

Konrad Gaiser

Enigmatyczny wykład Platona *O Dobru*

Arystoteles, jak dowiadujemy się od jego ucznia Arystoksenosa, opowiadał o wygłoszonym przez Platona wykładzie *O Dobru*. Z relacji tej wynika, że większość słuchaczy była głęboko rozzarowana, ponieważ Platon ujmował Dobro w kategoriach matematyki, której oni nie rozumieli. Ostatnio wiele zastanawiano się nad owym wykładem Platona i wiele o nim pisano¹, ale relacja Arystoksenosa nadal pozostaje zagadką. Komentatorzy wysuwali rozmaite domysły na temat czasu i miejsca wygłoszenia wykładu oraz jego formy i treści. Jednak prawdziwą zagadką, której nikt nie potrafi wyjaśnić, jest to, dlaczego Platon przedstawił tak trudne i wymagające idee publiczności najwyraźniej nieodpowiedniej i nieprzygotowanej.

Fragment pojawiający się w pracy Arystoksenosa o harmonice (*Elementa harmonica* II 30–31) można przełożyć następująco:

„Lepiej jest chyba przystąpić wpięrow do podania metody danej rozprawy, czym ona jest, aby znając uprzednio jakby drogę, po której należy kroczyć, łatwiej posuniemy się wiedząc, na jakim odcinku jesteśmy, i nie zgubimy się sami wypaczając przedmiot.

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 chwalebnym szczęściu. Kiedy zaś wywody okazały się o naukach matematycznych, o liczbach, geometrii i astronomii, wraz z wnioskiem, że *Dobro* jest *Jednem* (*to peras hoti agathon estin hen*)², całkowicie — jak mierniam — wydało się to im jakimś paradoksem. Jedni potem wzgardzili tym przedmiotem, inni go potępiali.

¹ Bibliografia nowszych przyczynków do tego zagadnienia znajduje się na końcu tego artykułu. Sam artykuł powstał jako polemika ze stanowiskiem wyrażonym w książce Harolda Chernissa *The Riddle of the Early Academy* (1945), której pierwsza część nosi tytuł „Wykłady Platona: hipoteza dotycząca pewnej zagadki”. W moim odczuciu hipoteza samego Chernissa — zgodnie z którą nie powinno się wszystkich świadectw dotyczących platońskiej nauki o Ideach i pierwszych zasadach pojawiających się poza dialogami przypisywać Platonowi — nie tylko nie wyjaśnia problemu wykładu o Dobru, ale czyni z niego jeszcze większą filozoficzną i historyczną zagadkę.

² Koniektura (*t'agathon* (Macrana i innych) jest niepotrzebna. C.J. de Vogel, M. Isnardi Parente, W.K.C. Guthrie (1978, s. 424) uważają, że *to peras* jest podmiotem zdania „że

Jakaż więc tego przyczyna? Nie przewidzieli tego, lecz tak jak erystycy przychodzili do potwierdzenia samej nazwy. Jeśli zaś, jak sądzę, ktoś całość uprzednio streści, to rzecz zrozumie ten, kto zamierza wysłuchać, lub jeśli mu się nie spodoba³, pozostanie przy przyjmowanym przez siebie poglądzie⁴.

Uprzednio więc streszczał sam Arystoteles, z tych to właśnie powodów, jak mówił, tym, którzy chcą być jego słuchaczami, o czym jest dana rozprawa i jaka. I nam się to wydaje lepsze, jak wspominaliśmy na początku, by rzecz wpierv rozpoznać.” [z j. greckiego przeł. Marian Wesoly]

Ja również pójde za przykładem Arystotelesa, przedstawiając z góry bieg mojego wywodu interpretującego fragment pozostawiony przez Arystoksenosa. Pragnąłbym poruszyć następujące zagadnienia:

1. Obecny stan badań.
2. Późniejsze, wątpliwe opisy Platońskiego wykładu.
3. Trzy fragmenty z komediopisarzy zawierające wzmianki o Platońskim pojęciu dobra.
4. Treść wykładu (to znaczy kwestię filozoficzną).
5. Rzeczywistą zagadkę, a mianowicie sprzeczność między publicznym wygłoszeniem wykładu o Dobru oraz powtarzającymi się w tekstach Platona twierdzeniami, że niemożliwe jest mówienie o tych sprawach w sposób ogólnie zrozumiały.
6. Wcześniejsze sugestie mające na celu wytłumaczenie tej sprzeczności.
7. Zagadnienie datowania oraz biograficznego kontekstu publicznego wykładu Platona.
8. Moją własną sugestią dotyczącą nowego sposobu traktowania świadectw oraz rozwiązania zagadki.
9. Wyniki tych badań oraz płynące z nich wnioski.

1

Interpretując historię opowiedzianą przez Arystoksenosa należy przyjąć jako punkt wyjścia, że dokonane przez Platona zrównanie Dobra i Jednego z jednej strony wykracza poza wszystkie wzmianki na temat Idei Dobra znajdujące się w dialogach, z drugiej zaś odpowiada temu, co uczniowie Platona napisali na temat nauki

Granica jest Dobrem, Jednością”. Ja traktuję *to peras* przysłówkowo, podobnie jak Cherniss (1945, s. 87, przyp. 2), W.D. Ross, I. Düring, H.J. Krämer, E.N. Tigerstedt, zgodnie z potocznym greckim użyciem oraz z wymaganiami kontekstu. Arystoksenos pragnie podkreślić paradoksalność tego, że Platon mógł opisywać coś równie abstrakcyjnego jak „Jedno” jako „Dobro”.

³ W niektórych manuskryptach oraz w wydaniach Macrana i da Riosa *apeginosken an*. U innych *epeginosken an*.

⁴ Marquard (Westphal, da Rios) podają *eilemmene* zamiast *eiremene*, jak w innych manuskryptach.

ustnej. Szczególne znaczenie ma w tym względzie traktat Arystotelesa *O Dobru* (*peri tagathou*). Zachowało się wiele fragmentów tej pracy zawierających streszczenie Platonskiej nauki o Dobru⁵. Jak z tego widać, w swoim wykładzie Platon nie traktował matematyki oraz Dobra w taki sam sposób jak w dialogach, na przykład w *Państwie*. Tutaj Platon prezentuje wprost swoją teorię pierwszych zasad, która w jego dziełach pisanych zawarta jest jedynie *implicite*.

O tym jak paradoksalna, mimo wszystkich prób jej wyjaśnienia, pozostaje relacja Arystoksenosa, mówi poniższy ustęp z piątego tomu monumentalnego dzieła W.K.C. Guthrie'a *A History of Greek Philosophy* (s. 424–426):

„Historia ta, opowiedziana przez osobę współczesną lub niemal współczesną Platonowi, pozostawia pewne pytania bez odpowiedzi [...] Dlaczego Platonowi (zwłaszcza w świetle tego, co pisał w *Liście VII*) miałoby przyjść do głowy ujawnianie owemu niegodnemu tłumowi ezoterycznych — i posiadających wysoce techniczny, matematyczny charakter — podstaw jego filozofii Dobra jako Granicy i Jedności? [...]

Otóż późniejsi komentatorzy przekazali wiele informacji na temat treści niepisanych, jak je nazywali, wykładów (lub nauk) o Dobru wygłoszonych przez Platona i zapisanych przez Arystotelesa; przekazali ich tak dużo, że potwierdzają one w istotny sposób tezę, iż wykłady te obejmowały główne punkty nauczania prowadzonego w pewnym okresie w Akademii, a dotyczącego pierwszych zasad ontologii oraz aksjologii. *Ale czy można to samo powiedzieć o tym niefortunnym publicznym wykładzie, o którym opowiada Arystoteles?* Wszystko wskazuje na to (zapożyczając wyrażenie od naszych kolegów z Tybingi), że zajmująca historia przytoczona przez Arystoksenosa, jeśli jest czymś więcej niż *bien trouvé*, odnosi się do wydarzenia niezwiązanego z regularnymi seminariami odbywającymi się w Akademii, podczas których Platon objaśniał, omawiał i rozwijał matematyczne oraz dialektyczne podstawy swojej filozofii wobec własnych uczniów. Ponieważ Arystoksenos nie wspomina ani słowem o motywie, który skłonił Platona do tego publicznego wystąpienia uznanego przez Arystotelesa za błąd, nie możemy łudzić się, że uda nam się go odkryć obecnie. Niewiele więcej można powiedzieć na temat treści tego wykładu, przedstawionej przez Platona w innym miejscu, dlatego nie tracimy nic odrzucając tę historię jako zmyślenie...”

Oto jasne sformułowanie problemu. Ja nie zamierzam opisywać historii Arystoksenosa jako wymysłu. Spróbuję raczej lepiej ją zrozumieć, a przede wszystkim

⁵ Wzmianki na temat *peri tagathou* Arystotelesa zostały zebrane w W.D. Ross *Aristotelis Fragmenta Selecta* (Oxford 1955), s. 111–120. W dziele tym Arystoteles połączył prezentację teorii Platona z ich krytyką. Por. J. Brunschwig *EE I 8, 1218a 15–32 et le peri tagathou*, w: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin 1971 (Peripatoi 1), s. 197–222. Zachowało się jedno zdanie krytyczne (s. 113 Ross, fr. 27 Rose) dotyczące wygórowanych ambicji Platonskiej teorii: „Trzeba zachować świadomość tego, że jest się człowiekiem, nie tylko tam, gdzie chodzi o szczęśliwość, ale także w argumentacji”. Kolejną wzmiankę o Platonskim wykładzie o Dobru jako Jednym znajdujemy u Filipa z Opuntu: *Epinomis* 991D–992A (zaczynającą się słowami *ananke to ge tosouton phradzein...*).

lepiej zrozumieć zagadnienie, które Guthrie uważa za nierozwiązywalne: dlaczego Platon wygłosił publicznie wykład możliwy do zrozumienia jedynie dla uczniów Akademii? Próba wyjaśnienia tej zagadki wydaje mi się wyjątkowo ważna, ponieważ brak jasności w tym względzie może utrudnić nam właściwe objaśnienie Platonskiej nauki o Dobru oraz jego teorii pierwszych zasad.

Od dwudziestu mniej więcej lat prowadzono w Tybindze ożywione badania nad ustną nauką Platona nieobecną w jego pismach. Doprowadziło to do kontrowersji, która wciąż wywołuje emocje po obu stronach. Jej przedmiotem jest znaczenie, jakie należy przypisywać ustnej nauce w kontekście całej filozofii Platona. Nie ulega wątpliwości, że Platon mówił o ostatecznych zasadach ontologicznych: zasadzie jedności, którą utożsamiał z Dobrem, oraz o przeciwstawnej w stosunku do niej zasadzie nieokreślonej wielości. Zasady te wspominane są bezpośrednio w pozostawionych przez uczniów Platona świadectwach, których wiarygodność jest niepodważalna — w szczególności u Arystotelesa (np. *Met.* A6). Również w pismach samego Platona znajdują się liczne tropy idące w tym samym kierunku. Rzeczywistym problemem jest to, jakie znaczenie ma niepisana nauka o pierwszych zasadach dla zrozumienia całej filozofii Platona, a w szczególności jego dialogów, które szczęśliwie zachowały się w komplecie.

(1) Po jednej stronie sporu występują badacze, których nastawienie do Platona można określić jako „antyezoteryczne”, ponieważ kwestionują oni istnienie filozoficznie znaczących niepisanych nauk poza dialogami. Skrajną postać tego stanowiska prezentuje amerykański uczony Harold Cherniss, zaś nieco bardziej umiarkowaną — jego liczni następcy (np. G. Vlastos, R.E. Allen, M. Isnardi i F.N. Tigerstedt)⁶. Jeśli Platon głosił ustnie jakąś naukę o pierwszych zasadach — argumentują owi antyezoterycy — były to po prostu próby i eksperymenty myślowe, których nie uznał godnymi literackiego zapisu. Tak, czy tak — dodają — jest bardzo trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe, uzyskanie jasnego obrazu tej nauki, ponieważ relacje uczniów Platona są pełne nieporozumień i zniekształceń wynikających ze świadomych prób systematyzacji.

(2) Przedstawiciele drugiej strony, tak zwani „ezoterycy”, to w chwili obecnej głównie uczeni z Tybingi⁷. Twierdzimy, że przy pomocy owej teorii pierwszych

⁶ Guthrie prezentuje stanowisko pośrednie. Jego zdaniem istnieją podstawy, by uznać istnienie ezoterycznej doktryny o pierwszych zasadach, ale te „pośrednie świadectwa” są dla nas bezużyteczne, jeśli chodzi o zrozumienie filozofii Platona: „... (one) wprowadzają zamęt i mącą żywe wrażenie pozostawiane przez dialogi” (1978, 418).

⁷ Patrz prace H.J. Krämera, K. Gaisera, H. Happa i J. Wippnera w bibliografii. Niedawno takie same stanowisko przyjął Th.A. Szlezák (*Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs „Phaidros”*, „Museum Helveticum”, 35, 1978, s. 18–32; *Probleme der Platoninterpretation*, „Göttingische Gelehrte Anzeigen”, 230, 1978, s. 1–37). Odmienne stanowisko prezentuje J.N. Findlay (1974, zwłaszcza strony 23, 59, 466), który traktuje całą naukę ustną Platona jako serię eksperymentów myślowych. Jego zdaniem wykład, o którym opowiada Arystoksenos, był jedynie zarysowaniem możliwych wątków dla dalszych badań. W najbliższym czasie na łamach „Philosophische Rundschau” ukaże się artykuł H.J.

zasad, sygnalizowanej zaledwie w dialogach, Platon zamierzał zbudować systematyczną syntezę i fundament całej swojej myśli⁸. Wydaje nam się, że teoria taka, stopniowo coraz bardziej wyszukana, leży u podstaw wszystkich dialogów, włącznie z najwcześniejszymi⁹. Jeśli zaś chodzi o świadectwa uczniów Platona, to jesteśmy przekonani, iż poddane krytycznym objaśnieniom i traktowane z należąą ostrożnością stanowią wiarygodną podstawę do rekonstrukcji jego niepisanej nauki.

Od wyjaśnienia tej kontrowersji zależy możliwość satysfakcjonującego wyjaśnienia wzajemnych relacji zachowanych tekstów: pism Platona oraz relacji jego uczniów na temat nauki ustnej. Jednym z tych tekstów jest pozostawiony przez Arystoksenosa opis wykładu Platona. Powoływali się nań zarówno ezoterycy, jak i antyezoterycy, ale jak dotąd żadna ze stron nie przedstawiła zadowalającego wyjaśnienia — dlatego też zrozumiała jest postawa Guthrie'a, który odrzuca tę relację jako niewiarygodną.

Należy dodać, że do tej pory antyezoterycy mieli, jak się zdaje, więcej racji powołując się na fragment z Arystoksenosa. Według najbardziej prawdopodobnej interpretacji tekstu Arystoksenos opisuje wykład publiczny, który był wydarzeniem jednorazowym (patrz niżej). Na pierwszy rzut oka wydaje się zatem, że nauka o pierwszych zasadach nie była doktryną ezoteryczną, omawianą wyłącznie wewnątrz szkoły, a sam wykład nie stanowił części regularnych zajęć dydaktycznych Platona. Ze swojej strony muszę jednak przyznać, że my, ezoterycy, byliśmy jak dotąd winni błędu interpretowania na siłę fragmentu Arystoksenosa w ten sposób, by dopasować go do tego, czego Platon nauczał wewnątrz szkoły. Zauważono zasadnie, iż tekst ten sprowokował nas do wypowiadania chaotycznych i wzajemnie sprzecznych sądów¹⁰. Być może uda mi się naprawić ów błąd w tym artykule.

2

Mozna uznać, że poza Arystoksenosem również inni autorzy pozostawili dodatkowe informacje na temat okoliczności wykładu Platona. Jest jednak wątpliwe,

Krämera, gdzie zostały szczegółowo omówione wszystkie prace związane z tym zagadnieniem.

⁸ Pojęcie systemu po raz kolejny okazuje się w tym przypadku mylące, ponieważ myślenie systematyczne jest utożsamiane z zatwardziałym dogmatyzmem (E.N. Tigerstedt, 1977, s. 89–91) — tak jakby niemożliwością był system otwarty lub dialektyczny.

⁹ Ponieważ istotne postępy dokonywały się na poziomie nauki ustnej, dialogi nie muszą odzwierciedlać dokładnie bieżącego stanu rozwijającej się myśli Platona. Istnieją natomiast dobre powody, by przypuszczać, że w ostatnich dwudziestu mniej więcej latach życia Platona podstawy jego filozofii pozostawały zasadniczo niezmienione; patrz H.J. Krämer, 1968, s. 123 i nast.

¹⁰ Autorem zasadnej krytyki mojej wcześniejszej interpretacji fragmentu Arystoksenosa był E.N. Tigerstedt, 1977, s. 70–73; s. 136–138.

czy ich świadectwa można odnieść do wydarzenia opisywanego przez Arystoksenosa.

(1) W komentarzu *In Aristotelis Physica* (s. 151, 6–11 Diels) Simplikios napisał:

„Aleksander z Afrodyzji mówi: „Jak wspomina Arystoteles w swoim dziele o Dobru, według Platona pierwszymi zasadami wszystkiego, włączając Idee, są Jedno (*to hen*) oraz Nieokreślona Diada (*he aristos dyas*), którą nazywał Platon Dużym i Małym (*mega kai mikron*)”. Tego samego można się dowiedzieć od Speuzypa i Ksenokratesa oraz innych obecnych na wykładzie Platona o Dobru (*hoi paregenonto en te „peri tagathou” Platonos akroasei*). Wszyscy oni bowiem zapisali i przechowali jego nauki, i twierdzą, że uznawał owe pierwsze zasady.”

W innym miejscu jego komentarza (s. 453, 25–31) czytamy:

„Pierwszymi zasadami przedmiotów zmysłowych również są, jak miał utrzymywać Platon, Jedno i Nieokreślona Diada. Przypisał on również Nieokreślona Diadę do świata intelligibilnego, nazywając ją Nieokreślonym (*apeiron*); Duże i Małe uczynił zasadami i nazwał je Nieokreślonym w swojej mowie o Dobru (*en tois peri tagathou logos*), w czasie której obecni byli Arystoteles, Herakleides z Pontu, Hestijos oraz inni towarzysze Platona. Zapisali oni to, co powiedział, tak enigmatycznie, jak on to powiedział (*anegrapsanto ta rthenta ainigmatodos, hos errethe*).”

Niestety nie jest jasne, na jakiej podstawie Simplikios wygłosił tezę, że różni inni uczniowie Platona, oprócz Arystotelesa, zapisali streszczenia wykładu¹¹. Nie ma jednak żadnych argumentów za jej odrzuceniem; co więcej, w starożytnych bibliografiach Ksenokratesowi i Herakleidesowi przypisuje się dzieła *O Dobru*¹².

Simplikios (a przed nim Porfiriusz) opisał wykład jako zagadkowy. Nie musi to jednak oznaczać, że zaskoczył on również uczniów Platona, którzy w ten sposób go określili¹³. Możemy przypuszczać, że im zrozumienie wyводу nie sprawiało trudności, ponieważ omawiali już w Akademii zagadnienie dobra w kategoriach matematycznych.

W ten sposób docieramy do tego, co w obu fragmentach Simplikiosa stanowi najistotniejszą wątpliwość. Czy Simplikios i autorzy, z których czerpał, opisywali publiczny wykład wspominany przez Arystoksenosa, czy też mieli na myśli wewnętrzną mowę Platona przeznaczoną w pierwszym rzędzie dla jego najlepszych uczniów? (a) Nawet jeśli Simplikios faktycznie opisuje wykład publiczny,

¹¹ Linia przekazu od krytycznej notatki Arystotelesa, poprzez Aleksandra z Afrodyzji (ok. 200 roku n.e.) po Simplikiosa (VI wiek) jest łatwa do odtworzenia na podstawie obu fragmentów tego ostatniego autora. Wydaje się, że Porfiriusz (III wiek) znał znacznie skróconą wersję obu zapisów; pośrednie źródło, z którego korzystał jest trudne do identyfikacji (Derkyllides?).

¹² Jeśli chodzi o Ksenokratesa, patrz *Diog. Laert.*, 4, 13; jeśli chodzi o Herakleidesa patrz tamże, 5, 87.

¹³ Patrz również E.N. Tigerstedt, 1977, s. 138 i nast., (przyp. 87).

nie jest pewne, czy interpretuje on właściwie pochodzące z tego publicznego wystąpienia notatki uczniów na temat Dobra. Możliwe jest tu nieporozumienie. (b) Jest równie możliwe, że Simplikios ma na myśli nauczanie Platona w Akademii, wiadomo bowiem, że Platon wygłaszał wykłady o Dobru dla małych grup uczniów, którzy sporządzali notatki z przedstawionego materiału.

(2) Relacje Themistiosa i Proklosa dotyczą zdecydowanie publicznego wykładu Platona, ale nie jest wykluczone, że ich jedynym źródłem jest przekaz Arystoksenosa. U Themistiosa czytamy (*Oratio* 21, 245 C–D):

„Nie przeszkodziło to bynajmniej mądryemu, staremu Platonowi wykazać się mądrością przy okazji jego wykładu w Pireusie¹⁴, gdy ludzie zbiegli się ze wszystkich stron tłumnie — nie tylko ludzie z miasta, ale także robotnicy z pól i winnic oraz z kopalń srebra — i gdy on przedstawił swój traktat o Dobru (*tous „peri tagathou” diexeei logous*), wielki tłum został oszołomiony i oddalił się, aż na miejscu pozostali tylko zaufani uczniowie Platona (*katelexen eis tous synetheis homiletas to Platoni monous to theatron*).”

Proklos zauważa w komentarzu do Platonskiego *Fileba* (s. 688, 4–18 Cousin):

„[Interpretatorzy] stawiają pytanie, czy filozofowie powinni odczytywać swoje pisma przed publicznością, tak jak robił to Zenon¹⁵; twierdzą oni, że jeśli ktoś to robi, powinien czytać jedynie materiały odpowiednie dla tej publiczności, by nie przypadł mu los, jaki spotkał Platona, gdy ten zapowiedział wykład o Dobru (*akroasin epangeilanta „peri tou agathou”*). Zebrał się wielki tłum najrozmaitszych ludzi; ale gdy Platon wygłosił wykład, oni nie zrozumieli jego argumentacji i zaczęli jeden po drugim odchodzić, aż odeszli prawie wszyscy. Ale Platon wiedział, że tak się stanie, i powiedział wcześniej swoim uczniom, by nie zabraniali wstępu nikomu, ponieważ tak czy owak słuchaczami wykładu będą oni sami (*esesthai gar epi monon ton gnorimon ten anagnosin*).”

Chciałoby się wiedzieć, czy te dwa późne świadectwa zawierają jakieś dodatkowe informacje na temat wykładu Platona. By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba rozstrzygnąć trudne kwestie związane z krytyką źródeł i zdecydować, czy Themistios i Proklos korzystali wyłącznie z przekazu Arystoksenosa, czy też reprezentują tu inną, niezależną tradycję. W pierwszym przypadku należy uznać, że wszystkie szczegóły wykraczające poza to, co pisał Arystoksenos, są tworem wyobraźni autorów. W drugim przypadku możemy uznać, że fragmenty te zawierają dodatkowe informacje, a stwierdzenie Themistiosa, że wykład odbył się w Pireusie, pozwala nam lepiej zrozumieć jego historyczne okoliczności¹⁶.

Wydaje mi się, że te dwa późne opisy mają charakter wtórny, ponieważ obecny w nich ton apologetyczny świadczy o tym, iż wykład był wcześniej

¹⁴ Używa on w swojej relacji słów *choros* i *theatron*; mogą one, choć nie muszą, odnosić się do teatru w Pireusie.

¹⁵ Według Platona, patrz *Parm.*, 127 C.

¹⁶ Do tej pory jedynie Ph. Merlan (1968, s. 706) rozważał możliwość, że Themistios i Proklos czerpali ze źródeł niezależnych od Arystoksenosa.

komentowany krytycznie¹⁷. Themistios i Proklos pragną usprawiedliwić postępowanie Platona wskazując na to, że on sam oczekiwał przedwczesnego, dobrowolnego odejścia nieodpowiednich członków publiczności. Krytyka ta nie musiała jednak pochodzić od Arystoksenosa, ale mogła zostać wyrażona w dziele, które nie zachowało się do dzisiaj. Nie ma więc niczego niemożliwego w tym, by ten lub ów szczegół zawarty w owych późnych relacjach, a nieobecny u Arystoksenosa, pochodził z równie wartościowego niezależnego źródła. Generalnie jednak bardziej prawdopodobne jest, że relacje Themistiosa i Proklosa są pozbawione jakichkolwiek nowych informacji historycznych.

(3) Istnieje wreszcie wyjątkowo krótki i z tego powodu niejasny fragment przedstawiciela Średniej Akademii Albinosa (II wiek n.e.)¹⁸. Albinos zanotował pogląd Platona, że najwyższego boga nie jest ani łatwo znaleźć, ani opisać go wszystkim ludziom (por. Platon, *Tim.* 28 C), po czym dodał: „W każdym razie, Platon wygłosił wykład o Dobru jedynie wobec kilku wybranych towarzyszy” (*pany gown oligois ton gnorimon kai tois ge prokritheisi tes peri tagathou akroaseos metedoke*). Widzę dwie możliwości odczytania tego fragmentu:

(a) Relacje Themistiosa i Proklosa to wersje późniejsze, w których autorzy starają się pogodzić publiczny charakter wystąpienia Platona z obecnością jedynie garstki uczniów. Albinos mógłby zatem należeć do wcześniejszej gałęzi tradycji apologetycznej niż Themistios (IV wiek n.e.) i Proklos (V wiek n.e.). Jego relacja byłaby zatem silnie skróconą wersją całej historii opowiadającej o tym, że większość słuchaczy opuściła wykład na tyle wcześnie, że ostatecznie Platon przemawiał wobec małej grupy swoich towarzyszy.

(b) Inna możliwość to ta, że Albinos reprezentuje całkiem inną tradycję, zgodnie z którą Platon wygłosił wykład o Dobru w Akademii, bez publiczności z zewnątrz. W takim przypadku Albinos mówiłby, że Platon dyskutował naukę o Dobru tylko ze swoimi uczniami, a wykład publiczny był wyjątkiem od tej reguły. Ta druga możliwość wydaje się prostsza i bardziej wiarygodna.

Dochodzę do wniosku, że jedynym godnym zaufania świadectwem mówiącym o publicznym wykładzie Platona o Dobru jest fragment z Arystoksenosa. Późniejsze relacje (Themistios, Proklos) czerpią prawdopodobnie z samego Arystoksenosa, albo też odnoszą się na nauczania wewnątrz Akademii (Simplikios)¹⁹. Dlatego interpretując Arystoksenosa wolę nie korzystać z tych autorów.

¹⁷ Wtórny charakter apologetycznych relacji Themistiosa i Proklosa można rozpoznać przede wszystkim po tym, że nie przedstawiają oni jasnego wyjaśnienia intencji Platona: dlaczego zaprosił tłum na wykład, jeśli przewidywał jego rozczarowanie?

¹⁸ Albinus. *Didascalicus*, 27, 1, s. 129 lousis.

¹⁹ Wzmianka Albinusa jest wieloznaczna — być może Themistios i Proklos próbowali pogodzić opowieść Arystoksenosa z tradycją platońskiej szkoły ezoterycznej i jej nauką o Agatonie.

3

Przjrzyjmy się teraz trzem fragmentom z komediopisarzy, którzy wzmiankują o Dobru Platona. Całkiem możliwe, że autorzy, żyjący współcześnie lub niemal współcześnie z Platonem, odnoszą się właśnie do wykładu opisanego przez Arystoksenosa²⁰.

(1) We fragmencie z Aleksisa²¹ Pasożyt, czyli głodny gość mówi:

„[Zjadam wszystko]

Nawet jeśli nie podają na ciepło. Dobro — Platon

Powiada — wszędzie jest dobrem, czy pojmujesz?

A słodycz w ogóle jest słodyczą, i tam i tutaj” [Z greckiego przeł. Marian Wesoły]

(2) We fragmencie z Amfisa²² niewolnik zniechęca swojego pana do poślubienia pewnej dziewczyny:

„Dobro zaś czymże jest, które ty chcesz osiągnąć

Dzięki tej [dziewczynie], mniej ja o tym wiem,

O panie, niż o Dobru Platona.” [z j. greckiego przeł. M. Wesoły]

(3) Dla Filippidesa²³ Platońskie Dobro jest synonimem najwyższego szczęścia człowieka:

„Radziłem tobie się nie żenić, ale żyć rozkosznie.

Takie właśnie Platona jest Dobro, Fejdylosie,

Nie brać sobie kobiety, ani do własnego losu

Jeszcze większej ilości rzeczy sobie nie narzucać.” [z j. gr. przeł. M. Wesoły]

Trzy fragmenty z komediopisarzy ukazują to, co przeciętny uczestnik przedstawień teatralnych słyszał o Platońskim Dobru. Najwyraźniej funkcjonowało ono jako przysłowiowy symbol czegoś, co ma uniwersalne znaczenie, ale jest trudno zrozumiałe.

Nie jest natomiast jasne, w jaki sposób Dobro Platona przyciągnęło tak wielką uwagę. W grę wchodzi dwie możliwości:

(a) Można sobie wyobrazić, że o Dobru Platona mówiono już przed jego publicznym wykładem — bądź w dyskusjach nad fragmentami dialogów, na przykład nad wzmianką o idei Dobra w środkowych księgach *Państwa*, lub wskutek przenikających do zewnętrznego świata intrygujących informacji o dyskusjach prowadzonych wewnątrz szkoły²⁴.

²⁰ Por. G.J. de Vries, 1964, s. 708.

²¹ Aleksis, fragm. 152 (II 353 Kock): *kan me parathosi therma, tagathon Platon/hapantachou phes agathon einai, manthaneis/to d'hedy pantos hedy kakei kanthade*.

²² Amfis, fragm. 152 (II 353 Kock): *to d'agathon hoti pot'estin, hou sy tynhanein/melleis dia tauten, hetton oida tout'ego/o despot'e to Platonos agathon*.

²³ Filippides fragm. 6 (II 303 Kock): *Elegon ego soi me gamein dzen d'hedeos/to Platonos agathon d'esti touto, pheidyle,/me lambanein gynaika, mede te tyche/dia pleionon hauton paraballein pragmaton*. Filippides odwołuje się być może do Platońskiej definicji Dobra jako Jednego: pozostać jednym jest najlepiej.

²⁴ Nie wiemy zbyt wiele na temat rozpowszechnienia i oddziaływania dialogów Platona za jego życia. Arystoteles (ap. Themistios or. 23, 295 c-d) mówi, że *Gorgiasz* i *Państwo*

(b) Bardziej prawdopodobne wydaje się, że przysłowiowa stylizacja kwestii pojawiających się w komediach jest echem publicznego wykładu Platona o Dobru. Gdyby już przed samym wykładem Platona powiedziano tak wiele o jego dziwnej koncepcji Dobra, trudno byłoby wyjaśnić rozczarowanie publiczności. Z drugiej strony, łatwo sobie wyobrazić, że po fakcie w całych Atenach, w tym także w teatrze, żartowano by sobie z nieudanego wykładu.

Jeśli ta ostatnia interpretacja jest słuszna, wykład musiał być spektakularnym wydarzeniem, które wywarło silne wrażenie na świadkach. Jego echa trwały, jak się wydaje, dość długo, ponieważ cytowana komedia Aleksisa powstała prawdopodobnie już po śmierci Platona, a z pewnością po śmierci Filippidesa²⁵.

4

Chciałbym pokrótce omówić kwestię filozoficznej interpretacji Platońskiej nauki o Dobru jako Jednym. Znaczący Platon od dawna już gromadzili rozproszone wzmianki na temat jego ustnej nauki. Udało im się w znacznej mierze wyjaśnić ich filozoficzny sens porównując je z pismami samego Platona²⁶.

Główne elementy Platońskiej nauki o pierwszych zasadach przechowane przez doksografów można streścić następująco. Dobroć (*arete*) danej rzeczy uwidacznia się w jej trwałości, pięknie i formie. Własności te zależą od porządku (*taxis kosmos*), czyli od proporcjonalnego układu części w ramach całości. Podstawą porządku jest więc jedność, a zatem jedność jest przyczyną wszelkiego dobra, czyli dobra samego w sobie. Ponieważ świat nie jest w całości porządkiem i jednością, nasuwa się myśl o jakiejś zasadzie przeciwnej: zasadzie braku jedności, nieokreślonej wielości, czyli nie-dobra. Wszędzie można obserwować połączone działanie tych dwóch zasad, przy czym raz przewagę zyskuje pierwsza z nich, innym zaś razem druga. Najwyraźniej widać to w matematyce. Arytmetyka, geometria, harmonika, astronomia ujawniają pewne reguły ukazujące przechodzenie jedności w nieokreśloną wielość. Widać to wszędzie tam, gdzie pozorna wielość naturalnego świata daje się analizować w ilościowych kategoriach kształtu, formy i liczby.

Można się posłużyć arytmetyką i geometrią w celu pokazania przejścia od pełnych liczb, przez rozmaite typy niewymiernych wielkości, do całkowitej irra-

były czytane nawet poza Atenami.

²⁵ W chwili śmierci Platona Aleksis miał najwyżej dwadzieścia pięć lat i większość jego działalności przypadła na okres po tym wydarzeniu. Filippides był jeszcze młodszy. Data powstania komedii Amfisa jest niepewna.

²⁶ Zrównanie Dobra z Jednym i jego matematyczna podstawa nie zostały sformułowane w dialogach wprost. Niemniej jednak nie ma żadnej sprzeczności między nimi a treścią dialogów, co więcej są one obiektywną konsekwencją wielu fragmentów znajdujących się w pismach Platona. Zostało to niedawno udowodnione w kontekście dialektyki przez H.G. Gadamera w *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978 („Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.”, 1978, s. 3). Streszczenie „ustnej nauki” można znaleźć również u Guthriego (1978, s. 426–442).

ejonalności, zaś harmonika i astronomia mogą dostarczyć świadectw na rzecz obecności matematycznego porządku w zmysłowym świecie. Oznacza to, inaczej mówiąc, że błogi dźwięk harmonii ma podstawę w relacjach liczb, i że ruchy ciał niebieskich nie są przypadkowe, lecz podlegają logicznemu porządkowi. W ten sposób matematyka stała się dla Platona modelowym światem, który dowodził w najbardziej ścisły i ogólny sposób, że wszystkie przejawy Arete zależą od porządku, porządek zaś od jedności.

Prace współczesnych uczonych i filozofów świadczą o tym, że koncepcje Platona nie były jedynie intelektualną grą, ale do dziś dnia pozostały żywe i inspirujące. W roku 1941 Alfred North Whitehead napisał rozprawę *Mathematics and the Good*, w której powołał się wprost na Platoński wykład o Dobru²⁷. Dla Whiteheada, podobnie jak dla Platona, dobro polegało na dominacji porządku, formy i struktury, a zło na ich niedostatku: „Obecność wzorców (*patterns*) w naturalnych zdarzeniach oraz stabilność i modyfikacje tych wzorców są warunkiem koniecznym urzeczywistnienia Dobra. Matematyka jest najpotężniejszą techniką zrozumienia wzorców i narzędziem analizy ich relacji. W tym miejscu dochodzimy do fundamentalnego wyjaśnienia tematu wykładu Platona”.

5

Zakładając, że zagadnienie filozoficznego sensu Platońskiego wykładu o Dobru jako Jednym zostało wyjaśnione, tym bardziej aktualne staje się zagadnienie jego historycznej interpretacji. Dziwne jest, że Platon zdecydował się powiedzieć to wszystko publicznie. Czyżby nie zdawał sobie sprawy, że wykład będzie niezrozumiały dla większości słuchaczy?

Publiczny wykład jest jeszcze trudniejszy do pojęcia w świetle tego, co sam Platon wielokrotnie stwierdzał w swoich pismach, a mianowicie, że bezcelowe jest przedstawianie kwestii tak trudnych jak nauka o Dobru niewprawionej publiczności. W celu możliwie najmocniejszego sformułowania tego paradoksu, chciałbym zaakcentować jeszcze silniej niż dotychczas niezgodność między relacją Arystoksenosa a zapisanymi przez samego Platona poglądami na temat warunków filozoficznego dyskursu. Dopóki niezgodność ta nie zostanie zadowalająco wyjaśniona, dopóty przekaz Arystoksenosa pozostanie nierozwiązaną zagadką.

Platon często i konsekwentnie pisał, że do zrozumienia najwyższych prawd potrzebne są nie tylko specyficzne zdolności, ale także długie doświadczenie i dialektyczny trening. Warunek ten łatwo zrozumieć biorąc pod uwagę samą naturę przedmiotu, który zakładał przyswojenie najwyższych zasad ontologicznych. Uniwersalną ważność owych zasad można wykazać jedynie na drodze

²⁷ W Niemczech na temat nauki Platona o pierwszych zasadach wypowiedział się ostatnio filozof i fizyk C.F. von Weizsäcker (*Die Einheit der Natur*, München 1971, s. 113–115, 446–442) oraz *Der Garten des Menschlichen*, München 1977, s. 337–339).

dowodzenia obecności w możliwie największej liczbie rozmaitych obszarów identycznych struktur i norm, które porównując ze sobą i przeciwstawiając można połączyć we wszechobejmującej syntezie²⁸.

W kluczowym fragmencie *Listu VII* (341A–E) czytamy, że Platon nigdy nie napisał książki²⁹ na temat pierwszych zasad³⁰ ani nigdy tego nie robi, a wszyscy, którzy to robili, nie rozumieli nic z owych zagadnień. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak inne przedmioty (*rheton gar oudamos estin hos alla mathemata*)³¹, a zrozumienie tych rzeczy można osiągnąć jedynie przez długie współobcowanie z przedmiotem (*polle synousia*) i długi okres ćwiczeń pod czyjś kierownictwem. Bezcelowe jest zatem ogłaszanie ich w piśmie lub mowie (*graphenta e lechthenta*), bowiem jedynym rezultatem będzie błędne zrozumienie nauki przez niepożądanych i nieprzygotowanych słuchaczy, którzy albo odrzucą to, co było dla nich niezrozumiałe, albo też będą ludzić samych siebie myśląc, że posiadli szybko najwyższą mądrość.

²⁸ Pseudo-Platoński *List II* (341A–B) również wspomina o długotrwałej nauce dialektyki, która osiąga swój cel dopiero po wielu latach. Wzmianki na ten sam temat można się dopatrzyć w poczynionym przez jednego z uczniów Platona porównaniu do „zamrożonych słów”, które tylko mieszają i stają się słyszalne dopiero po długim czasie (*Plut. mor.* 79A).

²⁹ Platon posługuje się tu słowem *syngamma* (*List VII* 341C), tak jak w *Fajdrosie*, gdzie odmawia przedstawienia na piśmie najwyższej wiedzy. Antyezoterycy konsekwentnie utrzymują, że słowo to odnosi się do systematycznego podręcznika, nie zaś do literackich dialogów (podobnie robi Guthrie 1978, s. 411). Do klasyfikacji tej można jednak mieć zastrzeżenia wynikające z kontekstu (ponieważ Platon mówi tu, ogólnie rzecz biorąc, o ryzyku polegającym na wywołaniu pomieszania pojęć, a związanym z publicznym prezentowaniem szczególnego rodzaju wiedzy słuchaczom i czytelnikom do niej nie przygotowanym. Wątpliwości budzą również ustalenia językowe (por. Th.A. Szlezák, „Mus. Helv.”, 35, 1978, s. 25).

³⁰ O tym, że chodzi o naukę o pierwszych zasadach świadczą słowa *peri hon ego spoudadzo* (341C) oraz synonimiczne wyrażenie *ta peri physeos akra kai prota* (344D).

³¹ Zdanie to (341C) *nie* znaczy: „Nie można ich w żaden sposób wyrazić, jak inne przedmioty”. Przeczenie (*oudamos*) nie dotyczy możliwości wypowiedzenia ich w ogóle (*rheton*), ale *sposobu*, w jaki można je wysławić, w porównaniu z innymi przedmiotami (*hos alla mathemata*). Tak uważa między innymi E. Schmalzriedt, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München 1969, s. 16. Ponadto zanegowane *rheton* znaczy, że rzeczy te mogą, ale nie powinny być wypowiedziane (por. *rheta* w *Prawach* 7, 817D). Platon wykorzystuje tu związane z misteriami pojęcie *aporreton*, oznaczające coś, czego wypowiadanie jest zabronione (choć skądinąd bardzo łatwe). Samego słowa *aporreton* Platon unika (por. *Prawa*, 968E), ponieważ w tym przypadku owa cenzura nie ma nic wspólnego z mistycyzmem, ale związana jest raczej z warunkami niezbędnymi do przetrwania prawd filozoficznych. Cała linia argumentacji w tym fragmencie świadczy nie o tym, że najwyższa prawda jest niemożliwa do ujęcia w słowach, lecz że nie można — i nie należy — traktować jej na równi z innymi naukami nie ryzykując pomieszania pojęć. To jakościowe rozróżnienie oznacza, że inne nauki mogą być przedstawiane i przekazywane za pomocą języka, podczas gdy prezentowana w ten sposób koncepcja pierwszych zasad będzie bezsensowna dla osób nie wprawionych w sztuce dialektyki.

Przyczyna owej ezoterycznej rezerwy nie tkwi więc w tym, że teorii pierwszych zasad nie można wypowiedzieć w mowie ani w piśmie, lecz w tym, że ludzie nieprzygotowani stając wobec niej popadają nieuchronnie w pomieszanie i błądzą.

Ponieważ autentyczność *Listu VII* była kwestionowana, należy ustalić, czy takie samo stanowisko można znaleźć w nie budzących takich wątpliwości dialogach.

Już w *Państwie* (7, 536B–540C) Platon opisuje długą drogę kształcenia, która doprowadza do zrozumienia Idei Dobra dopiero po dziesięcioleciach matematycznego i dialektycznego treningu.

Podobnie w *Parmenidesie* (136E) mowa jest o tym, że prawdę można osiągnąć dopiero po długotrwałej nauce dialektyki — i że szeroka publiczność nie wie o tym.

W końcowej części *Fajdrosa* (275D–277) Platon przedstawia obszerny wywód, w którym tłumaczy, że słowo pisane nie jest właściwym narzędziem do przekazywania najwyższej wiedzy, ponieważ ta musi wzrastać i dojrzewać długo³².

Wreszcie Platon mówi to samo na koniec *Praw*, swojego ostatniego dzieła. Fragment ten (12, 968C–E) brzmi następująco: dokładną i uniwersalną wiedzę osiągnąć można jedynie przez długotrwałe wzajemne obcowanie (*polle sunousia*) nauczyciela i ucznia. Najistotniejsze pojęcia nie są wprawdzie niewysłowione (*aporreta*) w takim sensie jak misteria, ale 'nie da się ich wypowiedzieć z góry' (*aprorreta*); to znaczy nie da się ich wyjaśnić, zanim uczeń nie uchwyci ich sam, po długiej praktyce dialektycznej³³.

Fragmenty te przemawiają zgodnie przeciwko publicznemu głoszeniu teorii pierwszych zasad, takiemu jak opisany przez Arystoksenosa wykład. Zastrzeżenia Platona wobec ogłoszenia tej teorii na piśmie, odnoszą się co najmniej w takiej samej mierze do formy publicznego wykładu³⁴. Jak wyjaśnić tę sprzeczność?

6

Zacznę od przedstawienia w skrócie wcześniejszych prób wyjaśnienia zagadki i pokażę, że żadna z nich nie jest satysfakcjonująca.

(1) Kwestionowanie wiarygodności przekazu Arystoksenosa niczego nie rozwiązuje. We fragmencie tym można oczywiście wyczuć niechęć Arystoksenosa do

³² Th.A. Szlezák wykazał ostatnio posługując się nowymi argumentami możliwość wielokrotnie dyskutowanej *timiotera* (*Fajdros* 278D), dotyczącej nauki poza dialogami.

³³ Podobnie jak w *Liście VII* Platon zakłada tu, że najwyższą wiedzę można wyrazić w pewien sposób, ale *nie powinno się tego czynić*, i to nie z powodu sztucznej lub religijnej tajemnicy, lecz ze względu na obiektywną konieczność.

³⁴ Słusznie zauważa E.N. Tigerstedt (1977, s. 73): „Rezygnacja z pisemnych prezentacji (w *Liście VII*) dotyczy również wykładów, takich jak wykład o Dobru”.

Platona oraz pragnienie zakończenia anegdoty efektowną pointą³⁵. Jednak złośliwość ta jest widoczna jedynie w sposobie, w jaki Arystoksenos *ocenia* wykład — sugerując, że mówca zawiódł, ponieważ nie dostosował swojej wypowiedzi do publiczności. Samo sedno przekazu — fakt, że Platon wygłosił na temat Dobra wykład, z którego większość słuchaczy była niezadowolona — trzeba jednak uznać za autentyczny.

(2) W niczym nie pomaga również negowanie autentyczności *Listu VII* (jak robi to Cherniss i wielu innych sceptyków³⁶). Niezgoda, która sprawia, że fragment z Arystoksenosa zbija nas z tropu, pozostaje. Nawet jeśli *List* został napisany przez kogoś innego, nie ulega wątpliwości, że osoba ta znała Platona tak dobrze i tak dobrze zorientowana była w okolicznościach historycznych, że treść *Listu* można uznać generalnie za autentyczną. Co więcej, nawet jeśli zignorujemy *List*, z dialogów wynika jasno, że Platon unikał publicznego głoszenia swojej nauki o pierwszych zasadach, ponieważ była ona zbyt trudna do przekazania.

(3) Moim zdaniem nie usuwa się trudności przyjmując założenie, iż przedmiot ustnego nauczania dialektyki wewnątrz szkoły był inny od zagadnień poruszanych w publicznym wykładzie. Antyczoterycy argumentują na ogół, że celem ustnego nauczania dialektyki opisanego w *Liście VII* oraz w niektórych dialogach było intuicyjne zrozumienie tego, co nie daje się opisać słowami³⁷, natomiast wykład dotyczył zagadnienia szczegółowego i dlatego nie można go porównywać z dialogami. Poza tym podkreślają na ogół, że wykład o Dobru miał charakter wstępnej próby, która miała być powtarzana i poddana rewizji³⁸. Jednak „wszystko wskazuje na to”, że przedmiot był w obu przypadkach jednakowy i że była nim teoria najwyższych zasad ontologicznych. Wprawdzie *List VII* faktycznie stwierdza, iż dialektyka ma prowadzić do pewnego rodzaju poznania intuicyjnego, ale mowa tam jest również o tym, że przedmiot tej intuicji można bez trudu (a nawet zbyt

³⁵ Na temat złośliwego nastawienia Arystoksenosa (por. fragm. 43, 61–68, 131 Wehrli) patrz opublikowane niedawno uwagi A.S. Riginosa 1976, s. 199 oraz E.N. Tigerstedta 1977, s. 71. Arystoksenos nie mówi wprost, że wykład Platona był porażką, ale sugeruje to nie wspominając o motywach Platona oraz o oczekiwaniach związanych z wykładem (patrz niżej).

³⁶ Na temat dyskusji nad autentycznością *Listu VII* patrz niżej (część 7).

³⁷ Na temat problemu komunikowalności Platońskiej nauki o Dobru patrz wyżej (przypis 31).

³⁸ Koncepcję tę rozwija — mało przekonująco — K.H. Ilting 1968, który zakłada, że wykład i dialogi reprezentują ten sam poziom myślenia i że wykład stanowi część systemu wchłoniętego ostatecznie w procesie rozwoju myśli Platona. G. Watson (1973, s. 2–5, 12, 43, 113, 128, 132) usiłując uniknąć dewaluacji dialogów, w których mowa jest o pierwszych zasadach twierdzi, że wykład o Dobru ma charakter próbny. Również Julia Annas (*Aristoteles Metaphysics, Books M and N*, Oxford 1976) traktuje wykład Platona jako mało znaczący epizod w rozwoju jego filozofii: „Niewielką liczbę świadectw, jakie posiadamy na jego temat, należy tłumaczyć tym, że w okresie powstawania późniejszych dialogów Platon zrezygnował ze śmiałych spekulacji zawartych zarówno w samym wykładzie, jak i w *Pais-twie*”. Gdyby jednak tak było, trudno byłoby zrozumieć, dlaczego wykład miał tak wielkie znaczenie dla uczniów Platona.

łatwo) wyrazić przy pomocy słów; w rzeczywistości najwyższą prawdę można wyrazić nadzwyczaj zwięźle (344E *panton en brachytatois keitai*). Czym innym mogą być owe *brachytata*, jeśli nie Jednym i Nieokreśloną Diadą?

(4) Z drugiej strony, nie powiodły się również próby rozwiązania paradoksu przez zaliczenie opisanego przez Arystoksenosa wykładu o Dobru do nauczania prowadzonego wewnątrz szkoły. Nawet jeśli przyjmie się, że od czasu do czasu poza sesjami dialektyki odbywały się w Akademii wykłady podsumowujące materiał, trudno jest zaliczyć do nich zdarzenie opisanie przez Arystoksenosa.

(a) Bezstronne odczytanie fragmentu Arystoksenosa nie pozostawia wątpliwości, co do tego, że wykład miał charakter publiczny. Większość słuchaczy (*hoi pleistoi ton akousanton*) była nieprzygotowana do tego, co usłyszała, i zaskoczona — z czego jasno wynika, że nie byli to stali członkowie Akademii. Nie byli to również ciekawscy, którzy trafiali do Akademii przypadkowo (jak w przypadku opisanym w dobrze znanym fragmencie komedii Epikratesa³⁹). Publiczność ta zebrała się w celu wysłuchania wykładu poświęconego konkretnemu zagadnieniu. Wygląda więc na to, że pora i przedmiot wykładu były znane wcześniej w Atenach. Był to zatem wykład publicznie zapowiedziany i skierowany do szerokiej publiczności. Komentarze Arystotelesa i Arystoksenosa wskazujące na to, że wykład nie udał się i że zaszokował słuchaczy, byłyby uzasadnione tylko wtedy, gdyby został on skierowany do szerokiej publiczności⁴⁰.

(b) Jest równie mało powodów, by kwestionować jednorazowy charakter wystąpienia opisanego przez Arystoksenosa⁴¹. Trudno przypuszczać, że publiczność zbierała się na takich wykładach więcej niż raz i za każdym razem doznawała podobnego rozczarowania. Cherniss ma rację sprzeciwiając się „poszerzaniu zakresu świadectw” i negując możliwość wnioskowania na podstawie fragmentu Arystoksenosa o „regularnych wykładach”⁴². Muszę tu przyznać, że podejmowane niedawno przez ezoteryków próby posłużenia się tą relacją do podbudowania hipotezy o regularnych wykładach na temat Dobra były błędne⁴³.

³⁹ Na temat sytuacji opisaną przez Epikratesa patrz również niżej (część 9, paragraf 2).

⁴⁰ Moim zdaniem, z dokonanych przez Arystotelesa i Arystoksenosa porównań ich własnych wykładów z wykładem Platona nie sposób wnioskować jakkolwiek na temat jego publicznego charakteru oraz długości. Nie jest wykluczone, że także Arystoteles dawał publiczne wykłady.

⁴¹ Większość badaczy uznaje, że wykład miał charakter jednorazowy. Skłaniam się obecnie do uznania racji przemawiających za takim rozstrzygnięciem. Patrz zwłaszcza G.J. de Vries 1968; Ph. Merlan 1968; W. Theiler, *Diotima neuplatonisch*. „Archiv f. Gesch. d. Philos.”, 50 (1968), s. 29–47 (szczególnie s. 29); E.N. Tigerstedt 1977, s. 71. Niezdecydowany pod tym względem jest J. Wipperfurth 1972, s. XIII, zaś G. Watson 1973, s. 39 nie interesuje się tą kwestią.

⁴² Cherniss 1945, zwłaszcza p. 2 (jest to polemika z Fieldem, Burnetem, Taylorem i Robinem).

⁴³ Odnosi się to tylko do naszych poglądów na temat wykładu opisanego przez Arystoksenosa. Kwestię, czy wykłady na temat nauki o pierwszych zasadach odbywały się

(5) Moim zdaniem nieporozumieniem jest również koncepcja, jakoby Platowski wykład był *peira*, czyli rodzajem próby⁴⁴. Jak można dowiedzieć się z *Listu VII* (340B–341B), Platon przeprowadził już taki eksperyment z Dionizjosem z Syrakuz. Wy tłumaczył Dionizjosowi, jak trudna jest droga do filozoficznej mądrości, sądząc, że jeśli nadaje się on na filozofa, zdopinguje go w ten sposób do podążenia nią, jeśli zaś nie — Dionizjos zrezygnuje⁴⁵.

To, co Platon powiedział w ramach owej *peira*, różni się w oczywisty sposób od treści wykładu o Dobru. W Syrakuzach ostrzegał, że droga jest długa i trudna, w wykładzie zaś streścił samo jądro swojej nauki⁴⁶. *Peira* miała na celu — i cel ten osiągnęła — to, czego zaniechanie zarzuca Arystoteles Platonowi jako autorowi wykładu: przygotowanie ucznia do tego, co go czeka⁴⁷. Z kolei w wykładzie Platon zawarł to, co zostało przemilczane w *peira* — zaprezentowaną bez żadnego wstępu skondensowaną treść samej nauki.

(6) Nie zadowalają również próby wyjaśnienia paradoksu rozwojem osobowości Platona. Z dostępnych źródeł nie można wywnioskować, w jakim okresie życia Platon wygłosił wykład. Komentatorzy prezentują dwie przeciwstawne opinie na ten temat:

(a) Z jednej strony istnieje tendencja (zwłaszcza wśród antyezoteryków), by przypisywać wykład Platonowi w podeszłym wieku. Twierdzi się, że filozof wygłosił go na kilka lat przed śmiercią, by upowszechnić idee, których nie przedstawił w dialogach, a których nie miał już czasu sformułować na piśmie. Nie ma jednak nic, co kazałoby sądzić, że pod koniec życia Platon zmienił opinię w sprawie możliwości komunikowania najwyższych prawd filozoficznych⁴⁸. Osta-

wewnątrz Akademii, należy rozważać osobno. Argumenty na rzecz tezy, iż wykład opisany przez Arystoksenosa był później powtarzany, można znaleźć w: H.J. Krämer 1966 i 1968, s. 113. Początkowo Krämer sądził, że z tekstu Arystoksenosa wynika, iż wykład prezentowany był kilkakrotnie. Zakwestionowali to G.J. de Vries (1968) oraz Ph. Merlan (1968) dowodząc, że kwestii tej nie da się rozstrzygnąć na poziomie analiz językowych fragmentu. Pod tym względem relacja Arystoksenosa pozostaje niejasna.

⁴⁴ Tak uważa H. Gudert 1968, s. 89 i nast.: „...die abschreckende Wirkung, über die Aristoxenos sich mokiert, würde gerade dem entsprechen, was eine *peira* beabsichtigt”. Jeszcze mniej przekonujący jest pogląd H. Dörriego (1969, 3f), że Platon ubrał swoją doktrynę w taką szatę, by nikt nie wprowadzony nie był w stan jej zrozumieć, a w wykładzie opisanym przez Arystoksenosa „hat die Probe gemacht, ob dieser Schutz wirksam war”.

⁴⁵ W. Burkert (*Weisheit und Wissenschaft*, Nuremberg 1962, s. 17 = *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972, s. 18) słusznie odrzuca pogląd, jakoby wykład był eksperymentem; patrz również E.N. Tigerstedt 1977, s. 73.

⁴⁶ Jeśli chodzi o próbę (*peira*), jakiej Platon miał poddać Dionizjosa, w *Liście VII* (341 AB) mowa jest o tym, że Platon nie nauczał całej swojej filozofii i że pomijał jej najważniejsze części. Z drugiej strony zawarte w wykładzie zrównanie Dobra z Jednym wiedzie wprost do jądra nauki o pierwszych zasadach.

⁴⁷ *List VII* (341 A) stwierdza, że *peira* miała na celu uchronienie nauczyciela przed krytyką ze strony ucznia, który po takim ostrzeżeniu będzie mógł winić wyłącznie siebie.

⁴⁸ O. Wichmann 1966, s. 64 i nast. sugeruje, że Platon wygłosił wykład ponaglany zbliżającą się śmiercią: „... (um) zu der granzen, ungeheuer umfassenden Frage, die sein

tnie strony *Praw*, zawierające w pewnym sensie ostatnią wolę i testament Platona, świadczą wręcz przeciwko temu.

(b) Ezoterycy skłonni są raczej uważać, że wykład mógł zostać wygłoszony stosunkowo wcześniej (powiedzmy w momencie założenia Akademii — w roku 387?) i że po niepowodzeniu, jakim się zakończył, Platon postanowił ograniczyć w przyszłości dyskusje nad pierwszymi zasadami do zamkniętych kręgów Akademii⁴⁹. Z różnych jednak powodów również ten pogląd nie daje się utrzymać. *List VII* stwierdza wyraźnie, że Platon zawsze unikał publicznego ujawniania tych spraw. Ponieważ Arystoteles „tylekroć mówił o tym” jak Platonowi udał się ten wykład, można przypuszczać, że był przy nim obecny. Arystoteles wstąpił do Akademii w roku 367. Już najwcześniejsze dialogi Platona zdradzają wyjątkowo dobre wyczucie granic i możliwości filozoficznego dyskursu. Jest zatem, w moim przekonaniu, mało prawdopodobne, by mógł on błędnie ocenić skutki publicznego wystąpienia.

7

Kwestia datowania i biograficznego kontekstu wykładu jest na tyle ważna, że należy przyrzeć się jej nieco bliżej. Pogląd, że Arystoksenos opisuje wykład wygłoszony przez starego Platona, łączy się na ogół z przekonaniem, że musiał on dotyczyć jakiegoś późnego, szczegółowego i marginalnego aspektu jego filozofii, a w związku z tym nie trzeba go brać pod uwagę przy interpretacji dialogów. Przeciwko podejściu temu zaprotestował, moim zdaniem słusznie, H. J. Krämer, twierdząc, iż różnicy między dialogami a nauką o pierwszych zasadach, stanowiącą przedmiot wykładu, nie należy wyjaśniać upływem czasu, ale że należy w tym celu rozróżnić dwa tryby filozofowania: pisemny i ustny.

Jednak jeżeli nawet założyć się pełną synchronizację dialogów i ustnych dyskusji na temat pierwszych zasad, wciąż pozostaje do wyjaśnienia problem historycznych i biograficznych okoliczności jedyne publiczne wystąpienie Platona. Jeśli o to chodzi, to jak się zdaje, więcej przemawia za tym, że wykład wygłoszony został późno, nie zaś, jak chce Krämer, we wcześniejszym okresie.

Leben bedeutete hatte, schliesslich doch noch eine Antwort wenigstens zu geben, wie sie ihm möglich war”.

⁴⁹ H.J. Krämer 1968, s. 112 i nast. skłania się do stosunkowo wczesnego datowania wykładu, który miałby jego zdaniem zostać wygłoszony przed powstaniem *Państwa*: „Eine relativ frühe Datierung der Vorlesung wird auch durch die Art nahegelegt, wie Platon in der „Politeia” (506 D 8, 509 C 1) das *agathon* behandelt und die mit Erfahrungen des 7. Briefs übereinzustimmen scheint”. Można sobie wyobrazić, iż pojawiająca się w *Państwie* uwaga (również 7, 517 D, 518 AB, 536 B), że wszelkie próby przedstawiania nauki o *agathon* muszą wydać się śmieszne, jest echem jego osobistego doświadczenia. Jednakże tego rodzaju fragmenty wskazują na to, że wielokrotnie doświadczane przez Platona rozczarowania utwierdziły go dość wcześnie w przekonaniu o bezcelowości publicznych prezentacji.

Z moich badań wynika, że w dialogach nie ma choćby jednego fragmentu pozwalającego rozstrzygnąć tę kwestię. Wskazówek na ten temat można by natomiast doszukiwać się w *Liście VII*. Wydaje mi się, że nie ma w nim żadnych śladów doświadczenia, jakim był wykład, co skłaniałoby raczej do jego późnego datowania.

Niestety, autentyczność *Listu* była kwestionowana przez dość znaczną liczbę kompetentnych znawców Platona⁵⁰. Z kolei wielu innych, wśród nich i ja, jest przekonanych o jego autentyczności. Jeśli chodzi o znaczenie *Listu* dla kwestii wykładu to sądzę, że jego autentyczność jest tu stosunkowo nieistotna. Nawet jeśli nie został napisany przez samego Platona, zawarte w nim informacje o sytuacji Platona i śmierci Diona należy traktować jako historycznie prawdziwe. Co więcej, jeśli w *Liście* nie ma wzmianki na temat wykładu, stanowi to wewnętrzny dowód jego autentyczności. Tę linię argumentacji, dotąd nie wykorzystaną, można rozwinąć następująco: W *Liście* nie ma śladów doświadczenia, jakim musiał być publiczny wykład. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, został napisany wcześniej, ponieważ późniejszy autor z pewnością uniknąłby przypisywania Platonowi takiej sprzeczności. Musiał zatem powstać jeszcze za życia Platona, niedługo po śmierci Diona (w roku 354 p.n.e., czyli około sześć lat przed śmiercią Platona), przed publicznym wykładem. Jeśli tak, autorem *Listu* musi być Platon, ponieważ nikt nie pisałby listu sygnowanego jego nazwiskiem za jego życia⁵¹.

O tym, że autor *Listu* nie wie nic o publicznym wykładzie świadczy fragment 341 DE. Platon mówi tam: „Zdaje sobie w każdym razie sprawę z tego, że jeżeliby chodziło o piśmienne czy ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej (*beltist'an lechteie w potentialis*)... Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie zadanie w życiu (*epeprakt'an w irrealis*), ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświecić istotną naturę rzeczy?”

⁵⁰ Oto kilka nowszych głosów w tym sporze: (a) Przeciwno autentyczności *Listu*: L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966; G. Müller, „Göttingische Gelehrte Anzeigen” 221, 1969, s. 187–211; M. Levinson, A.Q. Morton, A.D. Winspear, *The Seventh Letter of Plato*, „Mind” 77, 1968, s. 309–325; S. Michaelson, A.Q. Morton, *The authorship and integrity of Platonic Epistles*, „Revue Internationale de Philosophie” 103, 1973, s. 3–9; N. Gulley, *The authenticity of Platonic Epistles*, w: *Pseudepigrapha, Entretiens Hardt* 18, Vandoeuvres-Geneve 1972, s. 105–130 (dyskusja: s. 131–143); E. G. Caskey, *Again — Plato's Seventh Letter*, „Class. Philol.”, 69, 1974, s. 220–227. (b) Na rzecz autentyczności: K. v. Fritz, *Die pholosophische Stelle im Siebten platonischen Brief und die Frage der 'esotherischen' Philosophie Platons*, „Phronesis” 11, 1966, s. 117–153; L. Brandwood, *Plato's Seventh Letter*, „Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur: Revue 1969”, 4, s. 1–25; F. Solmsen, *Revue of L. Edelstein, Plato's Seventh Letter (1966)*, „Gnomon” 41, 1969, s. 29–34; W.K.C. Guthrie 1978, 402.

⁵¹ Niemniej J.B. Skemp rozważa taką możliwość w *Plato*, Oxford 1976 („Greece and Rome. New Surveys in the Classics”, 10), s. 10 i nast.

Sądę, że powyższe zdanie nie mogłoby zostać napisane, gdyby Platon miał już za sobą próbę udostępnienia ogółowi swojej nauki o pierwszych zasadach. Interpretacja ta nie spoczywa wyłącznie na zawodnym *argumentum e silentio*, ponieważ wzmianka o nieudanej próbie służyłaby w tym miejscu bardzo dobrze intencjom autora. To, że pisemne, jak i każde inne publiczne głoszenie najważniejszej nauki jest bezcelowe, łatwiej byłoby wytłumaczyć powołując się na własne doświadczenie, niż na zwykłe przekonanie.

Z drugiej strony, nie sądę, by do stwierdzenia, iż publiczne prezentowanie nauki spowoduje bądź wzgardę (*kataphronesis*), bądź złudny optymizm (*hypsele kai chaune elpis*), Platon potrzebował doświadczenia wcześniejszej porażki. Warto również zwrócić uwagę na inny fragment *Listu*, gdzie mowa jest o tym, jak łatwo narazić się na śmieszność próbując wyrazić w konkretny sposób Formy (343 CD). Moim zdaniem, odnosi się on do dyskusji prowadzonych w Akademii w obecności innych uczniów, nie zaś do sytuacji opisanej przez Arystoksenosa.

Dochodzę zatem do następującego wniosku: wedle wszelkiego prawdopodobieństwa pisząc *List VII* Platon nie miał za sobą doświadczenia publicznego wykładu, o którym wiemy od Arystoksenosa, co świadczy o tym, że wykład odbył się po napisaniu *Listu*, to znaczy między rokiem 355 p.n.e. a śmiercią Platona (w roku 348–347).

Uważam, że stosunkowo późne datowanie wykładu nie oznacza konieczności uznania, że zaprezentowana w nim koncepcja pierwszych zasad była jakimś schyłkowym produktem myśli Platona. Postaram się wykazać, iż ten późny wykład można wyjaśnić tylko wtedy, jeśli przyjmie się, że nauka o pierwszych zasadach została opracowana znacznie wcześniej.

Jednak główny problem nie zostaje w ten sposób rozwiązany, a wręcz przeciwnie, staje się jeszcze bardziej wyrazisty: dlaczego Platon podjął się czegoś, czego sens nie tak dawno zanegował w *Liście VII*?

8

Próbowałem pokazać niepowodzenia dotychczasowych prób wytłumaczenia rozbieżności między głoszoną przez Platona w jego pismach zasadą milczenia na temat pierwszych zasad, a faktem wygłoszenia publicznego wykładu. Wyjaśnienia tej zagadki należy szukać raczej w politycznej sytuacji, w jakiej znalazł się Platon, niż w jego własnej osobie. Przypuszczam, że impuls, który skłonił Platona do tego paradoksalnego wystąpienia przed publicznością ateńską, wyszedł właśnie od tejże publiczności. Dlatego chciałbym postawić pytanie: czy Platon znalazł się kiedykolwiek w swoim życiu w sytuacji, która zmusiłaby go do złamania własnych reguł nakazujących zachowywać milczenie na temat pierwszych zasad? Dokładniej zaś: czy znalazł się w sytuacji, w której racje przemawiające przeciwko publicznemu wystąpieniu (a mianowicie szyderstwa ze strony zawiedzionych słuchaczy) musiałyby ustąpić przed poważniejszymi konsekwencjami milczenia?

Jako odpowiedź na te pytania proponuję następujące hipotezy. Wydaje się, że zaistniały dwa zewnętrzne czynniki, które pod koniec życia skłoniły Platona do ujawnienia jego ezoterycznej nauki o pierwszych zasadach:

(1) Przez wiele lat Platon unikał rozpowszechniania swojej nauki poza kręgiem najbliższych mu uczniów. Strzępy tej wiedzy docierały jednak do ogółu i budziły znaczne zainteresowanie. Gdy o przedmiocie tym zaczął pisać Dionizjos z Syrakuz oraz inni ludzie, którzy coś na ten temat słyszeli, Platon uświadomił sobie, że dalsze utrzymywanie tajemnicy staje się bezcelowe, a nawet szkodliwe, ponieważ szeroka publiczność otrzymuje informacje o jego nauce z nieupoważnionych i niekompetentnych źródeł. Sądzę, że właśnie dlatego zdecydował się wygłosić publiczny wykład, w którym przedstawił oryginalną wersję nauki. Jego zamiarem było zdyskwalifikowanie nieautentycznych przekazów i położenie kresu ich obiegowi.

(2) Ezoteryczna rezerwa Platona mogła zostać łatwo odebrana jako sztuczna tajemniczość i mogła irytować wpływowych członków ateńskiej społeczności. Ekskluzywny charakter Akademii drażnił szczególnie, jeśli słyszało się, że strzeżone przed niewtajemniczonymi nauki dotyczyły poznania Dobra i stanowiły klucz do szczęścia. Mogło również powstać podejrzenie, iż ezoteryczne dogmaty Akademii były utrzymywane w tajemnicy ponieważ stanowiły element dobrze znanych antydemokratycznych poglądów Platona i że ich wymowa może być pod tym względem szczególnie ostra. Z kolei Platon zdawał sobie sprawę z zagrożenia, jakim była powszechna niechęć szerokiej publiczności do jego szkoły. W rezultacie z rozmysłem postanowił przedstawić publicznie naukę o pierwszych zasadach w jednym wykładzie po to, by zdjąć z niej odium tajemniczości. Spodziewał się, że w ten sposób wytrąci z ręki broń krytykom i rozwieje podejrzenia rodzące się z racji jego odizolowania się od sceny publicznej. Decydując się na to Platon musiał zaakceptować fakt, że wiele osób nie zrozumie wykładu i zareaguje nań szyderstwem i kpiną.

Jak dalece hipoteza ta daje się utrzymać i zweryfikować? Niewątpliwie, musi odeprzeć narzucające się zastrzeżenia. Prawdą jest, że Arystoksenos nie wspomina o politycznym lub jakimkolwiek innym motywie, który miałby skłonić Platona do wygłoszenia wykładu. Można to jednak łatwo wytłumaczyć wskazując na to, że zarówno Arystoksenos, jak Arystoteles opowiadając tę historię mają wspólny motyw i obaj pragną zbudować zgrabną anegdotę, której celem jest wykazanie wyższości ich własnych metod nauczania w stosunku do nieskutecznej metody, jaką posłużył się Platon. Dlatego właśnie wspominają tylko o wrażeniu, jakie wykład zrobił na nieprzygotowanych słuchaczach, nie mówiąc nic na temat tych, którzy już zdawali sobie sprawę z trudności nauki o Agatonie. Arystoteles i Arystoksenos pomijają zatem prawdziwy cel wystąpienia, który pozwoliłby wyjaśnić, dlaczego Platon nie mógł ani nie chciał ułatwić zadania publiczności.

Pragnąłbym teraz przedstawić świadectwa przemawiające za moją tezą. Duże znaczenie ma pod tym względem *List VII*. Wiem, że jego autentyczność jest

podawana w wątpliwość i że moje (powyższe) argumenty nie przekonają wszystkich. Ale też nie jest on świadectwem jedynym. Z mojego punktu widzenia ważniejsza od kwestii autentyczności *Listu* jest opisana w nim sytuacja polityczna. Co do tego, że jest ona przedstawiona wiarygodnie, nie należy mieć wątpliwości. Ważność mojej tezy jest więc niezależna od kwestii autentyczności *Listu* i w związku z tym powinna być możliwa do przyjęcia również dla osób przekonanych o jego pseudo-Platońskim charakterze.

(1) Jeśli chodzi o fakt ujawniania nauki przez osoby niekompetentne, to z *Listu VII* dowiadujemy się (341B), że Dionizjos z Syrakuz, a także inni autorzy, pisali na ten temat⁵². Nawet jeśli teksty te nie były sygnowane przez Platona, to przecież musiały być nieuchronnie kojarzone z jego ezoterycznym nauczaniem. Dlatego też Platon odcina się zdecydowanie od nieuprawnionych i dezinformujących traktatów, ostrzegając, że nie jest możliwe, by relacjonowały one wiernie treść nauki (341C–E). Píše on: „Zdaję sobie w każdym razie sprawę z tego, że jeżeliby chodziło o piśmienne czy ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej, a także z tego, że, o ile są opacznie ujęte w jakimś piśmie, to mnie to z pewnością zasmuca najbardziej” (341D). Moim zdaniem od takiej deklaracji nie jest daleko do decyzji o publicznym wykładzie. Podejmując tę decyzję Platon pozostaje w dalszym ciągu wierny swojej zasadzie przekazu ustnego — nigdy bowiem nie uczynił kroku dalej, jakim byłoby napisanie traktatu na ten temat (zasada ta sformułowana jest zresztą także w *Liście VII* 341C: *oude mepote genetai*).

Ukazanie się rozprawy Dionizosa mogło być dla Platona szczególnie kłopotliwe, ponieważ wzmacniało wrażenie, że jego nauka ma wymowę antydemokratyczną. Nawet jeśli ktoś nie czytał samego jej tekstu, mógł dojść do wniosku, że tyran Syrakuz wyznaje naukę o Dobru jako Jednym, ponieważ służy ona jego autokratycznemu reżimowi.

W *Liście VII* (341E) mowa jest o tym, że publiczne przedstawienie nauki o pierwszych zasadach wywołałoby nieuchronnie niewłaściwe reakcje, u jednych wywołując wzgardę (*kataphronesis*), innych zaś wzbijając w pychę (*elpis*). Przecistawiając się samozwańczym i nieprawdziwym prezentacjom własnej nauki Platon musiał pogodzić się z tym, że wywoła powszechne rozczarowanie i szyderstwa, ale dzięki temu spodziewał się uniknąć najgorszego nieporozumienia, jakim byłoby przeświadczenie, iż najwyższa prawda jest czymś, co można zdobyć bez trudu.

(2) Jeśli chodzi o drugi wątek mojej argumentacji, potrzebne są świadectwa, że opinia publiczna była niechętna Platonowi właśnie ze względu na ezoteryczną ekskluzywność Akademii. Przez całe niemal życie Platonowi udawało się unikać

⁵² Nie chodzi tu o relacje uczniów takich jak Arystoteles, Speuzyp i Ksenokrates: w *Liście* opisani są oni jako *kyrioteroi kritai* (345 B).

otwartego konfliktu z siłami znajdującymi się u władzy w Atenach⁵³. Istnieją jednak dowody na to, że dochodziło na tej płaszczyźnie do konfliktów i ochłodzenia stosunków — zwłaszcza w ostatnich latach życia filozofa.

(a) *List VII* jest w gruncie rzeczy pochwałą wydarzeń, które doprowadziły do przewrotu w Syrakuzach. Pisząc go Platon najwyraźniej chciał przekonać Ateńczyków, że jego przyjaciel Dion chciał zaprowadzić w Syrakuzach prawny i liberalny ustroj i że jego własne kontakty z Syrakuzami nie miały nic wspólnego z interesem własnym lub pragnieniem władzy. Z całego *Listu* wynika, że w rezultacie całej sprawy Platon zyskał opinię człowieka, który przyczynił się do wybuchu rewolucji w Syrakuzach.

Platon wyjaśnia dokładnie racje, dla których nie ujawniał swojej nauki publicznie. Jak już pisał wcześniej, bezcelowe jest otwarte przedstawianie tych zagadnień, ponieważ mogą one zostać zrozumiane dopiero po latach obcowania z przedmiotem (342A–344D). Pozwala to wyciągnąć wniosek, że Platon był krytykowany za utrzymywanie tajemnicy wokół swoich nauk.

Jednak *List* nie wystarczyłby do przekonania zewnętrznych obserwatorów. Istnienie pisanych prac Dionizjosa i innych, o czym Platon wspomina w *Liście*, wskazuje na to, że Platon, gdyby zechciał, *mógłby* ujawnić całą naukę. W *Liście* przyznaje się przecież do sekretnego charakteru nauki, której nie chciał zdradzać publiczności, a takie oświadczenie musiało wzbudzić powszechne zaniepokojenie. Powstawało zatem wrażenie, iż Platon rozmyślnie odmawiał innym dostępu do wiedzy o Dobru i szczęściu, którą dzielił się wyłącznie z garstką wybranych. Przypuszczam, że w tej sytuacji Platon postanowił położyć kres krytykom wygłaszając publiczny wykład.

(b) W tym kontekście równie ważne było to, że Platon stawał się coraz częściej obiektem niepochlebnych docinków w utworach współczesnych mu komediopisarzy. Zachowało się siedemnaście fragmentów komedii dotyczących Platona i jego szkoły⁵⁴. Arystofon napisał całą komedię zatytułowaną *Platon*⁵⁵. Platon prawdopodobnie wyczuwał niebezpieczeństwo, jakie kryło się za tymi atakami. W *Obronie* przypisuje istotną rolę w doprowadzeniu do skazania Sokratesa *Chmurom* Arystofanesa⁵⁶.

Otoczone tajemnicą posiedzenia w Akademii były, jak się zdaje, ulubionym przedmiotem kpín w przedstawieniach komediowych⁵⁷. We fragmencie z Aleksisa

⁵³ C.B. Armstrong 1953, s. 102: „...w znacznej mierze z powodu zřeczności, z jaką unikał on konfliktu z demokratami dominującymi w Atenach czwartego wieku, podejrzenia te nigdy nie przekształciły się w otwartą wrogość”.

⁵⁴ Patrz bibliografia w K. Gaiser, *Ein Komödienwitz über Platon, Musa locosa. Festschrift A. Thierfelder*, Hildesheim 1974, s. 62–67.

⁵⁵ Dysponujemy jedynie krótkim cytatem z tej komedii (*Aristophanes fr.* 8, II 279 Kock); złośliwą uwagą na temat ascetycznego życia filozofów.

⁵⁶ W *Prawuch* (II, 934 E–936 B) Platon potępia stosowanie wszelkiego rodzaju oszczerstw w teatrze.

⁵⁷ Był to najwyraźniej temat często wykorzystywany w komediach. Arystofanes (*Chmurom* 140, 143, 256–262) przedstawia Sokratesa jako nauczyciela sekretnej wiedzy dostępnej

(180) czytamy: „Opowiadać nonsensy do społu z Platonem” (*kata monas*)⁵⁸. W wielu miejscach wspomina się o wyniosłej pozie Platona (Amfis, fr. 13). Dowiadujemy się również, że członków Akademii uważano za ludzi aroganckich (Efippus, fr. 14; Antyfanos, fr. 33)⁵⁹.

(c) Elitarna atmosfera otaczająca Akademię ukazana jest w *Antidosis speech of Isocrates* (mowa 15). Mówca porównuje swoją szkołę ze szkołą Platona (§ 84): Akademia chęłpi się zdobyciem Dobra i Filozofii nieznanych nikomu innego, natomiast ja uczę tego, co jest powszechnie uznane; Akademia przyjmuje do swojej społeczności nielicznych, podczas gdy ja uczę wszystkich obywateli. Mowa ta pochodzi prawdopodobnie z roku 353 lub 352. Moim zdaniem, w tym właśnie okresie Platon podejmował decyzję publicznego zaprezentowania nauki o Dobru.

(d) Nie ulega wątpliwości, że Platon miał w Atenach opinię myśliciela „niedemokratycznego”. Z racji swojego pochodzenia należał do tutejszej arystokracji. Poza tym z jego dialogów jednoznacznie wynikało, że ma poważne zastrzeżenia do ustroju demokratycznego. Z *Retoryki* Arystotelesa dowiadujemy się, że Platon nie bał się zaatakować wpływowego ateńskiego polityka⁶⁰. Atmosfera tajemniczości otaczająca naukę o Agatonie mogła być traktowana jako świadectwo jego antydemokratycznych poglądów⁶¹.

Niezależnie od tego, czy *List VII* jest autentyczny, jasne jest, że niefortunne zakończenie działalności Diona na Sycylii dodatkowo popsuło opinię Akademii⁶². Ludzie musieli odnieść wrażenie, że ze szkoły wychodzili „obrońcy tyranii i wichrzyciele”⁶³. Można było również dopatrywać się podobnych związków między Akademią a dynastią Macedońską, a być może nawet ekspansjonistyczną

wyłącznie dla wybranych uczniów. Zarzut ten jednak — najwyraźniej robiący wrażenie na publiczności — stosuje się w większej mierze do Platona niż do Sokratesa.

⁵⁸ Por. sformułowanie z Nowego Testamentu: Mk. 4, 10–12: *kata monas* względem *tois exo*. Jest mocno wątpliwe, czy komedia Aleksisa (fr. 180) została napisana przez wykładem Platona (por. przypis 25 powyżej).

⁵⁹ Wspomniane anegdoty świadczą o tym, że Platonowi przypisywano powszechnie wyniosłość (*typhos*): Diog. Laert., 6, 26; 4, 7; 3, 39. Wydaje się, że również Dion z Syrakuz był człowiekiem aroganckim, co stało się przyczyną jego zguby (*Pseudo-Platonic Epist.* 4, 321B, Plut. *Vita Dionis* 8; 52).

⁶⁰ Arystoteles, *Rhet.* 1, 15, 1376a 7–11. Cytowane przez Arystotelesa zdanie zostało napisane raczej przez Platona-filozofa, nie zaś, jak sądzono dawniej, przez Platona-poetę komediowego. Por. K. Gaiser, *Plato comisus or Plato philosophus?*, B.I.C.S. (London) 1979.

⁶¹ Już w *Gorgiaszu* (485DE) jest widoczne, że intymny charakter rozmów Sokratesa z uczniami irytował ateńskich polityków (tym bardziej musiało tak być w przypadku Platona).

⁶² Callippus, Ateńczyk winny zamordowania Diona, wystosował do miasta Ateny oficjalny komunikat (Plut. *Dion* 58, 1). Callippus walczył ramię w ramię z Dionem, a w Atenach znany był jako człowiek związany ze szkołą Platona. W *Liście VII* Platon odcina się od niego oraz od czynu, który rzucił cień na dobre imię Aten (333D–334C; 351DE).

⁶³ Por. *Athenaeus* 9, 508D: *tyrannikoî kai diaboloi*.

polityką Filipa, stanowiącą coraz większe zagrożenie dla Aten⁶⁴. Niektórzy z Ateńczyków musieli powziąć podejrzenie, iż ściśle strzeżone nauki Platona były wymierzone przeciwko demokracji. Jeśli, jak słyszano, Dobro było w Akademii rozumiane jako wszechwładna jedność, można było się w tym doszukiwać monarchistycznej i antydemokratycznej wymowy politycznej, która nieprzypadkowo zainteresowała tyrana Syrakuz⁶⁵.

Tego rodzaju podejrzeń nie można było całkowicie rozwiązać po prostu publikując naukę o pierwszych zasadach. Istnieją jednak różne metody obrony przed podejrzeniami, a logiczne zaprzeczanie im jest zaledwie jedną z nich. Moim zdaniem Platon przedstawił w wykładzie rzetelne streszczenie swojej nauki, ale zrobił to w języku wysoce technicznym i paradoksalnym (*ainigmatodos*). Platon mógł liczyć na to, że jeśli Ateńczycy uznają jego poglądy za niezrozumiały bełkot, przestaną przynajmniej traktować go jako postać niebezpieczną i nie będą prześladować zwolenników tej niezrozumiałej nauki.

(e) Jeśli Platon czuł, że opinia publiczna zwraca się przeciwko niemu i przeciwko Akademii, musiał traktować to poważnie, ponieważ znane mu były z przeszłości niepokojące przypadki prześladowania filozofów.

W Atenach⁶⁶ był to oczywiście przypadek skazania Sokratesa pod zarzutem *asebeia* oraz deprawowania młodzieży. Jeden z przekazów podaje, że również Anaksagorasa i Protagorasa oskarżono o *asebeia*. Pewna znacząca warstwa ateńskiej społeczności reagowała wyjątkowo drażliwie na wszelkie innowacje w sferze religijnej⁶⁷. Przestrzegano oczywiście pełnego szacunku milczenia na temat tak czcigodnych instytucji jak misteria w Eleusis. Ale tam, gdzie te prerogatywy dotyczące pewnych kultów były wykorzystywane do celów politycznych, reakcje były odpowiednio silniejsze (wystarczy sobie przypomnieć polityczne zarzuty postawione Alcybiadesowi w związku z ujawnieniem tajemnicy misteriów; Tukidydes VI 28; 61, 1).

⁶⁴ W rzeczywistości stosunki Filipa z Akademią były jak się zdaje różne: dobre za czasów Arystotelesa, ale za czasów Platona i innych bywały nieco napięte (por. Diog. Laert. 3, 40). Eufrajos z Oreusu, uczeń Platona, który (jak podaje *List V*) miał wielki wpływ na Perdikkasa III, brata i poprzednika Filipa, stał się zdecydowanym przeciwnikiem Filipa (Demosth. 9, 59–62).

⁶⁵ Nad pilnie strzeżoną nauką Platona o Dobru zawisło jeszcze jedno polityczne podejrzenie — a mianowicie, że Platon pragnął odsunąć Dionizjosa od władzy na rzecz Diona, by włączyć go *en Akademeia to siopomenon agathon dzetein kai dia geometrias eudaimona genesthai* (Plut. *Dion* 14,2).

⁶⁶ Demetrios z Faleronu mógł utrzymywać w swojej *Obronie Sokratesa* (fr. 91–93 Wehrli), że Ateńczycy nigdy nie żyli dobrze z żadnym filozofem.

⁶⁷ Jeśli chodzi o grzech asebiei lub ateizmu, Platon był w oczywisty sposób poza podejrzeniem — jego prace świadczyły wyraźnie o tym, że troszczył się bardzo o pobożność. Niemniej jednak, niektórzy Ateńczycy mogli mieć wątpliwości, czy w Akademii czczono tych samych bogów, co w mieście. Stary przesąd mówiący, że uczone wyjaśnienia są przeciwne religii (por. *Prawa* 12, 966E–967E), mógł być trudny do wykorzenienia.

Z punktu widzenia Platona największe znaczenie miała pamięć o prześladowaniach pitagorejczyków w Południowej Italii, ponieważ jego nauka o pierwszych zasadach była silnie związana z tradycją pitagorejską. W roku 490 w Krotonie podpalono dom, w którym zbierali się pitagorejczycy. Wielu z nich zginęło. Potem wielokrotnie jeszcze zdarzały się prześladowania pitagorejczyków, i wielu zostało wygnanych⁶⁸. Według relacji Jamblicha (*De vita Pythag.* 248–264) główną przyczyną publicznej niechęci był ekskluzywny charakter pitagorejskiego stowarzyszenia: ci, którym odmówiono wstępu, zostali jego wrogami⁶⁹. Platon miał prawo obawiać się, że jego własna szkoła, pod wieloma względami przypominająca pitagorejską, może podzielić jej los, jeśli wzbudzi złość szerokich kręgów otaczając tajemnicą swoją działalność.

(f) O tym, że istniały podstawy do takich obaw, świadczą wydarzenia, do których doszło już po śmierci Platona. Niedługo po śmierci Platona, lub tuż przed nią, Ateny musiał opuścić Arystoteles. Należy przypuszczać, że zmusiły go do tego względy polityczne — jego dobre kontakty z Filipem Macedońskim stały się dla niego zbyt niebezpieczne, by mógł pozostać w Atenach⁷⁰. Istnieją wiarygodne świadectwa wskazujące na to, że Arystoteles uciekł z Aten raz jeszcze pod koniec swojego życia (w roku 323), gdy natężenie nastrojów anty-macedońskich zagroziło jego osobistemu bezpieczeństwu⁷¹. Po upadku Demetriusa z Faleronu w roku 306 p.n.e. wygnano na pewien czas filozofów z Aten. Przy tej okazji w Zgromadzeniu odbyła się dyskusja na temat wprowadzenia kary śmierci dla filozofów organizujących szkoły bez zgody Rady i Zgromadzenia⁷².

Moim zdaniem, jeśli weźmie się pod uwagę te wszystkie czynniki⁷³, można sobie łatwo wyobrazić, dlaczego Platon postanowił obronić się przed zarzutami

⁶⁸ W połowie piątego wieku podjęto kolejne działania skierowane przeciw Pitagorejczykom. W tych czasach Związek Pitagorejski zaakceptował ograniczoną formę demokracji, co doprowadziło do konfliktu między nim a tyranem Dionizjosem I z Syrakuz.

⁶⁹ Ich główny przeciwnik Cylon z Krotony najwyraźniej nie został przyjęty do związku (Jamblich, *De vit. Pyth.* 248). Niechęć do stowarzyszenia wyrastała na ogół z rozżalenia (*phthonos* 254) ludzi, których do niego nie przyjęto (252) oraz spowodowana była jego ekskluzywnym charakterem (*idiasmos* 255, 257). Jamblich korzysta zapewne ze źródeł pochodzących z czwartego wieku.

⁷⁰ *Vita Aristotelis syriaca*, II 9, w: I. Düring 1957, s. 188: „Wystraszony egzekucją Sokratesa, opuścił Ateny i schronił się nieopodal Hellespontu”. Dobrze wiadomo, że ojciec Arystotelesa służył jako lekarz u króla Amyntasa III, ojca Filipa. Por. I. Düring 1968, s. 176 i nast.: „Der Hauptgrund... für seine Abreise war jedenfalls die politische Situation in Athen, die sein Leben gefährdete”.

⁷¹ Por. I. Düring 1968, s. 180: najważniejszym świadectwem są fragmenty 10 i 11 listów Arystotelesa w: M. Plezia, *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*, Leipzig 1977.

⁷² Demochares wypowiadał się za tym wnioskiem w mowie zatytułowanej *kata ton philosophon* (*Aristocles of Messene in Euseb. praep. ev.* 15, 2, 6; Athenaeus 13, 610e–f; Diog. Laert. 5, 38).

⁷³ Istnieje wiele pomniejszych świadectw: (a) Platon często wspomina o politycznych zagrożeniach filozofów (*Prot.* 316C–317C; *Państwo* 6, 496C–E, 7, 517A–D; *Listy* 7, 331D). (b) Wiarygodność opowieści, w których mówi się, iż w życiu Platona zdarzały się

antydemokratycznej konspiracji zapraszając ateńską publiczność na otwarty wykład. Lepiej było, żeby znaczna część tych ludzi straciła na zawsze zainteresowanie dla filozofii, niż gdyby mieli oni w dalszym ciągu żywić wrogość do samej szkoły.

Historyczne i indywidualne doświadczenia świadczą o tym, że reakcja szerokiej publiczności na tajne stowarzyszenia jest zawsze podejrzliwa, jeśli nie otwarcie nieprzyjazna, i że najlepszą metodą obrony przed ową wrogością jest zaspokojenie ciekawości oponentów⁷⁴.

Podsumowując pragnąłbym powtórzyć metodologiczną przesłankę, którą się kierowaliśmy: moje sugestie muszą pozostać hipotezą, ponieważ świadectwa, jakimi dysponujemy, nie są na tyle mocne, by mogły zyskać rangę dowodu. Z drugiej jednak strony wydaje mi się, że jest to jedyna z dotychczasowych hipotez, która wyjaśnia zadawalająco zagadkę opowieści Arystoksenosa, to znaczy w spójny sposób tłumaczy wszystkie dostępne świadectwa. Dlatego też będę utrzymywał, że moje rozwiązanie należy przyjąć jako roboczą hipotezę, dopóki nie zostanie znalezione rozwiązanie prostsze i posuwające nas dalej w kierunku pełnego zrozumienia faktów.

Wyniki i konsekwencje moich badań wyglądają następująco:

momenty, gdy miał on powody, by obawiać się podzielenia losu Sokratesa, jest niewielka bądź wręcz żadna. Takie właśnie zagrożenie miało jakoby być powodem jego ucieczki do Megary (Diog. Laert. 2, 106); ze względu na nie oceniano obronę Chabriasa jako odważny czyn (Diog. Laert. 3, 23 i nast.) i nim tłumaczono to, że Platon utrzymywał swoją naukę w tajemnicy (Numenius frg. 23 des Places oraz różni autorzy chrześcijańscy). (c) Apulejusz (*Apologia* 27) słyszał, jak się zdaje, o podejrzaniach ciężących na Platońskiej nauce o Agatonie, ponieważ twierdził, że Agaton Platona był dla zwykłych ludzi czymś równie tajemniczym, jak niektóre nauki religijne (na przykład nauka Pitagorasa lub Empedoklesa).

⁷⁴ Wydaje się, że był to również jeden z motywów działalności wczesnochrześcijańskich apologetów. J. Barnes zwrócił moją uwagę na następujący przykład tego zjawiska: „W roku 1649, gdy atakowano lewellerów i diggerów, Gerrard Winstanley napisał pamflet zatytułowany *The True Leveller's Standard Advanced, or the State of Community opened and presented to the Sons of Men*. Celem tego tekstu było pokazanie, jak skromnymi i nieszkodliwymi ludźmi są w rzeczywistości członkowie wspólnoty lewellerów”. Patrz G.H. Sabine (wyd.) *The Works of Gerrard Winstanley* (Ithaca, New York, London 1941). Również wolnomularze publikowali czasem swoje tajemnice, by uniknąć podejrzeń. W poprzednim stuleciu ukazała się książka anonimowego autora pod tytułem *Die Freimaurer und ihre Stellung zur Gegenwart. Offne Enthüllung der Geschichte und Zwecke des Freimaurerordens, nebst einer Abwehr der jungster Angriffe des Adv. E.E. Eckert zu Dresden*, Leipzig 1852. J. van Ess (*Neuere arabisch-sprachige Literatur über die Drusen*, w: „Die Welt des Islam”, N.S., 12, 1969, s. 111–125) badał ezoterykę Druzów. Na stronie 120 wspomina on o autorze, który złamał regułę milczenia i usprawiedliwiał się twierdząc, iż o Druzach mówiono wiele złego z tego powodu, że nie znano ich nauki. W życiu akademickim spotykamy się czasem z protestami wywołanymi przez zamknięte, prywatne konferencje. Gdy tylko konferencje te stają się otwarte dla publiczności, protesty ustają, a publiczność przekonuje się, że ich treść jest nudna.

(1) Przyjmując proponowaną przeze mnie hipotezę nie trzeba kwestionować czy pomniejszać znaczenia świadectw dotyczących publicznego wykładu Platona ani też zapisanych przez niego uwag, w których twierdzi, że nie ma zamiaru publicznie prezentować swojej nauki o pierwszych zasadach.

(2) W moim ujęciu wykład o Dobru nie był jednym z wielu takich wystąpień, ale stanowił w życiu Platona zdarzenie wyjątkowe i jednorazowe. Platon posługiwał się trzema typowymi metodami nauczania: (a) Literackie dialogi stanowiły wprowadzenie do filozofii i do filozoficznych pytań oraz odpowiedzi. (b) Zewnętrzne (egzoteryczne) ćwiczenia przeznaczone dla szerszego kręgu uczniów, przedstawione na przykład we fragmentach komedii Epikratesa⁷⁵, uczyły posługiwania się określonymi metodami (w szczególności metody *diairezy*) w odniesieniu do poszczególnych typów przedmiotów⁷⁶. (c) Niepubliczne dyskusje dialektyczne dla zamkniętego kręgu uczniów miały na celu ukazanie, po długim czasie, ogólnej wizji prawdy obejmującej wszystkie indywidualne aspekty w teorii pierwszych zasad.

Wykład o Dobru miał charakter wyjątkowy, ponieważ Platon zwracał się w nim ze swoją nauką o pierwszych zasadach do publiczności, podczas gdy do tej pory omawiał ją tylko w wąskim gronie towarzyszy. Ale wyjątek ten nie jest już niewytłumaczalny: Platon, jak starałem się pokazać, zamierzał w ten sposób zdyskwalifikować pojawiające się na piśmie wersje jego nauki i odeprzeć krytyczne głosy wywołane zamkniętym charakterem Akademii.

(3) Jak wiedzieliśmy przed chwilą, wątpliwe jest, czy Simplikios miał na myśli to, że uczniowie Platona zapisali treść jedyne publicznego wykładu. Natomiast prawdą niewątpliwie jest to, że po tym jak Platon złamał własną regułę milczenia, jego uczniowie mogli poczuć się w znacznej mierze usprawiedliwieni ulegając pokusie sporządzania własnych pisemnych notatek o nauce.

Przed publicznym wykładem nauka ta była znana wszystkim wewnątrz szkoły; prawdopodobnie zajęcia dialektyczne co jakiś czas przeplatano jej streszczeniami⁷⁷. Nie sposób zatem twierdzić, że publiczny wykład o Dobru był głównym źródłem późniejszego rozprzestrzeniania się platońskich niepisanych nauk. Jeśli uczniowie zanotowali treść tego jedyne publicznego wykładu, mogli również

⁷⁵ Epikrates frg. 11 (II 287 i nast. Kock). Opisuje on scenę z Akademii, kiedy to uczniowie Platona prowadzą w obecności ciekawych gości dyskusję nad analityczną definicją dyni. Relacja ta dotyczy najwyraźniej nauki w klasie wstępnej — formę i treść tego nauczania należy jasno odróżnić od teorii pierwszych zasad oraz od jednorazowego publicznego wykładu.

⁷⁶ Arystoteles określał prowadzone w Akademii ćwiczenia w definiowaniu (*diairesis*) jako *exoterikoi logoi* (patrz przypis 78).

⁷⁷ Nawet jeśli Platon nie sporządzał do tej pory tego typu streszczeń, nie wynika stąd wcale, że jego nauka nie przybrała jeszcze systematycznej postaci. Uprawiana w szkole dialektyka miała na celu znalezienie przejścia do pierwszych zasad w najrozmaitszych dziedzinach — poszukiwania te odbywały się w ramach systematycznej struktury, której uczniowie byli świadomi, nawet jeśli nie była ona jasno ujmowana w streszczeniach.

robić podobne zapiski z podsumowujących wykładów odbywających się w szkole. Inne pozostawione przez uczniów świadectwa dotyczące ustnej nauki Platona pochodzą z pewnością z owych lekcji odbywających się wewnątrz Akademii (na przykład podany przez Arystotelesa opis idealnych liczb oraz szkolnej dyskusji na ten temat).

(4) Mojego stanowiska nie należy rozumieć w ten sposób, że późne datowanie wykładu miałoby oznaczać, iż jego *filozoficzna treść* powstała w ostatnich latach życia Platona. Przeciwnie, moja interpretacja zakłada funkcjonowanie wewnątrz szkoły kluczowych elementów nauki na długo przed publicznym wystąpieniem, które zostało sprowokowane czynnikami zewnętrznymi. Sądzę, że to właśnie niemożliwość uchronienia nauki przed ciekawością szerokiej publiczności zmusiła Platona do jej pełnego ujawnienia. Dlatego też interpretacja moja wspiera, a nie podważa, tezę o tym, że wzajemne oddziaływanie dialogów oraz nauki ustnej zaczęło się już w okresie powstawania *Państwa*, a być może jeszcze wcześniej.

(5) Konsekwencją przedstawionej tu interpretacji jest moje przeświadczenie, iż opisanie Platońskiej nauki o pierwszych zasadach jako ezoterycznej jest w pełni adekwatne i dopuszczalne⁷⁸. Słowo „ezoteryczna” jest oczywiście niejasne i wywołuje negatywne skojarzenia: zbyt łatwo łączy się je ze sztuczną tajemniczością, obskurantyzmem lub arogancją elit. To błędne rozumienie Platońskiego sensu ezoteryczności nie jest, jak widzieliśmy, specyfiką czasów współczesnych, ale istniało już za życia Platona. Platon zdecydował się na publiczny wykład właśnie w celu uniknięcia i rozwiania pozorów świadomego elitaryzmu. Ezoteryczność nie była dla Platona jednoznaczna z tym, co ukryte, co mistyczne; chodziło mu raczej o stworzenie warunków niezbędnych dla przekazywania i przyswajania wysoce specjalistycznych koncepcji filozoficznych⁷⁹.

⁷⁸ Słowo *esoterikos* pojawia się dopiero w późnej grece jako przeciwieństwo *exoterikos*. Jednak stosowane przez Arystotelesa sformułowanie *exoterikoi logoi* wywodzi się prawdopodobnie z Akademii. Arystoteles nie nazywa egzoterycznymi literackich dialogów Platona (jak zakłada wielu komentatorów), ale raczej wspomniane powyżej ćwiczenia dla szerszego kręgu uczniów. Por. hasła „egzoteryczny/ezoteryczny” autorstwa K. Gaisera w *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (Basel 1972), s. 65–867. Słowo *exoterikos* może pochodzić od miejsca spotkania: Aelian 3, 19 wspomina o *exo peripatos* w Akademii poza terenem prywatnej posiadłości Platona.

⁷⁹ F. Schleiermacher, G.W.F. Hegel — a bardziej współcześnie antyezoterycy — mieli zatem rację sprzeciwiając się koncepcji, jakoby Platon w sztuczny sposób utrzymywał w sekrecie ważną teorię, i wyjaśniając, że różnica między nauką egzoteryczną i ezoteryczną była raczej kwestią względnej zdolności rozumienia czytelnika niż sposobem prezentacji myśli przez autora. Nie mieli jednak racji odrzucając na tej podstawie możliwość istnienia bardziej ogólnej i obszernej niepisanej nauki wykraczającej poza to, co zostało napisane w dialogach. Prawda jest taka, że zarówno w ustnej dialektyce, jak i w dialogach mogło być wyrażone wszystko, natomiast różnica między tym, co ezoteryczne a tym, co egzoteryczne, brała się głównie ze różnic w zdolnościach uczniów. Platon postanowił w tej sytuacji, że jako autor odpowiedzialny za swoje słowa powinien wystrzegać się — ze względu na możliwość błędnego zrozumienia — prezentowania specjalistycznej wiedzy wszystkim bez

(6) To, że masy nie zrozumiały wykładu Platona, było dowodem prawdziwości jego twierdzenia z *Faidrosa* i z *Listu VII* (powtórnego raz jeszcze, prawdopodobnie już po wykładzie, w *Prawach* 12, 968DE), że w tych sprawach ezoteryczność jest usprawiedliwiona. Gdy współcześni anty-ezoterycznie nastawieni badacze Platona odrzucają pośrednie świadectwa dotyczące jego ustnej nauki, przypominają mi to w pewnym sensie pełne rozczarowanie odrzuceniem zagadkowego wykładu filozofa. Filozoficzny sens Platońskiej nauki o pierwszych zasadach nie był — i nie jest — możliwy do uchwycenia na podstawie krótkiego streszczenia (krótkiego zwłaszcza dla nas, którzy dysponujemy zaledwie fragmentarycznymi świadectwami)⁸⁰.

(7) Jeżeli mam rację, treść publicznego wykładu musiała zgadzać się z nauzaną wewnątrz szkoły teorią pierwszych zasad, choć brak w nim było dialektycznej metody. Zgodności tej możemy być pewni o tyle, że Platon miał szansę osiągnąć swój polityczny cel jedynie wtedy, gdyby przedstawił wiernie nauki wcześniej omawiane w zamkniętym kręgu uczniów. Nie jest do pomyślenia, by Platon i jego uczniowie z rozmysłem publiczność wywiedli w pole.

Wykład o Dobru świadczy zatem przeciwko pogładowi anty-ezoteryków, jakoby wszelkie niepisane nauki — jeśli takie w ogóle istniały — wykraczające poza treść dialogów, nie były w pełni opracowanymi teoriami, lecz próbnymi, prowizorycznymi eksperymentami, nie dojrzałymi jeszcze do publikacji. Z pewnością również takie eksperymenty zdarzały się w Akademii. Ale rdzeń Platońskiej ustnej nauki stanowiła spójna i w pełni dojrzała teoria pierwszych zasad — w przeciwnym razie nie zostałaby ona zaprezentowana w całości w publicznym wykładzie. To, że na jej temat nie było mowy w dialogach, trzeba zatem wyjaśniać hermeneutycznymi racjami podanymi przez Platona w *Fajdrocie* i *Liście VII*⁸¹.

(8) Jeżeli moja interpretacja wykładu Platona jest poprawna pod względem historycznym i biograficznym, to sam ów wykład znosi argument stale stosowany przeciwko ezoterykom. Argument ten wygląda następująco: przeciwko stanowisku ezoteryków przemawia *List VII*, na który powołują się oni tak chętnie. W *Liście* bowiem napisane jest, że każdy kto pisze na temat teorii pierwszych zasad, nic z niej nie rozumie. I gdy *List VII* stwierdza, że najwyższą wiedzę zdobywa się na drodze intuicyjnej inspiracji i że nie można jej wypowiedzieć, tak jak mówi się o innych sprawach (*rheton gar oudamos estin hos alla mathemata* 341C), to oznacza to, zdaniem anty-ezoteryków, że nie można jej w ogóle wyrazić słowami.

różnicy. Postępował tak do chwili, gdy strategia ta doprowadziła do konfliktu z opinią publiczną.

⁸⁰ Istnieje oczywiście także inna możliwość: po długotrwałych studiach można uznać (jak zrobił to Arystoteles), że Platońska nauka o pierwszych zasadach jest filozoficzną iluzją, powołując się na to, że wszelka próba systematyzacji rzeczywistości jest nieporozumieniem.

⁸¹ Por. H. Cherniss, 1945, s. 13.

Argumentację tę można w tej chwili odeprzeć nie tylko odwołując się do *Listu VII*, ale również do Platońskiego wykładu o Dobru: nauka o pierwszych zasadach nie była zdaniem Platona „niewystawialna”, lecz można ją było bardzo dobrze sformułować i przedstawić jako teorię. Trudność, którą Platon miał na myśli, polegała na tym, iż teorii tej nie sposób było przekazać w zwięzłym, dogmatycznym wykładzie, ale że potrzebne były w tym celu lata intelektualnych przygotowań. Dlatego też współcześni platoniści, którzy podejmują próby doksograficznego zdania sprawy z nauki o pierwszych zasadach, wykraczają poza zalecenia Platona tylko o tyle, o ile wywołują wrażenie — i sami mu ulegają — że filozoficzny wgląd można przekazać lub zdobyć tą drogą.

Pierwsze zasady Platona można gruntownie zrozumieć, jak on sam często mówił, dopiero po długim szkoleniu w ustnej dyalektyce. Przekazane przez jego uczniów relacje z wykładu o Dobru dają nam pojęcie o tym, co było celem praktyki dyalektycznej w Akademii. Jestem przekonany, iż dysponując tą koncepcją jesteśmy w lepszej niż dotychczas sytuacji, jeśli chodzi o zrozumienie dialogów Platona, czyli zrozumienie jego ostatecznych intencji. Z relacji uczniów wynika, że pojawiające się w dialogach wzmianki na temat pojęć zbyt trudnych, by można je było przekazać innym, nie są rzucane na wiatr, ale dotyczą wykładanej w Szkole nauki o pierwszych zasadach.

Przełożył Krzysztof Środa

Bibliografia (najnowsze prace w porządku chronologicznym)

- A.N. Whitehead, *Mathematics and the Good*, w: „The Library of Living Philosophers”, Vol. III, Northwestern University Press 1941 = *Essays in Science and Philosophy*, London 1948, s. 75–86 = P. A. Schlipp (red.) *The Philosophy of A. N. Whitehead*, New York 1951, s. 666–681.
- H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944 = New York 1962.
- H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley and Los Angeles 1945 = New York 1962.
- Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951 (s. 147–149, 244).
- C.B. Armstrong, *Plato's Academy*, „Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society”, A 7, 1952–1955 (Part 2, 1953), s. 89–106.
- I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957 (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 5), s. 357–360.
- H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959 (*Abhandl. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* 1959, 6).
- K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963 (1968).

- G. Vlastos, w: „Gnomon”, 1963, s. 650–652 = G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1973, s. 379–398 (*On Plato's Oral Doctrine*, Review of H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959).
- H.J. Krämer, *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*, Mus. Helv. 21, 1964.
- G.J. de Vries, *Marginalia bij een esoterische Plato*, „Tijdschrift voor Philosophie” 26, 1964, s. 704–719.
- H.J. Krämer, *Aristoxenos über Platons Peri tagathou*, „Hermes”, 94, 1966, s. 111.
- O. Wichmann, *Platon*, Darmstadt 1966 (s. 645–649).
- I. Düring, *Aristoteles*, w: *Realenzyklopädie Pauly-Wissowa*, (RE) Suppl. 11, 1968, s. 159–336 (306–309).
- K. Gaiser, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, w: *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968 („Abhandl. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.”, 1968, 2), s. 31–84.
- H. Gundert, *Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief*, w: *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968, s. 85–105.
- K.H. Ilting, *Platons „Ungeschriebene Lehren”: der Vortrag „Über das Gute”, „Phronesis”*, 13, 1968, s. 1–31.
- H.J. Krämer, *Die Grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, w: *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968, s. 106–150.
- Ph. Merlan, *War Platons Vorlesung „Das Gute” einmalig?*, „Hermes”, 96, 1968, s. 705–709 = *Kleine Schriften*, Hildesheim 1976, 88–92.
- G.J. de Vries, *Aristoxenos über Peri tagathou*, „Hermes”, 96, 1968, s. 124–126.
- H. Dörrie, *Spätantike Symbolik und Allegorese*, „Frühmittelalterliche Studien”, 3, 1969, s. 1–12.
- R.E. Allen, *Plato's „Eutyphro” and the Earlier Theory of Forms*, London-New York 1970 (s. 142–144).
- J.B. Skemp, w: „Gnomon”, 1970, 446.
- É. de Strycker, *Idée du bien dans la „République” de Platon*, „L'Antiquité Classique”, 39, 1970, s. 450–467.
- K. v. Fritz, *The Philosophical Passage in the Seventh Platonic Letter and the Problem of Plato's „Esoteric” Philosophy*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, (wyd.) J.P. Anton, G.L. Kustas, Albany 1971, s. 408–447.
- H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.
- J. Wipperfurth (wyd.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt 1972 (Wege der Forschung 186).
- G. Watson, *Plato's Unwritten Teaching*, Dublin 1973.
- J.N. Findlay, *Plato, The Written and Unwritten Doctrines*, London 1974.
- M. Isnardi Parente, w: E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, Volume III/2, Firenze 1974 (s. 732).
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, *Plato: The Man and his Dialogues, Earlier Period*, Cambridge 1975 (s. 21).

- A.S. Riginos, *Platonica. The Anecdots concernig the Life and Writings of Plato*, Leiden 1976 (Columbia Studies in the Classical Tradition 3).
- E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Stockholm 1977 (s. 70–73, 136–138).
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. V, *The Later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, (s. 424–426).