

T. W. Wasiljewa

Niepisana filozofia Platona¹

Rekonstrukcja „niepisanej”, lub „ezoterycznej” nauki Platona, pod pojęciem której w wąskim sensie rozumie się treść wykładów wewnątrzakademickich (lub jednego wykładu) *O dobru*, a w szerszym — konsekwentnie rozwinięty system filozofii Platonskiej, który z nieznanych nam przyczyn w dialogach nie znalazł dostatecznie adekwatnego wyrazu i powierzony został tylko wąskiemu kręgowi słuchaczy Akademii w toku ustnych dyskusji — stanowi jedną z najnowszych fascynacji zachodnich badań nad Platonem. O ile też wybrana problematyka tego tematu dla historyków filozofii nie jest nowością, o tyle rozszerza ją interpretacja przedstawiona po raz pierwszy w pracy Hansa Joachima Krämera *Arete bei Platon und Aristoteles*, która zbulwersowała społeczność naukową i zapoczątkowała intensywną dyskusję, trwającą do dziś. Krąg omawianych w związku z tym zagadnień objął praktycznie wszystkie istotne momenty badań nad Platonem, od ustalenia autorstwa poszczególnych dzieł poczynając, na określeniu historycznej roli Platona w rozwoju całej antycznej i całej europejskiej filozofii kończąc, zaś w dyskusję zaangażowali się najpoważniejsi specjaliści, nie tylko uczeni współcześni, ale nawet pośrednio badacze z minionych epok. Wydano kilka antologii, odzwierciedlających „historię zagadnienia” od końca wieku XVIII aż do ostatnich dziesięciu lat². Proponowany tu przegląd ma na celu prześledzenie tych spośród wysuwanych w trakcie wieloletniej dyskusji koncepcji, które spotkały się z najbardziej entuzjastyczną aprobatą ich zwolenników i z najsilniejszym oporem przeciw-

¹ Przegląd prac: H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963; „Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons”. *Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, hrsg. von J. Wipperm, Darmstadt 1972; J.N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London 1974; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. II, *Platone e Aristotele*, Milano 1976 (zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1997).

² Por. bibliografia w antologii: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt 1972, s. 449–464.

ników, a także próbę oceny dokonań i możliwych perspektyw dalszych badań nad „ezoteryczną” filozofią Platona.

* * *

Problem niepisanej filozofii Platona należał zawsze do kręgu problemów z Platonem związanych, ponieważ zachowały się starożytne świadectwa dotyczące jego wewnątrzakademickiej działalności (w której znaczące miejsce zajmowało badanie przedmiotów matematycznych), a w tym ezoterycznego nauczania Platona, powtarzającego w znacznym stopniu i rozwijającego zasadnicze punkty pitagoreizmu³. Dopóki jednak problem ten był stawiany tylko jako problem wiarygodności źródeł i możliwości rekonstrukcji na podstawie ich wiarygodnego schematu ustnych wykładów Platońskich, nie odgrywał w badaniach nad Platonem istotnej roli, usuwany w cień przez kwestie związane z poznawaniem dzieł pisanych filozofa, któremu niezmiennie towarzyszyła sława wielkiego pisarza.

Bogata, brzmiąca pełnym głosem i wieloznaczna treść dialogów Platońskich, nieprzemijająca aktualność ich społeczno-politycznej, moralno-wychowawczej i estetycznej problematyki, i górująca nad nimi dostojna osoba mędrca, jednego z pierwszych wychowawców ludzkości — oto zagadnienia niemal całkowicie pochłaniające uwagę badaczy. Co zaś się tyczy wyrywkowych danych dotyczących niepisanej filozofii Platona, ich opracowanie naukowe do lat ostatnich nie wychodziło poza granice krytyki tekstualnej. Tradycja, w której centralną pozycję zajął F. Schleiermacher jako autor znakomitego przekładu Platona na język niemiecki i jako jego natchniony interpretator, nie życzyła sobie niczego wiedzieć o tzw. „ezoterycznej” filozofii Platońskiej, podając w wątpliwość starożytne świadectwa — podobnie jak i sam F. Schleiermacher zdecydowanie odrzucił ogólnie znany życiorys Platona, autorstwa Diogenesa Laertiosa.

„Jedynie nierozumna zależność od dawnych przyzwyczajęń może honorować jako przekaz tak niewybrednie pospisywaną z wielu źródeł kompilację” — taki właśnie był stosunek F. Schleiermachera do późnoantycznej doksografii w osobie jej najbardziej płodnego w świadectwa przedstawiciela, co zresztą jest charakterystyczne dla długiego okresu badań nad starożytnością, kiedy to z wielowiekowej historii Grecji i Rzymu zostały wyodrębnione i wyabsolutyzowane krótkie okresy rozkwitu lub „klasycyzmu”, w stosunku do których poprzedzająca je „archaiczność” traktowana była jako niedojrzałość, a następujący po nich „hellenizm” — jako bezdenny upadek. Dialogi Platona, należące jeszcze do epoki wieku klasycznego, cieszyły się bezsporną przewagą nad dziełami epoki „upad-

³ Najpełniejszy do dnia dzisiejszego wykaz tych świadectw zamieszczony został w książce K. Gaisera, dz. cyt., s. 441 — „Testimonia Platonica”. W przekładzie na język angielski fragmenty te zostały dodane do książki J.N. Findlay’a *Plato. The Written...*, dz. cyt.

ku", a właśnie do niej należeli Diogenes Laertios, Sekstus Empiryk oraz neoplatonscy komentatorzy Platona lub Arystotelesa, i wszyscy inni fundatorzy późniejszej nauki historyczno-filozoficznej.

Niepisana filozofia założyciela Akademii, jako uzupełnienie dialogów nie zmieniające naszych o nim wyobrażeń, nie była zagadnieniem historyczno-filozoficznym i wątpliwe, czy kiedykolwiek mogła się nim stać. Problemem filozoficznym mogła być i stawała się tylko w przeciwstawieniu do treści dialogów jako źródło świadectw, zmuszających badacza do gruntownej rewizji zebranych interpretacji i ocen. Było tak też i w XIX wieku, kiedy to porwawszy się na rozwiązanie zagadki chronologii dzieł Platońskich i ich następstwa myślowego, uczeni uciekali się do niepisanej filozofii Platona jako do jego „pierwotnego” i „wyższego” nauczania, przed którym winny ustąpić dialogi jako przykłady „ciemnych” i „rwących się” dociekań⁴. Tak zdarzyło się i teraz, kiedy po wydaniu wspomnianej książki H.I. Krämera i dwóch prac Konrada Gaisera, *Protrepitk und Parenese bei Platon* (1959) i *Platons ungeschriebene Lehre* (1963)⁵, problem autentycznego Platońskiego nauczania ezoterycznego został wyeksponowany najbardziej ze wszystkich Platońskich zagadnień, stając się niezwykle siłą napędową „rewolucyjnego zwrotu” w tej dziedzinie⁶.

* * *

Zasadnicze kwestie nowej, jak ją się często nazywa, „tybingeńskiej” (H.I. Krämer i K. Gaiser — to wychowankowie szkoły W. Schadewaldta i H.G. Gadamera) interpretacji Platona, można streścić następująco: filozofia Platona rozpatrywana jest jako jednolite, konsekwentne, pozytywne nauczanie, stawiające pytanie o metafizyczne pryncypia całego bytu i o możliwości ludzkiego poznania, także włączonego w sferę działania tychże pryncypiów. W przeciwieństwie do poprzednich koncepcji — stopniowy rozwój filozofii Platona, w trzech fazach, przez które przeszedł myśliciel w trakcie formułowania teorii idei (wczesna, sokratejska; środkowa lub dojrziała, we właściwym sensie Platońska; późna, charakteryzująca się zbliżeniem do pitagoreizmu, zdaniem większości uczonych faza „szytkowa”)⁷, stosownie wyrażających się w chronologii dialogów — interpretatorzy z Tybingi proponują uznać formowanie się właściwej filozofii Platona, za jaką uważają tylko nauczanie wewnątrzakademickie, za zakończone już pod-

⁴ Por. I. Wipern, *Einleitung*, [w:] *Das Problem der ungeschriebenen...*, dz. cyt., s. VIII–IX.

⁵ K. Gaiser, *Protrepitk und Parenese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre...*, dz. cyt.

⁶ „*Das Problem der ungeschriebenen Lehre...*”, dz. cyt., s. XIV.

⁷ Por. „*Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*”..., dz. cyt., s. 316 i nast., gdzie preferowany został opublikowany po raz pierwszy w 1953 roku artykuł Paula Wilperta, zawierający rewizję tej periodyzacji.

czas zakładania Akademii. Fazę „idealizmu” określają jako dostatecznie krótką — „przygotowawczą” — fazę, w pełni wyrażoną w nauczaniu o dwóch przeciwstawnych zasadach całego bytu (Jedno i nieokreślona Dwójnia), obowiązujących tak w świecie rzeczy, jak i w świecie idei, oraz w nauce o hierarchicznym następowaniu przejawów tych zasad i wyprowadzaniu z nich „całokształtu bytu na różnych stopniach rzeczywistości”⁸. Właśnie tu, w „ezoterycznej” nauce Platona, upatruje się „dualizmu wertykalnego” dwóch wspomnianych światów i „dualizmu horyzontalnego” pryncypiów, których działanie w świecie intelligibilnym i zmysłowym jest analogiczne⁹. W pryncypium pierwszym zbiega się byt, idea, jedność i dobro, w drugim — niebyt, materia, wielość i zło. Węzłem współdziałania przeciwstawnych ciągów jest dusza, której struktura wewnętrzna odpowiada kosmosowi rzeczy z jednej strony, kosmosowi idei — z drugiej¹⁰. „Analogiczne podobieństwo wszystkich struktur, mających swoje miejsce w budowie bytu”¹¹, pozwala pojąć matematyka, ku której analogicznym korzeniom podążają w szczególności wysiłki Platona i jego współtowarzyszy z Akademii.

Owo dążenie do „sprowadzenia całej treści rzeczywistości do możliwie najmniejszych i najprostszych racjonalnych elementów”¹², sztywny schematyzm owej matematyzującej filozofii stały się powodem tego, że Platon uznał za niewskazane utrwalenie na piśmie swojej ezoterycznej nauki, zawartej w wewnątrzakademickich wykładach *O dobru*¹³. Dla utworów dialogowych przeznaczona była rola protreptyczna („protreptyk” — w retoryce greckiej — mowa przekonująca, skłaniająca na swoją stronę), lub też propedeutyczna — innymi słowy, przeznaczone dla szerokiej publiczności dzieła Platona miały za cel werbowanie uczniów do Akademii, kusząc ich demaskacją oponentów, stawianiem różnego rodzaju aporii i mglistymi aluzjami do możliwości ich rozwiązania w jakimś innym systemie objaśniania świata. Odmienność pisemnej i ustnej filozofii Platona motywowana była, zdaniem H.I. Krämera, sokratejskim pochodzeniem jego filozofowania, ponieważ metoda sokratejska zakładała zawsze bezpośredni spór dialektyczny partnerów, a zatem miała zdecydowanie nieliteracki charakter. Dialog Platoński tylko w przybliżeniu przypomina rzeczywistą rozmowę, ale nie rekonstruuje jej w pełni, pozostawiając miejsce dla ustnego nauczania, co potwierdzają świadectwa samego Platona z *Fedona* (278B–E) i z *Listu VII* (341–345), a także relacje Arystotelesa i późniejszych autorów¹⁴.

Idzie tu zatem nie o odkrywanie nowych faktów i materiałów historycznych, lecz o przegląd już posiadanych danych¹⁵. Czym jest uwarunkowany taki prze-

⁸ Tamże, s. XVII.

⁹ Tamże, s. XVIII–XX.

¹⁰ Por. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre...*, dz. cyt., s. 200–201.

¹¹ Tamże, s. 9.

¹² „*Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*”..., dz. cyt., s. XX.

¹³ Tamże, s. XXXVII.

¹⁴ H.J. Krämer, dz. cyt., s. 18.

¹⁵ Tamże, s. 38.

gład? Odpowiadając na to pytanie, autorzy proponowanej interpretacji zwracają się zazwyczaj do „historii problemu”.

* * *

Jako bezpośredni poprzednicy nowej interpretacji ezoteryki platońskiej wymieniani są przede wszystkim L. Robin, J. Stenzel i W. Jaeger¹⁶. L. Robin swoje badania nad Platonem związał z próbami zrekonstruowania historii poznania naukowego w świecie starożytnym, zaś relacje dotyczące niepisanej filozofii i wewnątrzakademickiej działalności Platona stały się dla tego badacza niezbędnym materiałem w jego pracy. W jednym z artykułów L. Robin twierdził wprost, że „tylko poznając niepisane nauczanie można zrozumieć, jak u Platona nauka o ideach, pierwotne wyrażenie logiki specyfikacji — połączyły się z teorią matematyzującą, a jego idealizm — z jego mechanicyzmem”¹⁷. J. Stenzel, który zdaniem W. Jaegera „w czasie między dwoma światowymi wojnami jako pierwszy w Niemczech zjednoczył filologiczne i filozoficzne badania Platona”¹⁸, podsumowując swoje fundamentalne i najbardziej wpływowe dzieło *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*¹⁹, pisał, że zasadniczym zadaniem dla badacza późnego okresu filozofii Platońskiej jest rekonstrukcja historii ówczesnej matematyki i filologiczna krytyka fragmentarycznych źródeł, a więc odkrycie specyficznej postaci matematyki antycznej poprzez wspólną pracę filozofów, filologów i matematyków²⁰.

W czasie swoich badań J. Stenzel zdecydował się „przerzucić most” pomiędzy dwoma zasadniczymi metafizycznymi doktrynami antyku, w zgodzie z W. Jaegerem widząc Arystotelesa jako platonika, a rozwój platonizmu — jako jednolity proces, w którym dla Platona przeznaczona została rola pośrednika między „twórcą naukowej, logicznej, czystej metody, Sokratesem, i precyzyjną, empiryczną naukową pracą Akademii Perypata”²¹. W tym celu J. Stenzel również zmuszony

¹⁶ Częściej niż inne wspomniane są następujące prace: L. Robin, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908; J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis*, Breslau 1917; 2. wyd. — Leipzig 1931; 3. wyd. — Darmstadt 1961; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin 1924; 2. wyd. — Darmstadt 1959; J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München-Berlin 1929/1931; W. Jaeger, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912. Na temat tego, w jaki sposób nowe postawienie problemu niepisanego nauczania Platona było przygotowane przez naukę XVIII i XIX w., por. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons...*, dz. cyt., s. I–IX, 97–100.

¹⁷ *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons...*, dz. cyt., s. 293.

¹⁸ Tamże, s. XI, przyp. 5.

¹⁹ J. Stenzel, *Zahl und Gestalt...*, dz. cyt., s. 182.

²⁰ Tamże, s. 105.

²¹ H. Cherniss, *Aristotles Criticism of Plato and the Academy*; tenże, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945.

był odwoływać się do świadectw dotyczących wewnątrzakademickiego poglądu na „dobro”, przeciwstawiając takie „twarde i niejasne” pojęcia, jak „nieokreślona Dwójnia” lub „wielkie-małe”, ujęciom matematyki antycznej i główną uwagę poświęcając *diairesis* idei, liczb i figur, w której upatruje zasadniczej myśli Platona, rozwiniętej i przetworzonej w konsekwencji przez Arystotelesa. Okres między Platonem i Arystotelesem, przez długi czas postrzegany jako swoista „przepaść” z powodu niedowierzania posiadanym źródłom, po badaniach J. Stenzela i W. Jaegera znalazł się w centrum uwagi historyków filozofii antycznej. Arystotelesa coraz częściej zaczęto traktować jako platonika, i tym samym zarysowywała się linia jednolitego platonizmu, na obszarze którego granice tego, co specyficznie platońskie i tego, co specyficznie arystotelesowskie pozostawały rozmyte. Wówczas także zaczęto rewidować znaczenie późnego okresu wewnątrz całej filozofii platońskiej. Wzrosło zainteresowanie przedstawicielami wczesnej Akademii, wewnątrzakademickimi wykładami Platona, zatem wszystkim, co chronologicznie należało do tego „okresu” między Platonem a Arystotelesem i co, jak można się było spodziewać, powinno było logicznie wypełnić tę lukę. Poważnym ostrzeżeniem przeciw pospiesznym i nazbyt mechanicznym pracom zmierzającym do takiego „przerzucania mostów” stały się książki Harolda Chernissa *Aristotles criticism of Plato and the Academy* i *The Riddle of the Early Academy*²². Badania swoje poświęcił Cherniss rozwijaniu i systematyzowaniu przede wszystkim argumentów przeciw niekrytycznemu wykorzystywaniu relacji Arystotelesowskiej o nauczaniu jego poprzedników. Zdaniem H. Chernissa, Arystoteles w swoich historyczno-filozoficznych wycieczkach nie występuje jako bezstronny faktograf; przenikliwie chwyta koncepcję filozoficzną nie tyle w całej jej oczywistości, ile we wszelkich możliwych wariantach, czasem niejasnych nawet dla samego jej twórcy. Dlatego też współcześni historycy filozofii winni z wyjątkową ostrożnością zwracać się ku Arystotelesowskim świadectwom i starać się za każdym razem odróżnić to, co możliwe jest do przypisania analizowanemu filozofowi, od tego, co należy przypisać polemicznej przenikliwości Arystotelesa. Konkretnie, w stosunku do niepisanego nauczania Platona, H. Cherniss wysuwa hipotezę, zgodnie z którą Arystotelesowskie interpretacje i krytyka, a również modyfikacje Platońskiego nauczania w systemach Speuzypa z Aten i Ksenokratesa, odnoszą się przede wszystkim do dialogów Platońskich, dowolnie zinterpretowanych i przekładanych²³. H. Cherniss neguje wyłącznie Platońskie autorstwo zarówno koncepcji utożsamiającej idee i liczby, jak diaretycznego schematu ontologicznej hierarchii idei i samego pojęcia „nieokreślonej Dwójni”²⁴.

Książki H. Chernissa spotkały się z licznymi reakcjami, w których niezmiennie powtarzały się komplementy dotyczące „niespotykanej erudycji” autora; w całości

²² *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons...*, dz. cyt., s. 39–40.

²³ Tamże, s. 5, 14–15, 30 i nast.

²⁴ Tamże, s. 59.

jednak odrzucano jego założenia wyjściowe, wywody i samą metodę²⁵. Najbardziej skrajny punkt widzenia głosił, że dwa obszernie tomy H. Chernissa tylko zreferowały bezzasadność nauki filologicznej stosowanej do tak specyficznie filozoficznych problemów, do jakich należy problem niepisanej filozofii Platona²⁶. Kierunek dalszych badań nad omawianym okresem filozofii greckiej precyzyjnie sformułowała Kornelia de Vogel w obszernym krytycznym referacie poświęconym pracy Chernissa (1949)²⁷. Raz jeszcze, w ślad za uczonymi amerykańskimi, dokonując przeglądu stosownych świadectw, holenderska badaczka wysunęła twierdzenie, że bez pomocy opinii Arystotelesa nie będziemy mogli osiągnąć właściwego zrozumienia filozofii Platonskiej, ani też dokonać właściwej interpretacji jego dzieł. Ponadto, opierając się na świadectwie Arystotelesa (*Metafizyka*, A6, 987 W 18–27), Kornelia de Vogel nie wykluczyła (podobnie jak P. Wilpert w artykule z 1941 r.)²⁸, że znana relacja Sekstusa Empiryka o nauczaniu pitagorejskim z X księgi traktatu *Adversus Mathematicos* (248–282) jest streszczeniem niepisanego nauczania Platona²⁹. W przytoczonym fragmencie mówi się o dwóch „wyższych zasadach wszystkiego” — pierwszej monadzie i nieokreślonej Dwójni, o powstaniu z tych dwóch zasad wszystkich liczb i wszelkich figur geometrycznych, a także o budowaniu świata i wszystkiego, co w świecie istnieje, na obraz i podobieństwo liczby³⁰.

W 1951 r. ukazało się pierwsze wydanie książki Davida Rossa *Plato's Theory of Ideas*³¹, w której autor nad wyraz wnikliwie rozważa dzieła późnego Platona, jego „niepisane nauczanie” i Arystotelesowskie relacje tak o ostatnim, jak i wczesnym okresie filozofii platonskiej. Zgadzając się z koncepcją H. Chernissa, w tym sensie, że konieczne jest odróżnienie w posiadanych przez nas źródłach świadectw o Platonie od świadectw o pierwszych członkach Akademii, a także rozważenie możliwej nieadekwatności interpretacji, zarówno Arystotelesowskich jak i późniejszych, D. Ross wyraził jednocześnie przekonanie, że rekonstrukcja „niepisanego nauczania” Platona może stać się jedynym środkiem umożliwiającym usunięcie sprzeczności między wykładnią platonizmu w *Metafizyce* Arystotelesa i treścią zachowanych dialogów Platona. Platon, zdaniem autora, pozostawił nam osobiste wskazówki na temat niedoskonałości literackiego przekazu wiedzy filozoficznej

²⁵ J.N. Findlay, *Plato*, dz. cyt., s. 455 i nast.

²⁶ H.G. Gadamer, *Kleine Schriften*, III, *Idee und Sprache*, Tübingen 1972, s. 27 i nast., *Platons ungeschriebene Dialektik*.

²⁷ Por. *Das Problem der ungeschriebenen...*, dz. cyt., s. 41 i nast.

²⁸ Tamże, s. 166 i nast.

²⁹ Tamże, s. 56–58. K. Gaiser w swojej książce z 1963 roku zaliczył ten fragment z Sekstusa do grupy „Świadectw Platonskich” — „Testimonia Platonica”.

³⁰ Por. Sekstus Empiryk, *Dzieła w dwóch tomach*, przeł. i red. A.F. Łosiew, t. I, Moskwa 1975, s. 359–365.

³¹ Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.

w *Faidrosie* (275c–277a) i w *Liście VII*, który D. Ross skłonny jest uznać za Platónski, choć czyni to w trybie przypuszczającym³².

* * *

Tak oto, nawet najbardziej pobieżny przegląd prac opublikowanych w pierwszej połowie naszego wieku unaocznia, że z poznawaniem niepisanej filozofii Platóna nauka historyczno-filozoficzna zaczęła wiązać nadzieje na osiągnięcie pełniejszego, głębszego i dokładniejszego historycznego zrozumienia Platónskiego etapu rozwoju filozofii antycznej, antycznej nauki, antycznej kultury duchowej w ogóle. Zawierzywszy Arystotelesowski i późnoantycznym relacjom dotyczącym ezoterycznego nauczania Platóna, współcześni badacze mieli możliwość postawić i rozwiązać w związku z Platónską filozofią tak aktualne kwestie, jak: 1) związek rozwoju filozofii w okresie antyku z rozwojem nauk, przede wszystkim matematycznych (przy czym otwierała się kusząca perspektywa postawienia i wywiedzenia najważniejszych problemów filozoficznych — bycia i myślenia, prawdy i sądu, jedności i wielości, kresu i bezkresu, pierwotnych zasad i końcowego celu — z konieczności uogólnienia prawidłowości i usensownienia trudności, ujawnionych w trakcie gromadzenia osiągnięć naukowych), 2) konstrukcja nauczania filozoficznego w postaci jednolitego, hierarchicznie zorganizowanego systemu z rzetelnie opracowaną metodą odwoływania się do świadectw, z nieskończoną przestrzenią dla różnego rodzaju klasyfikacji i kombinacji logicznych (które w nauce o Platónie zajęły miejsce nie kończącego się przetasowywania dialogów lub samodzielnych ich epizodów na zasadzie chronologii lub sekwencji myślowych), 3) rozdział działalności *stricto* filozoficznej od literatury pięknej, przeznaczonej dla szerokiej publiczności, przeciwstawienie kręgu filozofujących kręgowi niewtajemniczonych, literacka symulacja lub dysymulacja problemów myślowych (koncepcja, sama w sobie „odwracająca” problem rozwoju wewnętrznego filozofa przy braku jakichkolwiek zewnętrznych realizacji, oddających wysiłek wewnętrznego namysłu w dziele, po mistrzowsku „wykończonym”), 4) w końcu, przewartościowanie wszystkich konsekwencji rozwoju filozofii antycznej w wyniku zmiany opinii dotyczącej centralnej jej postaci — Platóna. (W interpretacji „tybingeńskiej” jedna linia prowadzi od presokratyków, przez Platóna z jego „niepisanym nauczaniem” do neoplatonizmu i dalej do filozofii czasów nowożytnych w osobach Mikołaja z Kuzy, a następnie Leibniza: jest to linia, zdaniem H.I. Krämera, „wyprowadzająca istotę rzeczy z pewnych podstaw nadprzyrodzonych”³³, w stosunku do której Arystoteles oraz późniejsze szkoły hellenizmu, przede wszystkim stoicka, będące „zaprzeczeniem wszelkiej prawdziwej metafizyki”, stają się odstępstwem³⁴. Rekonstrukcja niepisanej filozofii Platóna aż do dnia

³² Tamże, s. 139, 142–154.

³³ H.J. Krämer, dz. cyt., s. 556.

³⁴ Tamże, s. 568.

dzisiejszego pozostaje w granicach tego kręgu problemowego. K. Gaiser włączył do niej problem powstania świadomości historycznej i nauki historii w ramach filozofowania Platońskiego. Jednak zaproponowane przez niego rozumienie historyzmu jako „dynamicznego aspektu ontologii i kosmologii”³⁵, czy też tylko jako uświadomienia sobie tej „historycznej tradycji”, za przedłużenie której uznał samą myśl Platona³⁶, raczej nie może zostać przyjęte, i problem historyzmu w tradycyjnym jego rozumieniu wypada uznać w stosunku do Platona za jeszcze nie sformułowany.

Ogólne postawienie powyższych zagadnień nie wzbudza w zasadzie sprzeciwów. Jednak dokładniejsze zbadanie sposobu ich rozwiązywania pokazuje raz po raz, że nie dorównuje on poziomowi postawionych zadań i nie zawsze prowadzi do sukcesu. Cechą charakterystyczną „tybingeńskiej” interpretacji niepisanej filozofii Platona, cechą, która wywołała zdecydowaną krytykę, było porzucenie przyjętego aż do tej pory „trybu” traktowania dyscypliny, związanej z tajemnym, ezoterycznym nauczaniem Platona (skoro świadectwa o nim bogatsze są liczebnie niż treściowo, i niosą ze sobą więcej pytań niż udzielają odpowiedzi). Ten zewnętrzny wydawałoby się brak nie jest jednak rezultatem nieostrożności wykładni — jest to bezpośredni wynik wyjściowej koncepcji badaczy, w której ryzyko błędu interpretacji przedkłada się nad ryzyko błędu całkowitego nierozpoznania spornego przedmiotu³⁷, o ile właśnie interpretacja danych, a nie objaśnienie ich wiarygodności historycznej staje się celem badania.

* * *

Podczas gdy H. Cherniss budował swoją koncepcję, dyskredytując te Arystotelesowskie relacje dotyczące filozofii Platońskiej, które nie znajdują potwierdzenia w dialogach, nie ukrywał, że taka konstrukcja ma u podstaw następujące przypuszczenie: wszystkie problemy, związane z odsłaniającymi się tu sprzecznościami w pełni zależne są od kwestii wiarygodności wskazanych relacji Arystotelesa (dodać tu należy jeszcze jedno „niewielkie” przypuszczenie, że wszystkie świadectwa późniejsze tak czy inaczej zależne są od autorytetu Arystotelesa³⁸). Podobne przypuszczenie jest tak samo trudne do udowodnienia, jak i do zanegowania, dlatego cała koncepcja H. Chernissa pozostaje w swoich wywodach hipotetyczna, i tej hipotetyczności nie ukrywał sam jej autor, podkreślając jednak metodologiczną stronę swojej pracy, której patos polegał na racjonalnym sceptycyzmie w stosunku do Arystotelesowskich relacji o nauczaniu jego poprzedników (szczególnie wówczas gdy stawały się one fundamentem konstruowania najnowszej nauki historyczno-filozoficznej)³⁹. Niestety, zmasowana krytyka prze-

³⁵ K. Gaiser, *Platons ungeschriebene...*, dz. cyt., s. 30.

³⁶ Tamże, s. 27, 31.

³⁷ Tamże, s. 2.

³⁸ Por. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons...*, dz. cyt., s. 3–34.

³⁹ W 1962 roku (po wydaniu książki H.J. Krämera) obie książki Chernissa opublikowano ponownie bez żadnych zmian.

oczyła to właśnie w jego koncepcji, rozumianej jako podważanie autorytetu Arystotelesa. Gdy Hegel tworzył swoją historię filozofii antycznej w połowie opierając się na Arystotelesie⁴⁰, było to znakiem wiary w myśliciela, który (na równi z Platonem) wytyczył zdaniem Hegla bieg całej filozofii antycznej i w którego horyzontach się zawierała, a nie wiary w neutralnego i rzetelnego doksografa. Kiedy zaś M. Heidegger chciał rozumieć presokratyków inaczej i niezależnie od Arystotelesa, przede wszystkim zatroszczył się o to, żeby określić i pojąć to, co specyficznie arystotelesowskie w Arystotelesowych (i zbliżonych) relacjach o presokratykach⁴¹. Właśnie w tym sensie emancypacji od rozumienia arystotelesowskiego, a nie lekceważenia Arystotelesowego niezrozumienia Platona, należało zapewne uznać koncepcję H. Chernissa, niezależnie od tego, czy do przyjęcia jest leżące u jej podstaw przypuszczenie, że za przypisane przez Arystotelesa Platonowi nauczanie odpowiedzialność ponosi sam Arystoteles.

„Interpretacja tybingeńska” niepisanej filozofii Platona także opiera się na pewnych założeniach, o których nie wspominają jej autorzy, a które zasługują jednak na osobną uwagę.

Założenie, że „prawdziwe” nauczanie Platona było systemem metafizycznym, horyzontalno-wertykalno-dualistycznym, zorganizowanym hierarchicznie, bezwzględnie musi wynikać z przypuszczenia, że system taki w ogóle był możliwy dla ateńskiego filozofa okresu przedhellenistycznego. Tylko podobne przypuszczenie pozwala interpretować nowy zbiór „świadczeń platońskich” jako wykładnię Platńskiego nauczania. Chodzi o to, że propozycja rozumienia ezoterycznego systemu filozofii Platona jako podstawy jego utworów dialogicznych jest w rzeczywistości propozycją stworzenia nowej historii filozofii antycznej, która teraz od Platona do Plotyna rozwijałaby się pod znakiem owej nieprzerwanej tradycji „prawdziwego” platonizmu. Właśnie w tym kierunku kontynuował swoją pracę H.J. Krämer w kolejnych książkach⁴². Ale przecież dopóki nie zostanie wskazana historyczna podstawa możliwości istnienia takiego światopoglądu w epoce platońskiej, dopóty miejsce ezoterycznej filozofii Platona wewnątrz życia społecznego i kultury duchowej jego czasów nie będzie określone, a zaproponowany przez tybingeńskich interpretatorów schemat zawisnie w powietrzu, pozostając raczej ogólną hipotezą niż osiągnięciem nauki o Platonie.

Niezwykle ważne dla dyskutowanej interpretacji jest drugie przypuszczenie, tzn. takie, że można powiązać dialogi Platona z ich hipotetycznym tłem. Praktycznie winno to oznaczać, że po „protreptycznym” rozegraniu dialogu o wiedzy

⁴⁰ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 227.

⁴¹ Por. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1957, s. 296–343: *Der Spruch des Anaximander*.

⁴² H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, wyd. 2–1967, H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin-New York 1971.

w *Teajtecie*, kiedy zostali odrzuceni jeden po drugim tacy „pretendenci” do miana wiedzy, jak: doskonałość mistrza w swoim rzemiośle (145 d–146a), sprawiedliwy sąd uczciwego sędziego (187c–201c), uczucie (151a–169e), rozcłunkowujące na elementy sprawozdanie (*logos*), dołączone do sprawiedliwego sądu (201c–210d) — czytelnik, zapędzony w kozi róg (zaopatrzony ponadto w solidne doświadczenie sceptycyzmu), o ile zechciałoby dotrzeć do „prawdziwego” nauczania Platona, powinien zadowolić się ową pięciostopniową teorią wiedzy, która wyłożona w *Liście VII* odwołuje się do nazwy na stopniu pierwszym, do sprawozdania (*logos*) — na drugim, do przedstawienia (*eidolon*) — na trzecim, do Wiedzy Samej (złożonej z poznania, rozumienia i słusznego sądu) — na czwartym zaś i na piątym — „do tego, co poznaje się samo z siebie i jest właśnie prawdziwym bytem”⁴³. Samo powiązanie natężonej pracy umysłowej, która dokonuje się przed oczami czytelnika dialogów, i tych „elementarnych” prawd, które wykładane były, zgodnie z relacjami późnych komentatorów, w kręgu wtajemniczonych — jest zadaniem trudnym i łatwiej postulować je w stosunku do całego pisanego dziedzictwa Platona łącznie, niż zrealizować w przypadku każdego dialogu osobno, nie mówiąc już o samodzielnych epizodach. Interpretatorzy tybingeńscy osiągnęli wysoki stopień wirtuozerii w poszukiwaniu tych miejsc w dialogach, które „czynią aluzję” do niepisanego nauczania lub bezpośrednio się na nie powołują. Jednak właśnie oni pozostawili nietkniętą drugą część zadania: interpretację w świetle własnej propozycji tych fragmentów, które nie są zgodne z niepisanym nauczaniem lub nawet wprost mu przeczą, albo też po prostu nie wykazują z nim jakiegokolwiek związku. Zostawiwszy tę pracę czytelnikom, apologeti ezoterycznego nauczania Platona prezentują tym samym swoją słabą stronę, albowiem w zaistniałej sytuacji wypadki ewidentnej sprzeczności między egzoterycznymi a ezoterycznymi wykładniami filozofii platońskiej niewątpliwie wymagają stosownej interpretacji bardziej niż te, które z większym lub mniejszym trudem dają się pogodzić ze świadectwami samego Platona na temat wewnątrzakademickiego nauczania. Otóż Sokratesowi nieraz zdarza się w dialogach przekazywać to lub inne „niejawne” nauczanie (na przykład *Fedon* 62 B, *Kratyles* 413a, *Teajtet* 152 d, *Państwo* 378a), ale charakterystyczne jest, że te niejawne nauki tu właśnie bez wysiłku są wykładane tak, że czytelnik (egzoteryczny czytelnik dialogów), przed chwilą jeszcze nie wtajemniczony, natychmiast dołącza do grona wybrańców, a przecież autentyczność kontekstów, w których wszystko się rozgrywa, zdaje się równie podejrzana i Sokrates, w charakterystycznym dla Platońskiego dialogu parodystyczno-ironicznym stylu występuje tu jako przeciwnik przechowywania prawdy tylko dla wąskiego kręgu. Takie stanowisko i owa ironia wymagają objaśnienia, bez którego przejście od ezoteryki Platońskiej do dyskursu sokratycznego wygląda nieprzekonująco. Autor wielotomowej *Historii filozofii antycznej*

⁴³ Por. Platon, *Dzieła w trzech tomach*, pod red. A.F. Łosiewa i W.F. Asmusa, t. III (2), Moskwa 1972, s. 543 i 640 (przyp.).

G. Reale, włączając do swojego przeglądu tybingeńską interpretację „niepisanego” Platona, kieruje czytelnika ku Heglowi, cytując jego sprzeciw wobec tezy Tennemanna o nie tylko formalnej, ale i „materialnej” odmienności egzoterycznej i ezoterycznej filozofii Platona⁴⁴. Przytoczmy jedną tylko frazę z tej relacji: „filozofowie rozwijając swe myśli na temat przedmiotów filozoficznych muszą dostosowywać się do swoich idei; nie mogą ich trzymać w kieszeni”⁴⁵. Słaba strona omawianej koncepcji tkwi nie tylko w tym, że nowy obraz Platona, „Platona bez mitycznych osłonek”, jak nazwał go Klaus Oehler⁴⁶, jest w stanie wywołać niechęć z powodu swojego wyrachowania, ale w tym, że nowa interpretacja, dążąca do rozszerzenia horyzontów rozumienia dialogów⁴⁷, w rzeczywistości zawęża je, ponieważ tło ezoteryczne, nawet o ile uda się je odsłonić, prześwieca tylko w nielicznych miejscach. Zasadnicza zaś kanwa rozważań okazuje się wtórnym dodatkiem, którego sens i przeznaczenie winna wyjaśnić analiza literaturoznawcza, kierując się kanonem typu protreptycznego — i jest to niedźwiedzia przysługa dla literaturoznawstwa, któremu tym samym proponuje się nie badanie rzeczywistych dróg poszukiwań, lecz próbę przeniknięcia logiki zamierzonej mistyfikacji.

Jeszcze mniej pewnym założeniem jest bezwarunkowa wiara w takie źródła jak dotrwałe do naszych czasów listy sygnowane imieniem Platona, i takich autorów, jak neoplatonscy komentatorzy Platona i Arystotelesa, co jest odwrotnością tak samo zdecydowanej niewiary w nie tradycji Schleiermacherowskiej.

Obszerne dzieło Diogenesa Laertiosa zawiera liczne wzory listów znanych filozofów, poczynając od legendarnych i na poły mitycznych siedmiu mędrców. Podobieństwo w budowaniu tych listów rzuca się w oczy. Wyczerpujące poznanie ich typologii pozostaje ciągle jeszcze sprawą przyszłości, jednak pewne nad wyraz istotne momenty można uznać za precyzyjnie określone. „Konstruowane początkowo na podstawie ćwiczeń retorycznych na zadane tematy, listy pseudohistoryczne pisane były w oparciu o ogólnie dostępny materiał historyczny i biograficzny... Przekształcony w formę epistolarną «substrat wyjściowy» w listach przybiera inną treść i strukturę. Do listów wnoszony jest nowy element fantazji i detali fabularyzatorskich, przebudowuje się cała kompozycja sytuacyjna w kierunku większego napięcia i dramaturgii i tworzona jest nowa koncepcja człowieka”⁴⁸.

⁴⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., t. II: *Platon i Arystoteles*, s. 47.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1996, s. 14–15.

⁴⁶ K. Oehler, *Der entmythologisierte Platon* (1965), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons...*, dz. cyt., s. 95 i nast.

⁴⁷ „*Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons...*”, dz. cyt., s. XI, VII.

⁴⁸ Praca T.A. Miller o epistolografii pseudohistorycznej, w której zamieszczono również charakterystykę, streszczenie i przekłady listów filozoficznych, przypisywanych Sokratesowi, Diogenesowi-Krytykowi i innym (rosyjskie wyd. antologii: *Anticznaja epistolografija*, Moskwa 1967).

Listy, obecnie nazywane pseudohistorycznymi, przez długi czas uważane były właśnie za historyczne, i przeniesienie ich z historii do literatury pięknej prowadziło nielegalnymi drogami.⁴⁹ Listy są zajmujące, charaktery korespondentów wyrażane są w nich w sposób sugestywny, a w końcu, ich wiarygodność historyczna rzadko może być skompromitowana. Chodzi o to, że utwory tego rodzaju nieodłącznie podbudowane były żmudną pracą „naukową”, polegającą na zbieraniu jak największej liczby danych faktograficznych i danych pochodzących z tradycji, cieszącej się autorytetem. Dlatego niezależnie od problemu ich autentyczności najbardziej znane przykłady listów pseudohistorycznych stanowią bezcenne źródła historyczne, odzwierciedlające jeżeli nie sam fakt historyczny, to naukowe o nim wyobrażenie, odnoszące się do epoki powstania listu. Cała trudność polega na tym, że najbardziej dyskusyjny w stosunku do każdego takiego listu zawsze okazuje się akurat problem czasu jego powstania.

Krytyczna ocena Platońskich listów także przeszła przez etapy pełnego niedowierzania i absolutnej wiary w ich autentyczność⁵⁰, kończąc na etapie podejrzenia różnicującego, kiedy tylko część listów uznano za autentyczne (przy czym wśród krytyków też występują różnice zdań). Autentyczność *Listu VII* obecnie przez nikogo nie jest podawana w wątpliwość⁵¹. Jednakowoż analiza jego treści i formalnej struktury przeprowadzona przez T.A. Miller pozwoliła badaczce wyróżnić i opisać takie jego cechy (psychologiczny ruch, rozwój, „przemiana” osobowości; dramatyzm perypetii, wymyślność budowy)⁵², które sprawiają, że wspomniana wyżej charakterystyka listu pseudohistorycznego jest stworzona jakby specjalnie na jego miarę. Tak czy owak, w *Liście VII* mamy do czynienia z refleksją nad losem i nad własną nauką — ale na jakim poziomie? Czy jest to poziom autobiograficznej i samokrytycznej świadomości wielkiego ateńskiego uczonego? Widocznie problem ten przerasta kompetencje krytyki tekstualnej, która obecnie nie znajduje istotnych argumentów przeciwko Platońskiemu autorstwu tego utworu. Możliwe, że otrzymalibyśmy dostatecznie wiarygodne kryterium, gdybyśmy ów problem powstania samoświadomości historycznej, który postawiony został przez K. Gaisera w jego książce i który nie został opatrzonej przez niego ściśle filozoficznym komentarzem, rozpatrzyli z punktu widzenia głębszego i precyzyjniej przemyślanego historyzmu. W *Liście VII* znajdujemy panoramę zdarzeń uchwyconą jakby „z lotu ptaka”, kiedy to na przestrzeni lat w duszy człowieka, podlegającego przemianom, początkowo powstaje nie tyle zwykły ciąg następstw, ile ściśle uwarunkowany zbiór aktów ludzkich, który przywodzi go do wewnętrznej przemiany; z historycznej opowieści autor listu proponuje swoim czytelnikom wyciągnąć historyczną naukę — niestety, do tej pory ów dokument nie doczekał się w naszych pracach historycznej interpretacji dorównującej jego wartości.

⁴⁹ Por. T.A. Miller, wyd. ros., s. 192–195.

⁵⁰ Por. artykuł T.A. Miller w cytowanej antologii, poświęcony listom Platona i Isokratesa z Aten, s. 28–32.

⁵¹ Por. Platon, *Dzieła w trzech tomach*, dz. cyt., t. III (2), s. 645.

⁵² Por. *Antyczna epistolografia*, dz. cyt., s. 32–47.

Tym bardziej godna pożałowania jest okoliczność, że, nie lekceważąc już kultury duchowej epoki hellenistycznej, nauczywszy się rozumieć i doceniać jej samodzielność, nauka współczesna zgromadziła jednak zbyt mało doświadczeń służących praktycznemu rozróżnieniu przeciwstawnych tendencji, wówczas gdy spotykają się one w osobie jednego twórcy, w jednym dziele sztuki. Wiadomo, że w świadomości człowieka epoki późnoantycznej racjonalizm współżył z wiarą w cuda, a wymóg szczególnej precyzji dokumentalnej z tym nastawieniem umysłu, które T. Mann w powieści *Józef i jego bracia* z właściwą tylko jemu celnością określił jako „senno-marzycielską niedokładność” (*Träumerische Ungenauigkeit*) i które pozwalało świadomości zwróconej ku przeszłości utożsamiać lub łączyć wydarzenia, przedmioty i osoby znacznie oddalone w czasie i przestrzeni, a nawet odmienne substancjalnie. Znakomitym tego przykładem jest biografia mędrca Epimenidesa zawarta w okazałym dziele Diogenesa Laertiosa (I 109–115).

„Wysłany raz przez ojca, aby paść trzodę, koło południa zmylił drogę i w jakiejś jaskini przespał pięćdziesiąt siedem lat. Obudziwszy się szukał swojej trzody, przekonany, że przed chwilą zasnął. Gdy jej nie znalazł, pobiegł znów na pastwisko, ale widząc, że wszystko tam już się zmieniło i że jest inny właściciel, podążył do miasta, wszedł do swego domu, gdzie zastał obcych ludzi, którzy go pytali, kim jest, wreszcie znalazł swego młodszego brata, już także starca, i od niego dowiedział się całej prawdy. Stał się przez to sławny w Grecji i uznano go za ulubieńca bogów. [...] W krótkim czasie po powrocie do domu Epimenides umarł, jak opowiada Flegon w księdze *O długowieczności*, przeżywszy sto pięćdziesiąt siedem lat. Według Kreteńczyków zaś brakowało mu jednego roku do trzystu lat. Ksenofanes z Kolofonu podaje, że słyszał, iż Epimenides żył sto pięćdziesiąt cztery lata. [...] Niektórzy zaś opowiadają, że nigdy nie sypiał, a część nocy spędzał na zbieraniu korzeni. [...] Demetrios opowiada, że według niektórych historyków Epimenides otrzymał od Nimf nieznaną pokarm, który przechowywał w racicy wołu. [...] Epimenides zestarzał się w ciągu tylu dni, ile lat przespał. Mówi o tym Teopompos”⁵³.

Przytoczone tu świadectwa, jak widzimy, poparte są poważnymi autorytetami i wywodzą się z głębokiej tradycji (od samego Ksenofanesa z Kolofonu poczynając), jednak coś przeszkadza nam w uznaniu ich za wiarygodne. Oczywiście, artystyczny styl Diogenesa Laertiosa nie może służyć za kompromitujący dowód i zostać użyty przeciw rzetelności Aleksandra z Afrodyzji, Proklosa lub Symplicjusza, donoszących nam o nowej nauce Platona. Również nie wszystkie opowieści samego Diogenesa budzą w nas tak bezpośredni sprzeciw, jak opowieść przytoczona wyżej, ale gdy mamy do czynienia z tą epoką, musimy jednak zachować czujność i ostrożność. Oto dlaczego niewątpliwie rację mają ci recenzenci tybingeńskiej interpretacji Platona, którzy, oddając hołd bezcennej pracy,

⁵³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I, 109–115, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1982, s. 67–71.

wykonanej przy gromadzeniu Platońskich świadectw, uważają ją jedynie za wstęp do innej — kolosalnej — pracy przy ich naukowym krytycznym opracowaniu⁵⁴.

* * *

Reakcją na „tybingeńską interpretację” Platona jako twórcy przede wszystkim ezoterycznego systemu filozoficznego był wzrost zainteresowania dialogiem Platońskim i Platońską dialektyką⁵⁵. Nie uszło uwadze recenzentów, że rekonstruowana przez badaczy ustnego nauczania teoria wiedzy absolutnej nie pasuje do utrwalonej koncepcji filozofii Platońskiej jako dialektyki, koncepcji, której nie neguje H.I. Krämer, ani K. Gaiser, ani gorąco popierający ją H.G. Gadamer. „W stosunku do Platona — zaznacza włoski badacz Arystotelesa Enrico Berti — dialektyki jako systematycznego światopoglądu nie można przedkładać nad dociekania tej dialektyki, którą znajdujemy w dialogach”⁵⁶. E. Berti przypuszcza, że Platon mógł uważać formę dialogu za nieadekwatną do przedstawienia swojej filozofii, jednak dialog, jego zdaniem, nie pretenduje przecież do takiej adekwatności i świadomy jest swoich ograniczeń, podczas gdy systematyczny wykład w ustnym nauczaniu pretenduje do adekwatności, której nie osiąga. W krytyce E. Bertiego zawarty jest jeden jeszcze niezwykle istotny element: między Platonem i Arystotelesem można budować zewnętrzne „mosty”, rekonstruując (lub konstruując?) pewną przejściową doktrynę, ale i mosty wewnętrzne — próbując zrozumieć rzeczywiste dziedzictwo w stawianiu i pokonywaniu problemów. I oto dla Arystotelesa prawdziwym nauczycielem byłby Platon z utworów dialogowych, a nie ten z ustnego nauczania⁵⁷. Ponadto można zauważyć, że przeciwstawienie dialogów ustnemu nauczaniu na podstawie istnienia w nim — a nieistnienia w dialogach — systemu, prawdopodobnie nie jest do końca uprawnione. Charakteryzując późne dialogi Platona, J. Stenzel znajdował w paralelności wątków, w wielogłosie ich motywów filozoficznych, podporządkowanych kontrapunktowi metody „rzeczywistą jedność systemową”⁵⁸.

Jeżeli przyjmie się tezę, że wewnątrzakademickie nauczanie Platona nie było przeznaczone dla tej publiczności, dla której pisane były dialogi, to jako jej konsekwencję uznać wypada, iż ezoteryczne tło dialogów niewiele nam może w nich rozjaśnić. Dialogi wymagają osobnego zbadania nie tylko ze względu na swoją formę gatunkową, ale i system filozoficzny. Platon mógł mówić o bezsilno-

⁵⁴ Por. Eug. Dönt, *Platons Spätphilosophie und die Akademie*, Wien 1967, s. 76–78.

⁵⁵ Por. prace: W. Carl, *Das platonische Verständnis von Philosophie. Versuch einer philosophischen Interpretation des Dialogs*, Berlin 1966; H. Gundert, *Der platonische Dialog*, Heidelberg 1968; H. Gundert, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971.

⁵⁶ „Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons...”, dz. cyt., s. 93.

⁵⁷ Tamże, s. 94.

⁵⁸ J. Stenzel, *Zahl und Gestalt...*, dz. cyt., s. 105.

ści słowa (w literaturze antycznej i nie tylko antycznej, motyw nieradzenia sobie autora z tematem jest powszechny), ale komunikatów tych nie należy rozumieć dosłownie i odnosić ich do słowa Platńskiego. Niepisana filozofia Platona sama w sobie, bez potwierdzenia jej podstaw w dialogach, jak wykazują prace najnowszych jej apologetów⁵⁹, nie może pretendować do wyłączności w dziedzinie zainteresowań wiedzy o Platonie.

Zatem umieszczenie w centrum badań nad Platnem tak zwanej „niepisanej nauki” postawiło wiedzę o starożytności przed zadaniem jeżeli niezupełnie dla niej nowym, to w każdym razie na pewno niełatwym, wymagającym totalnej niemal mobilizacji osiągnięć, którymi dysponujemy (przy czym wieloletnia i wszechstronna dyskusja nad wysuniętym problemem wykazała, że w arsenale tej dyscypliny nie mamy dziś wystarczających środków, aby zadowalająco go rozwiązać). Rozpatrzenie treści filozofii Platńskiej i sposobu jej wyrażenia, tak ezoterycznego jak egzoterycznego, w szerokim kontekście duchowego życia świata współczesnego Platnowi, w związku z rozwojem nauk, na tle twórczości literackiej — to, niewątpliwie, obiecujący kierunek. Aczkolwiek należy przyznać, że sformułowane przez badaczy Platona na początku wieku zadanie wspólnej pracy historyków nauki, filozofów i filologów nad rozwiązaniem problemu historycznego miejsca i historycznej specyfiki Platńskiego myślenia do tej pory nie zostało w praktyce wykonane, mimo że jego aktualność ciągle rośnie. Starożytne relacje o wewnątrzakademickiej działalności Platona niewątpliwie zasługują na jak najdokładniejsze zbadanie, ale do przeciwstawienia ustnego nauczania literackim dziełom Platona dotychczas nie ma poważnych podstaw i o wiele owocniejsze będzie prawdopodobnie badanie wychodzące z założenia o jednolitości osobowości twórczej wielkiego ateńskiego filozofa.

Przełożyła Anna Kunicka

⁵⁹ K. Gaiser, *Platons Menon und die Akademie*; H.J. Krämer, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers. Politeia*, 534 B–C; „Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons”..., dz. cyt., s. 329 i nast., 394 i nast.