

Przekłady

Paul Friedländer

*Eidos**

„Ongiś w młodości przeżyłem to, co przeżywa wielu młodych ludzi – tak pisze siedemdziesięcioletni Platon w swoim liście otwartym do krewnych i przyjaciół Diona – Zamierzałem, skoro tylko stanę się panem samego siebie, poświęcić się niezwłocznie służbie publicznej. A przypadły na moje czasy wydarzenia państwowe przybierające taki mniej więcej obrót: wobec niezadowolenia większości z ówczesnej formy rządów dochodzi do przewrotu; przy zmianie ustroju pięćdziesiąt i jeden mężów obejmuje władzę, jedenastu w mieście, dziesięciu w Pireusie – jedni i drudzy mają powierzoną sobie pieczę i nad rynkiem, i nad tym, co było do zrobienia w dzielnicach miejskich – trzydziestu zaś sprawuje rządy pełnomocne, zwierzchnie nad wszystkim. Zdarzyło się, że niektórzy z nich byli moimi krewnymi i znajomymi, toteż nawoływali mnie od razu do wzięcia udziału w pracy politycznej, jako odpowiedniej dla mnie. I przeżyłem rzeczy, nie takie znów bardzo dziwne, jeżeli się zważy, jak młody byłem jeszcze w tym czasie. Wyobrażałem sobie, że będą rządzić państwem w ten sposób, iż z drogi nieprawości do prawych przywiodą je obyczajów. Toteż przypatrywałem się bacznie, jak sobie będą poczynali. I oto widziałem, że ludzie ci w krótkim czasie doprowadzili do tego, że złotem wydawały się dawne rządy. Obok innych niegodziwości jeszcze ten fakt: mego starszego drogiego przyjaciela, Sokratesa, o którym nie waham się twierdzić, że był najzaczniejszym człowiekiem ze wszystkich ludzi ówczesnych, usiłowali posłać z paroma innymi po jednego z obywateli, aby go sprowadzić gwałtem dla wykonania na nim wyroku śmierci. Chodziło im oczywiście o to, żeby zmusić Sokratesa do współdziałania z nimi czy zechce, czy też nie. On jednak nie posłuchał i gotów był wszystko znieść raczej, niż stać się współnikiem ich niecznych czynów. Widząc to wszystko i co tam było jeszcze w tym rodzaju, nie drobne sprawy z pewnością, nie mogłem opanować swego wstrętu i odsunąłem się od tego zła,

* Przekład za : Paul Friedländer: *Platon, Lebenswirklichkeit und Seinswahrheit, Kapitel I, Mitte und Umkreis*, s. 3–34 i s. 319–323 (przypisy). Tytuł *Eidos* za tłumaczeniem angielskim: *Plato: An Introduction*, trans. Hans Meyerhoff, z którym to tłumaczeniem przekład polski był porównywany.

Nota o autorze eseju na s. 132.

które się wtedy działo. Niedługo potem runęła władza Trzydziestu i cały ówczesny system rządów. Znowu, wprowadzie już nie tak gwałtownie, ale zaczęło mnie jednak pociągać z powrotem pragnienie wzięcia udziału w życiu społecznym i politycznym. Było oczywiście i w tych także stosunkach, tak pełnych zamętu, wiele rzeczy, które mogły wywoływać czyjaś odrazę, i nie jest też bynajmniej dziwne, że podczas tych przewrotów zemsta nad tymi czy innymi przeciwnikami przybierała u tych czy innych formy zanadto ostre. Niemniej jednak kierowali się na ogół dużą względnością ci, którzy wtedy wrócili do władzy. Jakimś atoli zrządzeniem losu znowu mego druha, tegoż Sokratesa, paru z ówczesnych przywódców pozywa przed sąd i wytacza mu zarzut najniegodziwszy, który mniej chyba niż komukolwiek innemu można było postawić Sokratesowi. Oskarżyli go więc o bezbożność, a drudzy uznali go winnym i kazali stracić człowieka, który nie chciał w swoim czasie brać udziału w niecnym porwaniu jednego z ich zwolenników tułających się poza krajem, podczas gdy oni także znosili niedolę tułaczki. Gdy patrzyłem na to wszystko i na ludzi odgrywających rolę w polityce, i na prawa i na obyczaje, i im więcej to rozpatrywałem i posuwałem się w latach, tym trudniejszą wydawało mi się rzeczą, abym mógł we właściwy sposób zająć się polityką. Niepodobna przecież działać bez ludzi życzliwych i wiernie oddanych, a odnaleźć dawnych przyjaciół nie było znów tak łatwo – nie uznawano już w naszym mieście zwyczajów i urządzeń ustanowionych przez ojców – nowe zaś zdobyć stosunki z dnia na dzień niemożliwe było bez większego wysiłku. Psuło się ustawodawstwo i obyczajność publiczna, i to z siłą wzmagającą się w sposób wprost zdumiewający, tak iż ja, pełen będąc z początku wielkiego zapału do działalności publicznej, patrząc na to i widząc jak wszystko wszędzie gna i pędzi na zatracenie, zacząłem wreszcie odczuwać, że mnie już ogarnia zawrót głowy. Nie przestałem wprowadzie patrzeć i zastanawiać się, czy nie mogłaby przyjść skąd poprawa w tych stosunkach i w ogóle w całokształcie życia państwowego, ale żeby czynnie wystąpić, czekałem wciąż na odpowiednie czasy. Wreszcie zrozumiałem, że wszystkie wzięte razem, ile ich jest, źle się rządzą. Prawa ich mianowicie, jeżeli nie zastosować tu jakichś wprost nadzwyczajnych zabiegów i jeżeli los nie przyjdzie z pomocą, są już nieomal w beznadziejnym stanie. Widziałem się zmuszony hołd złożyć prawdziwej filozofii i uznać, że z jej wyżyn dopiero można zobaczyć, jak wygląda wszelka sprawiedliwość w polityce i życiu jednostek; od nie-szczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzki, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość, nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości.

Takie więc były moje przekonania, gdy przybyłem do Italii i na Sycylię, udając się tam po raz pierwszy¹.

W ten sposób patrzył Platon na Grecję okresu swego duchowego rozwoju, który miał miejsce między 18 a 40 rokiem jego życia. Być może słuszość ma Goethe, gdy mówi, „że nikt nie może dzielić z jednostką tego szczególnego sposobu, w który rozpatruje ona swoje minione życie”. Przyjęlibyśmy z wdzięcznością wszelkie świadectwa, które pozwoliłyby nam dopełnić to autoświadectwo lub spojrzeć na nie z innego punktu widzenia. Nie posiadamy jednak prawie nic prócz tego ułamka autobiografii dla poznania tego, jak Platon stał się tym, kim był. Stanowisko to przeciwstawia się tym, którzy odrzucają autentyczność listu, a więc także sceptycyzmowi Nietzschego, który „nie wierzy dziejom życia Platona, pisanym przez niego samego, tak samo jak autobiografii Rousseau’a lub *Vita nuova* Dantego”².

Dokument ten przeczy naturalnie rozpowszechnionym wyobrażeniom o Platonie. Platon należy do dziejów zachodniej metafizyki. Wielcy myśliciele późniejszych wieków widzieli w nim swego poprzednika. Uważa się, że Platon odkrywa prawdy czerpiąc inspirację z koncepcji Parmenidesa, Heraklita i Sokratesa, a inni filozofowie z kolei kontynuują jego problematykę. „Po wymienionych systemach powstała filozofia Platona, w wielu punktach idąca za tymi systemami, w wielu jednak różniąca się od filozofii myślicieli italskich”. Czy można ostrzej sprowadzić twórczą pełnię na pewną ściśle określoną płaszczyznę historyczną, niż czyni to w tym miejscu (*Metafizyka* I, 6) Arystoteles? Na niego powołują się wszyscy, którzy kultuwują ten typ myślenia. Choć, jeśli odniesiemy opowieść Sokratesa z *Fedona* o własnym rozwoju filozoficznym do Platona, to można zapytać, czy sam Platon nie postrzegał się w takiej perspektywie. Pytanie to pozostanie jednak bez odpowiedzi, a w każdym razie nie znajdziemy jej w liście.

Z pewnością retrospekcja dokonana w liście nie jest pełna, zwłaszcza jeśli zwrócimy uwagę na pojęcie „filozofii”, które wypływa pod koniec cytowanego fragmentu, a nie mówi się, w jaki sposób Platon doszedł do owej „filozofii”. Platon jest odkrywcą świata metafizycznego oraz autentycznej filozofii, a czyż nie jest ona poznaniem wiecznych form i ich prawdziwego bytu? Platon jednakże nie zmierzał do osiągnięcia tego nowego świata. Szukał prawdziwego państwa, a szukając go znalazł królestwo idei.

Sens powyższego twierdzenia wyjaśni się, gdy rozważymy uwarunkowania historyczne, pośród których wyrósł Platon. Nie został on przeznaczony przez

¹ Platon: *List VII*, 324b – 326b, W: Platon: *Listy*. Przekład M. Maykowska. Warszawa 1987, s. 25–27.

² Goethe w szkicu Albert Stapfer, *Notices sur la vie et les ouvrages de Goethe. Werke (Vollständige Ausgabe letzter Hand*, Stuttgart und Tübingen 1827–34), XLVI, 122; Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft*, § 91.

miejsce i czas swego urodzenia ani przez swoje pochodzenie społeczne do tego, by wieść życie filozofa, do czego od stuleci zmuszane są, po trosze również przez samego Platona, pokolenia ludzi. „Skoro wkroczyłem w filozofię”, napisał raz Dilthey; Platon nie mógłby tak powiedzieć, ponieważ zupełnie inne było duchowe położenie kogoś, kto urodził się w wielkim rodzie w Atenach na początku wielkiej wojny.

Gdy nad Jonią świeciło już wysoko słońce Homera, Attyka, mały kraj szlachty ziemskiej, chłopów i pasterzy, znajdowała się jeszcze w przedświecie nadchodzących wielkich dni. Do Aten nie dochodziły fale nauki i metafizyki, które wznosiły się w Milecie i przetaczały do kolonii italskich. Podczas gdy tam obliczano zaćmienia słońca, projektowano mapy ziemi lub zgłębiano podstawy istoty świata, Solon i Pizystrat budowali Ateńczykom państwo i otworzyli jego bramy na bogactwo sztuk Wschodu. Wtedy, w Jonii i Wielkiej Grecji wolny od sprzeczności byt podnoszony był do godności władcy świata na przemian z prawem wiecznie sprzecznego stawania się, gdy kontynuowano badania nad porządkiem, materią i sensem świata, Ateny zakładały państwo wolnych obywateli, biły Persów i ofiarowały światu tragedię. Wprawdzie jońska filozofia przyrody wysłała do Aten swojego pierwszego wielkiego przedstawiciela w postaci Anaksagorasa, którego nowa mądrość zdobyła dla siebie zarówno władcę Peryklesa jak poetę Eurypidesa, jednakże był on obcym, jak obcy byli również wszyscy młodszy „fizjologowie”, którzy spotkali się w Atenach czy to z poklaskiem, czy ze śmiechem i wrogością. Wkrótce nastał w Atenach czas, w którym wyciągnięto sceptyczne wnioski ze sprzeczności filozofii przyrody i epistemologicznych koncepcji pierwszych filozofów.

Także Gorgiasz i Protagoras, sofisci, przybyli do Aten jako goście. Młodzież ateńska skupiła się wokół nich, ponieważ mogła się tam nauczyć nowego rodzaju ulubionych zapasów, jej żądy siły ofiarowano nieznaną dotąd broń. Jeśli nawet przyjmowano z honorami sprzedawcę tego nowego towaru, to jego rzemiosłem nie mógłby się trudnić żaden Ateńczyk. „Nie wstydziłbyś się przed Hellenami zostać zawodowym mędrce, sofistą?” pyta u Platona Sokrates młodego Ateńczyka, który nie może dość wcześnie wybrać się z domu, by zdążyć zostać uczniem dopiero co przybyłego Protagorasa. Jego odpowiedź brzmi: „Tak na Dzeusa, Sokratesie, jeżeli mam powiedzieć to, co myślę”, i wyznałby to każdy dojrzały Ateńczyk (*Protagoras* 312A).

Arystoteles tam, gdzie umieszcza filozofię swego nauczyciela w sekwencji systemów metafizycznych, stwierdza, że Platon w czasach swojej młodości pozostawał w zażyłych stosunkach z heraklitejczykiem Kratylosem i za jego pośrednictwem zetknął się z nauką o wiecznym przepływie i niemożności prawdziwego poznania. Potem jednakże Sokrates wskazał mu coś wśród pojęć etycznych, co nazwał on „ideami”. Nie ma gorszej interpretacji tego fragmentu z Arystotelesa niż uznanie go za historyczną relację o autentycznym duchowym rozwoju Platona; odnosi się on bowiem wyłącznie do problemów własnych

Stagiryty. Równie dobrze możemy bowiem uznać, że sceptyczny okres życia Platona został poprzedzony przez materialistyczny. By to uzasadnić wystarczy jedynie sięgnąć do tego, co opowiada Sokrates w *Fedonie* o swoim rozwoju filozoficznym, potraktować to biograficznie i przenieść na Platona. Abstrahujemy jednakże od tego rodzaju nowatorskich odkryć³: nie wiemy bowiem jak głęboko oddziaływały wówczas na niego myśli filozoficzne Kratylosa, a z pewnością również i wielu innych. Gdyby nawet Platon zwątpił we wszelkie poznanie – co możliwe jest raczej w przypadku doktora Faustusa niż człowieka antyku – to pozostaje przecież jeszcze świat działań. Gdyby mógł działać, to być może całe to mędrkowanie ulotniłoby się, jak stało się to w przypadku Bismarcka, z jego byrońskim bólem świata i feuerbachowskim sceptycyzmem, skoro tylko pochłonęło go życie polityczne.

Nie, Ateńczyk, w którego drzewie genealogicznym było imię Solona, nie mógł pod koniec V w. p.n.e. nie chcieć zostać wyłącznie politykiem. „Zostać osobą kierującą w *polis*”, tego chciałby każdy z ukończeniem 20 roku życia lub jeszcze wcześniej: Alkibiades w dialogu Platona o tym samym tytule, brat Platona Glaukon w *Memorabiliach* Ksenofonta, wreszcie sam Platon, jeśli weźmiemy pod uwagę wielki list – z tą tylko różnicą, że w przypadku tego ostatniego zawarte były w tym dążeniu głębokie problemy, które przyniosły zwrot w jego życiu.

Im bardziej życie człowieka sięga tego, co istotne, tym bardziej symbolicznie postrzega on to, co się przed nim rozgrywa. Platon widział rozkład Aten bezpośrednio w losach Sokratesa. Jeśli Ateny przestały tolerować swego najwierniejszego sługę, który zawsze był gotów umrzeć za to miasto i rzeczywiście umarł; jeśli arystokratyczni rewolucjoniści chcieli go uczynić współwinnym swoich gwałtów, jego, który zawsze zwalczał panowanie przygodnej większości i domagał się rządów „najlepszych”; jeśli z niesłychanym zaprzeczeniem wszelkiego sensu demokratyczna restauracja skazała go na śmierć, jego, który przeciwstawiał się oligarchom występującym przeciw zwolennikom demokracji – to przestało istnieć państwo, które stworzyli i w którym działali przodkowie, a jego przestrzeń została wypełniona przez popędy, które oderwały się od swoich najgłębszych korzeni.

Zostać politykiem: to było powołanie Platona. Za pomocą swojej definicji człowieka jako istoty politycznej Arystoteles ujął tylko pojęciowo to, czym wszyscy żyli. Jak osiągnąć *arete* i jak zostać politykiem, to były pytania, które stały przed każdym dojrzewającym człowiekiem i obydwie ostatecznie stanowiły jedno. Nie być politykiem, nie byłby to – jak dziś – po prostu wybór innego zawodu, lecz byłoby to zaprzeczenie człowieka w jego własnej istocie. Dlatego niemożność bycia politykiem, którą Platon widział symbolicznie w losach Sokratesa, oznaczała albo unicestwienie życia, albo oczekiwanie, by ufundować

³ E. Frank: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle 1923, s. 122.

je na zupełnie innej płaszczyźnie. To oznacza jednak nadanie nowych podstaw zarówno człowiekowi, jak i jego państwu, ponieważ daleko było jeszcze do czasów, w których jednostka mogła istnieć we wszechświecie bez pośrednictwa społeczności. Czyż to właśnie nie Sokrates pokazał, jak należy rozpocząć tę pracę? Nie chodzi o dalsze łatanie instytucji, należy odnowić samą substancję. A to z kolei zależy od ludzi. Bez uczynienia ich cnotliwymi nie ma co myśleć o *arete* państwa. Sokrates, ucząc pytać o „cnotę”, rozpoczął już dzieło odnowy. Tylko on był świadom tego, co konieczne, był jedynym, który uprawiał prawdziwą sztukę polityki (*Gorgiasz* 521 D). Gdy przez jego usta Platon żąda, by filozofowie byli władcami lub władcy filozofami, to nie był to „wybryk filozoficznej samoświadomości”, jak określił to Burckhardt⁴, lecz wyrażony w postaci epigramatu pogląd, który przyszedł do głowy politykowi na podstawie doświadczeń jego czasów oraz sokratycznego sposobu bycia.

Dokonując powyższych analiz musimy ostatecznie „dzielić z Platonem ten szczególny sposób, w który rozpatruje on swoje minione życie”⁵. Z pewnością jest ono zbyt bogate, by można je ująć przy pomocy jednej nawet tak szerokiej formuły. Nie można wątpić, że sam Platon dostrzegł to, co najważniejsze w jego życiu – potwierdzają to jego własne pisma. *Państwo* i *Prawa* samym tylko rozmiarem wielokrotnie przewyższają pozostałe jego dzieła. Rozważając całość twórczości Platona musimy umieścić *Państwo* w jej centrum, jeśli spojrzymy na jego treść, to dostrzeżemy, że większość wczesnych dialogów prowadzi prostą drogą właśnie do niego. Konstrukcja *Państwa* jest od samych podstaw przeniknięta przez przekonanie, że prawdziwy władca i prawdziwy filozof to jedno, do niego powraca również epigramat z *Listu VII* o filozofach królach. Życie Platona okazuje się ostatecznie pasmem ciągle, mimo wszystko, ponawianych prób urzeczywistnienia tego paradoksu w ramach państwa jego czasów. Jakie jest właściwe znaczenie tego sformułowania? Opowiedź na to pytanie przynosi refleksja nad istotą greckiego państwa.

Greckie państwo było pierwotnie związane z elementem boskim. U Homera Zeus nadał królom prawo książęce i berła. Hezjod czyni Temidę małżonką Zeusa i daje im za córki prócz Mojr, istot decydujących o losach, które przydzielają śmiertelnym ludziom dobro i zło, Hory; w ich imionach – Eumo-

⁴ J. Burckhardt: *Griechische Kulturgeschichte*. T. III. Berlin und Stuttgart 1898–1902, s. 393. W całkiem podobnym tonie wroga Platonowi starożytna krytyka jego poglądów u Atenajosa, XI 507 d; por. także J. Geffcken: *Antiplatonica*. „Hermes” 1929/64, s. 87 nast.

⁵ Por. W. Diltthey: *Gesammelte Schriften*. T. I. Leipzig und Berlin 1914–1929, s. 46 nast. R. Hirzel: *Themis, Dike und Verwandtes*. Leipzig und Berlin 1907; N.D. Fustel de Coulanges: *La Cité antique*, 1912; W. Jaeger: *Die griechische Staatsidee im Zeitalter des Platon*. „Humanistische Vorträge”, Berlin 1937, s. 93 n.; F. Solmsen: *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca N.Y. 1949, s. 89 nast.; A.E. Zimmern: *The Greek Commonwealth*. Oxford 1931, s. 86: „Ludzie zebrali się nie tak ze względu na bezpieczeństwo jak ze względu na Sprawiedliwość. Ona jest najstarszym i być może najsilniejszym tytułem państwa do człowieczego poddania się”. Homer, *Iliada*: IX 98 nast.; Hezjod: *Teogonia*, 901 nast.: *Erga* 256 n; Heraklit, w *Vorsokr.* 22 (12) B 44, 114.

nia, Dike, Eirene – zostało wyrażone prawo ludzkiej – „państwowej” społeczności. Zatem kto jako przestępca lub tyran gwałci prawo, przyznaje mu boskość, kiedy wypowiada słowo *Themis* lub *Dike*. Potem, gdy na miejscu niewzruszonej pewności pojawia się pytanie i badanie, Heraklit znajduje metafizyczne podstawy państwa w porządku kosmosu. Dlaczego zatem „Praw lud winien bronić jak murów miejskich” (D 44*)? Ponieważ porządek państwa jest częścią wielkiego porządku świata; „albowiem wszelkie prawa ludzkie karmią się prawem boskim, które ma tyle władzy, ile chce, wystarcza dla wszystkich i jeszcze mu zbywa” (D 2).

Możemy śmiało wierzyć, że Heraklit nie odegrał tu przed nami żadnej komedii intelektualnej. Przecież wcześniejsi myśliciele konkurując ze sobą przenieśli Dike z ludzkiej społeczności we wszechświat. Anaksymander widział w zniszczeniu całości stworzenia karę i pokutę, którą rzeczy płacą sobie wzajem za niesprawiedliwość ich powstawania. Parmenides powierza Dike klucz do bramy, przez którą przechodzi ścieżka dnia i nocy, oraz okowy, którymi niezmiennie i niewzruszenie związany jest byt. Również dla Heraklita Dike jest, by zbliżyć się do dzisiejszego sposobu wyrażania myśli, wyrazem kosmicznej konieczności. Słońce nie odchyła się od swojej orbity. Inaczej znalazłyby je Furie, służebne Sprawiedliwości. Kiedy Heraklit łączy w jedno sprzeczne siły „prawa” i „walki”, wtedy jego pierwotna wizja świata jako harmonii przeciwieństw wydaje się zaledwie przesłonięta przez mityczny strój. W ten sposób porządek prawny państwa rozciąga się na wszechświat i w sferze myśli państwo oraz jego prawa osiągają na powrót wzniosłość, którą utraciły w powoli sekularyzującej się rzeczywistości⁶.

Ponieważ związki między tym, co boskie, i państwem nie były zbyt mocne, wystarczyło zaledwie kilka pokoleń, by uległy one zniszczeniu. Wyodrębnienie „ja” ze wspólnoty zarówno w sferze myśli, jak i w życiu przybierało stale na sile. Rozległa panorama wielu narodów oraz ich różnorodnych obyczajów sprawiła, że zaczęto z nimi porównywać własne ustawy, a to zachwiało przekonaniem o ich jedyności i wiarą w ich konieczność. Losy bohaterów czasów tragicznych zakwestionowały koncepcję sprawiedliwości, której podstawę stanowiły dotąd państwo i bóstwo. *Mowy podwójne* sofistów uczą, że sprawiedliwe i niesprawiedliwe to jedno i to samo, że co raz jest sprawiedliwe, innym razem może być niesprawiedliwe i że niesprawiedliwe może być równie dobre jak sprawiedliwe lub nawet lepsze. Kritiasz – podobnie jak Demokryt, Epikur i filozofowie oświeceniowi – wymyślił takie dzieje ludzkiej cywilizacji, w której sprytnie jednostki przewyciężyły pierwotny, zwierzęcy stan dzięki prawom, „by sprawiedliwość (*dike*) władała wszystkimi jednakowo i by zuchwalstwo było jej

⁶ Anaksymander: *Vorsokr.* 12 (2) A9, B1. Parmenides: *Vorsokr.* 28 (18) B1, 14, 8, 13 nast. Heraklit: *Vorsokr.* 22 (12) B80, 94.

* Numeracja fragmentów wg Dielsa.

podporządkowane” (B 25). Właśnie w ten sposób ludzkie, zbyt ludzkie, stało się prawo u Antyfona, który uważał je za coś stanowionego, stosowanego, za wynik ludzkiej ugody. To, co u Heraklita było częścią wielkiego porządku świata, wystąpiło teraz przeciw *physis* jako coś zupełnie innego, częstokroć wręcz jako siła jej wroga. „Wiele z tego, co prawo uznaje za sprawiedliwe, pozostaje w sprzeczności z naturą” i „To, co przez prawo zostało uznane za pożyteczne, jest kajdanami dla natury”⁷ (B 44). Pindar czci Nomos jako „króla wszystkich bogów i ludzi”; sofista Hippiasz u Platona gani je jako „tyrana, który wielu zmusił do przeciwstawienia się naturze”.

Gdziekolwiek znajdujemy jeszcze jakieś ślady po starym związku świata i państwa, tam są one już mocno zatarte. W *Fenicjankach*⁸ Eurypidesa pierwszy z dwóch skłóconych braci najpierw w trakcie walki na słowa, potem na miecze, nadał jeszcze swojej przemocy miano prawa, ale nie jest ono już dla niego związane z boskością. Drugi otwarcie uznaje „tyranię za największą z bogiń”. Nie dziwi więc to, że matce nie udało się zażegnać kłótni braterskiej, ponieważ zwróciła się o pomoc tylko do bogini „Równości” (*Isothes*). *Isothes* nadała człowiekowi miarę i wagę. Jej prawu podlega to, że „matowe oczy nocy i światło słońca podążają zawsze równym kołem roku”. Tak samo panuje ona pośród ludzi i państw, „łączy przyjaciela z przyjacielem, państwo z państwem i towarzysza broni z towarzyszem broni”. Tam jednak, gdzie zapomina się o boskości *Dike*, *Isothes* okazuje się słowną marą, która nie ma władzy nad duszami. Święta więź została rozluźniona, zniszczona, samowola uwolniła się, człowiek-tyran wyrwał się z więzów *Dike*.

Dike znalazła swego orędownika w Sokratesie. Nauczyć się pytać o utraconą *Dike*, przed tym zadaniem postawiły go czasy, w których się urodził. Sokrates „wynałazł metodę indukcyjną i definicję”, „dał podstawy nauce” – jeśli i na ile to zrobił⁹ – tylko dlatego, że w *logosie*, w nieskończonym dialogu pytał o właściwe znaczenie słów, o to, co istnieje, o sprawiedliwość, cnoty, wreszcie o jedną cnotę. Szukał jej: skoro kiedyś rządziła w mieście i państwie, to musi się dać ją odnaleźć na nowo, choć jeszcze pozostaje w ukryciu. Przecież właśnie on zginął pod jej nakazem, w zgodzie z wyrokiem państwa, które nawet w swoim upadku świadczyło o jej panowaniu. Zatem sprawiedliwość musi istnieć.

Platon spotkał Sokratesa. Odnalazł, w jego specyficznie ukierunkowanym pytaniu, własną, jeszcze niezbyt wyraźnie określoną wolę poświęcenia się dobru

⁷ *Dialexeis*, rozdz. 3: *Vorsokr.* 90 (83). Kritias: *Vorsokr.* 88 (81) B25. Antyfon: *Vorsokr.* 87 (80) B44.

⁸ Por. F. Dümmler: *Kleine Schriften*. Leipzig 1901, t. I, s. 159, W. Jaeger: *Die griechische Staatsidee im Zeitalter des Platon*.

⁹ W. Dilthey: *Ges. Schr.* t. I, s. 178: Sokrates „dowiódł, że na żadnym polu nie było jeszcze wtedy nauki”. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen 1910, s. 76: „Problem der Wissenschaft, Sokrates”.

ogólnemu. „Przecież mi na niczym tak nie zależy, jak na tym, żebym był możliwie najdzielniejszym człowiekiem, a wiem, że mi nikt do tego lepiej pomóc nie potrafi jak ty”. Tak w *Uczcie* (218 D) mówi Alkibiades do Sokratesa, w ten sposób mówił do niego i odczuwał również sam Platon. Od Sokratesa usłyszał lub myślał, że usłyszał, te słowa, które wkłada mu w usta w *Alkibiadesie Wielkim** (105 D): „Oto bez mojej pomocy nie zdołasz w żaden sposób urzeczywistnić swoich zamierzeń. Jestem przekonany, że mam taką moc nad twoim postępowaniem i nad tobą”. Taka była droga, która doprowadziła Platona do dostrzeżenia w życiu i śmierci Sokratesa swego własnego losu.

Platon miał to, czego brakowało Sokratesowi i co nie było Sokratesowi potrzebne: obrazowe oko Hellenów. Oko pokrewne oku Polikleta, którym widział w biegaczach i oszczepnikach palestry swój kanon, oku Fidiasza, którym postrzegał on homerycki obraz Zeusa w zeusowym człowieku, oku greckich matematyków skierowanemu na czyste formy geometryczne. Wydaje się, że Platon sam był świadom tego daru, który po większej części przypadł właśnie jemu, a nie pozostałym myślicielom. Czyż to przypadek, że po raz pierwszy u niego natrafiamy na metaforę „oka duszy”¹⁰.

Przed Platonem poeta Ajschylos mówił odważnie o rozumie, który ma oczy i odwrotnie Pindar o ślepym sercu. Ponadto u poetów-filozofów: Parmenidesa, Empedoklesa, Epicharma znajdujemy żądanie, by patrzeć oczami ducha; w tym po części poetycznym, po części teoriopoznawczym zwrocie wyrażone jest przeciwstawienie widzenia cielesnego duchowemu. Podobne tony dochodzą nas od strony sofistów, gdy Gorgiasz mówi o badaczach tego, co ponad nami, „którzy pozwalają oczami wyobraźni ujrzyć to, co niewidzialne i nie do wiary”. Podobnie sofista-autor pewnego pisma hipokratycznego w odniesieniu do przyrodnika przeciwstawia oku cielesnemu widzenie duchowe¹¹. Wszystko to, jakkolwiek różnorodne, jest bardzo greckie, choć dalekie jeszcze od cielesności i systematyczności znaczenia obrazu platońskiego.

Wprawdzie wydaje się, że ostatnie przykłady nie odbiegają daleko od zdania z *Uczty* (219 A): „Wzrok rozumowania wyostrza się dopiero wtedy, kiedy nasze oczy rozpoczynają tracić ostrość widzenia”. Lecz przecież Platon idzie o wiele dalej. Dokonuje się to już w pięknym porównaniu z *Wielkiego Alkibiadesa*,

* Friedländer wbrew powszechnie przyjętym ustaleniom uważa *Alkibiadesa Wielkiego* za oryginalne dzieło Platona (*przyp.tłum*).

¹⁰ Materiał do dziejów tej metafory zebrał Th. Gomperz: *Apologie der Heilkunst*. Leipzig 1910, s. 3, s. 155. Badając rzecz dokładnie u Arystotelesa mamy tylko jeden przykład: *Etyka Nikomachejska* VI, 1144 a 30. Por. także przypis 13.

¹¹ Ajschylos: *Choephoroi* 854 (por. Eumenides 103 nast.); Pindar: *Ody Nemejskie* VII 23 nast.; Parmenides: *Vorsokr.* 28 (18) B4; Empedokles: *Vorsokr.* 31 (21) B17; Epicharm: *Vorsokr.* 23 (13) B12; Gorgiasz: *Vorsokr.* 82 (76) B11 § 13; Pseudo-Hipokrates: § 11, W: Gomperz, s. 52.

kiedy Platon przedstawia proces poznania jako widzenie oka ludzkiego; ta paralela uzyskuje najwyższy punkt w metaforze jaskini z *Państwa*¹². Nieprzypadkowo w rozważaniu, w którym porównuje się świat ducha ze światem ciała, czyli „narzędzie, którym się każdy człowiek uczy” (*Państwo* 518 C), i oko cielesne, Platon mówi o ołowianych ciężarach zmysłowości, które kierują w dół wzrok duszy tak, że nie może on zwrócić się ku prawdzie (519 B). Później mówi się o naukach matematycznych i astronomii, że „przy studiowaniu tych przedmiotów oczyszcza się pewien organ duszy i rozplómienia się na nowo, jeżeli marnieć zaczął i ślepnąć pod wpływem innych zajęć, a lepiej, żeby się ten jeden organ ostał niż tysiąc oczu, bo tym jednym widzi się prawdę” (527 DE). Stąd jest już tylko mały krok do tego, by nazwać ten „organ” – „okiem duszy” (533 D). Zanurzone w błocie, jest z niego stopniowo wydobywane i prowadzone w górę przez metodę dialektyczną ku najwyższym *intelligibiliom*, które z kolei są przyrównywane do uwznioślonego obrazu widzialnego świata (532 B). W ten sposób, po długich przygotowaniach, staje przed nami gotowy, wewnętrznie związany z metafizyką światła i oglądaniem idei obraz: dusza, opisana na wzór ciała, ma jak ono oczy, by patrzeć, tylko że te oczy skierowane są na wieczne formy.

Platon nie jest poetą, który bez szczególnego powodu powtarza swoje obrazy. Mit o duszy z *Fajdrosa* opowiada o rydwanie, jego woźnicy i opierzeniu duszy, łatwo więc stwierdzić, dlaczego oko nie pasuje do tej konstrukcji metaforycznej. Zwróćmy jednak uwagę na symbolikę *Państwa*, gdzie stale natykamy się na wyrażenia z dziedziny widzenia. Nieśmiertelna dusza ogląda to, co znajduje się ponad niebem. Boski umysł (*διάνοια*) patrzy ponad niebiosami na sprawiedliwość samą, miarę, poznanie, po oglądaniu prawdziwego bytu i pożywieniu się nim wraca do swego domostwa. Najlepsze z dusz ludzkich mogą głową woźnicy sięgnąć do regionów ponadniebieskich i z trudem patrzeć na byt. Do natury człowieka należy oglądanie istot. Jeżeli człowiek odnajduje w myśleniu jedną formę w wielu spostrzeżeniach, to dzieje się tak dlatego, że dusza przypomina sobie to, co widziała, gdy była posłuszna Bogu. Śmiało można umieścić tu zwrot „oko duszy”. Prawie jako rozwiązanie zagadki narzuca się ten zwrot w *Uczcie*, gdzie Diotyma opowiada Sokratesowi, o tym co ujrzy on na końcu swego wznoszenia się ku pięknu. Zobaczy on czyste, niezmacone, niezmieszane z żadną śmiertelną nicością, jedyne w swoim rodzaju piękno boskie. „Ogląda on piękno samo i ma je czym oglądać” (212 A) – można łatwo uzupełnić: okiem duszy. Po raz ostatni ten sam obraz rozbrzmiewa w *Sofiście* (254 A) w tak charakterystyczny sposób, że nawet z oddali rozpoznajemy zespół symboli, z którego pochodzi: filozof przebywa pośród prawzorów bytu, które jednak nie są łatwe do postrzegania z powodu ich blasku, a poza tym oczy większości ludzi nie są dość silne, by skierować wzrok

¹² Por. mój *Der Grosse Alcibiades*. Bonn 1921–23, I, s. 27 nast.

na to, co boskie. Tylko jeden jedyny raz w *Etyce Nikomachejskiej*¹³ Arystoteles nazywa myślenie okiem duszy, a obraz ten jest obcy pośród arystotelesowskiej rzeczowości, więc prawdopodobnie został zapożyczony od Platona. Do okresu życia Platona powracają również anegdoty, w których cynicy naśmiewali się z oka, którym widzi się „koniowatość”, lub z ducha, przy pomocy którego postrzegamy „stołowatość”. Potem Epikur lub któryś z jego uczniów, walcząc z platońską kosmologią szydził z „oka umysłu”, którym Platon oglądał warsztat świata¹⁴. W ten sposób nieodłączna od wszystkiego gadanina zawładnęła tym wielkim obrazem. Później odnajdujemy go przeważnie u zagorzałych platoników: Filona, Plotyna, Augustyna, w każdym z tych przypadków widać wyraźnie, że jest to kwiatek przesadzony z ogrodu Platona.

Nie przypadkiem Platon jest pierwszym, o ile wiemy, który mówi o oku duszy, i nie przypadkowo czyni on to, kiedy rozważa ostateczne cele swojego filozofowania; również nie jest to przypadek, że nawet jeśli nie używa tego zwrotu, to i tak jego obrazowy, mityczny język czerpie z tej samej dziedziny. Sam Platon mówi, dzięki komu odnalazł tę drogę czyniąc w swoich dialogach Sokratesa jedynym przewodnikiem do tego celu. Również człowiek w metaforze jaskini z *Państwa*, któremu udało się uwolnić z łańcuchów i wydostać na zewnątrz, ma cechy Sokratesa. A kiedy zstępuje on z powrotem do uwięzionych i chce ich „wyzwalać i doprowadzać wyżej”, to „tamci, gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili” (517 A).

Platon nie mógł dobitniej zaznaczyć, kto go nawrócił i poprowadził tam, gdzie po raz pierwszy nauczył się widzieć rzeczywiste cienie rzeczywistych rzeczy, ich odbicia, je same i na ostatek „Słońce”. Również dzięki Sokratesowi, a właściwie w nim samym oglądał on okiem duszy „samo sprawiedliwe”, podobnie jak „odwagę”, „umiarkowanie”, „mądrość”, w ogóle „cnoty” lub „cnotę”. Wszyscy o niej mówili, nie bacząc na to, czy można jej w ogóle nauczyć czy nie, a każdy rozumiał pod tym wytartym słowem co innego, najczęściej to, co jemu samemu odpowiadało. Sokrates był jedynym, który nie zajmował się wyłącznie samym słowem – choć i to robił o wiele poważniej i systematyczniej niż inni – on właśnie własnym życiem i śmiercią poświadczył istnienie cnoty.

¹³ Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*, VI 1144 a 28.

¹⁴ Podobne zwroty znajdują się w żartobliwych opowieściach o sporach, jakie toczył Platon z Antystenesem i Diogenesem: Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig 1888, t. II, I, s. 295; Diogenes Laertios VI, 53. Podobny żart zawiera *Bion praxis* Lukiana § 18, gdzie Sokrates zachowuje się całkiem po platońsku. Epikur u Cyserona *De natura deorum* I, 8, 19 = Hermann Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887, fragment 367: *Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis...* Jakimi oczyma duszy mógł wasz Platon patrzeć na tworzenie tak wielkiego dzieła”. Usuwając *animi* pozbawiamy zdanie jego ostrości.

W Sokratesie oko duszy Platona ujrzało bezpośrednio formy, obrazy i postacie¹⁵.

Co oznaczają słowa *eidos* i *idea*?¹⁶ To coś, do czego dostęp otwiera widzenie. Być może słowo *idea* pierwotnie odnosiło się raczej do widzenia, w którym zlewają się ze sobą czynność patrzenia i to co widzi oko; *eidos* oznacza raczej to, co widziane, dostrzegane, obraz, formę, postać niż przedmiot widzenia. W każdym razie obydwie słowa stały się z czasem równoznaczne. Teraz zwykło się uważać, że ich sens zatarł się w mniejszym lub większym stopniu. Trafniej byłoby może powiedzieć, że zmiana znaczenia przyjęła kierunek od zewnętrznego wyglądu do wewnętrznej formy i struktury. Herodot mówi „liście o takiej formie lub w tym rodzaju” mając na myśli trawiące działanie soku, a zatem coś postrzeganego niebezpośrednio, mówi także, że ktoś „myśli w dwojakiej formie”. Jońscy lekarze przyrodnicy odrzucają przeciw filozofom przyrody, „że istnieje coś takiego, jak samo ciepło lub zimno, suchość lub wilgoć, co nie miałoby nic wspólnego z innymi formami bytu” (Π. ἀρχ. ἱτρ., I 605 L), mówią oni „o czterech rodzajach wilgoci” (Περὶ γυνῆς, VII 474) flegmie, żółci, wodzie, krwi lub o „słodkim soku”, który przyjmuje różne formy, (Π. ἀρχ. ἱτρ.), albo o wielu rodzajach chorób (Π. φυσ. ἀνθρ., VI 36), którym odpowiada wielość sztuk medycznych, albo, jak się powiada, o rodzajach opatrunków, gorączek i lekarstw. Na pewno wyrażenia te mają charakter klasyfikacji, ale to właśnie

¹⁵ Materiał u Gomperza: *Heilkunst*. Por. także R. Bultmann: *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*. „Philologus” 97/1948, s. 17 nast.; E.R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Tübingen 1948, s. 144. Por. np. platonizujące zdanie z *Oratora* Cyserona § 101: „eloquentia ipsa, quam nullis nisi mentis oculis videre possumus”; Owidiusz: *Przemiany*, XV, 63 o Pitagorasie: *quae natura negabat vi sibus humanis, oculis ea pectoris hausit* 1, 7: μη μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὅμα ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπρωμένον (Autor ten często neoplazonizuje np. 5, 7: φῶς αὐτοῦν) Należy odnotować tu wyrażenie ὀφθαλὸς τῆς καρδίας, które występuje także w *Liście do Efezjan* 1, 18, w *Pierwszym Liście Klemensa do Koryntian*, w *Hermetica* (tam też οὐ ὀφθαλμοί); J. Kroll: *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. Munster 1914, s. 352). Zarówno te jak i poprzednie przykłady zawdzięczam wskazówkom R. Bultmanna. W tym miejscu miesza się Wschód z Grecją. Dane odnośnie mistycyzmu średniowiecznego: G. Luers: *Die Sprache der deutschen Mystik im Werke der Mechtild von Magdeburg*. Munich 1926, s. 129. Uwagi odnośnie nowszej niemieckiej literatury por. J. i W. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. 16 tomów, Leipzig 1852–1954, t. IX, 2863 nast. Por. także H. Liesgang: *Der Heilige Geist*. Leipzig 1919, t. I, s. 216 nast.

¹⁶ Por. A.E. Tylor: *The Words Eidos, Idea in Pre-Platonic Literature*. „Varia Socratica”, Oxford 1911, s. 178 nast. Tylor zebrał bogaty materiał źródłowy do historii tego słowa; wiele uprawnionych obiekcji przeciw jego interpretacjom i wnioskowi znajdziemy w: R.C.M. Gillespie: *Ἔνθε Ψσε οφ εἶδος i ἰδέα in Hippocrates*. „Classical Quaterly” 6/1910, s. 179–203. Por. także Constantin Ritter: *Neue Untersuchungen über Platon*. Berlin 1919, t. II, s. 248 nast. W odróżnieniu od tego drugiego, próbowałem wydobyć u Platona nie najsłabsze-abstrakcyjne, lecz jak najkonkretniejsze znaczenie tych słów. (P. Brommer: *ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ, Étude semantique et chronologique des oeuvres de Platon*, Assen 1940, stara się wykazać różnicę terminologiczną oraz rozwój chronologiczny tych słów w obrębie dzieła Platona. Pierwsze nie pozbawione racji, drugie zaś zupełnie bezpodstawne. W tej sprawie por. recenzję z książki Brommera pióra H. Cherniss, „American Journal for

forma stanowi zasadę klasyfikacji, tak jak w innych przypadkach pochodzenie – γένος, ἔθνος lub kierunek i sposób – τρόπος. Ten sam autor mówi o „bulwiastej formie” kości udowej, o tym, że nerka ma formę serca, a nawet bardziej metaforycznie „o naturze człowieka, jego wieku i formie” (VII 52), na które musi zwracać uwagę lekarz. Arystofanes wystawia na scenie swoje przedstawienia „zawsze w nowej formie”, jego chór śpiewa w „innej formie hymnicznej”. Tukidydes ma, wedle swego komentatora, używać słowa *idea* w słabnącym znaczeniu „rodzaj”, „sposób”¹⁷. Teraz moglibyśmy naturalnie mówić o „wielu rodzajach walki”, „śmierci wszelkiego rodzaju”, „sposobach ucieczki i upadku”. Co jednakże zmusza nas do wiary, że tam, gdzie nam brak zmysłowej wyrazistości, tam musiało jej brakować również Grekom? Nawet my mówimy przecież „o obrazie choroby”. O wiele bardziej zmysłowe poczucie językowe niż nasze na pewno mogło postrzegać coś wiele bardziej naoczno-poglądowego tam, gdzie my widzialny kształt „przekładamy” na mdłe zwroty ogólne lub słowa kończące się na „-ość”.

Platon podziela zwyczajne użycie słowa *eidos* i *idea*, wobec czego również w jego przypadku nie wolno dopatrywać się czegoś ogólnego czy bezkształtnego tam, gdzie greka jest wyrazista i pogładowa. Na pewno Platon mógłby powiedzieć, że sylaba powstaje ze składających się na nią dźwięków jako jedność, ale mówił: jako jednolita forma, jednolity twór (*Teajtet* 204 A), coś, co „wpada w oko”. Platon nie pyta czy dusza jest dwoista, czy troista, nie pyta także, czy ma dwie, czy trzy części, lecz czy ma trzy, czy dwie formy, mając na myśli zamknięty w sobie, ujmowany wzrokiem kształt każdej z nich. Jeśli Platon nazywa czasem słowem *eidos* „prawdziwie sprawiedliwe”, „będące piękno” czy „dobro samo”, to musimy się strzec, by nie umieszczać na jego miejscu skostniałego już pojęcia idei. Musimy się także wystrzegać mówienia o teorii idei; ten sztywny schemat myślowy możemy znaleźć jedynie u późnego Platona (*List* VII 322 D). W gruncie rzeczy nie ma dla nas większego znaczenia, skąd Platon zaczerpnął tę nazwę *eidos*, od lekarzy, filozofów przyrody, retorów, którzy używali słowa „forma” i „postać” na oznaczenie ogólnego obrazu choroby lub zasadniczej materii ciał (flegmy, żółci, krwi), lub wziętych jako stałe stanów ciepła lub zimna, albo na określenie atomów fizykalnych czy figur retorycznych – czy też zaczerpnął je z języka potocznego, do czego greka z pewnością daje częściej okazję niż inne języki. Nie zmiierzając do terminologicznej

Philology” 1947, s. 126 n. oraz Bultmann: „Theologische Literaturzeitung” 1947, s. 79, n. Na temat przedplatonickiego użycia słów *eidos* i *idea* i „nowego utworzenia ich znaczeń” przez Platona patrz K. von Fritz: *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles*. New York, London 1938, s. 43 nast.

¹⁷ Por. komentarz K.W. Krugera i Classen-Steupa do Tukidydesa I, 109.

ściśłości, a zarazem nie bez poczucia paradoksalności tego wyrażenia Platon nazwał „widzialną postacią” niewidzialne wieczne istoty, ponieważ właśnie to słowo lepiej niż inne z jego języka wyraża to, że „istniejąca sprawiedliwość”, męstwo samo, stanowiły dla niego coś, co potrafił zobaczyć okiem duszy.

Od czasów Arystotelesa mówi się, że Sokrates był odkrywcą pojęcia i definicji, z których Platon uczynił później ideę¹⁸. Jak wygląda żywa rzeczywistość przeniesiona tu na płaszczyznę pojęciowo-historycznej abstrakcji? Naturalnie Sokrates nieustannie pytał, czym jest sprawiedliwość, czym jest dobro, czym jest *polis* lub *polites*, demokracja, czym jest *techné* lub *sophia*, lub w ogóle to, o czym się w danym momencie mówi. W rozmowach niestrudzoną pracę *logosu* kierował na stale powracające pytania. Nie określanie pojęć było jednakże jego ostatecznym celem, skoro nie potrafił zadowolić się definicją, gdy została już osiągnięta. Za każdym pytaniem pojedynczo i za wszystkimi razem kryło się ostatecznie jedno: jak musi żyć człowiek na służbie państwa, które chce męża cnotliwego, i na służbie Boga, który chce dobrego człowieka w dobrze urządzonej *polis*. Sokrates wiedział, że istnieje odpowiedź na to pytanie, ponieważ sam był takim człowiekiem, a wiedza ta określiła formę jego dialogów. Kierował on swoimi pytaniami tam, gdzie musiała znajdować się odpowiedź. Pytał: czym jest ... ? A zatem, musi być coś, co jest. Jednakże tylko oko Platona widziało i odnajdowało w *eidosie* to, czego szukał i czym był Sokrates.

Nie ze względu na zainteresowania biograficzne, których tu mniej niż gdziekolwiek indziej, staramy się ująć sposób, w jaki Platon traktował ideę. Trzeba wyraźnie podkreślić, że nie interesuje nas tutaj to, co nieistotne filozoficznie, choćby było ważne z historycznego lub biograficznego punktu widzenia. Idea ma ponad dwutysiącletnią historię i żadne słowo w języku filozoficznym nie jest bardziej obciążone pracą umysłową stuleci. *Eidos* platoński nie jest pojęciem przejętym od wcześniejszych filozofów, odwrotnie rzecz ma się z badaniami nad *ideą* prowadzonymi po Platonie, dlatego właśnie koniecznie trzeba ukazać to pojęcie w jego pierwotnej niewinności. Bądźmy pewni, że nie ma żadnych historycznych informacji o źródłowym doświadczeniu Platona. Nie wolno dać się zwieść często jeszcze podtrzymywanemu przekonaniu, jakoby obrazowy, estetyczny i intuicyjny składnik *idei*, którego co prawda nie należy zupełnie pomijać, był skażeniem, być może wybaczalnym, bo autentycznie greckim, tym niemniej skażeniem czystości tego pojęcia, „intelektualnym grzechem pierworodnym”. Przeciwnie, weźmy raczej całkiem wprost i zmys-

¹⁸ W sprawie tego i kolejnych akapitów por. rozdz. X tejże książki. W rozdziale X swego *Platona*, noszącym tytuł „Intuicja i konstrukcje. Mosty w kierunku Bergsona i Schopenhauera”, Friedländer stara się opisać w nawiązaniu do dziejów badań nad Platoniem mechanizm kształtowania się jego systemu filozoficznego, jego oryginalność i zależność od poprzedników [przyp. tłumacza.]

łowo słowa, przy pomocy których Platon określa swoje doświadczenie, ujmijmy je w połączeniu z jego mitami i metaforami. Właśnie ze względu na ten związek nie można pojęciowo, z zewnątrz, opisać, „czym jest idea”; choć przede wszystkim należy ona do sfery pojęciowej, to jednak nie można jej w pełni wyrazić przy pomocy pojęć¹⁹. Bądźmy ostrożni, gdy mówimy w odniesieniu do niej o intuicji, i strzeżmy się by nie przedstawiać jej jako ekstatycznego aktu w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Spróbujemy tu ustalić jedynie punkt, w którym w trakcie poszukiwań prawdziwego państwa Platon natrafił na dziedzinę, do oznaczenia której posłużyły mu słowa *eidos* i *idea*. Ten punkt stanowić będzie punkt wyjścia przeglądu całości jego dzieła.

Kto okiem duszy oglądał wieczne postacie z tą samą lub nieporównanie większą pewnością niż cielesnym okiem ziemskie kształty, dla tego *Podwójne Mowy* sofistów nie mają żadnego sensu. Że dobro i zło są tym samym, że jedno i to samo dla jednego jest dobre, a dla innego złe i że tak samo ma się rzecz w odniesieniu do brzydoty i piękna, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, prawdy i fałszu – wszystko to dla tego, który widział „piękno”, „sprawiedliwość” i „prawdę”, stanowiło pustą grę słów. Ktoś taki nie mógł pytać, czy istnieje sprawiedliwość lub czy słowo to jest użyteczne w sporach, lecz samo w sobie bezpodstawne. Nie mógł także wątpić, że sprawiedliwości można się nauczyć. Jeśli istniało coś takiego jak sprawiedliwość, jeśli istniał *eidos*, to człowiek stawał się sprawiedliwy, gdy nań spozjrzał. „Czy myślisz, że to jest możliwe”, mówi Sokrates w *Państwie* „żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha i z czym przestaje?”. Więc kiedy filozof obcuje z tym, co boskie i uporządkowane, sam napęla się ładem wewnętrznym i do Boga zbliża, o ile to człowiek potrafi (500 CD). Jeżeli to prawda, to pozostaje nam jedno zadanie: otworzyć innym oczy na to, co się samemu widziało. Nie chodzi przy tym wyłącznie o wychowanie jednostki. Jeśli państwo rozpadło się, ponieważ przestano czcić przy jego ogniskach Temidę i Dike, to musi zostać ono na nowo oparte na *eidosie* sprawiedliwości, w ogóle na *eidosie*, i ostatecznie na samym prawzorze dobra jako uporządkowanego, boskiego, statycznego środka. To właśnie ma Platon na myśli w epigramacie, zgodnie z którym zło nie skończy się, póki nie zaczną rządzić filozofowie lub władcy nie znajdą prawdy. Jest to inny

¹⁹ Paul Shorey: *The Unity of Plato's Thought*. Chicago 1903, s. 28: „Tylko w zupełnie mitycznych fragmentach Platon próbuje opisać idee w większym stopniu niż czyni to Kant w odniesieniu do *Ding-an-sich* czy Spencer do *Unknowable*... Nie mówi nam czym są, a jedynie, że są”. Najgłębiej i najwnikliwiej spośród współczesnych mówi o idei Paul Natorp: *Platos Ideenlehre*. Leipzig 1921, s. 471 nast. Interpretacja taka jest uzasadniona, nawet jeśli system interpretującego zlewa się z objaśnianym przedmiotem. Nie podlega ona naszej krytyce. Pozwolę sobie później wskazać kilka językowych interpretacji fragmentów Platona, w których jest on postrzegany poprzez Plotyna. W sprawie zmian znaczeniowych pojęć intuicji: R. Honigswald: *Die Philosophie des Altertums*. Munich 1917, s.176.

sposób wyrażenia tego związku „systematycznego”, który wedle Platona zawsze zachodzi pomiędzy *polis* i *eidos* – nie jako sztuczna konstrukcja, lecz jako doświadczana konieczność.

Jak można nauczyć innych patrzeć na to, co widziało tylko wewnętrzne oko Platona, co wedle Schopenhauera „jest osiągalne tylko dla geniusza i przez to przekazywalne nie wprost, a jedynie warunkowo”²⁰? Jak upewnić się, że mówimy o poznaniu i wiedzy, o właściwym poznaniu i o najwyższej wiedzy? Rzeczywiście w *Liście VII* znajdujemy takie twierdzenie (341 C): „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk”, a Platon nigdy nie chciał lub nie mógł mówić o wiecznych formach inaczej niż za pośrednictwem aluzji. Platon wiedział jednakże, że „prawdziwe mniemania uciekają z duszy człowieka. Tak że nie mają wielkiej wartości, póki się ich nie przywiąże przyczynowym rozumowaniem” (*Menon* 98 A). Nawet jeśli to, co Platon oglądał, było niewysłowienie dalekie od przekonani i pozorów, to wymaga ono przecież podpory ze strony słów, by mogło trwać tak dla samego Platona, jak i dla innych. Wyszukiwanie połączeń między słowami a ideami stało się treścią całego jego filozofowania. Prowadzić ludzi poprzez „długotrwałe obcowanie” do takiego punktu, w którym, „jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło” (*List VII*, 341 C), to forma całego jego nauczania.

Pozwolę sobie na dygresję, by lepiej wyjaśnić to, co powiedziałem dotychczas²¹. Kiedy Goethe 14 lipca 1794 roku w trakcie swego pierwszego spotkania z Schillerem „wyłożył mu żywo metamorfozy roślin i nakreślił przed jego oczami przy pomocy kilku charakterystycznych pociągnięć piórem symboliczną roślinę”, Schiller złapał się za głowę i powiedział: „To nie żadne doświadczenie, to idea”. Miał oczywiście na myśli ideę w kantowskim znaczeniu koniecznego pojęcia rozumu, któremu nie odpowiada żaden zgodny z nim przedmiot zmysłowy. Goethe zdumiony obruszył się. Dla niego, dla ducha intuicyjnego, jak nazwał go Schiller w początkach ich korespondencji, ta różnica, którą ustanowił duch spekulatywny między doświadczeniem i ideą, jest niepojęta, a nawet odstręczająca. Odpowiedź Goethego brzmi tak: „Jest mi bardzo miło, że nie wiedząc o tym mam ideę i że nawet widzę ją oczami”. Praroślina Goethego to nie żadna idea kantowska, lecz platońska, w jej najpierwotniejszym sensie. Goethe wiedział, „że zachodzi różnica między widzeniem a widzeniem, że oczy duszy muszą działać w ciągłym żywym połączeniu z oczami ciała,

²⁰ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I: § 49.

²¹ Praca Goethego, *Erste Bekantschaft mit Schiller*, na której opierają się moje twierdzenia, została zamieszczona z małymi zmianami w *Morphologie* i w *Annalen*, Grossherzogin-Sophie-Ausgabe I 36, 246 nast., 437 nast. Por. także E. Cassirer: *Idee und Gestalt*. Berlin 1921. Różnica między ideą Platona i Goethego (Cassirer, s. 17) tkwi bardziej w sposobie wyrazu niż w samej rzeczy. Patrz także G.W. Hertz: *Natur und Geist in Goethes Faust*. Frankfurt a. M. 1931, s. 200 nast.

ponieważ inaczej narazimy się na niebezpieczeństwo widzenia, a przecież niewidzenia”²². Goethe widział oczyma – oczyma duszy, powiedziałby Platon – w palmie z padewskiego ogrodu botanicznego pradrzewo, które miał nadzieję odkryć pośród drzew ogrodów publicznych w Palermo i kiedy, wedle własnych słów, „pojął na Sycylii pierwotną identyczność wszystkich części roślin, którą próbował następnie śledzić i odkrywać na nowo wszędzie”, to ostatecznie pogładowe ujęcie, o którym tu mowa, stało się przede wszystkim próbą ponownego dostrzeżenia przy pomocy sił *logosu* tego, co już raz widział.

Powróćmy do Platona, kiedy mówimy o powiązaniach, za pomocą których udziela on swoim intuicjom istnienia i umożliwia ich przekazywanie. Musimy z góry odrzucić przekonanie, że chcemy lub możemy w jakikolwiek sposób odtworzyć stopniowy rozwój tego procesu. Musimy stosować pozornie genetyczne wyjaśnienia jedynie po to, by uwidocznić strukturę, nie inaczej niż sam Platon, który w *Timajosie* opowiada mit o stworzeniu i przestrzega zarazem, by nie brać dosłownie jego następujących po sobie scen. Platon mógł dobrze znać wcześniejszych filozofów, a ponieważ przekazy czynią go uczniem heraklitejczyka Kratylosa, to ma on przynajmniej wiedzę o tym kręgu myślowym. Jedno jest pewne – choć było to dotychczas pomijane – że filozofia Platona nie wyrosła z wcześniejszych systemów. Dopiero gdy otworzyły mu się oczy na *eidos*, zwrócił on z niezwykłą intensywnością wszystkie siły swego życia w kierunku filozofii. Dopiero wtedy Platon stał się, w całkiem nowym sensie, „filozofem”. Winniśmy raczej szukać prawa, wedle którego materia jego myśli skupiła się wokół jednego punktu, niż porządku historycznego, w jakim to się działo.

Jeśli Platon chciał uchronić swoją intuicję dla siebie i innych, to musiał posłużyć się materiałem języka. „Sprawiedliwe” czy „piękne” oglądane oczyma duszy, noszą dla niego znamię samej rzeczywistości. Jeśli chciał ustrzec „piękne” przed zmieszaniem z piękną panną – a było to wtedy konieczne, jak pokazuje *Hippiasz Większy* (287 E) – to mógł dodać „piękno samo”. Dysponował także innym zwrotem, który w czasach sofistów krążył tam i z powrotem jak niedawno wybita moneta; z Eurypidesa i Arystofanesa znamy to „będące na sposób będącego”, co miało wyrażać przeciwieństwo do czegoś wyłącznie pozornego, nierzeczywistego²³. W ten sposób mówił Platon o „będącym dobru” i „będącym pięknie”, rozwijał także przydawkę do pełnego zdania: „poznanie samego równego, mianowicie tego, co rzeczywiście jest” (*Fedon* 75 B) i nadał temu małemu zdaniu lekko terminologiczny wydźwięk „o wszystkim, co jak pieczęcią oznaczamy zwrotem: «jest czymś»” (*Fedon* 75 D)²⁴.

²² W dziale „Bildung und Umbildung organischer Naturen” pod nagłówkiem „Entdeckung eines trefflichen Vorarbeiters Werke”, Grossherzogin-Sophie-Ausgabe, t. II, 6, 156.

²³ Wilamowitz-Moellendorff: *Eurypides Herakles*. Berlin. 1895, t. II, przypis do V, 106.

²⁴ Por. Platon *Państwo* 507 B oraz 597 A.

Wyrażenia, które Platon wydobyl z materii językowej swoich czasów lub rozwinął na jej podstawie, były bogate w skutki, ponieważ przy ich pomocy rozpoczął on badania nad bytem, które ponad Gorgiaszem, Melissosem, Zenonem wracają do samego wielkiego Parmenidesa, odkrywcy wiecznego, niezmiennego bytu. Z początku Platon wcale nie musiał być świadom tych historycznych powiązań i uświadamiał je sobie w takim stopniu, w jakim ludzie teraz zdają sobie sprawę z tego, że mówią po heglowsku, gdy używają wyrażenia „w sobie i dla siebie”, lub w języku św. Pawła i Lutra, gdy mówią „wszystko we wszystkim”, lub po comte'owsku, gdy wypowiadają zdanie: jestem do tego pozytywnie nastawiony. Nie był to jednakże przypadek, że Platon obrał kierunek tego najbliższego źródła, najpotężniejszego badania nad bytem.

Obowiązująca historia filozofii zwodzi nas co do tego, kim rzeczywiście był Sokrates. Pozwala mu zgodnie z Cyncerem sprowadzić filozofię z nieba na ziemię i powiększa przez to dystans, jaki dzielił go od wcześniejszych myślicieli. Nie stanowi dla niej również problemu takie zagadnienie: czy bez Platona, który połączył siłę i kierunek badającego i wychowującego Sokratesa ze spekulacjami jego poprzedników, mamy w ogóle możliwość umieszczenia elenktyków i fizyków w jednej i tej samej historii filozofii. Mamy tu jednakże do czynienia z ukrytym związkiem. Sokrates działał wśród sofistów i dla wielu był od nich nie do odróżnienia np. dla Arystofanesa, a przecież pozostawał w stosunku do nich w sięgającym samych podstaw przeciwieństwie; by to dostrzec, trzeba było jednakże bystrego oka Platona. Sofistyka przechowywała przecież także parmenidejską formę myśli, kiedy uprawiała swoje kuglarskie sztuczki z bytem i niebytem, z których nie chciała uczynić nic ponad ćwiczenia słowne. Nie jest wprawdzie pewne, czy istota nauki Sokratesa była całkowicie określona przez przeciwstawienie się sofistom, ale na pewno była przez nich zdeterminowana forma jego pytania. Gdy pytał, czym jest sprawiedliwość, to był przynajmniej pewien, że sprawiedliwość jest lub jest czymś, i nie musiał zdawać sobie sprawy z tego, że choć zmierzał do innego celu, to forma jego poszukiwań była skrycie determinowana przez jego wielkich poprzedników – sofistów.

W ten sposób Platon podjął – wraz z kwestią Sokratesa, a przede wszystkim wraz z każdą próbą nazwania i odgraniczenia oglądanych istot od tego, z czym nie wolno ich mieszać – potoczne formy myślenia i języka, które ostatecznie prowadzą do Parmenidesa. Platon nie mógł jednakże zadowolić się tymi wytartymi wyrażeniami, a już w szczególności w odniesieniu do swoich najwyższych doświadczeń. Sięgnął ponad wszystkimi wywiedzionymi z nich spekulacjami do samego źródła. Platon nie przejął problemów filozoficznych, których nie udało się rozwiązać jego poprzednikom, jak uczynił to w odniesieniu do niego samego Arystoteles czy Kant w stosunku do angielskich empirystów. Parmenidesowa teoria bytu ofiarowała mu narzędzie do utrwalenia jego

własnych intuicji przy pomocy myśli i słów. Naturalnie mamy u Platona pełną gamę wyobrażeń zamiast całego, prostego, niewzruszonego, kulistego bytu, który również przy pomocy ducha oglądała fantazja pierwszych ontologów, tych kanciastych, niezgrabnych, ale niemniej wielkich poetów. Gama ta powiększała się i rozszerzała z każdym nowym wglądem i chociaż zdążała ku jedności, to jednak nigdy nie osiągnęła na powrót samotnej niewzruszoności bytu Parmenidesa. Mimo tych wszystkich niezaprzeczalnych przeciwieństw dostrzegamy zadziwiającą zgodność Platona i Parmenidesa przynajmniej w słownictwie. Platon przenosi na swoje „prawzory”, predykaty parmenidejskiego bytu: cały, prosty, niewzruszony²⁵. Podczas gdy Zenon na nowo wywiódł wyłączną egzystencję parmenidejskiego bytu ze sprzeczności, w jaki popada wielość, Platon wskazuje na sprzeczność, która wynika z przyjęcia sprawiedliwości, piękna, pobożności w wielości ich przejawów zamiast w jedności idealnego bytu²⁶. Ponadto cała budowa świata bytów i odpowiadających jego stopniom form poznania, co najwyraźniej pokazał Platon w *Państwie* (476 En), jest mocno parmenidejska. U obydwu myślicieli bytowi przeciwstawiony jest jako jego opozycja, absolutny niebyt. Dla obydwu niebyt jest niepoznawalny. „Jak można poznać to, czego nie ma?” – pyta Glaukon w *Państwie*. „Niebytu nie można ani poznać, ani nazwać”, poucza Parmenidesa Bogini²⁷. To, co bytuje w sposób pełny, jest natomiast u Platona w pełni poznawalne, tak jak i u Parmenidesa istnieje właściwie tylko jedna jedyna droga poznania, ta mianowicie, która prowadzi do czystego bytu i która nosi istotne określenia tego bytu jako oznaki. U obydwu świat, w którym się poruszamy, leży między dwoma biegunami, jest zarazem bytem i niebytem²⁸. Temu światu przypisany

²⁵ Platon: *Fajdros* 250, C. Por. P. Natorp: *Platons Ideenlehre*, s. 72.

²⁶ *Parmenides*, 127 DE.

²⁷ *Parmenides*, *Vorsokr.* 28 (18) B4.

²⁸ *Parmenides*, *Vorsokr.* 28 (18) B8, 40. Ścisły paralelizm tego fragmentu platońskiego i Parmenidesa zdaje się dowodzić, że Platon rozumiał Parmenidesa dokładnie w taki sam sposób, jak K. Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916, s. 64 nast), a nie tak, jak jest on przeważnie rozumiany od czasów J. Bernaysa; *Gesammelte Abhandlungen*. Berlin 1885, t. I, s. 62 nast. Zatem wbrew Dielsowi i Kranzowi, *Vorsokr.* objaśnienia do frg. 6, 2, s. 233 twierdzenie, że fragment 6 odnosi się do Heraklita można utrzymać tylko o tyle, o ile uznamy go za rzecznika pospolitego poglądu na świat („...wszystkich ludzi, tak zwykłych jak filozofów”, F.M. Cornford: *Plato und Parmenides*. London 1939, s. 32 nast.) W samym tekście tego jednak nie ma. Gdy Kranz (*Über Aufbau und Bedeutung des Parmenides Gedichtes*. „Sitzungsber. Berlin Akad.”, 1916, s. 1175), w zgodzie z Dielsem, twierdzi, że słów Parmenidesa o dwugłowym człowieku, który uważa byt i niebyt za to samo, nie można rozumieć jako wyrazu obiegowych poglądów na świat, ponieważ ludzie nie formułują ich w ten sposób, to wydaje się, że u podstaw tego przekonania tkwi fałszywa przesłanka. Nie chodzi przecież o to, w jaki sposób formułuje się obiegowe poglądy na świat, lecz jak przedstawiają się one z perspektywy nauki o czystym bycie. A z tego punktu widzenia nie można znaleźć żadnego w pełni trafnego wyrazu. Jednakże dowód Kranza opiera się na jeszcze innym błędnym rozumowaniu. Słowo (παλίντροπος) nie odnosi się do Heraklita, ponieważ właściwą lekcją u Heraklita (*Vorsokr.* 22 (12) B51) jest (παλίντρονος) nie (παλίντροπος ἀρμονίη λυρῆς καὶ τόξου). Gdy spytamy dlaczego spośród „wariantów o tej samej

jest u Platona szczególny sposób poznania, który nazywa on *doksa*, nagim mniemaniem. Odpowiednio u Parmenidesa międzyświat nazywa się światem zgodnym z *doksa*, tyle że u niego w zwrocie tym mieszają się ze sobą mętne przekonania «ja» z niewyraźnymi przejawami przedmiotu. Zajmijmy się teraz różnicami tych dwóch tak podobnych struktur. Dla Parmenidesa, który ostatecznie nie zna niczego innego poza czystym bytem, „byt i myślenie są tym samym”, dokładnie tak, jak zbiegają się u niego w świecie *doksy* w jedno: bytowanie przedmiotu i sposób ujmowania poznającego²⁹. Platon, który wypozażył swój świat bytów w całą pełnię oglądowych form, nie mógł dalej budować w ten sposób, ponieważ do jego najwyższych doświadczeń za przyczyną Sokratesa należy człowiek, czyli dusza. Platon podejmuje zasadniczą formę planu, ale przeciwstawia szczeble ujmowania przedmiotów samym przedmiotom w ich wzajemnej odpowiedniości. Skonstruował on wykraczając daleko ponad Parmenidesa harmonijny system bytu i poznania. Należy to jednakże do dalszej części jego systemu i musimy pozostawić to na boku w tym punkcie, w którym chcemy pokazać tylko to, co przejął on z zastanego materiału myślowego, by związać pojęciowo własne intuicje.

Nawet dziś możemy jeszcze natknąć się na pogląd, którego autorzy mogą powoływać się na Arystotelesa: Platon dodał do parmenidejskiego bytu heraklitejskie stawanie się i tak zbudował „system”. Dodatki jednakże nigdy nie dają w wyniku żywej myśli, a Platon miał inne troski niż zapewnienie sobie miejsca w historii filozofii. Ujrzał on *eidos* i postawił sobie zadanie, by przedmiot swego widzenia uczynić za pośrednictwem logosu stale widzialnym. Stało się pewnym, że istniejące odwiecznie może być dane jedynie w przeciwstawieniu do czegoś, co nie bytuje w ten sposób. Stosując tę metodę, indyjscy myśliciele wielorako nazywali świat przeciwny wiecznemu atmanowi nietrwałością, zmianą, cierpieniem, nie-sobą. Platon nie musiał wypróbowywać nowych słów, Parmenides nie sprawił mu zawodu, gdy szukał nazwy dla tego, „co zwykle nazywamy będącym”³⁰. Parmenidejska formuła „byt, jak również niebyt” służy w ontologicznym systemie *Państwa* do odniesienia naszego świata stawania się do prawdziwego bytu i jednocześnie, paradoksalnie, do ustanowienia ich wzajemnego dystansu. Parmenides ponadto oddzielił czysty byt od tego, co wypełnia nasz rzeczywisty świat stawania się

wartości” Diels wybrał (παλίντροπος), to dowiemy się (H. Diels: *Herakleitos von Ephesos*. Berlin 1901, s. 13), że to właśnie Parmenides był tego przyczyną – a zatem namacalne błędne koło. (τόνος) pasuje do liry i łuku, natomiast (τρέπειν) do drogi (mimo W. Kranza, *Vorsokratiker I*, 1951, s. 493). Z powyższych uwag wynika, że Diels w swoim wydaniu presokratyków umieścił Parmenidesa w niewłaściwym miejscu.

²⁹ O zawieszeniu *doksa* między podmiotem a przedmiotem co nieco u B. Snella: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. W: „Philologische Untersuchungen” 29/1924, s.53.

³⁰ *Fajdros* 249 C i 247 E; *Teajtet* 152 D.

i giniecia, wzrostu i zaniku. Platon przejął te słowa z ust Parmenidesa, ponieważ dokładnie wyrażały one jego własny pogląd, a był on przecież wystarczająco samodzielny, by nie chcieć być za wszelką cenę oryginalnym³¹. Jednym spojrzeniem Platon ogarnął postawionych naprzeciw siebie Heraklita i Parmenidesa. Uczeń Kratylosa mógł za pierwszym razem przeoczyć fakt – co zdarzyło się także innym w jego czasach – że między Heraklitem i Parmenidesem istnieją podobieństwa, o ile spojrzymy na pierwszego nie z perspektywy stawania się i zmiany, lecz z perspektywy prawa tego stawania się i zmiany. Z tą samą siłą dzielenia i porządkowania, przy pomocy której odróżnił Sokratesa od sofistów, wbrew temu, co było im wspólne, rozpiął Platon naprzeciw siebie heraklitejską i parmenidejską wizję świata i jak Bóg Ojciec z Kaplicy Sykstyńskiej sprzął je na powrót razem jako symbol opozycji świata bytu i świata stawania się, czego wymagało jego odkrycie wiecznych form.

Istnieje jeszcze jedna wyższa perspektywa, która łączy na nowo tę dwoistość w jedność. „Jedno to wszystko”. „Schodzą się i rozchodzą, zgrane i rozstrojone, ze wszystkiego jedność, z jedności wszystko” – to Heraklit; a Platon: jeden *eidos* i wiele rzeczy potrzebują się nawzajem; *eidos* daje rzeczom udział w bycie, one natomiast dążą do doskonałości *eidosu*; tylko wtedy, kiedy jedno nie jest bez drugiego, „wszystko jest ze sobą spójne”. Czyż nie był to heraklityzm prawdziwszy nawet niż rozwodniona i sofistycznie nadużywana nauka o przepływie wszystkich rzeczy?³² Platon najdobitniej wyraził to „połączenie opozycji”³³, które jest żywe w każdym elemencie jego konstrukcji świata, w *Parmenidesie*, w którym wykrystalizowała się skończona i pełna dialektyka jednego i innego. Choć zakrawa to na paradoks – a jest przecież prawdziwe – ale to właśnie *Parmenides* jest najbardziej heraklitejskim spośród wszystkich pism Platona, filozof Parmenides jest w tym dziele tak samo heraklitejczykiem jak eleata. Dotarliśmy do punktu, w którym siły obydwu wielkich dawnych mistrzów połączyły się, tak jak początek i koniec schodzą się w obwodzie koła – mądrość Heraklita, która wyraźnie zamyka w sobie wielość, a nawet całość, i „jeden byt” Parmenidesa, który chce wyłączyć niebyt i wielość – czego nie może dokonać choćby ze względu na to, że mówimy o bycie za pomocą słów pochodzących ze świata bytu i niebytu, i na to, że byt jest obecny w świecie pozoru – ich wizje zbiegają się w idealnym świecie Platona, ponieważ w nim wszędzie przez niebyt prześwieca byt, a przez wielość jedność, i na odwrót – byt w sposób konieczny jest obecny wewnątrz niebytu.

³¹ Porównaj *Ucztę* 211 A z Parmenidesem w *Vorsokr.* 28 (18) B8, 13–14 i B8, 6. nast.

³² Pytanie to i część odpowiedzi zawdzięczam pięknemu i wnikliwemu artykułowi Natorpa *Logos-Psyche-Eros* zamieszczonemu jako dodatek do II wydania jego *Ideenlehre*. Wizja Platona, formułowana wbrew niemu samemu, jako wyłącznie heraklitejczyka jest nietrafna czy raczej niepełna. Dlatego należy spróbować na powrót spoić w Platonie Heraklita i Parmenidesa. Por. na ten temat K. Reizler: *Parmenides*. Frankfurt a. M. 1934.

³³ Przyjmuję tłumaczenie Snella.

Obok Parmenidesa i Heraklita Pitagoras był trzecim spośród wielkich dawnych mędrców, którego wpływ osiągnął Platona w pitagorejskim kręgu Wielkiej Grecji lub nawet wcześniej, w otoczeniu Sokratesa. Co znaczył dla Platona Pitagoras, ta głęboko w czas sięgająca siła³⁴, która w zagadkowy sposób przyciągała do siebie coraz to nowe siły i poprzez nie wypływała na arenę myśli. Nie przypadkiem jedyne miejsce, w którym Platon w swoich pismach po imieniu wspomina Pitagorasa, to *Państwo* (X 600 B), gdzie nazywa go obok Homera „kierownikiem duchowym”.

Zwróćmy uwagę na to, że najsilniejsze wstrząśnienia, które odczuł Platon w czasach swego intelektualnego dojrzewania, pochodziły z zaburzeń państwa, do którego we własnym mniemaniu przynależał i z niegodziwości tych, którzy tym państwem kierowali. Cała jego wola dążyła zatem do tego, by na miejscu nieporządku zapanował porządek. Człowiek winien działać wedle przykładu rzemieślnika i artysty, którzy składają części w ukształtowany i pięknie uporządkowany przedmiot, w sprawach ciała i duszy, porządku domowego i państwowego; na tym polega doskonałość wszelkiego budowania. Tak przenikliwie uczy Platon w kulminacyjnym punkcie *Gorgiasza* (503 E, 507 En) pokonawszy protagonistów sztuki mówienia jednym słowem: nieporządek. Od niczego nie jest Platon dalszy niż od sentencji Goethego, który mówi, że raczej zniósłby niesprawiedliwość niż nieporządek. Platon znajduje miarę, porządek, *Sofrozyne* tam, gdzie nikt nie wdziera się w obręb cudzych działań. Jeśli rzemieślnik i artysta tworzą porządek z lichego materiału, to o ile bardziej porządek musi być właściwy niewidzialnemu wzorowi, na który spoglądają oni w trakcie swojej pracy. Platon widział zatem świat idei, to królestwo doskonałości, jako okrąg, w którym wszystko „jest jakoś uporządkowane i zawsze takie samo, co ani nie wyrządza krzywd, ani ich doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens” (*Państwo* 500 C). Zatem kosmos liczb, harmonia i proporcja stanowią odbicie doskonałego bytu zarówno w drganiach strun, jak i w porządku gwiazdzistego nieba; wskazują na nie i pociągają ku miejscu ponadniebieskiemu. To właśnie dlatego nauki o porządku, a przede wszystkim ich jedność i związek w systemie pitagorejskim poruszyły Platona i wydaje się, że ukazały mu w innym świecie to, czego nie mógł znaleźć w państwie swoich czasów. *Kosmos* stanowi zarówno strukturę świata, państwa, jak i duszy. Geometria spaja niebiosy i ziemię. „Medrcy powiadają, Kalliklesie, że niebo i ziemia, bogowie i ludzie połączeni są wspólnotą i przyjaźnią, szacunkiem dla porządku, roztropnością, sprawiedliwością, i dlatego świat nazywają porządkiem, przyjaciół, nie zaś nieporządkiem lub bezładem. Ty zaś, jak mi się wydaje, mimo swej mądrości nie zwracasz na to uwagi, i dlatego zapominasz, że

³⁴ Por. K.V. Fritz: *Pythagorean Politics in Southern Italy*. New York 1940. Do następnych akapitów: F.M. Cornford: *The Harmony of Spheres*. W: *The Unwritten Philosophy and other Essays*. Cambridge 1950, s. 14 nast.

geometryczna równość panuje tak między bogami, jak i ludźmi. Ty uważasz, że należy dążyć do przewyższenia innych, ponieważ zaniedbujesz geometrię” (*Gorgiasz* 507 E nast.).

Jasne jest teraz, co dla Platona oznaczał kontakt z Pitagorasem. Sokrates ograniczał się do zagadnień związanych z człowiekiem i państwem, początkowo podobnie uczynił też Platon ze względu na swoje pochodzenie i wzór swego nauczyciela. Podczas gdy Sokrates uważał, że nie rozumie wiele z „tego, co ponad nami” (τὰ μετέωρα), w duszy Platona było coś, co zbliżało go i zwracało w stronę kosmosu, który jak zewnętrzna homocentryczna sfera otacza człowieka i państwo. Platon zawdzięczał wielkiemu italskiemu filozofowi i promieniującej od niego sile to, że udało mu się wyjść poza i ponad państwo w *kosmos* a z drugiej strony to, że ujął człowieka i państwo jako istoty mieszczące się na skali kosmicznej. Właśnie dlatego pitagorejczyk Timajos prezentuje w *Timajosie* poglądy Platona na wszechświat zaraz po tym, jak Sokrates położył podwaliny idealnego państwa.

Jest jeszcze jeden element, który czyni z Platona dłużnika pitagorejczyków – to powaga, z jaką podchodził on do zagadnienia duszy ludzkiej. Heraklit wniknął w swoją własną duszę i jej sens, nie osiągając jednak jej granic. Pitagorejczycy i „ci zgromadzeni wokół Orfeusza” opowiadali w obrazowych mitach o naturze i losie duszy ludzkiej. Ich świadectwa tak mocno oddziaływały na Platona i jest o nich tak wiele w jego pismach, że spowodowało to pojawienie się poglądu, zgodnie z którym, on sam był przede wszystkim teologiem orfickim. Powiada się, że nie daje się łatwo pogodzić nauki o wieczności i nieśmiertelności duszy z teorią idei. Przypuszcza się, że w rzeczywistości Platon zapożyczył od orfików ten artykuł wiary, przedstawiany mu przez nich w gotowej postaci³⁵. Nawet jeśli wykazaliśmy w ten sposób sprzeczność wewnątrz systemu, to nie jest dobrą metodą, a już zwłaszcza w odniesieniu do Platona, tłumaczenie jej przez połączenie pierwotnie różnych teorii. Platon wsłuchiwał się wprawdzie w dobiegające zewsząd tony pokrewne jego muzyce, lecz byłby ostatnim, który dobrze czy źle dopasowuje obce nauki do własnej budowli. Nie zdajemy sobie właściwie sprawy z tego, że Platon nigdzie w ogóle nie uczy bezpośrednio o losie duszy. Sokrates mówi o niej w mitach, które są fragmentami dramatycznej struktury dzieł Platona. Kiedy powołuje się na kapłanów misterii i teologów, to określa naturalnie kierunek, z którego napłynęły te mityczne obrazy, ale w żaden sposób nie mówi, co oznaczają

³⁵ E. Rohde: *Psyche*, 1898, s. 278; W. Windelband: *Platon*. Stuttgart 1900, rozdz. V „*Der Theologe*”. Willamowitz-Moellendorff: *Der Glaube der Hellenen*. Berlin 1932, t. II, s. 182 nast. oraz I. M. Linforth: *The Arts of Orpheus*. Berkeley and Los Angeles 1941, nauczyli nas pewnej ostrożności w używaniu terminu „religia orficka”. Jeżeli jednakże w całej rozciągłości uznamy sceptycyzm obydwu badaczy, to na miejscu religii orfickiej pozostanie próżna przestrzeń. A. D. Nock w recenzji z książki Linforth’a („*Classical Weekly*” 35/1942, s. 161–163): „współczesna koncepcja atakowana przez Linforth’a nie wynika z prostego niezrozumienia, opiera się na faktach”.

one dla niego samego. Wolno oczywiście przypuszczać, że posiadają one symboliczną rzeczywistość lub, że szacowne formy, obrazy, słowa służyły Platonowi do wypowiedzenia tego, czego wolał nie mówić we własnym języku. Błędem jest jednakże czynienie z nich platońskiej fizyki lub historii duszy.

Gdyby Platon był Parmenidesem, to wobec siły, bezpośredniości i poniekąd gęstości *agathon*, które postrzegał, wszystko inne zanikłoby, a nauka o wszystkim w jednym stałaby się ostatecznym wynikiem jego myślenia. Platon był jednakże dobrze świadom swego własnego człowieczeństwa, za wiele przeżył patrząc na Sokratesa i innych ludzi, za mocno odczuwał władzę Erosa, który prowadzi ludzi ku sobie, a potem złączonych już ze sobą ku idei, by mogła mu wystarczyć parmenidejska identyfikacja myśli i bytu. Ze względu na to, że świat dzieli się na dwie dziedziny: tego, co nigdy nie jest naprawdę, co staje się i przemija, oraz wiecznego bytu, który stanowi nośnik wszelkich wartości, powstaje pytanie, do której z tych dziedzin należy człowiek. Pytanie to powstało nie w wyniku nacisku ze strony teorii czy systemu, lecz z powodu konieczności uformowania człowieka i osadzenia go w nowym państwie. W *Alkibiadesie Wielkim* w trakcie rozważań nad orficką sentencją „poznaj samego siebie” powstaje pytanie: cóż oznacza to „samego siebie”? Odpowiedź brzmi w najwyższym stopniu paradoksalnie, bardziej nawet dla Greka niż dla mieszkańca świata chrześcijańskiego: człowiek to dusza. Dusza oznacza to, co właściwie czyni człowieka człowiekiem, jest jego egzystencją; jest tym, co w człowieku najistotniejsze. Powiedzmy to słowami Plotyna: „idea człowieka jest ukształtowana wedle najlepszego i przeważającego w nim elementu (Enneady III, 4, 2). Odkąd Platon na nowo odkrył świat wiecznego bytu, człowiek stał się członkiem obydwu światów, a zarazem żadnego z nich, czymś między nimi. Do świata stawania się i przemijania przynależy ciałem, zmysłami i niższą częścią duszy, natomiast do świata bytu wieczną częścią swojej duszy. Właśnie to odkrycie odebrało człowiekowi możliwość bycia nadal częścią niepodzielonego świata, wymogło w nim podział na duszę i ciało.

Platońska nauka o wieczności i nieśmiertelności duszy ani nie jest przejętą skądś teologią, ani nie opiera się na pojęciowo przeprowadzonych wnioskowaniach. *Fedon* Platona jasno pokazuje dwie rzeczy: Platon dostrzegał w sokratejskim zwycięstwie nad śmiercią gwarancję nieśmiertelności duszy. Nie wpłynął na to fakt, że Sokrates spoczął martwy i miał zostać pochowany. „Nie mogę przekonać Kritona, że to ja jestem Sokrates, ten, co teraz z wami rozmawia i na swoim miejscu kładzie każde zdanie, ale mu się zdaje, że ja jestem ten, którego za chwilę zobaczy: trup, i pyta mnie, jak mnie ma pochować” (*Fedon* 115 C). Dowody nieśmiertelności duszy, z których żaden, z istotnych powodów, nie osiągnął ostatecznego celu, czynią wyraźnym coś innego.

Nieśmiertelność duszy jest gwarantowana przez byt idei. Tylko dla przyjaciół idei ma sens mówienie o nieśmiertelności. Jeśli dusza ludzka ze względu na swoją naturę jest tak stworzona, że poznaje byt wieczny, to – ponieważ podobne

poznaje podobne – musi posiadać byt na sposób wiecznych form. Dowody nieśmiertelności duszy z *Fedona* nieprzypadkowo znajdują się w opowieści o śmierci Sokratesa, również nieprzypadkowo obydwa dowody wiecznego bytu duszy ludzkiej ręką za siebie nawzajem. Ponieważ w Sokratesie i poprzez niego, Platon oglądał wieczne formy, toteż „Sokrates”, „eidos”, „nieśmiertelność” zataczając kręgi wokół tego samego ośrodka, stanowią niemalże różne imiona dla tej samej istoty.

Człowiek w państwie: to był fakt, od którego rozpoczął Platon jak każdy Grek. Dawna niekwestionowana jedność rozpadła się, lecz z tego rozdzielenia i walki o nowy porządek wyłoniła się własna wizja Platona: z jednej strony człowiek lub jego dusza jako z drugiej państwo jako rozwinięta dusza. Dusza i państwo to dwa odrębne twory o tej samej strukturze pozostające w koniecznym wzajemnym związku, ponieważ obydwa zwrócone są na *eidos* i w ostateczności na „ideę dobra”.

Człowiek we wszechświecie: to wiedza, którą dopomógł zdobyć Platonowi Pitagoras. Wizja, którą osiągnął Platon, przedstawia się następująco: ponieważ gwiazdom i wszechświatowi właściwa jest dusza, a doskonałej duszy uporządkowany ruch uniwersum, Platon w wielkim kosmosie dostrzegł mały, a w obydwu żywe istoty nierozdzielnie ze sobą spójone³⁶. Wspólną zasadą ich porządków jest *agathon*.

Człowiek i *eidos*: to było najbardziej własne przeżycie Platona, które zawdzięczał Sokratesowi, ale którego z nikim nie dzielił. Dusza otrzymuje wieczność od oglądanego przez siebie *eidosu*. *Eidos* staje się lub raczej był od samego początku naturą duszy. Ponieważ Platon po raz pierwszy spostrzegł idee sprawiedliwości, męstwa, dobra, pobożności patrząc na Sokratesa, toteż później było dla niego niepojęte, jak można wprost odmawiać bytowi wspólnoty z ruchem, życiem, duszą czy myśleniem lub pokrewieństwa i podobieństwa z umysłem³⁷.

Dusza i *eidos* z koniecznością odnoszą się do siebie wzajemnie. Jak oko duszy najpierw poznaje, ogarniając jednym spojrzeniem wieczne formy, a filozofowanie Platona jest wciąż ponawianą próbą utrwalenia tego odkrytego świata, tak te dwa sposoby poznania odbijane są w dialogach platońskich przez dwa ruchy prowadzące ku *eidosowi*: natchnienie (*mania*) i dialektykę.

Przekład *Mikołaj Olszewski*, przekład przejrzał J. Domański

³⁶ Por. J. Stenzel: *Zoion und kinesis, zwei Begriffe der platonischen Mystik*. Breslau 1914. (Nie wolno mieszać tych pojęć platońskich z orientalnymi spekulacjami na temat mikrokosmosu, o których pisze R. Reitzenstein: *Studien zum antiken Synkretismus*. Leipzig 1926. Pismo Pseudo-Hipokratesa *De hebdomadibus* przenosi takie spekulacje orientalne na grunt grecki. Jednakże wedle A. Goetzego są one w Helladzie czymś obcym, *Persische Weisheit im griechischen Gewande?*. „Zeitschrift für Indologie und Iranistik” 2/1923, s. 79. Por. także W. Kranz: *Kosmos und Mensch in den Vorstellungen des frühen Griechentum*. 1938, s. 131 nast.

³⁷ Platon, *Sofista* 248 E nast.; *List VII* 342 D.

PAUL FRIEDLÄNDER – filolog klasyczny. Urodzony w 1882 roku w Berlinie. Tam również odbył studia i uzyskał doktorat na wydziale filologii klasycznej oraz został profesorem. Pełnił następnie tę samą funkcję w Marburgu, gdzie jego słuchaczem był m.in. Hans Georg Gadamer. W 1935 r. został zmuszony przez władze do ustąpienia z katedry. Wykładał początkowo na Uniwersytecie Johna Hopkinsa. Następnie otrzymał profesurę na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles. Zmarł w 1968 roku.

W swojej bogatej karierze naukowej Friedländer zajmował się poetyką tak antyczną (Hezjod, Pindar, Lukrecjusz), jak nowożytną (Goethe), historią religii hellenistycznej, sztuką starożytną oraz dziejami filozofii. O rozległości zainteresowań badawczych Paula Friedländera świadczą chociażby tytuły jego publikacji książkowych: *Argolica, Questiones ad Grecorum historiam fabularum pertinentes*, (1905); *Herakles, Sagen- und Geschichtliche Untersuchungen* (1907); *Johannes von Gaza und Paulus Silentarius, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit* (1912); *Der Grosse Alcibiades, Ein weg zu Plato* tom I i II (1921–1923); *Die Melodie zu Pindars ersten pythischen Gedicht* (1934); *Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza des Prokopius von Gaza, Ekparsis eikonos* (1939); *Documents of Dying Paganism, Textiles of Late Antiquity* (1945); *Epigrammata, Greek Inscriptions in Verse from the Beginings to the Persian Wars* (1945); *Rhythmen und Landschaften im zweiten Teil des Faust* (1953).

Zamieszczony tu tekst Friedländera to I rozdz. I tomu jego filozoficznego *opus vitae*, trzytomowego *Platona*. Tom pierwszy składa się z dwóch części. W pierwszej Friedländer omawia pojęcia-hasła wiążące się z platonizmem (m.in. dialog, arete, mit, Daimonion, ironia). Fragment ten stanowi wprowadzenie do całości pracy. Część druga tego tomu to zestaw samodzielnych artykułów traktujących np. o Platonie jako matematyku czy geografie. W tej partii dzieła znajdują się też odniesienia i polemiki z filozofami współczesnymi: Bergsonem, Jaspersen i Heideggerem. Natomiast na tomy II i III składają się drobiazgowo omówienia poszczególnych, uporządkowanych chronologicznie dialogów Platona. Z omówień tych wyłania się wizja ewolucji całości myśli Platona. Cechą charakterystyczną analiz zawartych we wszystkich trzech tomach jest szczególny nacisk na osadzenie koncepcji Platona we właściwym im greckim podłożu i podjęcie próby zrozumienia ich tak, jak były one rozumiane przez współczesnych, a nie przez pryzmat późniejszych systemów filozoficznych.