

Rafał Katamay

Zrozumieć Platona

Wprowadzenie

„Wielka trudność w interpretowaniu Platona nie leży właściwie w pojmowaniu tego, co powiedział. [...] Nawet dla filozoficznego laika, mówiąc ogólnie, Platon jest daleko łatwiejszy do zrozumienia niż wielu innych filozofów, jak np. Arystoteles, Kant czy Hegel. Rzadką trudnością jest odczytać to, co mówi. Częstszą natomiast jest być pewnym tego, co naprawdę Platon miał na myśli”¹. Ta myśl nigdy nie była oczywista, toteż niejako z natury wywoływała interpretacje mające na celu jej wyjaśnienie. Przede wszystkim poszukiwano spójności filozofii Platona, czyniąc to bądź przez pryzmat własnego systemu metafizycznego (interpretacja neoplatońska), bądź porządkując ją według ustalonych działów, jak dialektyka, fizyka, etyka (W.G. Tennemann, E. Zeller), bądź poszukując systemu w całości pism się przejawiającego (F. Schleiermacher) lub dopiero rekonstruowanego na podstawie tak zwanej nauki niepisanej (L. Robin, H. Gomperz, H.J. Krämer i K. Gaiser), bądź też podporządkowując ją jednemu, naczelnemu celowi (P. Shorey, W. Jaeger). Zrozumienia Platona poszukiwano również, odwołując się do historycznego kontekstu, ustalając etapy ewolucji jego filozofii (K.F. Hermann) lub wykładając ją jako nieodłączną część życia jej autora (U. von Wilamowitz-Moellendorff), albo też zawężając ją (J. Burnet, A.E. Taylor) lub poszerzając (tybigeńczycy) o treści przekazane przez tradycję pośrednią. Narosłe w kolejnych

¹ E.N. Tigerstedt: *Interpreting Plato*. Stockholm—Uppsala 1977, s. 14.

wiekach interpretacje, które miały na celu ową myśl wydobyć, przedstawiły jej autora w bardzo różnych postaciach, tak że każdy nowy badacz jego filozofii staje przed koniecznością podjęcia próby odpowiedzi na dramatyczne pytania: „Czy Platon był dogmatykiem czy sceptykiem, asystemowym filozofem pytań czy sztywnym budowniczym systemu, zapalonym mistykiem czy zimnym dialektykiem, szlachetnym piewcą wolności ludzkiego ducha czy złowrogim zwiastunem totalitarnego państwa. Czy jego myśl da się odnaleźć w pismach, otwartych dla uczciwie nastawionych i ostrożnych czytelników, czy ukryta jest poza nimi, w tajemnej doktrynie, z trudem wydobytej z jego własnych i cudzych aluzji?”²

Znalezienie klucza do myśli Platona mimo posiadania w całości jego pism, wydaje się więc bardzo trudne, a jeśli kończy się sukcesem, to amplituda skrajnych jej interpretacji okazuje się bardzo duża. Do sceptycyzmu, że kiedyś zmaleje, skłania przede wszystkim tekst dialogów, w którym Platon programowo wymyka się jednolitym ujęciom, natomiast próbę nakłaniania do optymizmu stanowi interpretacja tybingeńczyków, wedle której panaceum na kłopotliwe kwestie dialogów ma się stać *agrapha dogmata*. Dialogi Platońskie, mimo że najczęściej były jedyną kopalnią wiedzy o filozofii jej autora, okazały się skuteczną przeszkodą przed wszystkimi poszukującymi jej wyjaśnienia, przeszkodą, która w dobie nowego paradygmatu interpretacyjnego pilnie domaga się wyjaśnienia³.

Przyjęcie na wstępie któregośkolwiek z wymienionych przez Tigerstedta stanowisk może zaważyć na interpretacji dialogów. Brak wstępnego rozumienia Platońskiej filozofii może natomiast spowodować rozminięcie się z myślą autora nawet podczas lektury oryginalnego tekstu. Aby uniknąć zarówno mocnych założeń interpretacyjnych, jakie wiążą się z przyjęciem z góry określonej wykładni, jak i prób wyjaśniania ignorujących dotychczasowe badania, konieczne staje się przyjęcie jakiegoś wstępnego rozumienia filozofii Platona. Rozumienie to powinno uwzględniać nie tylko istotne wysiłki interpretacyjne i ustalenia różnych badaczy, ale przede wszystkim stano-

² Ibidem, s. 13. Na temat przeglądu stanowisk interpretacyjnych w literaturze polskiej zob. W. J a e g e r: *Wizerunek Platona w ciągu wieków*. W: I d e m: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Warszawa 2001, s. 633—640; P. P a c z k o w s k i: *Jedność filozofii Platona*. Rzeszów 1998, s. 13—46. Stanowiska związane z tzw. nauką niepisaną omawia S. B l a n d z i: *Platoński projekt filozofii pierwszej*. Warszawa 2002, s. 121—175.

³ Takim wyjaśnieniem próbuje być mój artykuł: R. K a t a m a y: *Platoński dialog jako sposób filozofowania*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Ł a c i a k. T. 24. Katowice 2006, s. 67—88.

wię próbę znalezienia ich potwierdzenia w tym obrazie filozofii Platona, jaki powstaje pod wpływem własnej lektury dialogów.

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przedstawienie takiego wstępnego odczytania myśli Platona, opartego na tekście dialogów, które kreśli wytyczne pozwalające odnieść się do niektórych tendencji interpretacyjnych.

Poszukiwanie

Wstępne odczytanie dialogów Platona daje nieodparte poczucie, że tym, do czego zmierzają wszystkie wysiłki ich autora, jest odkrywanie prawdy, choć co do tego, czy Sokrates — za którym skrywa się autor dialogu — rzeczywiście ją posiadał, czy dopiero do niej dąży, pewności takiej już mieć nie można. Według anegdoty o Pitagorasie filozofem był ten, kto zdobył się na odwagę widza (θεατής) spektaklu życia, ponieważ zdołał odkryć w sobie głód o wiele większy niż pragnienie sławy, władzy czy bogactwa, którym karmią się jego uczestnicy, głód prawdy (ἀλήθεια)⁴. Dogłębną analizę takiego pragnienia (ἐπιθύμησις) przedstawił Platon w *Uczcie* (198 b—212 c; por. *Fedon*, 66 b 7)⁵: staje się ono możliwe, gdy zachodzi z jednej strony brak, a z drugiej pełnia, do której ów brak się odnosi. Filozof to ten, kto pragnie, a jego pragnienie odnosi się do tego, czego się nie ma, czego mu brak (ἔνδεια) (199 e 6—200 e 9). Ostatecznie pragnienie może być w pełni zaspokojone (ustaje), gdy filozofowi dane jest obcowanie z pełnią i doskonałością (τέλειον) (204 c 5), co Platon pokazuje na przykładzie piękna (τὸ καλόν), do którego zmierza Eros — symbol filozofa i jego dążenia. Jego pragnienie jest stopniowo zaspokajane kolejnymi przejawami piękna, ale nigdy dzięki nim się nie kończy, ponieważ każdy z nich z jednej strony ma rozpoznawalne cechy piękna,

⁴ Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Oprac. I. Krońska. Wstęp K. Leśniak. Warszawa 1982, VIII, 8.6—12. Zob. też Cyceron Marsus Tullius: *Rozmowy tuskulańskie*. W: Idem: *Pisma filozoficzne*. Przeł. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Z. Cierniakowa. Warszawa 1961, V, 3.7—9.

⁵ Tekst grecki dialogów Platona przytaczany jest według *Platonis opera*. Rec. J. Burnet. Vol. 1—5. Oxford 1952—1954.

a z drugiej obciążony jest pewnym brakiem, niedoskonałością (209 e 5—210 d 7). Dopiero osiągnięcie „piękna boskiego” (τὸ θεῖον καλόν) (211 e 3), które „samo z siebie ma zawsze tę samą postać” (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν) (211 b 1—2), pozwala na pełne zaspokojenie. Wraz z osiągnięciem tego celu (choćby na chwilę) człowiek ogląda (ὁράω) to, co prawdziwe (ἀληθής), a nie jego obraz (οὐκ εἶδωλον) (212 a 3—5). W ten też sposób przypada mu w udziale prawdziwa wiedza (ἐπιστήμη), a zatem mądrość (σοφία) (202 a 1—9) i pełna znajomość (widzenie) prawdy, którą na stałe mogą się cieszyć tylko bogowie (204 a 1—2; zob. *Obrona Sokratesa*, 23 a 5—6).

Filozof z natury rzeczy dąży więc dopiero do poznania prawdy. Początkiem tego procesu jest uświadomienie sobie własnej niewiedzy (zob. *Uczta*, 22 e 6—23 c 1; *Teajtet*, 150 c 3—d 2; *Menon*, 79 e 7—80 b 4; *Lizys*, 218 a 6—b 2), próba zmierzenia się z problemem, którego nie można od razu rozwiązać:

Sądzisz, że starałby się szukać lub uczyć tego, o czym mniemał, że dobrze wie — choć w rzeczywistości nie wiedział tego, zanim nie znalazł się w kłopotcie (ἀπορία) uświadomiwszy sobie swą niewiedzę i nie zapragnął się dowiedzieć?⁶

Niewiedza rodzi aporie, z którymi filozof zechce się uporać, rodzi pytania, na które będzie starał się odpowiedzieć. Proces filozofowania jest więc procesem wychodzenia z niewiedzy lub wiedzy pozornej (zob. *Uczta*, 204 a 2—7; *Sofista*, 229 c 5—9). Platon wielokrotnie podkreślał, że odwołując się do tego, co się bezpośrednio prezentuje⁷, czyli świata zjawiskowego, nie da się wytłumaczyć wielu zachodzących prawidłowości, na przykład podać prawdziwych przyczyn (αἰτία) takiego, a nie innego zestrojenia bytów (zob. *Fedon*, 99 b—c). Aporie mogą się również pojawić, gdy rozważa się same idee (εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ’ αὐτὰ) (*Parmenides*, 133 a 9) mające te prawidłowości tłumaczyć (zob. *Parmenides*, 128 e 6—130 a 2; 133 a 8—9; *Fileb*, 15 a 1—c 3; zob. też *Fedon*, 101 d—102 a)⁸. Odkrywanie kolejnych aporii wprowa-

⁶ Platon: *Menon*, 84 c 4—6. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1991. Por. ibidem, 84 a 4—b 7.

⁷ Platon różnie to określał: „zjawiska” — τὰ φαινόμενα (*Państwo*, 596 e 4; *Teajtet*, 158 a), „rzeczy” — τὰ χρήματα (*Fedon*, 96 c 2), τὰ πράγματα (*Fedon*, 99 e 3), „to, co widzialne” — τὰ ὁρώμενα (*Państwo*, 508 c 2), „doznania” — τὰ αἰσθητά (*Państwo*, 507 c 4).

⁸ Przemysław Paczkowski uważa nawet, że „Hierarchia aporii odpowiada hierarchii Idei i tak Jedność jest zasadą (archè) wszystkich Idei, tak aporia jedności — wielości jest przyczyną (aitía) wszystkich innych. Prawdziwe filozoficzne problemy nie są wynikiem słabości naszego intelektu, lecz struktury bytu — prawdziwe filozo-

dza ruch myśli i ciągle na nowo aktywuje wysiłki filozofa, nie pozwalając ustać w dążeniu do mądrości. To ciągle poszukiwanie pełnej prawdy stopniowo uwalnia go od niewiedzy i pozorów (τὰ εἶδωλα) (*Państwo*, 520 c 4) oferowanych mu przede wszystkim przez narzucającą się „rzeczywistość”.

Pozytywnej roli w dążeniu do prawdy upatruje Platon także w stanie zdziwienia, który *nota bene* uznał za prawdziwy początek filozofii:

To stan (πάθος) bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się (τὸ θαυμάζειν). Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie. Zda się, że ten, kto Irydę nazwał córką Podziwu (Θαύμαντος), niezłą wywiódł genealogię⁹.

Kontekst *Teajteta*, w którym pada niespodziewana wzmianka o źródle filozofii, mówi, że Teajtet dziwi się, „czym to jest” (τί ποτ’ ἐστὶ) (154 e 4; 155 a 2; 155 c 9), bo przedstawia się (τὰ φάσματα) (155 a 2) tak, że nie rozumie i brakuje mu wiedzy, którą wcześniej utożsamiał z postrzeżeniem (ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις) (151 e 3). Sokrates więc z jednej strony podkreśla wartość stanu zdziwienia, w którym odkrywa się brak we własnym rozumieniu, „czym coś jest” (ostatecznie wiedza okazuje się czymś innym od spostrzeżenia: 186 e 12), a z drugiej wskazuje na możliwe poszukiwanie odpowiedzi: Iryda jako tęcza może symbolizować drogę poznania, wedle której, by zrozumieć to, co na ziemi, trzeba zapoznać się również z tym, co na niebie (a zatem z całością). Stan zdziwienia wraz ze swą ambiwalencją znaczeniową doskonale oddaje sytuację filozofa tkwiącego między głupotą a mądrością. Z jednej strony człowiek dziwi się, bo nie wie, nie ma pełnej znajomości rzeczy, a z drugiej rzecz ta staje się godna podziwu, nosi wyczuwalne znamiona czegoś, co jeszcze nie zostało w pełni odkryte, ale co już go zdumiewa. W *Uczcie* pragnienie mądrości rozpoczyna się od fascynacji pięknem świata zmysłowego (a właściwie ciała) — który nigdy w pełni nie zaspokaja, ale odsyła do pełniejszych przejawów piękna — a kończy się na ujrzeniu zdumiewającej natury (idei) piękna (κατόψεταί τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν) (210 e 4—5).

ficzne zdziwienie jest u Platona ontycznie ugruntowane w aporiach świata zmysłowego i idei. *Aporia* jest zatem również kategorią metafizyczną”. P. P a c z k o w s k i: *Jedność filozofii...*, s. 112.

⁹ Platon: *Teajtet*, 155 d 2—5. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1959. Zob. też Arystoteles: *Metafizyka*, 982 b 17—20. Na temat *thaumazein* w ujęciu Platona zob. K. Albert: *Studia o historii filozofii*. Przeł. B. Baran i J. Marzęcki. Warszawa 2006, s. 103—117.

„Struktura” pragnienia prawdy, jaka przynależy, zdaniem Platona, naturze filozofa, ma więc w założeniu przede wszystkim to, co pomiędzy (μεταξύ) biegunami głupoty i mądrości (*Uczta*, 204 b 5): częścią znajomość szukanego pełni oraz brak całościowej wiedzy o niej. Brak wiedzy staje się możliwy z jednej strony wraz z powstałą aporią i ze zdziwieniem, z odkryciem niewiedzy dotyczącej przedmiotu poznania (o którym jednak coś wiadomo, jest jakoś identyfikowalny, ma się jakieś sądy o nim, nawet te sprzeczne), a z drugiej — wraz ze świadomością istnienia prawdy o nim (usuwającej aporię, będącej podstawą podziwu), do której będzie zmierzało poznanie. Rozpoznanie niewiedzy nie jest więc końcem filozofii, na którym zatrzymali się późniejsi sceptycy akademicy, lecz jej początkiem: rozpoczyna właściwy proces dążenia do zniesienia sprzeczności, do odsłonięcia pełni prawdy, która aporii już nie sprawia, ale pozwala poznać zarówno przyczyny tych kłopotów, jak i powody ich ustąpienia. Aporia nie jest sytuacją bez wyjścia (*Uczta*, 203 e 4): filozof — jak go opisuje Platon w *Uczcie* — pośrednicząc między śmiertelnymi a nieśmiertelnymi (μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου) (202 d 11), staje się tłumaczem (ἐρμηνεύς) pomiędzy bogami a ludźmi (202 e 3—203 a 4) i za jego pośrednictwem może odbywać się rozmowa między nimi (ἢ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους) (203 a 3). Droga do mądrości filozofa obarczona jest, co prawda, po matce Penii (Πηνία) wiecznym trudem przejścia (πένης ἀεί) (203 c 6), tak że niejednemu wyda się on nic nie wart (zob. *Sofista*, 216 c 7), ale po ojcu Porosie (Πόρος) „potrafi dać sobie radę” (πόριμος) (203 d 7), „zawsze jakieś wymyśla sposoby” (ἀεί τινας πλέκων μηχανάς) w dążeniu do wiedzy (203 d 6—7)¹⁰. Poszukiwanie, które okazuje się stopniowym wyzwaniem człowieka z niewiedzy, jest procesem od początku aktywowanym przez prawdę, której pełnię ma za zadanie odsłonić. Dlatego też w stanie aporii nigdy nie jest skazany tylko i wyłącznie na niewiedzę, ale zawsze zna już kierunek poszukiwań. Filozofia realizuje się w głównej mierze dzięki przejściu (πόρος) (zob. też *Fileb*, 16 b 5), wiodącemu od trudności (ἀπορία) do ich roz-

¹⁰ Zob. przeprowadzoną przez K. Alberta analizę słów πηνία i πόρος, który proponuje, by tłumaczyć je jako „bieda”, „trud” i „przejście”, a nie jako „bieda” i „bogactwo”, „dostatek” (W. Witwicki). K. Albert: *O Platonskim pojęciu filozofii*. Przeł. J. Drewnowski. Warszawa 1991, s. 20—21. Komentując omawiany fragment *Uczty*, pisze: „Myślenie filozoficzne byłoby więc zgodne z tym pewnym dążeniem, które wiedzie od tego, co ludzkie, do tego, co boskie, nigdy jednak nie zatrzymuje się tam na zawsze, lecz wraca od tego, co ludzkie (jak przewoźnik, posłaniec i tłumacz). Owo »pomiedzy«, metaxy tego pośrednictwa należy więc ujmować w pewnej mierze dynamicznie, nie statycznie, ale w sensie dynamiki, która swój cel osiąga [...]”. Ibidem, s. 19.

wiązania (εὐπορία) (zob. *Uczta*, 204 b 6—7; *Fileb*, 15 c 2)¹¹, od braku do pełni.

Filozofię należy więc ujmować — według Platona — dynamicznie, jako proces wiodący do poznania prawdy. Nawet wtedy, gdy filozofia przybiera postać zdawania relacji z poznania prawdy, nie traci dynamicznego charakteru. Może bowiem zawsze natrafić na problemy związane ze zrozumieniem prawdy (zob. *Państwo*, 516 e—517 a), a także narażona jest na jej zapomnienie (zob. *Fajdros*, 275 a—278 d; *Uczta*, 203 e). Wysiłek filozofowania trzeba więc podejmować ciągle na nowo, tak by nawet poznanie pełni nie zatrzymało procesu filozofii.

Uzasadnienie

Dążenie do prawdy, jak już wspomniano, prócz braku (przejścia, czyli aporii) zakłada posiadanie pewnej wiedzy, ale wiedzy, której pełnia ma zostać dopiero w mozole filozoficznych poszukiwań odsłonięta, w trakcie rozumnego dialogu właściwie uzasadniona. Platon nieraz powtarza, że człowiek dążący do mądrości jest już w posiadaniu słusznego mniemania (ὀρθὴ δόξα; ἀληθὴς δόξα), ale nie potrafi jeszcze go uzasadnić (λόγος) (*Uczta*, 202 a 5—7; *Menon*, 85 c 7; 86 a 7), ma załączki wiedzy (zob. *Uczta*, 209 a 8—b 1), ale dopiero właściwa droga miłości potrafi je rozwinąć (*Uczta*, 209 e 5—210 a 3), dopiero „właściwy przewodnik” (*Uczta*, 210 a 6—7, zob. *List VII*, 340 c 5), „położnik” potrafi go poprowadzić i dotrzeć z nim do celu (zob. *Teajtet*, 150 a 8—151 d 6). Założenie o posiadaniu już pewnej wiedzy, jeśli nie ma pozostać arbitralnym roszczeniem — dla sceptyków — lub arbitralną oczywistością (ἐναργὲς) (zob. *Fedon*, 77 a 3) — dla dogmatyków — domaga się wyjaśnienia.

¹¹ S. Blandzi podkreśla, że argumentacja Platona ma przede wszystkim na celu rozwiązywanie ἀπορίαί: „Dyskusja, która następuje po owej aporii (»braku przejścia«, »sytuacji bez wyjścia«, »znalezieniu się na bezdrożu«), ma umożliwić argumentowi wyjście z impasu, ukazać »wolną drogę« (εὐπορία). Nie jest tu wymagany jakiś konstruktywny dowód pożądaną konkluzji, lecz wystarczy wykazać, iż owej konkluzji »nic nie stoi na przeszkodzie« (οὐδὲν κωλύει)”. S. B l a n d z i: *Henologia. Meontologia. Dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*. Warszawa 1992, s. 98—99.

Próba takiego wyjaśnienia jest koncepcja anamnezy (ἀνάμνησις). Według metafory, jaką posługuje się Platon w *Fajdrosie* (243 e 9—257 b 6), dusza, zanim stworzyła wraz z ciałem żywą istotę, za sprawą rozumu (νοῦς) mogła oglądać (θεατή; θεωρέω; εἶδω) (247 c 7; 247 d 4; 248 b 6) w pełni przedmiot „prawdziwej wiedzy”, byt-prawdę (τὸ ὄν — ἀλήθεια) (247 c 5—6; 247 d 3—4; 248 b 4—6; zob. też *Państwo*, 477 a—b) wiecznie przez bogów kontemplowaną — „istotę prawdziwie będącą” (οὐσία ὄντως οὔσα), a wraz z nią inne istotne byty (τὰ ὄντα ὄντως), za którymi tęskni, będąc od nich daleko (247 c 3—e 6). Fragment ten wyraźnie, za pomocą znominalizowanych form czasownika „być”, podkreśla oglądaną pełnię bytu, która musiała pozostawić ślad w duszy człowieka (zob. 249 c 1—5), czego zresztą dowodem jest istnienie rozpatrywanego dążenia. Filozofia, będąc umiłowaniem mądrości, na stałe przypadającej tylko bogom, stanowi proces przypomnienia sobie prawdy, do której każde uwolnienie od aporii przybliży jej miłośnika; która w zdziwieniu staje się jeszcze niezrozumiałym, ale pociągającym ku sobie obiektem filozoficznego dążenia.

Mit o wędrówce duszy oglądającej pełnię bytu i prawdy może stanowić jednak tylko „obrazowy” argument, natomiast uzasadnienie posiadanej wiedzy musi dokonać się na drodze rozumowania, jeśli filozof nie ma „uchodzić za szaleńca” (*Fajdros*, 249 d 5—e 1). Przykład takiego rozumowania przeprowadza Platon w *Menonie* (81 e 3—86 c 2), gdzie Sokrates skłania odpowiednimi pytaniami niewiedzącego niewolnika do rozwiązania problemu geometrycznego, a więc do odkrycia w sobie wiedzy i prawdy o bytach, i w *Fedonie* (74 a 9—75 c 10), gdzie według Sokratesa wiedzy o równości samej nie można zaczerpnąć z doświadczenia zmysłowego, lecz z przypomnienia sobie na podstawie podobieństwa równych „rzeczy” do równości samej. Jeśli nawet argumenty na rzecz anamnezy okazałyby się niewystarczające, to samo ich przejście i rozpoznanie ich niewystarczalności (potrzeby dodatkowych założeń; zob. *Fedon*, 76 d—77 a) przemawiają za tym, że filozof nie jest zdany tylko na ryzyko mitu (zob. *Fedon*, 114 d). Pozostaje mu zawsze metoda rozumnej rozmowy, dialektyki (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος) (*Państwo*, 533 c 7), rozumowanie (λογίζεσθαι; λογισμός) (*Fedon*, 65 c 2—3; 66 a 1), w którym (ἐν λόγοις) bada nie same słowa, lecz prawdę o bytach (σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν) (*Fedon*, 99 e 5—100 a 2; zob. *Polityk*, 285 d—286 a; por. *Kratylos*, 439 b), rozumowanie, dzięki któremu może dotrzeć do tego, czym jest (istoty) każda rzecz (διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον) (*Państwo*, 532 a 6—7), zbliżyć się zawsze do postaci bytu (τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκειμένου ἰδέα) (*Sofista*, 254 a 8—9). Dialektyka jest — według Platona — ze swej natury odniesiona do bytu i to, co wcześniej przyto-

czony mit mówi obrazowo, można przyjąć za podstawowe *factum* wspólnoty i pokrewieństwa podmiotu poznającego z tym, co poznawane: dlatego dialektyczne rozumowanie stopniowo odsłania to, co naprawdę jest, i jest już „odciśnięte” w podmiocie¹².

Ten rozumowy wysiłek podejmują nie leniwi (zob. *Menon*, 81 d; 86 b i *List VII*, 341 a), ale ci, którzy nie boją się trudzić i ćwiczyć (*διαπονέω*) (*List VII*, 341 a 5; zob. *Sofista*, 218 b 4; *Fileb*, 15 c 5; *Fajdros*, 273 e 6; *Państwo*, 535 c 3), prawdziwi filozofowie, dialektycy potrafiący w jego trakcie odnaleźć prawdziwe rozwiązania. To metodyczne rozważanie jest ukierunkowaną drogą *metaxy*: dialektyką prowadzącą od *aporos* do *euporos*, od pytania do odpowiedzi (*List VII*, 344 b 6; *Państwo*, 534 d 9); dialektyką, która ma zawsze do czynienia z trudem i możliwością jego pokonania (zob. *List VII*, 344 b; *Fajdros*, 274 a), która znajduje wyjście w postawieniu odpowiednich hipotez (*ὑπόθεσις*) (zob. *Fedon*, 100 a—101 e; *Państwo*, 510 b—511 d; 533 b—d; por. *Menon*, 86 e—87 b; *Parmenides*, 135 b—136 e). Hipotezy takie stają się następnie punktami oparcia pozwalającymi wznieść się do tego, co jest już bez założeń, co jest pierwszą zasadą wszystkiego (*τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἰών*) (*Państwo*, 511 b 6—7). Badanie konsekwencji (następstw) wynikających z przyjętych założeń (przesłanek, hipotez) i stawianie ogólniejszych założeń (racji, ogólniejszych hipotez) uzasadniających założenia wcześniejsze nie jest abstrakcyjnym budowaniem systemu wiedzy, mającej wyjaśnić świat zmysłowy, lecz dialektycznym dochodzeniem do podstaw zarówno wiedzy, jak i samej natury: „[...] ὑπόθεσις nie jest określona przez »jeśli..., to«; przeciwnie, ὑπό jest wzięte w sensie ὑπόκειμενον i ὑπάρχων: to, które od samego początku już jest w sobie, co starożytni nazywali φύσις”¹³. Stawianie hipotezy, na przykład „wszystko jest jednym”, nie

¹² „Co mit przedstawia jako przypomnienie stanu przed urodzeniem, można by w naszym języku wyrazić jako odsłonięcie zawsze obecnego w świadomości, choć nie-raz przygłuszonego lub stłumionego, podstawowego doświadczenia: doświadczenia bytu”. K. Albert: *O Platónskim pojęciu...*, s. 36. Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E.I. Zieliński. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Lublin 1996, s. 197—198.

¹³ M. Heidegger: *Plato's „Sophist”*. Transl. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Bloomington and Indianapolis 1997, s. 312. Ryszard Legutko pisze, że dla Platona hipoteza, która może przybrać zarówno postać jednego zdania, jak i teorii, „tylko częściowo odpowiada sensowi, jaki przypisujemy temu słowu we współczesnym języku i współczesnej metodologii. Dla Platona nie jest ona z pewnością twierdzeniem, co do którego prawdziwości miałby wątpliwość czy które traktowałby wyłącznie jako wygodną interpretację wyjaśniającą. Rozum jest w stanie — dzięki pracy i dialektycznej sprawności — sformułować hipotezy, które będą prawdziwe [...]. Tym samym, nie zakłada on, iż istnieją jakieś λόγοι, które byłyby niehipotetyczne, a więc górujące do-

odbywa się *ad hoc*, ale wynika z wglądu w naturę rzeczy. W zdziwieniu odsłania się już byt, którego jeszcze się nie rozumie, ale jest się w stanie sformułować taką wstępną hipotezę, która pozwala wyjść z aporii różnorodności, wyjaśnić zdziwienie pełne podziwu nad ładem i harmonią kryjącą się za naoczną zmiennością; hipotezę, od której wszystko się zaczyna i na której — być może — wszystko się kończy. Takie postępowanie okazuje się skuteczną metodą wyjścia z impasu aporii i otwarciem drogi do poznania tego, co „niehipotetyczne”, a do czego rozważanie odpowiednich hipotez prowadzi.

Według Platona *metaxy* zarówno w porządku zmysłowym, jak i umysłowym jest punktem wyjścia filozofii i filozoficznego dążenia do mądrości. Filozof jest w stanie dostrzec przejawy stałego piękna w zmiennym świecie zmysłowym, jest też w stanie postawić właściwą hipotezę, gdy boryka się z aporiami. To już w zasadzie w tym momencie następuje zetknięcie się z ową pełnią, która jako taka, jest bardziej wyobrażana czy zakładana niż widziana czy myślana. Zetknięcie się z nią bądź z jej fragmentem na moment wskazuje dalszy kierunek poszukiwań jej całości. Filozofia rozpoczyna się więc wraz z niewyraźnym, ale autentycznym doświadczeniem i poznaniem pełni, do której filozoficzne dociekania będą odtąd zmierzały. Rozpoczyna się wtedy, kiedy umysł tego, który zapragnął być mądry, „dotknął” prawdziwego bytu lub jego przejawu, a nie tylko pozoru, który nie nakierowuje na prawdę. Filozof zdaje sobie wtenczas sprawę, że świat, w którym żyje, nie tłumaczy się sam przez się — przeciwnie, zdaje się ukrywać prawdę, podobnie jak człowiek prawdziwą wiedzę. Człowiek, będący „pomiędzy”, jest tu traktowany jako integralna część całości, jaką stanowi uniwersum świata: rozpoczynając wędrówkę filozofowania, która ma go ostatecznie doprowadzić do pełnego poznania natury tego świata i siebie samego, jest w nim „zanurzony” i może rozpoznać zarówno zmysłowe, jak i umysłowe przejawy owej pełni, a raczej zarówno w rzeczach, jak i słowach rozpoznawać ową pełnię¹⁴. Filozofia nie jest więc dla Platona budowaniem abstrakcyj-

skonością nad mniej wiarygodnymi hipotezami. To, co ewentualnie mogłoby być »niehipotetyczne«, nie ma charakteru zdań, lecz — jak stwierdzi w *Państwie* — jest bezpośrednim kontaktem z czystymi przedmiotami wiedzy”. Platon: *Fedon*. Przekł., wstęp i komentarz R. Legutko. Kraków 1995, s. 226.

¹⁴ Według Platona „wszystko w naturze jest sobie pokrewne” (τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης) (*Menon*, 81 c 9—d 1); by zrozumieć naturę duszy, należy poznać „naturę wszechrzeczy” (τοῦ ὅλου φύσεως) (*Fajdros*, 270 c 1—2). „Stanowi to — sędzę — wyraz powszechnej intuicji greckich filozofów, zgodnie z którą podmiot poznający winien być rozumiany jako mikrokosmos, immanentna część struktury kosmosu, nie zaś jako jakiś niepojęty byt, niesprowadzalny do niczego, co poza nim samym, wobec którego stawiać musimy nie kończące się pytania o to, jak jest możliwe, aby pozna-

nego systemu wiedzy o świecie, na podstawie dostarczanego przez niego materiału zmysłowego czy faktograficznego, lecz coraz pełniejszym odsłanianiem, coraz pełniejszym uświadamianiem sobie pełni bytu, którego część stanowi.

Spełnienie

Cały wysiłek filozofowania zmierza ostatecznie do spełnienia, które je kończy i w zasadzie przekracza. Dopiero po przejściu całej „długiej drogi” dialektyki (zob. *Państwo*, 435 d 3; 504 b 2; c 9; 534 b—c; *Fajdros*, 246 a 4—5; 247 a 2; *Parmenides*, 136 c—137 a; *Sofista*, 217 e 4; *List VII*, 340 d—e; 344 b) może się dokonać pełne odsłonięcie przedmiotu dociekań. Wyjście z jaskini w *Państwie*, podobnie jak dotarcie do boskiego piękna w *Uczcie*, kończące „drogę w górę” (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν; ἐπάνοδος) (*Państwo*, 517 b 4; 519 d 1; 521 c 7) — a w zasadzie „drogę w głąb” zarówno tego, co zmysłowe, jak i własnej duszy (τῆς ψυχῆς ἀνοδος) (*Państwo*, 517 b 5) — otwiera przed miłującym mądrość pełnię (παντελῶς; τελέως) (zob. *Państwo*, 477 a 3; 597 a 5; *Sofista*, 248 e 7—249 a 1) bytu (τὸ ὄν): dopełnienie, „drugą stronę” świata widzialnego, który za całą rzeczywistość uznali ci, którzy tylko oczami ciała chcieliby byt oglądać. Filozof natomiast jest w stanie „okiem duszy” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) (*Państwo*, 533 d 2) „zobaczyć” (θεωρέω; καθοράω; ὁράω) (*Uczta*, 210 e 2—212 a 3; *Fedon*, 84 a 8—b 1; *Państwo*, 517 b 4; 517 c 1; 518 c 10) to, co zwykle zakryte: „świat” inteligibilny (τὸ νοητός) (*Państwo*, 508 c 1; 517 b 5), idee (ιδέα) (*Państwo*, 507 b 10), czyli prawdziwą istotę każdej rzeczy¹⁵, a ostatecznie ideę dobra (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα) (*Państwo*, 517 b 8—c 1; zob. 518 c 10; 519 c 10), która swoją obecnością (παρεῖναι) w rzeczach sprawia, że są poznawalne, jak również to, że ich bycie i istota (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) od niego pochodzą (*Państwo*, 509 b 6—8).

Dialektyka ostatecznie prowadzi — zdaniem Platona — tam, gdzie „przybyłych czeka jakby odpoczynek po drodze i kres wędrówki”

wał cokolwiek z tego, co ma inną od niego naturę”. B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*. Katowice 1997, s. 83.

¹⁵ „Idealny byt każdej rzeczy” — τοῦ ὄντος ιδέαν ἐκάστων (*Państwo*, 486 d 10); „samą istotę każdej rzeczy” — αὐτὸ δ' ἔστιν ἕκαστον (*Państwo*, 532 a 7); „naturę rzeczy” — τοῦ ὄντος φύσεως (*Państwo*, 537 c 2—3; zob. 490 b 3).

(οἱ ἀφικόμενοι ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἶη καὶ τέλος τῆς πορείας) (*Państwo*, 532 e 2—3; zob. 504 d 2—3; *Uczta*, 210 e 2—5). Mądrość (σοφία), jaka może teraz przypaść w udziale jej miłośnikowi, można nazwać teorią (θεωρία)¹⁶, „boskim oglądem” (θεία θεωρία) (*Państwo*, 517 d 4—5; zob. 486 a 8; Arystoteles: *Metafizyka*, 1072 a), czyli pełnym poznaniem za pomocą umysłu (νοῦς; νόησις) (*Fajdros*, 247 c 7—8; *Państwo*, 511 d 8; 534 a 2—3), kontemplacją pełni tego, do czego dusza filozofa od początku dążyła: „jedynie patrzeć i być razem” (θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι) (*Uczta*, 211 d 7—8; zob. *Państwo*, 490 b). Taka teoria jest całkowitym spełnieniem wszystkich wysiłków dążenia do mądrości, a więc spełnieniem filozofii.

Ostatecznym celem filozofii jest zatem pełnia rozumiana jako pełnia prawdy i bytu¹⁷. Z jednej strony (porządek epistemologiczny) pełnia stanowi kres (spełnienie) (τέλος) wszystkich wysiłków poznawczych człowieka, od strony poznającego jest odsłonięciem, całkowitym ujawnieniem tego, co przed zmysłami i rozumem, który nie potrafi przejść aporii, było cały czas zakryte, a co za pomocą dialektyki i mocą umysłu może zostać odsłonięte i poznane. Stanowi więc pełnię tego, co jest „u kresu wędrówki” poszukującemu objawione na zasadzie „boskiego oglądu” i co jest całkowitym spełnieniem jego pragnienia. Z drugiej strony (porządek ontologiczny) pełnia okazuje się początkiem i źródłem (ἀρχή) wszystkiego — dobrem (τὸ ἀγαθόν) z *Państwa*, pięknem (τὸ καλόν) z *Uczty*, istotą prawdziwie będącą (οὐσία ὄντως οὐσα) z *Fajdrosa* czy, można dodać, granicą (πέρας) z *Fileba* oraz jednym (ἓν) z „nauki niepisanej” — czyli ostateczną naturą, która dopełnia to wszystko, co tylko w swej ograniczonej, zmysłowej, lub też rozumowej części ją realizuje (naśladuje; uczestniczy), stając *de facto* jej fragment.

Poznanie pełni prawdy i bytu należy tu rozumieć maksymalistycznie: zarówno w aspekcie powszechności jej odniesień (prawda o wszystkim), jak i jej jedyności oraz ważności (jedna prawda we

¹⁶ „Słowo θεωρία nie wywodzi się [...] od θέα („widowisko”) i ὁρᾶν („zachowywać”, „doglądać”, „postrzegać”, „widzieć”), lecz od θεός („bóg”) i ὁρᾶν.

Nie znaczy więc: »oglądać widowisko«, lecz: »boga (tzn. jego wolę, jego polecenia) zachowywać i chronić«. K. Albert: *O Platonskim pojęciu...*, s. 34.

¹⁷ Platon wielokrotnie potwierdza, że w odniesieniu do filozofa pragnienie prawdy jest równoznaczne z pragnieniem poznania bytu: prawdziwym filozofem jest ten, kto kocha się w oglądaniu prawdy (ἡ ἀληθεία) (*Państwo*, 475 e 4; zob. 533 a 3), a więc ten, kto łączy do poznania bytu (τὸ ὄν) (*Państwo*, 479 e 11—480 a 13); kto łączy do poznania istoty (οὐσία) (*Państwo*, 485 a 10—b 3), kocha mądrość i miłuje prawdę (*Państwo*, 485 c 3—d 2); prawda i istota (ἀληθεία τε καὶ οὐσία) — użycie pleonastyczne (*Państwo*, 525 c 7). Zob. też *Państwo*, 490 a—b; *Fedon*, 65 b 9—c 3; 66 b 3—c 2; *Sofista*, 228 c 10—d 1.

wszystkim). Chodzi zatem wprawdzie o dotarcie do takiej prawdy, która obejmuje wszystko, „całość i wszystko w sprawach boskich i ludzkich” (τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου) (*Państwo*, 486 a 4—6; zob. też 485 d 3), a więc o poznanie w sensie „kontemplacji wszystkiego czasu i istoty” (θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας) (*Państwo*, 486 a 8—9). Kto jest w stanie w ten sposób poznać pełnię bytu, może również „dojrzeć całość” (σύνοψις) (*Państwo*, 537 c 2) wszystkich nauk, ich wzajemne pokrewieństwo wynika ze wspólnoty aksjomatów i z odniesienia do jednej idei dobra¹⁸. Jest również zdolny do urzeczywistnienia właściwego „postępowania w życiu prywatnym i publicznym” (πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ) (*Państwo*, 517 c 5; zob. też *List VII*, 345 b)¹⁹. Ale żeby w ten sposób „zobaczyć” wszystkie rzeczy i ich rodzime pokrewieństwo, należy „osiągnąć pełnię (kres) tego, co inteligibilne” (γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει) (*Państwo*, 532 b 1—2), trzeba dotrzeć do „samego początku” (αὐτὴ ἢ ἀρχή) (*Państwo*, 533 c 8), który jest naturą wszystkiego (ἀπάντα ἢ οὐσία) (por. *Fedon*, 65 d 13), pełnią prawdy dla pragnącego poznać ją filozofa i pełnią bytu dla tych rzeczy, których naturę stanowi, kresem, a zarazem początkiem wszystkiego, całością, której nic nie brakuje — jedynym i najwyższym dobrem.

Można jeszcze raz powrócić do przedstawianego wcześniej schematu braku i pełni, a dokładniej: całkowitego braku, tego, co po środku (*metaxy*), i pełni. Ta ostatnia jako prawda rozumiana ontologicznie jest właśnie dopełnieniem owego *metaxy*, a właściwie tego, co by w nim można nazwać częścią owej pełni, co pomiędzy byciem a niebyciem (μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι) (zob. *Państwo* 479 c 7, 479 d 4—5), co odzwierciedla jej naturę, co przez nią już uformowane i zmieszane (zob. *Fileb*, 16 c 9—17 a 5; 27 b 7—9: πολλά — μέσα — ἔν; ἄπειρον — μεικτὴν — πέρας). Dopełnienia nie można bowiem rozumieć jako czegoś wtórnego, dodanego do tego, co niepełne. Przeciwnie — pełnię należy rozumieć jako coś pierwotnego, co samo żadnego dopełnienia już nie potrzebuje, co dopełnia to, co wtórne, co tylko w części ją realizuje. Na przykład prawdą pięknych przedmiotów zmysłowych nie jest tylko możliwość poznania (otwartość) ich inteligibilnej (a więc konstytuującej tę otwartość na poznanie) natury — idei

¹⁸ Zob. na ten temat J. Stenzel: *Plato's Method of Dialectic*. Transl. D.J. Allan. New York 1973, s. 83; S. Blandzi: *Henologia...*, s. 110.

¹⁹ Na to, że filozofia starożytna wiązała się ściśle ze sposobem życia jej twórców i że jej treść nie odnosiła się tylko do teoretycznego obszaru, ale była przede wszystkim ćwiczeniem duchowym, zwrócił uwagę Pierre Hadot. Zob. P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. Domański. Warszawa 2003; P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna*. Przeł. P. Domański. Warszawa 2000.

piękna, skrywającej się za tym, co zmysłowe, ale przede wszystkim sama ta jednocząca natura, dopełniająca to, co ją tylko częściowo, w niedoskonały sposób realizuje w zmysłowej postaci, co postrzegane jako piękne, a nie jako piękno samo. W porządku ontologicznym pełnia jest więc czymś pierwotnym, o jej wtórności można natomiast mówić w porządku epistemologicznym, choć i tu dialektyczny proces, jeśli uznać go za proces przypominania sobie, prowadzi do tego, co już zawsze w duszy pierwotnie było²⁰.

Odsłonięcie pełni, kończące wszystkie wysiłki filozofa, dokonuje się, jak podkreśla Platon, poza dyskursem (λόγος), w duszy człowieka (zob. *List VII*, 340 b—345 b; por. *Państwo*, 518 c; 532 a—533 d). Dopiero intelektualny ogląd (νόησις), jaki realizuje się po dialektycznym przejściu trudności, jest w stanie objąć swój przedmiot — byt i jego prawdę, a w konsekwencji dać podstawę prawdziwej wiedzy (ἐπιστήμη) o nim. Wiedza, do jakiej tylko człowiek może się „wzniesić”, przybiera więc ostatecznie postać inteligibilnej otwartości bytu, którą uchwytuje bezpośrednio umysł (νοῦς). Nie można jej jednak — jak to szczególnie podkreśla Platon w *Liście VII* (zob. 341 b—d; 343 c—344 a) — ująć w słowa, choć na drodze rozumowania (διάνοια), odbywającego się właśnie za pomocą słów (zob. *Państwo*, 509 d—511 e; *Fedon*, 99 e—100 a; *List VII*, 344 b—c), można do niej dojść lub zdać z niej relację. Pozadyskursywnego poznania nie należy rozumieć jako poznania pozazmysłowego; przeciwnie, poznanie dokonuje się właśnie za pomocą umysłu i dlatego dyskurs może się do niego odnosić lub prowadzić²¹. Samej prawdy (αὐτὸ τὸ ἀληθές) (*Państwo*, 533 a 3; *List VII*, 343 c 6) Platon nie rozumie tu jako abstrakcyjnej treści wiedzy, lecz jako „to, co naprawdę jest” (ἀληθὸς ἐστὶν ὅν) (*List VII*, 342 b 1), z czym, jak z nauczycielem-mistrzem, można obcować (συνουσία) i zżyć się (συζῆν) (*List VII*, 341 c 6—7). Prawda jest tym samym co byt, a ściślej, co mogący dopiero zostać lub już ujawniony (poznany) byt. Prawda w sensie ontologicznym jest pojęciem zamiennym z bytem, z tym że jeśli używamy słowa „prawda”, wprowadzamy zawsze

²⁰ Por. rozróżnienie Arystotelesa między „tym, co wcześniejsze z natury” (πρότερον φύσει), a „tym, co wcześniejsze dla nas” (πρότερον πρὸς ἡμᾶς). Zob. *Analityki wtóre*, 71 b—72 a; *Fizyka*, 184 a; *Metafizyka*, 101 b 8.

²¹ „Trzeba jednak rozróżniać między pojęciami a tym, co pojęcia chcą pojąć. O tym mówi Platon, określając poznanie, które dobiegło celu — jako oglądanie, poznanie bezpośrednie”. K. Albert: *O platońskim pojęciu...*, s. 28—29. „Na pytanie o relację wzajemną logosu i wiedzy — «episteme» odpowiada Platon, że logos pro-wa d z i ku wiedzy bądź, w y n i k a j ą c z wiedzy, potwierdza jej istnienie. [...] logos bądź występuje p r z e d wiedzą, czyli j e s z c z e z a n i m m a o n a m i e j s c e, bądź jako jej następstwo, czyli p o wiedzy”. Z. D a n e k: *Myszę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*. Łódź 2000, s. 246.

kontekst podmiotowy: prawda to byt, który może być poznany, otwarty na poznanie bądź już poznany.

Jeśli dane zostanie filozofowi oglądanie pełni wszystkiego, co jest, a więc odsłonięcie prawdziwej natury (φύσις) (*List VII*, 341 d 7) — łącznie z tą najwyższą i pierwszą (ἄκρων καὶ πρώτων) (*List VII*, 344 d 5) — wszystkiego, co się przedstawia i czego można bezpośrednio doświadczać, to dane mu będzie zostać prawdziwym mędrcom (σοφός). W przeciwieństwie do tych, którzy

tylko z zewnątrz powlekli się pokostem filozoficznych teorii,

którzy

gdy zdadzą sobie sprawę, ilu rzeczy muszą się nauczyć i jak wielki tu potrzebny jest wysiłek i że, jeśli chodzi o codzienny tryb życia, to jedynie taki, którym ład rządzi i umiar, nadaje się tutaj, dochodzą do przekonania, że za trudne to dla nich²²,

mędrcomi będzie dana właściwa miara, pozwalająca odkryć prawdziwy ład świata i własnej duszy, by zgodnie z nim ukształtować swoje życie, a gdy w udziale przypadnie mu władza — również właściwy urząd w państwie (zob. *Państwo*, 591 c—592 b).

To ostatnie, kształtowanie własnego życia i takiego państwa, w którym ono najpełniej mogłoby realizować ład duszy, dodatkowo potwierdza „konkretny” (ontologiczny), a nie „oderwany” (abstrakcyjny) charakter prawdy. W świetle tylko takiej prawdy człowiek jest w stanie żyć naprawdę (zob. *Państwo*, 490 b 6; *List VII*, 340 c), nie obawiając się nawet własnej śmierci: może starać się

poszukiwać prawdy i przez to stawać się jak najlepszym w życiu i, gdy nadejdzie śmierć, w chwili śmierci²³.

Według Platona dochodzenie do mądrości wiąże się nie tylko z „odwróceniem” (περιαγωγή) się duszy od świata zjawiskowego w stronę prawdziwego bytu (zob. *Państwo*, 518 c—d; 521 c), ale i z „oczyszczeniem” (κάθαρσις) polegającym na oddzielaniu duszy od ciała, a więc ostatecznie na śmierci (*Fedon*, 64 a—69 c). Gotowość do stanięcia wobec pełni prawdy świata i własnego życia cechuje, zdaniem ucznia Sokratesa, tylko prawdziwych filozofów (*Fedon*, 67 d), mężnych (ἀνδρεία) i opanowanych (σωφροσύνη) (*Fedon*, 68 c), potra-

²² Platon: *List VII*, 340 d—e. Przeł. M. Maykowska. Warszawa 1987.

²³ Platon: *Gorgiasz*, 526 d 6—e 1. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1991.

fiących realizować „prawdziwą dzielność” (ἀληθῆς ἀρετή) (*Uczta*, 212 a 5—6; zob. *Fedon*, 69 b 3). Mądrość, którą na stałe posiadli jedynie bogowie, okazuje się więc spełnieniem nie tylko poznawczych dążeń, ale pełnym odzwierciedleniem — poznaniem i według niego działaniem, naśladowaniem i upodobnieniem (μιμεισθαί τε καὶ [...] ἀφομοιοῦσθαι) — w człowieku prawdziwego, boskiego porządku (κόσμος) (*Państwo*, 500 c 4—5), którego on jest częścią. Pragnienie mądrości to pragnienie „wiecznego posiadania dobra” (τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί) (*Uczta*, 206 a 11—12), pragnienie szczęścia (εὐδαιμόνες) (*Uczta*, 204 e 1—205 a 3), „bycia wiecznie i nieśmiertelnie” (ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος) (*Uczta*, 207 d 2) jak bogowie; jest więc dążeniem do całkowitego spełnienia.

Wnioski

Wstępne odczytanie myśli Platona pokazuje, że tym, do czego ona od początku dąży, jest odkrycie prawdy o świecie i człowieku na nim żyjącym. Myśl ta nie przybiera formy kompletnego wykładu, lecz pozostaje w swej istocie ukierunkowanym procesem: chodzi w niej o rozwiązanie najważniejszych problemów, jakie przed myślącym człowiekiem stawia świat, i o rozpoznanie metod prowadzących do ich rozwiązania. Platon pozostaje tu konsekwentny, a jego rozumienie filozofii jest w zasadzie tożsame z tym, co pozostawił w postaci dialogów.

Czytając Platońskie dialogi, można odnieść wrażenie, że w procesie filozofii czy odwołując się wprost do Platona, drodze, którą nazywa dialektyką, ważniejsze jest to, *jak* nią kroczyć, niż to, *do czego* ostatecznie prowadzi, co było już *implicite* założone na jej początku. Filozofia ma być — według Platona — zarówno najlepszą drogą (metodą) prowadzącą do pełni prawdy i bytu, jak i najlepszym sposobem zdawania relacji z wyników tej podróży. Poznanie, jakie się na niej dokonuje, staje się przede wszystkim dialektyczną sprawnością rozwiązywania problemów, na jakie się natrafia w trakcie dochodzenia do prawdy (wiedza *jak*). Oczywiście, ostatecznie wszelkie dialektyczne umiejętności mają prowadzić do wyjścia ze stanu aporii, czyli do końca filozofii, a początku mądrości rozumianej jako *theoria*, to znaczy do pełnego umysłowego oglądu tego, co znosi wszystkie aporie

i żadnego dalszego uzasadnienia już nie potrzebuje (wiedza *co*). Można więc powiedzieć, że dążenie do poznania pełni realizuje się na drodze rozważań, które od początku wyznaczone są intuicją tej pełni.

Wstępna interpretacja myśli Platona pozwala ująć ją przede wszystkim jako myśl problemową, a nie systemową²⁴. Poznanie podstaw wszystkiego nie wydaje się równoznaczne z poznaniem całego systemu, który można by podać raz na zawsze i tym samym wyjaśnić innym wszelkie istotne problemy filozofii. Jeśli można założyć, że pełnia prawdy tworzy system w pełni i zawsze dostępny bogom, to filozof — jeśli zdoła ów boski widok osiągnąć — rezultaty tego poznania, zapisane w duszy, musi na powrót uzgadniać, weryfikować i ciągle ugruntowywać. *Logos*, przez który dokonuje się droga filozofowania, wiedzie ostatecznie do tego, co go przekracza: wiedza, jaką w końcu zdoła filozof osiągnąć mocą umysłowej części duszy, nie jest równoznaczna z drogą rozumnej rozmowy i nawet zdanie z niej relacji nie może jej zastąpić.

Trwale osiągnięcia tej filozofii, jak teoria idei czy teoria pryncypiów, mogą być co prawda uznane za pewne stałe, wyznaczające główny projekt systemu, ale zawsze trzeba go traktować jako projekt „dynamiczny”, otwarty na dialektyczne badania²⁵ i ukierunkowany na to, co pozadyskursywne. Wysiłek filozofowania trzeba podejmować ciągle na nowo i bynajmniej nie z tego względu, że poprzednie rozwa-

²⁴ Odwołuję się tu do przeprowadzonego przez Nicoalia Hartmanna odróżnienia myślenia problemowego (*Problemdenken*) od myślenia systemowego (*Systemdenken*). Zob. N. H a r t m a n n: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Przeł. J. G a r e w i c z. Toruń 1994, s. 15—16. Wedle Hartmanna przedstawiciel tego pierwszego nie „zakłada żadnego obrazu świata, do którego wszystko ma zmierzać, a co najmniej w każdej chwili gotów jest go zrewidować. Nie pozwala narzucić sobie własnych zasad, lecz dopiero ich szuka. Wychodzi od zastanych problemów lub od takich, na jakie natyka się w swych badaniach; zabiega o rozwiązanie problemów, a gdy ich rozwiązać nie może, szuka nadal uporczywie i trwa w niepewności. Nie odrzuca żadnego problemu, jeśli nie mieści się w jego rachunku; wytrwale obstaje przy nim, szuka na każdej drodze, dokądkolwiek by wiodła. Konsekwencja w badaniu problemów zmusza go do dokonywania wyłomu w zbudowanym już gmachu myślowym. Dlatego patrząc od strony systemu, wydaje się najczęściej »niekonsekwentny«”. Ibidem. Zdaniem Hartmanna, stosunkowo czystymi reprezentantami takiego myślenia są Platon i Arystoteles. Ibidem, s. 15.

²⁵ Jako system otwarty chcą widzieć filozofię Platona tybigeńscy: „Teoria pryncypiów otwiera przed platońską filozofią systematyczny horyzont, szkicując kontury jednolitej (*einheitlich*) teorii. Ale ani spójność, ani koherencja, ani też tendencja do totalizacji nie oznaczają dogmatycznych i definitywnych roszczeń. Należałoby raczej mówić o systematyce otwartej na uzupełnienia i korekty”. H.J. K r ä m e r: *Nowy wizerunek Platona*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, T. 24, z. 1, s. 151. Zob. też S. B l a n d z i: *Platoński projekt...*, s. 172—173; G. R e a l e: *Historia...*, T. 2, s. 56—57.

zania skończyły się niepowodzeniem, ale właśnie dlatego, że pełni wiedzy — do jakiej tylko człowiek jest zdolny — nie sposób przedstawić za pomocą spisanego czy wykładanego systemu. Choć filozofia nieustannie do spójnej i kompletnej wizji świata zmierza, to jej osiągnięcie staje się bezpośrednią, umysłową kontemplacją pełni, a nie obrazem świata zamkniętym w pojęciowym systemie. Pełnia wiedzy w ujęciu Platona zawsze sprowadza się do bezpośredniego oglądu bytu, a nie do konstrukcji systemu. Tak więc nawet trwałe osiągnięcia dialektyki Platonskiej, jak teoria idei, choć mogą być wykładane, to i tak wymagają ciągłego ugruntowywania i weryfikowania. Długotrwały proces dialektyki, tworzenie i uzasadnianie teorii autentycznego miłośnika mądrości dopiero lub powtórnie do pełni prawdy prowadzi albo stanowi zdanie relacji z tego oglądu. Nie zdoła go jednak z natury zastąpić.

Filozofię Platona da się też odczytać jako ezoteryczną. Dialektyczny proces rozpatrywania problemów wiedzy ostatecznie do pełni prawdy, którą można całkowicie odsłonić tylko w głębi własnej duszy, a więc w postaci powszechnie niejawnej. Oczywiście, długotrwały proces dialektyki może każdego pokornego i niestrudzonego miłośnika mądrości zaprowadzić w to samo miejsce, ale ani sama droga nie jest dla wszystkich dostępna, ani tym bardziej jej koniec. Trzeba też podkreślić, że ujawnienie prawdy dokonuje się w duszy poznającego, a nie w piśmie czy mowie. Platon z pewnością wiedział więcej, niż wyraził w swych dialogach czy podczas wykładów i rozmów w Akademii. Ten ezoteryczny aspekt jego filozofii wskazuje, że aby do końca zrozumieć myśl autora dialogów, należy zdobyć się na wysiłek filozofowania, wejść na drogę, która ostatecznie wiedzie do tego, czego Platon ani nie napisał, ani nie powiedział, a co z pewnością było jego udziałem.

Ezoteryczności wiedzy, do której zmierza filozofia, nie należy interpretować jako jej irracjonalności. Przeciwnie, wiedza ta jest dostępna umysłowi, a racjonalny dyskurs do niej albo prowadzi, albo zdaje z niej relację. Z natury swej nie przybiera jednak — jak już wspomniano — postaci kompletnego wykładu czy systemu. Filozofia, jeśli nie chce zatracić swej żywotności, pozostaje w ciągłym napięciu i odniesieniu do pełni prawdy, pozostaje — zgodnie ze swą etymologią — drogą wiodącą do spełnienia, jakim jest mądrość. Próba przedstawienia w postaci wykładu czy pisma całościowego obrazu świata, na podstawie kontemplacji pełni, gdyby była możliwa, prowadziłaby do statycznej kopii, szybko tracącej swe odniesienie do pierwowzoru. Kogoś, kto wcześniej do pełni prawdy nie dotarł, obraz ten do niczego nie będzie odsyłał. Jego zrozumiałość zakładałaby z góry możliwość

poznania nie słów, lecz samego bytu, byłaby więc dostępna tylko wiedzącemu, który dostąpił wcześniejszego poznania pełni bytu. Wedle kogoś, kto poznał prawdę, statyczny obraz może z kolei prowadzić do zapomnienia tego, o czym autentyczny ruch myśli ma zawsze przypominać. Podobnie poszukiwanie prawdy zakłada jakieś jej wcześniejsze doświadczenie. Jeśli człowiek nie potrafi doświadczyć prawdy bytu, nie będzie mógł poszukiwać jej pełni. Jeśli nie jest spokrewniony wewnętrznie z prawdą (φίλος τε καὶ συγγενής ἀληθείας) (*Państwo*, 487 a 4—5; zob. *List VII* 344 a), za pomocą słów może stworzyć tylko pozory mądrości. W *Fajdosie* Platon dodatkowo przestrzega, że jeżeli przypomnienie pochodzi tylko z zewnątrz (ἔξωθεν), czyli z pisma, a nie z wewnątrz (ἔνδοθεν), czyli z tego, co „zapisane” w duszy (zob. 275 a 3—5), to nie może wpłynąć na ujawnienie tego, czego duszy brak. Doświadczony dialektyk nie będzie próbował spisać całej wiedzy, jaką w stanie kontemplacji bytu osiągnął. Pozostawi raczej dialektyczne narzędzia — dialogi, pozwalające jemu samemu czy młodym adeptom dialektyki do takiej wiedzy zawsze powracać lub dopiero się piąć²⁶. Skoro filozofia jako dialektyczna droga może rzeczywiście prowadzić do mądrości, to jako dialog z rzeczywistym (nauka niepisana) lub domniemanym (nauka pisana) jej miłośnikiem jest właściwym urzeczywistnieniem tych wysiłków (egzoteryk), choć ich spełnienie musi się dokonać ostatecznie poza nim (ezoteryk).

Wstępne odczytanie myśli Platona pozwala w końcu zidentyfikować jedność tej filozofii, choć tylko na bardzo ogólnym poziomie. Jest to jedność ze względu na podstawowe i stałe (nie podlegające ewolucji), niemalże od początku towarzyszące Platonowi rozpoznanie ostatecznej istoty świata: inteligibilnej pełni bytu. Rozpoznanie to, z którego relację zdają dialogi, a także doniesienia z „nauki niepisanej”, stało się dla Platona również zaczynem do coraz pełniejszego i precyzyjnego jego wyrażania. Warto przy tym zauważyć, że inteligibilna pełnia bytu jednoczy z sobą zarówno poziom poznawczy (zmysły — rozum), ontyczny (zjawiska — byt), jak i etyczno-religijny (praktyczno-eschatologiczny) (ciało — dusza). Filozof taki, jakim go widzi Platon i jakim się sam przedstawia, nieustannie dążąc do niej, na różny sposób i w różnych wymiarach: teoretycznym, praktycznym i religijnym, próbuje dotrzeć do ostatecznego źródła i zasady ich wszystkich, do ostatecznego i całkowitego spełnienia²⁷.

²⁶ Zob. R. K a t a m a y: *Platoński dialog...*, s. 77—87.

²⁷ Giovanni Reale podkreśla, że prawdziwego Platona nie można odnaleźć, odczytując go osobno „według klucza metafizycznego i gnozeologicznego” lub upatrując autentycznego przesłania platonizmu „w tematyce religijnej”, lub szukając jego istoty w tematyce „etyczno-polityczno-wychowawczej” i traktując te sposoby widzenia jako

Tym, co na koniec warto jeszcze raz podkreślić, co pozostaje najistotniejsze w filozofii Platona, do czego forma dialogu nieustannie zachęca, jest odkrycie „żywych” problemów, to znaczy takich, które mają ciągły związek ze światem, oraz metodyczne zmaganie się z nimi w imię prawdy mającej ten świat w pełni wyjaśnić. Dynamiczny proces filozofii, która nie przybiera postaci zamkniętego systemu, wskazuje, że wysiłek filozofowania i rozpoznawania jeszcze raz na nowo tego samego musi być podejmowany ciągle. Interpretacja Platona nie powinna się więc ograniczyć do próby rekonstrukcji jego poglądów. One narodziły się w autentycznym wysiłku filozofowania stanowiącego próbę dotarcia do tego, co istotnie jest. Bez takiego ukierunkowania na prawdę interpretacja zawsze będzie omijać istotę platonizmu. Aby zrozumieć Platona, należy zdobyć się na wysiłek filozofowania.

Filozofia — mówiąc swobodnie — jest dla Platona drogą prowadzącą człowieka do scalenia pierwotnego doświadczenia pełni, która w zmysłowym świecie, w życiu państwa i jego obywateli uległa rozbiciu na obrazy i pozory. Człowiek nieustannie styka się z prawdą, ale często nie potrafi jej odróżnić od tego, co nią nie jest, nie wspominając już o osiągnięciu jej pełni. Widzi więc piękne rzeczy, ale nie wie, czym jest piękno; chce być dzielny i ceni to, co dobre, ale nie wie, czym jest dzielność i dobro; doświadcza nieustannie stawania się świata, ale nie wie, na czym polega jego bycie; wreszcie chce żyć wiecznie, ale nie wie, jak osiągnąć nieśmiertelność. Filozofia prowadzi — w przekonaniu Platona — do wielowymiarowego zderzenia kurtyny i odsłonięcia tego wszystkiego, co już zawsze było, ale nigdy w pełni nie mogło się przedrzeć przez różnego rodzaju zasłony. Jest to droga podporządkowywania ciała rozumnej duszy, droga, na której przewodnikiem pozostaje rozum, odniesiony do prawdy w jednym ze swych podstawowych znaczeń i doświadczeń — prawdy bytu. Jest to droga, na której zbiega się wymiar logiczny, onto-logiczny i eschato-logiczny. Ale tym, co pozostaje jej głównym traktem, w co święcie, acz nie bezkrytycznie wierzył Platon, jest obecny w nich wszystkich *logos*.

jedynie słuszne: „można go raczej odnaleźć we wszystkich trzech sposobach wziętych łącznie i we właściwej każdemu dynamicie. Trzy proponowane sposoby odczytywania oświetlają bowiem [...] trzy rzeczywiste oblicza wieloaspektowej i poliwalentnej spekulacji platońskiej, trzy wymiary albo trzy składniki, albo trzy działy, które rozmacie akcentowane i ujmowane, ustawicznie wyłaniają się z poszczególnych pism platońskich, a także z ich całości”. G. Reale: *Historia...*, T. 2, s. 70.

Rafał Katamay

To understand Plato

S u m m a r y

The aim of the article is to present a preliminary interpretation of Plato's thought, based on the text of dialogues which outlines the guidelines allowing for making references to some tendencies of interpretation. The author claims that it is not about looking for a written or oral transmission of a ready made system but a dynamic interpretation of Plato's thought as directed and problematic. In his main trend, through considerations on the most important issues the world raises in front of a human being, Plato's philosophy methodologically aims at their ultimate solutions. Its main aim is to dialectically search the truth, set out from the beginning by a recognition of an intelligible fullness of the being uniting the ontological level with an epistemological and practical-religious one. The author reads Plato's philosophy as esoteric in a sense that the fulfillment, i.e. a recognition of an intelligible whole of the world, takes place beyond discourse, in a mental part of the soul, whereas discourse leads to it or reports on it. Finally, to understand Plato means the effort of philosophizing, starting with a more or less clear experience of the fullness of the truth and being, the recognition of which is directed at from the very moment.

Rafał Katamay

Platon zu verstehen

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Ziel des vorliegenden Artikels ist, die auf der Analyse von Dialogen gegründete Vorbesprechung der Platonischen Philosophie darzustellen, um die Richtlinien zu manchen extremen Interpretationen festlegen zu können. Ein richtiges Mittel zum Verständnis von Platons Ideen ist, so der Verfasser, nicht die Suche nach einem fertigen abgefassten oder überlieferten System, sondern eine dynamische Interpretierung der Platonischen Idee als einer gezielten Problemidee. In ihrer Hauptströmung strebt die Platonische Philosophie planmäßig nach einer endgültigen Lösung von den wichtigsten Problemen, die dem Menschen zuteil werden. Das Wesen der Philosophie ist eine dialektische Suche nach der Wahrheit, die vom Anfang an durch die Erkenntnis von intelligibiler, die ontologische Ebene mit der epistemologischen und praktisch-religiösen Ebene vereinigender Seinsfülle festgesetzt ist. Die Platonische Philosophie wird von dem Verfasser esoterisch beurteilt, jedoch in dem Sinne, dass die Verwirklichung, d.i. die Erkenntnis von intelligibiler Wesensfülle der Welt außerhalb des Diskurses, im geistigen Teil der Seele geführt wird, und der Diskurs selbst führt zur Verwirklichung oder erstattet einen Bericht von der Verwirklichung. Die Einsicht in das Wesen der Philosophie von Platon bedarf eines mühevollen Philosophierens, das mit mehr oder weniger bewusster Erfahrung der Wahrheits- u. Seinsfülle beginnt; von diesem Augenblick an ist die Erkenntnis auf diese Fülle ausgerichtet.