzięki tobie staną się nader bystrzy wzrokowo, bez nauki zdając się być erudydami, choć w większości to ignoranci i trudni do współżycia, staną się oni pozornie mądrzy zamiast mądrymi” (*Phdr.* 275 a). Bez ustnego pouczenia — sądzi Tamuz — słowo pisane jest chłodne i martwe. Dalszy przebieg dyskusji w *Fajdroście* ukazuje, jak Sokrates Platoński broni ewidentnie tego właśnie poglądu.

W efekcie zapisane wyobrażenia nie dają żadnego jasnego i pewnego sensu, a tylko ustna rozmowa; sytuację komunikacji tworzy obecność samego rozmówcy i zdolność z jego strony obrony własnych tez, co umożliwi prawdziwy przekaz wiedzy. Podstawę swego sceptycyzmu wobec słowa pisanego upatruje Platon w tym, że książki nie są w stanie uniknąć nieporozumień, gdy wpadną w niewłaściwe ręce (*Phdr.* 275 e). Pozostają nieme, gdy ktoś chce nawiązać rozmowę (*Phdr.* 275 d); tak jak obrazy (*Phdr.* 275d) nie mogą dać żadnej odpowiedzi na stawiane pytania bądź mówią ciągle to samo. Teksty nie zdołają dostosować się do różnych typów czytelników, nie mogą dobrać sobie właściwych odbiorców i przyjść sobie z pomocą, gdy bywają znieważane (*Phdr.* 275 d–e). Co więcej, teksty wymagają wsparcia swego własnego ‘twórcy’ (*Phdr.* 275 e). Bez dodatkowego pouczenia ulegają zapomnieniu i dają pozór wiedzy (*Phdr.* 275 a). Są one tylko marnym odbiciem ustnej mowy. Platon jest przekonany, że żaden rodzaj tekstu i żadna forma literacka nie może usunąć deficytu pisanego tekstu w konfrontacji z oralną konwersacją. Dotyczy to także dialogu literackiego; żadnym słowem Sokrates nie wspomina, że jedynie forma dialogu może zrekompensować deficyt pisanego tekstu. Przeciwnie, Platon czyni tu pośrednie odniesienie do swoich własnych pism (*Phdr.* 276 e z odniesieniem do *Politei*) (Luther 1961: 536 n.). Może wydawać się paradoksem, ale jego własne dialogi nie stanowią żadnego wyjątku, skoro Platon wyraża gruntowny sceptycyzm co do pożytku pisanych tekstów w procesie nauczania, jak on to pojmuję, przyjmując te pisma tylko pod określonymi warunkami. A to dlatego, że Sokrates pisaniem tekstem w procesie uczenia przydziela tylko pewną funkcję hypomnematyczną, czyli ‘wsparcia pamięci tego, co już się wie’. Autor musi tekstów ‘bronić’ w dyskusji ustnej i przy pomocy czegoś, co zostanie określone jako ‘wartościowsze’ (*Phdr.* 278 d), ukazując te pisane jako ‘mniej wartościowe’ (*Phdr.* 278 c). Kto to potrafi, ten dowodzi według Platona, że jest filozofem.

Wątpliwości Platona co do zdolności komunikacyjnej pisanego tekstu, i wynikłe stąd pierwszeństwo, jakie on przyznaje ustnej rozmowie, trzeba uznać za wkład do pewnej dyskusji szczególnie żywej tamtych czasów. Otóż inaczej niż krytyka Karla Moorsa wobec „wieku kleksiarzy” w *Zbójcach* (1, 2) Schillera czy też skarga w *Nathanie mędrca* (5, 6) Lessinga na “chłodną erudycję książkową, która tylko wyraża się w mózgu martwyymi znakami”, Platon reaguje na pewien faktyczny, konkretny rozwój, jaki przybiera ze wzrastającym znaczeniem pismo i książka w V wieku przed Chr. w dziedzinie przekazu wiedzy i upatruje w książce jakiś wartościowy wkład ze strony dla nieobecnego autora. Przeciwno temu właśnie występuje Platon. Wprawdzie tworzy on teksty, jednak przy ich redagowaniu i oddziaływaniu kieruje się wyraźnie tymi przemyśleniami, które wyraża on w swej krytyce. Postępowanie Sokratesa w dialogach ukazuje, że obok zwykłej świadomości problemu zaleca się często rekurs do dalszego poziomu argumentacji, aby dojść do pozytywnych rezultatów. Przy tym zwykł on prowadzić przez takie postępowanie zorientowane na rozmówcę, które według Platona ukaże nam prawdziwego filozofa (*Phdr.* 278 c). Platonińska postać Sokratesa we wczesnych dialogach aporetycznych (Erler 1987), jak i w całym jego późnym dziele, przedstawiona została w sposób paradygmatyczny (Szlezák 1985; 2004).

Jednocześnie z zaplecza krytyki Platona i jego wytycznych — tekst jako wsparcie przy zapamiętywaniu — osiągają filozoficzny profil osobliwości platońskiej sztuki dialogu. Przerywanie ciągu myślowego, pomijanie ważnych informacji, podkreślana tymczasowość niejednych rezultatów, bezradność na koniec rozmowy (aporie), są nie tylko literackimi toposami, które występują też u innych autorów przed Platonem, jak np. u Pindara. Takie *topoi* ze względu na odbiorcę przyjmują wręcz charakter apelu, zachęcając go przy tym, by przedyskutować nierozstrzygnięte problemy i wypełnić gdzie to możliwe luki (Erler 1987). Czy to tylko osiąga się przez to, że — jak przyjmował Schleiermacher — „dociera się bądź nie do wnętrza prawdziwego słuchacza” (Schleiermacher 1804), tj. teksty czyta się możliwie dokładnie, jest rzeczą dyskusyjną. Konieczne jest także istotne przeorientowanie i zmiana perspektywy, która skłonna jest zdystansować się od panujących poglądów, jakie partnerzy Sokratesa podejmują w rozmowie. Potrzeba także pewnej przemiany u ludzi, jakiej to Platon wymaga w pedagogicznym rdzeniu swej *Politei*, w owej alegorii jaskini. Stawia się często pewną wielość treści i wielofunkcyjność tekstów, podług tego czy zwraca się do przypadkowej, okazjonalnej publiki, czy do publiki zorientowanej, która potrafi trafnie ocenić filozoficzne znaczenie wskazówek. Forma i treść służą do ilustracji filozoficznych dyskursów zwieńczonych sukcesem czy niepowodzeniem, do opisu sposobów postępowania właściwych czy niewłaściwych. Zarazem jednak dialogi oraz ich przedstawienie dyskusji filozoficznych służą w uzyskaniu pewnego treningu, formalnego wyćwiczenia, ale także do wprawy, sprawdzenia i utrwalenia filozoficznych treści. Ich lektura zdoła wyzwolić się od fałszywych przedstawień, przekazać trafne poglądy, sprawdzić czy wzmocnić, a przede wszystkim do tego zachęcić, by przyjmować pewien kontrolowany, kierowany rozumem sposób życia, który to przeżył Sokrates.

2. Słuchanie trafności, chybianie prawdy: Platona krytyka ustności

Platona krytyczna dyskusja mediów w *Fajdrosie* dotyczy nie tylko wartości i pożytku pisanego słowa. Otóż z *Fajdrosa* i innych dialogów wynika, że Platon stawia wyższość ustnej komunikacji nad pisanymi tekstami. Jednak nie neguje on bynajmniej tego, że również w obszarze oralności istnieją problemy przekazu i uzyskiwania wiedzy. Co więcej, stosuje on formę dialogiczną swoich pism, które tak wyrażają formy ustnego przekazu wiedzy, aby ukazać trudności w tym obszarze i nad nimi się zastanowić. W związku z tym pewną rolę odgrywa tu motyw, który można określić jako ‘słuchanie trafności, chybianie prawdy’ (Erler 2002). Często bowiem Sokrates i jego rozmówcy stawiają w rozmowie wiedzę, którą oni od innych zasłyszeli i która w dyskusji ma być treściowo istotna i tak wskazywać na możliwości rozwiązania. Wszelako prawie zawsze chybiają oni próbie, by to co zasłyszane (*akousma*) uczynić owocne w dyskusji. W dialogu *Laches* podaje Nikias pewne określenie odwagi, które miał on często od Sokratesa usłyszeć (*La.* 194 e–195 a), a które formalnie jawi się jako nie fałszywe i opowiada w ważnych punktach widzenia definicji Sokratesa w *Politeia* (*R.* 429 b n.). Jednakże Laches ma problemy, by te ‘zasłyszane’ tezy właściwie wybronić. Motyw ‘słuchanie trafności, chybianie prawdy’ sygnalizuje, że także ten faworyzowany przez Platona ustny transfer wiedzy jest problematyczny, gdy nie obchodzi się trafnie z informacją ustną. Jak przy właściwym użyciu pisma, tak i tutaj odgrywa rolę odpowiednia kompetencja odbiorcy. Stąd ustne informacje, jak i teksty pisane, nie są giętkie i pomocne w zmieniających się sytuacjach, jeśli myśli się wstawić je do dyskusji jako ‘reguły pięści’ czy stałe formy. Motyw ten wskazuje na to, że taki użytek ‘zasłyszanego’, nawet jeśli pochodzi od bogów, nie jest wystarczający. Konieczna jest gotowość, by to ‘zasłyszane’ aktywnie i krytycznie poddać próbie. Kto nie potrafi trafnie podjąć treści znaczeniowe, daje wyraz temu, że ustne przekazy tylko wtedy poprawnie mogą być stosowane, gdy ich treść nie tylko się akceptuje, ale i zdoła objaśnić. Inaczej zachodzi ryzyko ‘słuchania tylko siebie samego’ (*Arist. EN* 1149 a 26 n.). Sokrates bowiem wciąż przywołuje owo uzasadnienie tego, dlaczego to co zasłyszane ma być trafne. Wiele dialogów ilustruje pewne fałszywe podejście. Dialog *Sofista* wykazuje zaś, że owo ‘zasłyszane’ bywa wtedy przyswojone, gdy jest się w stanie odtworzyć przebieg myśli, który do niego prowadzi (*Sph.* 236 e–264 d). Albowiem ustnie przekazane myśli są w ten sposób wynikiem dłuższych dociekań, wnioskami z szerszych rozumowań, przy których osiągnięte przesłanki są jakby ‘zamrożonymi słowami’ (*Plut.* 7, 79a) (Gaiser 1968: 584). Chodzi o to, aby rozpuścić to skrzepnięcie, jakby wstecz przebiec myślą, odszukać przesłanki i odtworzyć bieg myśli, którego wynik się wysłuchało. Tak jak tekst pisany, tak też dla Platona to, czego się wysłuchuje, jest w procesie nauczania wtedy tylko użyteczne, gdy umie się zrekonstruować dany kontekst. Konieczność tę ukazują właśnie jego dialogi. Odzwierciedlają one Platońskie przedstawienie przekazywania wiedzy, wraz z którym dystansuje się on od ujęć sobie współczesnych. Za tym stoi konkurent Platona, nauczyciel retoryki, Izokrates, który przez nauczanie rozumiał zwykle przekazywanie wieści, maksym, treści pamięciowych, i czynił z tego warunek dla trafnego postępowania (*Ad Dem.* 12): „Nie jest możliwe uzyskać właściwy pogląd nie napelniając się wieloma i wyborynymi zasłyszonymi wieści (*akousmata*)”.

To co z dialogów można wywnioskować, potwierdzone też jest w *Liście VII* Platona. Podług tego Dionizjos Młodszy, tyran Syrakuz, który ponoć interesował się platońską filozofią, utrzymywał, że trafnie i wystraszająco usłyszał od Platona o jego filozofii (*Ep.* 341 a–b), a także od innych o niej został dobrze poinformowany. Jednak pewna z nim próbna rozmowa ukazała Platonowi, że Dionizjos nie był w stanie rozwinąć w rozmowie to, co usłyszał, i wydobyć z tego implikacje (*Ep.* 340 b–341 a) — właściwie tak jak to przytrafia się w dialogach wielu rozmówcom Sokratesa. Tak jak tamci pokazuje on, że nie przyswoił tego, co usłyszał jako pewnej wiedzy, a tylko posługuje się ‘pozorną wiedzą’ i przy tym kieruje się błędnym postępowaniem (*Ep.* 340 b; 341 c). Dionizjos rozpowszechniać miał pisemnie to, co usłyszał, i podawać obcą mu wiedzę jako swoją własną (*Ep.* 344 e), aczkolwiek jest niestosowne — jak to się mówi — wyrażać się pisemnie o tak ważnych sprawach.

Jako powód tego jest podane w *Liście VII* brakujące przyswojenie ze strony odbiorcy, a także podstawowy deficyt ustnego przekazu wiedzy, ‘słabość owego logosu’ (*to asthenes tou logou*). Taka słabość bierze się z niezdolności środków poznania (wizerunek, słowo i definicja), wyrażenia istoty danej rzeczy w języku bez jednoczesnego ujęcia również pewnej jakości tej rzeczy (*poion ti*) (*Ep.* 342 e–343 a). Dlatego ujęcie istoty rzeczy nie może tu być zapodane, tak jak w innych rodzajach wiedzy. Nie jest ona do przekazania za pomocą gotowych już sformułowań.

Wszelako trzeba też wiedzieć, że istnieją ramowe warunki, które zdołają ewentualnie sprostać słabości ustnej komunikacji. Ważne jest to, by partnerzy dyskusji byli kompetentni. Oni muszą być zdolni z natury i — jak mowa w *Liście VII* — być ‘oswojeni’ z właściwym przedmiotem, gdyż niezdolne natury nie zdołają nabyć poznania nawet przy trafnym pojmowaniu (*Ep.* 343 e–344 b). Przypada tu, po drugie, wymóg długotrwałego i ciągłego kontaktu nauczyciela i ucznia (*Ep.* 341 c), dialektyczna gra pytań i odpowiedzi, przyjazne testy i odparcia (*Ep.* 344 b), nade wszystko jednak poprawny kontakt ze środkami poznawczymi. Muszą bowiem te środki poznawcze tak ścierać się wzajemnie: zmysłowo przedstawiony obraz, słowa, definicje (*Ep.* 344 b), aż pewien płomień poznania zabyśnie i dalej w duszy ‘rozpali światło’ (Fritz 1978: 179 n.). Przypomina to zresztą projekt ćwiczeń dla przyszłych filozofów, o którym mowa w *Politei* Platona, oraz szukanie zdolnych partnerów dla dociekania prawdy, co oferują też niektóre momenty jego dialogów.

Nawet jeśli *List VII* nie miał pochodzić od Platona, na co dotąd nie przytoczono żadnych decydujących argumentów, komentuje on jednak w dobitny sposób krytykę oralności dialogów, uzasadnia ją i pozwala rozpoznać aspekty pozytywne: to nie konkluzja zawarta w jakiejś formule gwarantuje nabycie danej treści, tylko długotrwały proces zespolonej ustno-dialektycznej dyskusji o jej treści. Forma dialogu i osobliwości platońskiego przedstawienia sztuki uzyskują też pewien profil względem krytyki środków przekazu. Ilustrują one i wspierają wymagany proces aktywnego uczenia się, gdzie nie tyle rezultaty refleksji zostają zilustrowane, ale sam proces, który do nich prowadzi. Otwartość stymuluje dyskusje i czyni dialogi wsparciem przy zapamiętywaniu w sensie wymaganym przez Platona.

3. Pisany dialog i ustne dociekania pryncypiów

Krytyczna postawa Platona wobec pisanych tekstów oraz ich rola w przekazie wiedzy, a także świadomie utrzymana otwartość dyskusji w jego dialogach, pozwalają oczekiwać, że o problemach w nich rozważanych w kręgu Platona toczyła się dalej dyskusja. Dotyczy to także nauki o ideach oraz kwestii z tym związanych.

Nauka o ideach wykazuje, że Platon wielość rzeczy i zjawisk zamierzał sprowadzić do przyczyn, od których tamte biorą swój początek i mogą być wyjaśnione. Do tego w dialogach występują wskazówki, że Platon zajmował się dalej tym, by ilość tych przyczyn dalej zredukować i dojść do niewielu podstawowych zasad. W dialogu *Politeia* wypowiedział się Sokrates o takiej najwyższej Idee Dobra, która wykracza poza inne idee. W *Sofistice* i w *Polityku* znajdujemy wywody o pewnym hierarchicznym porządku w obrębie idei. W *Filebie* wszelki byt przydzielony został do czterech rodzajów (*Phlb.* 23 b–27 c), bezkresu, kresu, wymieszania obydwu, gdzie działa rozum jako przyczyna mieszania ‘król niebios i ziemi’ (*Phlb.* 28 e; Frede 1977: 211 n.). W *Timajosie* wreszcie mowa jest o przyczynie mieszania kresu i bezkresu oraz wprowadzony Demiurg jako wyższe pryncypium (*Tim.* 28 a).

Jak przed nim filozofowie przyrody poszukiwali uniwersalnych zasad, i znajdowali je wraz z Talesem w wodzie, z Anaksymenesem w bezkresie czy wraz z Anakagorasem w umyśle (*nous*), jak po nich neoplatonik Plotyn czy Proklos sprowadzili platońską filozofię do jednej zasady, tak też i Platon kontynuował w pewien sposób przedsokratejską tradycję wokół niewielu wyższych zasad w sferze noetycznej. Takie wrażenie zostaje wzmocnione przez dalszą obserwację, a nawet potwierdzone. Okazuje się, że czytelnik w ważkich partiach *Politei* (*R.* 506 d–e), w *Polityku* (*Plt.* 284 c–d) czy w *Timajosie* (*Tim.* 48 c; 53 d) nie zostaje w pełni ani nawet wystarczająco poinformowany w sprawie tych niewielu czy jednej zasady, jak ‘Idea Dobra’, o znaczeniu miary jako pryncypium wszechrzeczy w odniesieniu do redukcji dymensjonalnej. Wprawdzie jest mowa o ‘najwyższych rzeczach czy przedmiotach’ poznania, ale pozostaje to wzmianką, gdyż nie jest się w stanie głębiej rzecz uchwycić, przynajmniej na razie, albo ze względu na partnera dyskusji (np. *R.* 506 d–e).

Objasniająca rozmowa przełożona zostaje na później, oczywiście w danym dialogu już nie podjęta. Wszystko to przypomina podobne postępowanie w aporetycznych dyskusjach wcześniejszych dialogów, gdzie tak samo występują aluzje, wzmiankowane odniesienia, by podać pewne rozwiązanie, lecz wszystko to zostaje przesunięte na później (Erler 1987, 78b n.). Tu i tam cokolwiek pozostaje w zawieszeniu, tu i tam czytelnik ma wrażenie, że Platon zachowuje się wobec niego świadomie restryktywnie, aczkolwiek miałby mu coś więcej do powiedzenia.

Takie wrażenie tymczasowości zgodne jest ze świadectwami uczniów Platona, zwłaszcza Arystotelesa, że Platon faktycznie myślał o tym, aby wielość idei zredukować do niewielkiej liczby pryncypiów/zasad (*archai*), by za ich pomocą można było wyjaśnić istnienie wielości duchowych i zmysłowych rzeczy. Arystoteles mówi o naukach Platona, które — chyba nie przez samego Platona, tylko przez jego słuchaczy (Szlezák,

1993: 161) — zostały określone jako „tak zwane niepisane nauki” (Arist. *Phys.* 209 b 15 = Test. 54A Gaiser). Arystoteles traktował o tych naukach zwłaszcza w swym niezachowanym piśmie *O dobru*. Również przez innych uczniów Platona sporządzone zostały z nich notatki (Test. 8 Gaiser). Na ile świadectwa pozwalają rozpoznać — choć ich zawartość jest sporna (Brisson 2000: 43 n.) — zostały tam podjęte w ramach tak zwanych ‘niepisanych nauk’ tematy i kwestie, które pojawiają się w pewnych miejscach dialogów, lecz nie zostały tam przedyskutowane. Odpowiednie aluzje w fikcyjnym przebiegu dialogów mają więc pewne realne zaplecze i mogą skierować wzrok na dyskusje wewnątrz Akademii, o których posiadamy pewne świadectwa. Widocznie Platon zamierzał istotnie w kręgu swych uczniów podjąć, rozwinąć czy zgłębić to, co pozostawił otwarte w swym dyskursie spisany. To, że Platon w Akademii ze swymi uczniami dyskutował problemy filozoficzne, nas nie dziwi. Warte uwagi jest jednak to, że świadectwa o ‘niepisanych naukach’ dokumentują pewną treściową ‘nadwyżkę’ względem dialogów, która nie tylko dotyczy terminologii, co raczej owej próby podstawowych zasad, które w dialogach zaledwie bywają wzmiankowane. W dialogach idee są najwyższymi istnościami — ‘centrum platońskiego świata myśli’ — jak donoszą świadectwa, że Platon w ustnym wykładzie idzie dalej w ugruntowaniu horyzontu ponad tymi ideami (Halfwassen 1998: 29–42). Najwidoczniej w kręgu jego uczniów dyskutowano o dalszym uzasadnieniu hipotezy idei, a więc po ‘drugim płynięciu’ nauki o ideach (*Phd.* 99 c) o dalszym poziomie uzasadnienia idei (Reale 2000: 364–68). Jeśli Platon takowe rozważania powierzył ustnemu dyskursowi w kręgu swych uczniów, nie powinno się tego ograniczenia mylnie rozumieć w sensie ‘ezoteryki’ jako pewnej nauki tajemnej (Szlezák 1985: 400 n.). Powód powściągliwości dla Platona jest tutaj ten sam co uzasadnia otwartą postać dialogów. Jeden i drugi jest konsekwencją podstawowego przekonania Platona, że w przekazie wiedzy musi nieuchronnie dochodzić do nieporozumień i błędów, jeśli kompetencja i zdolność odbioru rozmówcy nie jest przestrzegana i tutaj — jak i w księgach — nie ma żadnej możliwości do skorygowania w bezpośredniej rozmowie.

„Dotąd nie ma mojego pisma na tym i nigdy nie i będzie; nie można bowiem tego w ogóle wyrazić, na podobieństwo jakby innych nauk, albowiem tylko z długiego obcowania z samym przedmiotem i zżycia się z nim, niespodziewanie, jak światło zapalone od położonego ognia, zrodzi się w duszy on sam i dalej rozwinie...” (*Ep.* 341 c–d).

Refleksje nad możliwością naukowego przekazu i dydaktycznej strategii, a nie kupczenie tajemniczością, skłoniły zatem Platona, postępować z nauką restryktywnie i nie wyjawiać tego wszystkiego publicznie, co wskutek braku przygotowania mogłoby się okazać niejasne bądź trywialne.

Postawa Platona została zresztą potwierdzona jego osobistym doświadczeniem. Platon bowiem, jak wnosimy ze świadectwa Arystoksenosa, ucznia Arystotelesa, sprzeniewierzył się swojej zasadzie. Podług niego wystąpił raz on publicznie i wygłosił przed większym zgromadzeniem pewien wykład *O dobru* (Gaiser 1980). W tym wykładzie traktował on jednak nie o wyobrażeniu Dobra, jakie zwykle oczekuje się w tym temacie. Chodziło raczej o problemy matematyczne i teorię liczb. To wystąpienie było wielkim niepowodzeniem u publiczności, która nie miała przygotowania filozoficznego.

Dla Arystotelesa było to pewnym ostrzegawczym przykładem, aby dana publiczność zawsze nastawić na tematykę swego wykładu i uczynić treść zrozumiałą, by uniknąć rozczarowania.

„Tak oto Arystoteles stale opowiadał o tym, czego doznała większość z tych, którzy słuchali wykładu Platona *O dobru*. Każdy z nich bowiem przychodził przekonany, że dowie się czegoś o tych uznawanych przez ludzi dobrach, takich jak bogactwo, zdrowie, siła, czy w ogóle o jakimś chwalebny szczęściu. Kiedy zaś wywody okazały się o naukach matematycznych, o liczbach, geometrii i astronomii, wraz z wnioskiem, że Dobro jest Jednym, całkowicie — jak miemam — wydało się to im jakimś paradoksem. Jedni potem wzgardzili tym przedmiotem, inni go potępiali.” (Aristox. *Harm.* II, 30 Macran).

Platon sam doświadczył tego, czego obawiał się w *Liście VII*: jego filozofia wystawiona została na drwiny przez tych, którzy niezupełnie bądź tylko w połowie ją rozumieją (*Ep.* 339 a; 341 a). Dlaczego Platon z taką tematyką zwrócił się do szerszej publiczności, trudno nam powiedzieć. Być może zamierzał przewyciężyć pewne przesady, które były żywione wskutek jego restryktywnego przekazywania wiedzy. We fragmencie komedii Aleksisa (fr. 180 K.-A.) czytamy: „Bezsens rozmawiać z Platonem w kręgu własnym”. Wydaje się, że Akademia Platona uchodziła za elitarną i ‘Dobro Platona’ uważano za coś mętnego i tajemniczego (Gaiser 1980: 22 n.).

4. Jedno i Wielość: próba rekonstrukcji

Świadczenia na rzecz ‘niepisanej nauki’, przy których nie chodzi o cytaty z Platona, a tylko o relacje i odnośniki uczniów i to z późniejszych źródeł, posiadają różną wagę i są dotąd trudne do oceny. O szczególnym znaczeniu są naturalnie doniesienia Arystotelesa. Jak można rozpoznać, chodzi w tej teorii zasad Platona o pewną ‘protologię’ (Reale 2000), o pewną naukę o pierwszych składnikach bytu. Oczywiście Platon dochodzi do tego, by zaprojektować pewien rodzaj teorii elementarnej, która zdoła wyjaśnić istnienie idei, hierarchię w noetycznym zakresie i rzeczy świata zjawiskowego (Arist. *Metaph.* 987 a 29 n. = Test. 22A Gaiser) i przez to być może wszelkie ‘pokrewieństwo całej natury’, o czym w dialogach niejednokrotnie jest mowa (*Men.* 81 c–d; *Smp.* 202 e; por. Theophr. *Metaph.* 6 a–b = Test. 30 Gaiser), i tworzy istotne podstawy platońskiego rozumienia natury. Platon starał się odnaleźć zasady, przez które wielość, różnorodność oraz istota wszechrzeczy stanie się wyjaśnialna. Przy tym określone są dwie procedury: jedna to redukcja, która od wielości zjawisk poprzez idee do zasad prowadzi, oraz kierunek dedukcji, która od zasad poprzez różne stopnie dochodzi do zjawisk. Poszukiwanie ostatecznych punktów wyjścia (*archai*), z których cała rzeczywistość wywodzi się i może być wyjaśniona, prowadzi Platona do dwóch zasad: do ‘Jednego’ (*to hen*) i do ‘Nieokreślonej Diady’ (*aoristos duas*) (Arist. *Metaph.* 987 b 14–988 a 17 = Test. 22A Gaiser). Owo ‘Jedno’ odnosi się do określoności, jednoznaczności i trwałości rzeczy. Według świadectwa Arystotelesa Platon w ustnym wykładzie określił Jedno jako przyczynę celową

wszystkich rzeczy w owej ‘Idei Dobra’ (Arist. *EE* 1218 a 24–31 = Nr 79 Richard; Aristox. *Harm.* II 30–31 = Test. 7 Gaiser), którą w parabolach *Politei* została tylko wzmiankowana, ale treściowo bliżej nie określona (R. 506 d–e; 509 c). W związku z tym może również wspomniana jest owa ‘ścisłość sama’ (*auto t’akribes*), o której mowa jest w *Polityku* (Plt. 284 d–e; Krämer 1959: 492), albo można myśleć o ‘ścisłej mierze’, gdy chodzi o *Prawa* (Lg. 716 c). Obydwa mogły być pojęte jako aluzje do owego nadrzędnego pryncypium, o którym dyskutowano w Akademii.

Drugą zasadę nazywa Platon ‘Wielkim i Małym’ (*mega kai mikron*) albo ‘Nieograniczoną Diadą’ (*auristos duas*). Pojęcie Diady ma oznaczać, że to drugie, nieokreślone pryncypium z jednej i drugiej strony jest otwarte, tzn. ku zmniejszaniu i ku zwiększaniu (*Metaph.* 987 b 25). Zasada ta ma wyjaśniać i zakładać, co w rzeczach jest dwojakie i nieokreślone, i dlaczego istnieje wiele rzeczy i dlaczego rzeczy dowolnie są zwiększalne. Jeśli Jedno jako przyczyna ‘formy i ograniczenia’ zostaje zrównane z Dobrem, to zasada ‘Nieograniczonej Diady’ jako przyczyna nieokreśloności stoi u podstaw zła. Obydwa pryncypia są więc tymi elementami, z których powstają idee, lecz także wszystkie inne rzeczy i liczby (Arist. *Metaph.* 987 b 18–988 a 17). Do tego dochodzi ograniczenie bezkształtnego pryncypium materii ‘nieograniczonej wielości’ poprzez kształtujące pryncypium jedności wraz z każdorazowo zróżnicowaną intensywnością. Otóż supremacja Jednego nad zasadą materii (Arist., *Metaph.* 987 b 28–988 a 17 = Test. 22A Gaiser) zmniejsza się aż do zjawisk, a obecność bezkształtnej zasady materii, a zatem nieokreśloność wzrasta aż do najniższego poziomu bytu, aż do zupełnej nieokreśloności ‘materii’ (por. Arist. *Metaph.* 987 b 28–988 a 17 = Test. Plat. 22A Gaiser). Otrzymuje się w ten sposób pewną hierarchię bytów, w której można wyróżnić trzy poziomy: jako pierwszy produkt powiązania obydwu zasad — Jednego i Wielości — tworzą się wprawdzie tak zwane idee-liczby, jak np. jedynka, dwójka itd. aż do dziesiątki, same w sobie nie operacyjne, tzn. dodawalne czy odejmowalne, jako że stanowią prawzorcy idei i liczb. Następnie liczby idealne konstytuują łącznie z bytami noetycznymi nieskończoną wielość idei, idee znów wraz z materialnie nieograniczoną Diadą — zatem materią — rzeczy zmysłowe.

Jasne jest wszak, że ta ‘piramida bytu’ stara się zniwelować ową opozycję między światem idei i światem zjawisk, o której mowa jest w dialogach — np. w *Politei* — i która tam rozmówcom w dialogu stwarza wiele problemów. Tego rodzaju przybliżenie można ogólnie dostrzec w późniejszych dialogach, jak w *Timajosie* czy w *Filebie*. Inaczej więc niż w dialogach, z których można wydobyć pewne rozróżnienie dwóch światów, bytu i stawania się, w teorii pryncypiów przyjął Platon pewną trójpoziomą naukę o byciu. Teoria pryncypiów przedstawia więc pewien schemat dla wzajemnej zależności poziomów bytu. Pozostaje trudne do zrozumienia, czy i jak w tej genealogii zachodzi powstawanie z nadrzędnej zasady, jak np. kształtują się liczby.

Jasne jest także, że w tym opisie struktury bytu przypada matematyce ważna rola. Arystoteles mógł o tym powiedzieć, że dla Platona i jego uczniów “cała filozofia stała się matematyką” (*Metaph.* 992 a 32–b 1 = Test. Plat. 26a). Przy tym trzeba zauważyć, że taka ‘matematyzacja’ ontologii odpowiada temu, co w *Politei* przy analogii odcinka jest wzmiankowane, gdzie Platon przedmioty matematyki umieszcza w porządku bytu

miedzy ideami a zjawiskami. Nader wszystko zaś zgodne to jest z tym, co można zauważyć w późnych dialogach Platona.

Takie zrównanie Jednego z Ideą Dobra, jakie w Akademii zostało podjęte, pozwala lepiej zrozumieć porównanie 'idei Dobra' ze Słońcem w *Politei*, która ma zapewnić nie tylko jakość, ale i egzystencję i poznawalność rzeczy (Szlezák 2003). Zakłada się ideę Dobra wraz z Jednym jako pryncypium jedności i porządku zarazem, jest ona odpowiedzialna za porządek w duszy i państwie, co przez Platona pojęte jest jako wartość. Jako zasada jedności nadaje Jedno ową Ideę wszystkiemu, co jest nieograniczone i nieskończone, kres i określenie, i stąd istnienie i poznawalność. Dlatego tylko to co ograniczone posiada bycie i może być poznane. Przy zrównaniu idei Dobra z Jednym, staje bardziej zrozumiała ontologiczna, gnozeologiczna i aksjologiczna analogia między Słońcem i ideą Dobra.

Problematyczne i sporne jest to, czy Platon ma być pojęty jako monista czy jako dualista, gdy przyjmuje on obok 'Jedna' drugie pryncypium, Nieograniczoną Diałę jako zasadę wielości. Obraz, jaki dają świadectwa ustnego nauczania i dialogi, nie jest jednolity. Otóż Platon wydaje się drugą zasadę uważać za podporządkowaną w pewien sposób pierwszej, tak, że można mówić o pewnej henologii jako filozofii jedności Platona (Halfwassen 2004: 263–278).

5. Ustne nauczanie jako dopełnienie pisanego dialogu

Literacka formuła (oszczędność, prowizoryczność, odnośnik do innych kompetentnych partnerów rozmowy, zapowiedź czegoś dalszego, co w dialogu nie zostaje podane) oraz otwartość późniejszych dialogów sygnalizują oczekiwania autora, że o problemach podjętych w dialogach będzie się dalej dyskutowało w rozmowie ustnej. Na tej podstawie nie dziwi nas fakt, że zachowały się świadectwa, które o takich dyskusjach donoszą, które dalej podnoszą to, co w dialogach zapowiedziano i dyskutowano. Również we wczesnych, aporetycznych dialogach można coś podobnego dostrzec i to w sensie 'krytyki pisma' dialogi móc rozumieć jako impuls do dalszego przemyślenia. Że istniała obok dialogów pewna nauka, nie było w antyku, zwłaszcza w neoplatonizmie okresu Cesarstwa, uznawane za jako problem. Dopiero gdy dialogi Platona zabsolutyzowano jako świadectwa jego filozofii (F. Schleiermacher) i 'otwartą' formę dialogów uznano za jedyną możliwą formę wyrazu jego filozofii, świadectwa o ustnej nauce odnoszono do wewnętrznego zaplecza Akademii. Skoro zaś świadectwa te zyskały coraz większe zainteresowanie, zostały podjęte próby zrekonstruowania ich sensu (Robin 1908; Stenzel 1933), aż do prac zwłaszcza Krämera (1959), Gaisera (1963–1965), Realego (2000) i Szlezáka (1985; 2004), gdy 'nauki niepisane' postawiono w centrum zainteresowania i uznano je za istotny składnik filozofii Platona, przy czym dzieła pisanego wcale nie odrzucono, choć jego znaczenie zostało zrelatywizowane. Wywołało to wiele głosów sprzeciwu (Cherniss 1966; Vlastos 1963; Brisson 2000: 43 n.). Powstała stąd kontrowersja do dzisiaj nie zniknęła i oddziałuje w pewnych zakresach inspirująco i zapładniająco. W każdym razie nic nie przeczy

temu, by brać poważnie świadectwa o ustnej, wewnątrz akademickiej nauce Platona jako uzupełnienie do jego dialogów, zwrócić uwagę na ewentualne zbieżności z dialogami, i świadectwa te starać się uczynić owocne dla zrozumienia całej jego filozofii. To musi jednak z dużą ostrożnością i rozwagą być czynione. Wiele jest rzeczy spornych i niepewnych: stan przekazu, zrozumienie świadectw, filozoficzna ważność ‘niepisanych nauk’ i pytanie, w jakim stosunku ma się ona do obrazu filozofii, jaką Platon przekazuje w dialogach. Wydaje się przy ‘niepisanej nauce’ chodzić raczej o pewną systematyczną próbę, by świat objaśnić, podczas gdy dialogi podprowadzają filozofię do jej dialektycznego spełnienia, podkreślają poszukiwanie prawdy, choć w mniejszym stopniu osiągają ten cel. Czy więc w teorii pryncypiów dostrzec właściwą filozofię Platona, która od początku stoi poza jego dziełem literackim, czy uzyskujemy poprzez dyskusję wgląd na próbę Platona, by filozofię matematyzować, co także można dostrzec w późniejszych dialogach? Gdy wczesne jak i późne dialogi często tak są ujęte, że mają skłaniać do rozmyślań, czy z tego nie wynika, że poza wszystkimi — także wczesnymi — stoi jakiś filozoficzny system rozstrzygnięć, że poprzez dialogi ukształtowane rozmyślenia muszą zasadniczo nie być wykluczone, albo że dialogi nie zawierają nic istotnego? W każdym razie należy stwierdzić, że dla całego obrazu filozofii platońskiej świadectwa o ustnych dyskusjach w Akademii, pomimo całej niepewności, przedstawiają pewne ważne dopełnienie. Nie oznacza to żadnego zanegowania dialogów. Że w dziele pisanym Platona możliwie nie zawsze wszystko dochodzi do głosu, co w danym kontekście miał on do przedłożenia, a bywa to podjęte przezeń w dialogach, by wzorem Sokratesa metodę dyskusji zorientować na adresatów. Jest to więc jest warte wskazania, by pozostawiać zgodności świadectw dyskusji z miejscami w dialogach i z całą ostrożnością je uczynić instruktywnymi. Z drugiej zaś strony nie ma potrzeby mówić tu o jakimś systemie filozoficznym w sensie nowożytnym, który ma stać za tymi dialogami.

Wiele przemawia raczej za tym, by dostrzec w teorii pryncypiów pewien ‘zorientowany model’ (Gaiser 1968: 591), jaki został nadany w ustnym dyskursie Akademii dla pewnego ontologicznego zabezpieczenia nauki o ideach. W takim powiązaniu trzeba rozumieć platońską krytykę ustności, w której wskazuje się, że prawdziwe nauczanie może odnieść sukces tylko w pewnym powtarzalnym przemyśleniu problemów i propozycji rozstrzygnięć, i prowadzić do wyników i postępów poznawczych. To co posiadamy, stanowią niejako ‘zamrożone słowa’ (Plut., *de prof. virt.* 79 a) owej żywej dyskusji w tym trudnym przekazie, który w filologiczno-filozoficznej analizie winien być ‘rozmrózony’ (Gaiser 1963: 34 n.). Ważna jest i pozostaje próba Platona, przy wszelkiej wielości zjawisk, nie stracić z oczu pytanie o leżącą u podstaw jedność. W każdym razie zawdzięczamy to tym świadectwom, by przy próbie stworzenia obrazu filozofa Platona, poważnie je przyjąć i uczynić owocne w analizie trudniejszych miejsc w jego dialogach. Że to może nastąpić z zyskiem, zostało już stwierdzone w antyku (Porfiriusz u Simpliciosa *in phys.* 454, 18 = Porph. 174, p. 201, 42 Smith).

Z niemieckiego przełożył Marian Andrzej Wesoły

BIBLIOGRAFIA

- BRISSON, L., 2000, *Lectures de Platon*, Paris.
- CHERNISS, H., 1962², *The Riddle of the Early Academy*, New York.
- 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 (fundamentalne opracowanie).
- GAISER, K. (hrsg.), 1969, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim.
- GAISER, K., 1980, „Plato's enigmatic lecture *On the Good*“, *Phronesis* 25, s. 5–37 („Enigmatyczny wykład Platona *O Dobru*“, *Przegląd Filozoficzny* 3 (1997), s. 187–218).
- GAISER, K., 1968², *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart.
- GAISER, K., 2004, *Gesammelte Schriften*, T.A. Szlezák (hrsg.), Saint Augustin.
- 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., 2014, *Gesammelte Ansätze zu Platon*, D. Mirbach (hrsg.), Berlin i Boston.
- LUTHER, W., 1961, „Die Schwäche des geschriebenen Logos. Ein Beispiel humanistischer Interpretation, versucht am sogenannten Schriftmythos in Platons Phaidros (274B6ff)“, *Gymnasium* 68, s. 526–548.
- REALE, G., 2013²³, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano.
- RICHARD, M.-D., 1986; 2006², *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris.
- ROBIN, L., 1908 (1963²), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris.
- SCHLAEIERMACHER, F., 1969, „Einleitung zu Platos Werken“, w: K. Gaiser (hrsg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim, s. 1–32.
- STENZEL, J., 1924 (1959³), *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig.
- SZLEZÁK, T.A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 2003, *Die Idee des Guten und Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin 2003.
- SZLEZÁK, T.A., 2004, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin i New York.
- VLASTOS, G., 1963, „On Plato's Oral Doctrine“, *Gnomon* 41, s. 641–655.

MICHAEL ERLER

/ Julius-Maximilians-Universität Würzburg /

Plato's Critique of Writings/Orality and Theory of Principles

The present paper is the first Polish translation of the following excerpts from the Author's original and innovative book entitled *Platon* (Beck, München 2006): IV 4. a) Kritik der Schriftlichkeit; b) Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit: Platons Kritik der Mündlichkeit; IX 1. Schriftlicher Dialog und mündliches Prinzipiendenken; 2. Einheit und Vielheit: Ein Rekonstruktionsversuch; 3. Mündliche Lehre als Ergän-

zung des schriftlichen Dialogs. The book represents a new paradigm in research on Plato and the topics developed in it constitute a concise and coherent account of Plato's critique of writing and orality as well as the related theory of principles. While these issues continue to be an area of scholarly debate, the authors groundbreaking proposals provide an invaluable point of reference for anyone truly interested in Plato's philosophy. We are extremely grateful to the Author as well as the Publisher for their permission to publish a Polish translation of the aforementioned parts of this excellent book.

KEY WORDS

Plato's critique of writing/orality, *agrapha dogmata*, theory of principles