

Przekłady

Thomas Alexander Szlezák

Ustna dialektyka a pisemna zabawa: *Fajdros*¹

1.

W końcowym fragmencie *Faidrosa*, który w ostatnich czasach zyskał więcej sławy jako „krytyka pisma”, przedstawiona została „zabawa” człowieka posiadającego „wiedzę” o „sprawiedliwych, pięknych i dobrych rzeczach”, a więc zabawa, w której uczestniczy szczególnego rodzaju człowiek nazywany przez Platona *philosophos* lub *dialektikos*. Obrazuje to następujące porównanie: podobnie jak rolnik, który może część ziaren zasiał w koszu albo w donicy zamiast na polu, chociaż wie, że nie przyniesie to żadnego plonu, także filozof może swoje „ziarna” (*spermata*) posiać w piśmie. Rolnik uczyni to, „by bawić się i świętować” (*paidias te kai heortes charin* 276b5) — chodzi tu mianowicie o pewien rytuał podczas święta Adonisa, zasiewane były wtedy donice nazywane „ogródkami Adonisa”², z których jednakże nie zamierzano zebrać plonu. Tak jak ów rolnik, także i filozof będzie zakładał swe „ogródki Adonisa”, by się bawić (*paidias charin*, d2). Gdy inni kosztują napojów, bawi się on w nieporównywalnie piękniejszy sposób: opowiada w swych pismach o sprawiedliwości, pięknie oraz dobru.

Niemożliwe jest oczywiście, by rolnik posiał w ogródkach Adonisa całe posiadane przez niego ziarno, gdyż wtedy nie mógłby zebrać żadnych plonów i nie byłby *eo ipso* rolnikiem *rozsądnym* (*ho noun echon georgos*, 276b1-2), o którym mówił Platon. Ziarno, które jest dla niego ważne i z którego spodziewa się zbiorów (*eph' ois* [tzn. *spermasin*] *espoudaken* 276b6, *on spermaton chedoito kai enkarpa bouloito genesthai* b2-3), siewe w ziemi przygotowanej według wska-

¹ Tekst pochodzi ze zbioru: *Plato. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996.

² Odnośnie do podstaw religijno-historycznych patrz Baudy.

zówek i reguł sztuki uprawy roli (276b 1-8). W związku z tym została też przedstawiona poważna działalność filozofa. Poszukuje on odpowiedniej duszy i według wskazań sztuki dialektyki zasiewa w niej wiedzę, mowy oraz argumenty (*logoi*). Nie pozostają one bez plonu: przenosząc „ziarna”, z których wzrastają inne mowy w innych wnętrzach, służą temu, kto wszystko to rozpoczął. Owe *logoi*, uczynią zresztą tego, kto je posiadł, szczęśliwym na tyle, na ile szczęście jest w ogóle dla człowieka osiągalne (276e5-277a4).

Działaniu poważnemu zostały w powyższym porównaniu jednoznacznie przyporządkowane dwa zwroty: *te georgike chromenos technē* (276b6) oraz *te dialektike chromenos* (e5-6). Sztuka uprawy roli nie może zostać zastosowana do posadzonych ku zabawie roślin z ogródka Adonisa, zaś sztuka dialektyki do pisma — służy ona wyłącznie temu, co ustne. Nie oznacza to oczywiście, że pisma i dialektyki w żaden sposób nie można ze sobą powiązać, tuż obok określone zostało, że zapisany *logos* jest odbiciem (*eidolon* 276a9) żywej mowy wiedzących, a owa zdolność odzwierciedlania jest przecież pewnym związkiem. Tekst źródłowy nie dopuszcza jednakże niczego więcej prócz tego związku; nie jest on zresztą dla pisma zbyt pochlebny. Tym bardziej nie należy próbować zawyżać wartości pisma argumentując, że sztuka kierująca zakładaniem ogródków Adonisa (nazwijmy ją sztuką ogrodniczą) mogłaby zostać podporządkowana rzeczowo sztuce uprawy roli jako pewien jej rodzaj, tak że z kolei moglibyśmy analogicznie orzec, iż w pismach filozofów również obecna jest dialektyka (i to inaczej niż tylko w taki odbity sposób). Zależności przedstawione w tekście w oczywisty sposób zaprzeczają temu rozwiązaniu. Chcąc uniknąć dwudziestowiecznych przesądów dotyczących pisma, musimy zaakceptować wolę autora, by osobno rozpatrywać sztukę uprawy roli, ogródki Adonisa, a tym samym dialektykę oraz pisemną filozofię.

Jednakże już od ponad dwustu lat mamy sporo kłopotów z uznaniem owej jasno przedstawionej intencji. Wraz z *Wprowadzeniem* do przekładu dialogów autorstwa Friedricha Schleiermachera z 1804 roku następuje nieprzerwany szereg prób, by zrównać u Platona w jakiegokolwiek bądź formie rozróżnienie między ustnością a pisemnością. Nie starczy jednak miejsca na naszkicowanie nawet najważniejszych z owych przedsięwzięć lub na skonfrontowanie ich z tekstem choćby w detalach³. Wystarczy wyłącznie wspomnieć, że odzwierciedlają one pewną silną emocjonalną potrzebę: nasze nowoczesne liberalne i demokratyczne odczucia przeciwstawiają się tego rodzaju interpretacji mówiącej, że rzeczy istotne, lub wręcz poważne (*ta spoudaiotata* *List VII*, 344c6), mogą zostać powierzone wyłącznie przekazowi ustnemu, a tym samym niewielu uprzywilejowanym słuchaczom. Aby przedstawić Platona w podobny sposób, trzeba sprowadzić go do stosowanych przez nas kryteriów oraz uczynić go jednym z nas. Owa silna potrzeba

³ Krytyka stanowiska Schleiermachera oraz pewnych rozwiniętych na jego podstawie ujęć znajduje się w Szlezák 1985, s. 331-375.

tego rodzaju interpretacji jest oczywiście tylko w pewnych granicach usprawiedliwiona. Nie należy jednakże oczekiwać, że wkrótce zaprzestane zostaną próby wyeliminowania pierwszeństwa ustnej filozofii. Popularnością cieszy się dziś zaprzeczanie faktu, że u Platona w ogóle pojawia się jakakolwiek krytyka pisma (wielokrotnie skrytykowano wszelkie ustalenie znaczeń słów „pisemnie” bądź „ustnie”⁴), bądź też kwestionowanie, czy filozof, który po wyjaśnieniu krytyki pisma jest w stanie samodzielnie pomóc ustnie swemu własnemu pismu, a przy tym wykazać, że to, co napisane posiada „mniejszą wartość” (278cd), musi być zarazem filozofem w platońskim sensie, tzn. myślicielem badającym idee i zasady⁵. Do zagadnienia ustnej filozofii Platona podchodzi się zatem na owe dwa sposoby — o ile ujęcia te są w ogóle do uzgodnienia z tekstem. Nawet jeśli tego rodzaju błędy zostaną przezwyciężone, to i tak natychmiast pojawią się inne podobne zamierzenia, u podłoża których leżeć będzie owa wymieniona już emocjonalność.

Zamiast jednak zajmować się przeszłymi, teraźniejszymi oraz przyszłymi wybiegami interpretacyjnymi, chcielibyśmy zaaprobować intencję Platona, by ustną „powagę” dialektyki oddzielić od pisemnej „zabawy” oraz wyjaśnić ją w ramach dialogu oraz w całościowym ujęciu platońskiej filozofii.

2.

Budowę omawianego tu dialogu najlepiej jest opisać jako trójczłonową. W krótkiej, pierwszej części (227a-230c) młody Fajdros zaprasza Sokratesa na przechadzkę poza miasto przyrzekając, że przedstawi mu emocjonującą literacką nowość, mistrzowskie dzieło najzdolniejszego ówczesnego autora — *deinotatos ton nun graphein* (228a1-2) — a mianowicie Lizjasza. Zatrzymują się oni niedaleko rzeczki Ilissos w idyllicznym — poświęconym bogom miejscu w cieniu platanu⁶. Już sam początek toczącej się między nimi rozmowy przedstawia ich odmienne nastawienie do rzeczy duchowych i tym samym także różne oczekiwania wobec dzieła Lizjasza. Fajdros nie będzie, jak wcześniej zamierzał, mówić owego arcydzieła z pamięci: Sokrates zmusza go, by je odczytał.

Część druga (230e-257b) przedstawia najpierw wspomnianą mowę, *erotikos logos*, w której nie zakochany wielbiciel ubiega się o względy pięknego młodzieńca, a przy tym oczernia swych konkurentów, wielbicieli zakochanych. Podczas krótkiej rozmowy wyraźnie widzimy, że Sokrates w ogóle nie podziela zachwyty Fajdrosa dla tego „miernego produktu”. Po niej następuje improwizowana (konkurująca z poprzednią) mowa Sokratesa, w której — dokładnie tak jak Lizjasz — zniesławia on miłość jako rodzaj szaleństwa. Sokrates nie jest jednak zadowo-

⁴ Sayre, s. 173-177; Blank, s. 423-425; Trabattoni, s. 63nn.

⁵ Heitsch 1992a, s. 169-180, szczególnie s. 173 przyp.15 oraz s. 179 przyp. 43.

⁶ Görgenmanns, s. 122-147.

lony z powodu niedorzecznego zniesławienia Erosa i postanawia wygłosić pali-nodię. Jest nią druga improwizowana mowa charakteryzująca się dużym rozma-chem oraz podniosłym stylem. Mowa Sokratesa zawiera dowód nieśmiertelności duszy, oparty na pojęciu samoporuszania się, a także opis rydwanu wznoszącego się ku niebu — do królestwa idei. Eros jest w niej nadal przedstawiony jako sza-leństwo (*mania*), teraz jednakże scharakteryzowany został jako najwyższa forma z czterech form szaleństwa zsyłanego przez bogów. Przez nie osiągalne jest wy-bawienie człowieka. W zakończeniu opisane zostało życie filozofa, który doś-wiadcza Erosa jako pędu do filozofowania i dlatego też zdobywa największe o-sięgalne dla człowieka szczęście.

Trzecia część dialogu (257b-279c) toczy się wyłącznie w bardzo rzeczowym tonie. Pojawiają się w niej następujące zagadnienia: 1) czy tworzenie pisemnych *logoi* jest już samo w sobie haniebnie, jak to niektórzy utrzymują, 2) jak ocenić należy trzy mowy ze środkowej partii dialogu, 3) co stanowi o wartości ówczes-nej retoryki oraz jej reguł i środków artystycznych oraz 4) jakie warunki musi speł-niać przyszła sztuka wymowy, która istotnie zasłuży sobie na takie miano, a wresz-cie, 5) jaki stosunek powinien mieć autor do swego dzieła, by być godnym naz-wania go *philosophos*.

Tyle, w ogromnym skrócie, jeśli chodzi o sam przebieg dialogu. Zmiana na-stroju przy przejściu od podniosłej w swym stylu, entuzjastycznej mowy Sokrate-sa o Erosie do rozważań z części ostatniej, odnoszących się do podstaw prawdzi-wej sztuki głoszenia mów, wciąż mocno oddziałuje i wpływa na negatywną ocenę kompozycji dialogu. *Faidros* jest dziełem „chybionym”, jak napisał E. Norden w swej książce o antycznej prozie artystycznej⁷. Kto w ten sposób sądzi, ulega złudzeniu, jakoby wielka mowa o Erosie była zamkniętym dziełem literackim. Przyjęcie owej perspektywy prowadzi do wniosku, że to, co następuje, przeciw-działa raczej entuzjazmowi mowy. Chcąc ocenić, czy Platon rzeczywiście nie był w stanie „dobrze skomponować dużej całości” (Norden), należy najpierw zasta-nowić się, do jakiego rodzaju jedności dążył w owym na pozór źle skomponowa-nym tekście. Twierdzenie, że każdy *logos* musi posiadać *quasi* organiczną jed-ność, że musi być wyposażony w ciało, głowę oraz kończyny, które pasują do siebie nawzajem, wypowiedział właśnie jako pierwszy Platon i to na dodatek tu, w *Faidrosie* (264c, por. *Gorgiasz* 505d1, *Timajos* 69b1). Mimo to pytanie o te-matyczną jedność dialogu wzbudziło niekończący się ciąg prób znalezienia na nie jakiejś odpowiedzi⁸. Pojęcie Erosa łączy dwie oddzielne mowy, pojęcie duszy od-grywa najważniejszą rolę w drugiej mowie Sokratesa oraz w końcowej części dialogu, gdzie rozpatrywane jest pojęcie retoryki. Eros — *psyche* — retoryka: czy istotnie nie tworzy to tematycznej jedności, która umożliwia ową organiczną jedność konstrukcji literackiej?

⁷ Norden, s. 112.

⁸ Ostatnio Brisson 1992, s. 61-76.

Zastanówmy się jednak nad tym, czy dialog platoński nie jest aby przede wszystkim dziełem z gatunku dramatu, a dopiero jako dialog filozoficzny jest też zarazem dramatem „prowadzenia myśli”. Najpierw zestawmy więc jedność odpowiednich wypowiedzi (której z pewnością świadomie uchybiono) oraz jedność tematyczną, a dopiero później, po takim uważnym, zakładającym całość przeglądzie, jak też po przesłедzeniu przebiegu akcji — dopóki dialog na nią wskazuje — zadajmy nasze pytania.

3.

Ruch myśli prowadzi wciąż dalej, przenika cały dialog: Sokrates ciągle poszerza horyzont, kieruje mowę od tego, co przypadkowe i ograniczone do tego, co ogólne i konieczne, od znanych wszystkim fenomenów do przyczyn ostatecznych w łańcuchu poznania. Oto najważniejsze przykłady przebiegu jego rozumowania.

Po odczytaniu *erotikon logon* Lizjasza, Sokrates daje się przekonać, by wygłosił coś na ten temat. Jego mowa nie odnosi się jednak wyłącznie do propozycji przedstawionej przez Lizjasza. Wprawdzie świadomie u jej podstaw kładzie podobne pojęcie Erosa, mianowicie Erosa jako chorego ludzkiego szaleństwa, zarazem jednak pojęcie to zmienia — jest ono głębiej ugruntowane: Eros jest formą pożądania (*epithymia*), które otrzymuje miejsce pośród całości ludzkich żądz. Panowanie pożądania nad człowiekiem zdefiniowane zostało jako *hybris*, któremu przeciwstawiona została natomiast roztropność. Trywialne przedstawienie Lizjasza opisujące szaleństwo miłości stało się więc częścią dobrze przemyślanego etycznego i antropologicznego obrazu, według którego w człowieku działają dwie podstawowe siły, wrodzona żądza przyjemności oraz nabyte dążenie do tego, co najlepsze (237d 8-9). Tym samym znaleźliśmy się na wstępie platońskiej teorii duszy: obydwie wymienione podstawowe siły, jak to później zostanie wykazane, identyczne są z dwiema niższymi częściami duszy.

Poszerzenie horyzontu myśli zawiera się w sposobie, w jaki Sokrates wygłasza swoją pierwszą mowę oraz jak on sam — a nie jego słuchacz — na nią reaguje. Mowę przedstawiającą miłość w złym świetle (na szczęście nie posuwa się ona aż tak daleko, jak mowa Lizjasza, która nakłania w dość wyraźny sposób do homoseksualnej prostytucji) wygłasza Sokrates nie odkrywając głowy, ponieważ wstydzi się on powiedzieć to, co w tym wypadku powiedzieć musi, by konkurować z Lizjaszem. Gdy Sokrates zamierza po zakończeniu mowy odejść, odzywa się jego *Daimonion* (242bc). Sokrates czuje, że wystąpił przeciwko bogu — Erosowi, i dlatego chce załagodzić owo przewinienie przez palinodię. Platon uzmysławia nam przy użyciu owych środków, że Sokrates nie podał jakiegoś czysto estetyczno-technicznego zastosowania słowa, tak jak tego życzył sobie Faidros, gdy dążył do wyłącznie retorycznego pojedynku między Sokratesem a Lizjaszem. Za-

stosowaniem słowa jest bowiem działanie, za które człowiek ponosi odpowiedzialność w sferze tego, co boskie.

W drugiej mowie Sokratesa zostaje poszerzony, zarysowany już w mowie pierwszej, horyzont prowadzonych rozważań. Dusza nie składa się wyłącznie z owych wymienionych podstawowych sił. W przenośni są one ujęte jako konie z rydwanu duszy: koń zły i koń szlachetny. Ponad nimi stoi woźnica zaprzęgu — łatwy do odczytania obraz rozumu (247c7-8). Ze wszystkich części rydwanu jedynie on ukształtowany jest na podobieństwo człowieka. Rozum jest zatem tym, co w człowieku najbardziej ludzkie (por. *Politeia* 588b nn) — wyrażone językiem Platona oznacza to zapewne to, co w człowieku boskie (*Faidros* 230a5, *Politeia* 518e2, 589d1, e4 i inne). Właśnie tego elementu brakowało w prowadzonych dotychczas rozważaniach, nie należy się więc dziwić, że także przedstawienie Erosa pozostawało niepełne. Wprowadzony zostaje nowy rodzaj szaleństwa, który nie jest ludzką słabością albo chorobą, lecz jest darem bogów. Owo szaleństwo dzieli się na cztery rodzaje (244a-245c) przyporządkowane czterem bogom (265b). Najpiękniejszym z boskich darów *manii* jest Eros, prowadzący człowieka do najwyższego szczęścia. Określenie rozumu, bądź też racjonalności, jako elementu wyróżniającego człowieka, nie jest więc oddzielone od wysławiania irracjonalnej, szalonej siły Erosa. Platon jest zarówno „racjonalistą”, jak i „irracjonalistą”. Określenia te wręcz przynależą do siebie wzajemnie: *nous* może w pełni urzeczywistnić tylko ten, kto zdolny jest ulec *manii* Erosa.

Dzięki boskiej, rozumnej części duszy widzialny staje się nowy rodzaj rzeczywistości, ku któremu zwraca się ona dzięki swej naturze: prawdziwie bytujący byt, pozbawiony kolorów, form, nie osiągalny zmysłami, odnajdywany w podniebnym miejscu nazwanym *hyperouranios topos* (247c). Wraz z odzyskaniem pamięci pochodzącego sprzed narodzin oglądu idei, czemu pomagają zresztą wspomnienia, które każda dusza w sobie nosi, zostaje też odnaleziony cel Erosa oraz sens ludzkich dążeń do szczęścia i pełni (249c).

W trzeciej części dialogu zostaje na nowo przedstawiony cały horyzont rozważań: problemy, środki oraz cele. *Faidros* obawia się, że Lizjasz mógłby, oniesmielony mową Sokratesa o Erosie, zrezygnować z pisania mów, szczególnie że został już za młodu przez kogoś zganiony jako piszący mowy (*logographos*, 257c). Sokrates rozwija owo zagadnienie: powątpiewa on, czy „piszący mowy” w ogóle może poważnie traktować jakiegokolwiek nagany, ponieważ już i tak wszyscy, także politycy, piszą mowy oraz wszelkie inne pisma. Tego rodzaju rozważania będą możliwe dzięki poszerzeniu zakresu pojęć *logos* oraz *syngramma*: są nimi także uchwały ludowe oraz prawa (258a-d). Sokrates nie zamierza wyłącznie charakteryzować literalnie-epidektycznych mów. Jego pytania wyraźnie obejmują wszystko, co zapisane jako jedno — polityczną i nie polityczną literaturę, poezję i prozę, i nie tylko obecne, ale też wszelkie przyszłe rodzaje pisarstwa (258d9-11).

Gdy zostało już wykazane, że pisanie mów jako takie nie zasługuje na potępienie, lecz wyłącznie pisanie złe, formułuje Sokrates od owej chwili nadrzędne

pytanie: na czym tak naprawdę polega właściwe mówienie i pisanie (258d, 259e). Niepostrzeżenie rozszerzył on przy tym obszar prowadzonych rozważań obejmując nim także mówienie: oczywiście uważa on za niemożliwe, by pismo ocenić samo w sobie, bez odwołania się do źródła, z którego pochodzi, czyli bez odwołania się do mówienia. Służy mu jednak pewna sztuka albo *technē*, której główne zarysy są już gotowe. Chodzi tu mianowicie o retorykę, którą na myśli ma także Faidros, a która odnosi się do mów sądowych oraz mów ludowych (261b). Konieczne jest jednak poszerzenie owego zakresu rozważań: Sokrates wyjaśnia Faidrosowi, że dla *wszystkich* mów właściwa jest *jedna sztuka* (*peri panta ta legomena mia tis technē*, 261e1-2). Istotnym wymogiem tej nowej, ogólnej sztuki głoszenia mów jest to, by mówca w swych myślach poznał „prawdę” odnośnie do przedmiotu mowy, a zatem by „filozofował w sposób wystarczający”, by „poznać, czym jest wszelki byt”. Język, jakim posługuje się tu Platon, jest jednoznacznie językiem teorii idei⁹: *eidenai to alethes, hikanos philosophēin, gnoridzein ho estin hekaston ton onton* (259e5, 261a4, 262b7-8). Zwroty te opisują wyłącznie platońskiego filozofa. Wspomnienia widzianych przez niego przed narodzinami idei są na tyle mocne, by jego duszy mogły znów wyrosnąć „skrzydła” (249c4-5, por. 250a5), tzn. by rozwinęła się w niej duchowa siła unosząca ją „wzwyż”, ku ideom (246d6-e2).

Skoro sztuka wymowy prowadzić ma do prawdy, to wobec ograniczonych możliwości ówczesnej retoryki, konieczne jest kolejne poszerzenie zakresu poruszanych w dialogu zagadnień. Retorzy uczą się dopóty, dopóki nie poznają mniemania ogółu, a więc ostatecznie tego, co wyłącznie prawdopodobne, by we własnym interesie manipulować większością, lecz nie poznają oni prawdy o rzeczach. Sokrates sprzeciwia się temu twierdzeniu, to właśnie ten, kto najlepiej opanował technikę manipulacji tego, co terażniejsze i prawdopodobne, jest zarazem tym, kto poznał prawdę (262ab, por. 273). Poznanie *ho estin hekaston ton onton* jako poznanie idei jest otwarciem się owego nie osiągalnego przy pozornej tylko wiedzy (*doksa*) wymiaru prawdziwie będącej istoty (*ousia*, 247c7) — właśnie dlatego zostało ono wprowadzone za pośrednictwem mitu. Dzięki temu też wiemy, co to znaczy, że mówca musi poznać „prawdę”.

Mówienia i pisania dotyczy zatem ten sam podstawowy wymóg. Ten, kto zna prawdę (*ho eidos to alethes*, 262d7, por. 276a8, 278c4-5), potrafi to, co rozproszone zestawić w jedną formę (*eis mian idean*), jak również rozłożyć to, co

⁹ Pewne porównania zestawilem w Szlezák 1994/95, 29. — E. Heitsch (patrz przyp. 5) nie uznaje tu obecności terminologii teorii idei i wnioskuje stąd — wbrew sformułowaniu *ho estin hekaston ton onton* (262b7-8) oraz *to alethes hekaston peri* (277b5) — jako wymóg sztuki głoszenia mów „stosowaną w danym wypadku pewną odpowiednią wiedzę rzeczową”, która nie ma nic wspólnego z poznaniem idei. Oczywiście, że chodzi tu o wiedzę rzeczową jednakże odnośnie *agathon kai kakon* (260c6), to, co nie byłoby poparte wiedzą o ideach byłoby dla Platona pozbawioną wartości wiedzą (*doksa*). Nie można by było zatem nic wysunąć ponad ówczesną retorykę.

przedstawione w jedności na części występujące w naturze (265d3-e3). Platon nie zapomniał w tym opisie sztuki dialektyki zaznaczyć, że jest ona umiejętnością „boską”, tzn. umiejętnością „wnoszenia się” (266b7, wiąże się z tym 249c4-6 oraz 246d6-e1). „Dzielące” oraz „łączące” kroki dialektyki warunkują nie tylko (właściwe) mówienie — tym samym implikuje to (właściwe) pisanie — ale już przedtem rozumne myślenie (*phronein*: 266b4-5). Sokrates poprzestaje na tym, by wszystkie wspólne treści zestawić w jednym ujęciu. Dialektyka jest więc warunkiem sztuki układania mów, która mogłaby być określona takim mianem.

Prawdziwy mówca musi poznać prawdę o rzeczach, którymi się zajmuje, lecz również o duszach, do których się zwraca. Natura duszy nie daje się jednakże dostatecznie poznać bez poznania natury całości rzeczy (270c). Widzimy więc nowy, szerszy zakres poruszanej problematyki kosmologii w ramach teorii duszy. Czy jednak rzeczywiście jest to coś nowego? Dowód nieśmiertelności duszy z mowy o Erosie (245c-e) dotyczy duszy świata, a nie pojedynczej duszy, a zdanie *psyche pasa pantos epimeleitai tou apsychou* (246b6) wskazuje na kosmologię, w której poznanie całości oraz poznanie duszy są nierozdzielnie ze sobą połączone, na kosmologię dokładniej rozwiniętą przez Platona w *Timajosie*.

Gdy już dostatecznie dokładnie został określony horyzont dialektyki i kosmologii, na ile było to w tym zakresie możliwe, przypomina Sokrates na zakończenie raz jeszcze o wymiarze etycznym, obejmującym całą rozmowę od chwili przebudzenia *Daimoniona*. Mowy powinny być głoszone nie tylko „według reguł sztuki” (*technē*) ze względu na wiedzę o ideach i duszy, lecz przede wszystkim, w związku z mowami, nasze czyny i słowa powinny podobać się bogom (274b9-10). W ramach tego zamysłu pismo filozofa zostało określone wobec słownego dialektycznego filozofowania jako zwykła zabawa. Natomiast zdolność przychodzenia z ustną pomocą własnemu pismu jako przywoływanie tego, co bardziej wartościowe (*timiotera*) — przez co pismo, jak się okazuje, posiada mniejszą wartość — została z kolei zdefiniowana jako znak szczególny wyróżniający filozofa.

Patrząc na ciągle starania Sokratesa, by przeciwdziałać ograniczeniom *Faidrosa*, ucznia literatów i mówców, możemy powiedzieć, że wszystko, co czyni, jest owym „wnoszeniem się” (*anagein ano*), przestrogą przed szybkimi pragmatycznymi rozwiązaniami i wezwaniem, by nie rezygnować z okrężnej, dłuższej drogi (*makran periballomenous*, por. 272d z 274a). *Anagein*, wnoszenie się lub powracanie do źródła lub naczelnej zasady, jest z pewnością platońską metodą. Platon mówi o nim też w symboliczny sposób w *Prawach*: „Gdy sprowadzisz *logos* we właściwy sposób do źródła, uczynisz go jaśniejszym” (*ton gar logon ep' archen orthos anagagon saphesteron epoiesan*, 626d5-6).

Powrót do „jeszcze wyższych zasad” (*tas epi touton archas anothen*) został jednakże w dziełach zapisanych systematycznie ograniczony, także w *Timajosie*, z którego pochodzi wyżej zacytowany zwrot (53d6). Owo wnoszenie się oraz powracanie jest właściwym zadaniem filozofa: czytamy o tym w metaforze jaskini, mowie *Diotymy* oraz w *Faidrosie* w drugiej mowie Sokratesa o Erosie.

Platońskiemu dążeniu do powrotu do *arche* przeciwstawia się duch retoryki. Jej przedstawiciele ganią drobiazgowo rozważania oraz sprowadzanie wszystkiego do naczelnych zasad na długiej okrężnej drodze: *ouden outo tauta dein semnynein oud' anagein ano makran periballoumenous* (272d3).

Przeciw tego rodzaju koncepcji platońskiego *anagein ano* oraz całościowego ujęcia tego, co (pozornie) rozdzielone kieruje się także ostatnio wydany niemieckojęzyczny komentarz, w którym zapewnia się nas, (1) że filozof, którego stosunek do *logoi* stał się przyczyną całych tych rozważań oraz o którym powiedziano, że może ustnie pomagać swemu pismu (278c-e), nie jest „zwolennikiem” nauki o ideach i wcale nie musi składać „wyznania wiary” platońskiej ontologii, jak też nie musi posiadać znajomości platońskiej nauki o naczelnych zasadach, (2) że od idealnego mówcy opisanego przez Platona nie żąda się znajomości metafizycznej nauki o duszy, lecz wyłącznie pragmatycznie zorientowanej psychologii „w ramach świata empirycznego”, (3) że od tego, kto chciałby poznać duszę, nie wymaga się żadnego „ogólnego objaśnienia z zakresu filozofii przyrody”, a więc żadnej kosmologii z centralnie usytuowanym pojęciem duszy oraz (4) że do charakteryzującej człowieka zdolności tworzenia pojęć nie przyczynia się nauka o przypominaniu (*anamnesis*)¹⁰. Podając tego rodzaju interpretację, zaprzeczono tym samym konieczności ciągłego posługiwania się źródłami w kwestiach budzących wątpliwości. Zaprzeczono „wznoszeniu się”, by spojrzeć na to wszystko w obszerniejszym kontekście pełnego projektu, który i tak przecież przedłożył sam Platon, gdzie odpowiednio określa on ontologiczne, gnoseologiczne oraz etyczne miejsce człowieka, jego uwięzienie w świecie zmysłów oraz jego „pokrewieństwo” ze światem idei (*Politeia* 611e2, *Fajdros* 247d1-3 oraz 252e-253a). Można jednakże zapytać, w jakim właściwie celu wprowadził Platon kwestię przypominania oglądu idei, jeśli byłoby to zbędne dla specyficznie ludzkiego poznawania, dlaczego *philosophos* w micie Erosa jest określony jako zwracający się do świata idei (248d2-3, 249c4-8, 253a1-2 i dalsze), jeśli w końcu każdy inny człowiek może się też nazywać filozofem oraz czemu służy tak rozbudowana metafora potrójnego zaprzęgu duszy, jeśli idealny mówca nie jest nikim innym jak dialektykiem, który w końcu w ogóle nie potrzebuje do swych zadań wszystkich tych metafizycznych teorematów.

4.

Pozostawmy jednak z boku *diairesis* bez *synagoge*, co też istotnie możemy zrobić, a osiągniemy perspektywę jedności dialogu. Chodzi w niej przede wszystkim o właściwe postępowanie z *logoi*, najpierw pisemnymi, a po rozszerzeniu za-

¹⁰ Heitsch, miejsca cytowane (patrz przyp. 5); tego samego autora 1987, s. 20n.; oraz także tego autora *Platon, Phaidros. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1993, s. 113, 172, 217.

kresu słowa *logoi* o aspekt estetyczny, ogólnie z tym, co nazywamy „literaturą”. Literatura z kolei potrzebuje odbiorców. Platon nie zaczyna dlatego swych rozważań od problemu samego dzieła literackiego, lecz od przedstawienia sytuacji dwóch konkretnych odbiorców, którzy w naturalny sposób prezentują różne oczekiwania wobec literatury. Platon zaczyna więc od zasad i warunków odbioru dzieła literackiego. Z pewnością czyni to różnicę, czy dzieła naucza się w zamkniętym pomieszczeniu w gronie literatów (227ab), czy też w poświęconym bogom miejscu, na powietrzu, w cieniu platanu wyklada je poszukujący filozoficznego Erosa kierując się przy tym zasadą *gnothi sauton* (229e5-6). Oto powód, dla którego traktowany zazwyczaj jako „wprowadzenie” przedstawiony w dialogu spacer do platanu może zostać uznany za samodzielną część. Platon nie przedkłada aspektu estetycznego nad aspekt recepcji. W części drugiej zostaną wprowadzone trzy dzieła literackie — nie są one od siebie oddzielone, a wręcz ściśle się do siebie odnoszą. W kwestii recepcji na samym początku obserwujemy dwóch odbiorców, następnie odbiorcę oraz twórcę, w dalszym ciągu dialogu Sokrates sam stał się autorem. Spowodował to jego spór z Lizjaszem: *aemutatio* oraz *imitatio* stanowią rozstrzygające siły napędowe twórczości literackiej, dzieło literackie właśnie im zawdzięcza swą egzystencję, z kolei zaś większość dzieł zawdzięcza swoją formę i treść poprzedniemu dorobkowi literackiemu.

Właśnie wtedy, gdy Sokrates stał się twórcą, odzywa się jego *Daimonion* w odpowiedzi na to, co zostało zaproponowane przez Lizjasza: literatura nie unosi się w przestworzach poza dobrem i złem. Zresztą, co już zostało wcześniej zauważone, „poza dobrem i złem” oznacza najczęściej zło. Literaturze, która nie chce wziąć na siebie odpowiedzialności wobec sfery *theion*, grozi niebezpieczeństwo, że stanie się tak niska, jak mowa Lizjasza, która przecież w zawoalowany sposób nakłaniania do prostytucji.

Sokrates, jako twórca, kieruje się entuzjazmem (238d, 241e, 262d, 263d). Ów duchowy stan autora został tym samym określony jako swoisty czynnik kształtujący literaturę — jest on nie mniej ważny niż wrażliwość odbiorców. Literatury nie „produkuje się” (245a5-8).

W literackim sporze Sokratesa z Lizjaszem realizuje się przejście od tego, co pisemne do tego, co ustne. Teoretyczna w swym charakterze trzecia część dialogu realizuje analogiczne przejście. Zaczyna się ona od społecznej oceny autora zapisanych *logoi* i ukazuje, że jego zniesławienie jest nie usprawiedliwione oraz obłudne (257b-258d). Po usunięciu przesądów otaczających działalność logografów, rozmowa kieruje się ku szczególnie relewantnemu kryterium, ku rzeczowej randze i możliwości „mierzenia według reguł sztuki” tworzenia „mów” rozumianych tu w szerokim sensie. Tłem tych rozważań jest oczywiście filozofia. Nie istnieje literatura bez filozofii, dlatego też lepiej jest od razu, w jasny sposób, uczynić „wiedzę” autora poszukiwanym kryterium jego sposobu postępowania z *logoi*. *Eidenai to alethes* nie może być jednak *wystarczającym* filozofowaniem (*ikanos philosophen*, 261a4) bez odwołania się do poznania idei, do tego przy-

gotowała nas już mowa o Erosie. Prócz „poznania prawdy” Platon porusza też aspekt odbioru, od którego zaczyna się sam dialog: ponieważ dusze odbiorców są tak z gruntu różne, jak to określa eschatologiczny fragment mowy o Erosie, ten, kto chce obchodzić się z mowami wedle reguł sztuki (*technē*), musi posiadać znajomość struktury i cech dusz, do których zamierza dotrzeć. Tak samo jak znajomość *onta*, o których mówi *logos*, tak też należy rozpatrywać znajomość dusz, do których się on zwraca — z mowy o Erosie należy wywnioskować, czym jest „byt”, czym „wiedza” i czym struktura oraz stan duszy.

Różnice w odbiorze *logoi*, które pochodzą z kolei z różnic zachodzących między duszami, wskazują pośrednio, na czym polega odpowiedzialność autora: układanie mowy jest działaniem, *prattein*, a nie wyłącznie *legein* (por. 274b9-10). Dlatego ten, kto poznał dusze, źródło oraz powód jej tęsknoty, *ousiaontos ousa*, wie też, że jego działanie nie powinno prowadzić do zdobycia poklasku większości, czemu służyła ówczesna retoryka, lecz ku temu, co podoba się bogom (273e-274a). Temat poruszający problem owych czynów podobających się bogom zamyka cały dialog. Ponieważ słowo i pismo oferują radykalnie różne warunki odbioru, także i działanie filozofa musi być w tych dwóch obszarach zupełnie inne: poważną działalność stanowi to, co ustne, pisma tworzy się wyłącznie dla przyjemności i zabawy.

5.

Jedność dialogu zawiera się więc w pytaniu o czynniki i warunki, które określają — lub powinny określać — recepcję oraz tworzenie *logoi*. Jeszcze wyraźniej można ją ująć w opisie posługującym się pojęciami z zakresu akcji dramatycznej.

Bezpośrednia akcja całego dialogu koncentruje się w jego środkowej części, a mianowicie w mowie o Erosie: zdobycie duszy przez mowę oznacza jednocześnie zdobycie jej dla miłości. By to lepiej zrozumieć należy konkretnie odpowiedzieć na pytanie: jakiej duszy, przez jaką mowę, a przede wszystkim: dla jakiego rodzaju miłości. Dusza, którą pozyskuje Lizjasz jest z konieczności nieznana, nieokreślona: zapisany *logos* nie może z zasady sam poszukiwać swych adresatów. To, że Sokrates przyjmuje rolę nie zakochanego konkurenta wyłącznie w ramach fikcji literackiej, a we własnym zamyśle zwraca się osobiście „miłośnię” do Faidrosa, wynika z samej sytuacji i dodatkowo wypowiedziano to dosłownie (243e4-8, por. 237a5 z b3-5). Lizjasz nie zna istoty Erosa i nie potrafi tak na prawdę uporać się z tym zagadnieniem, mowy Sokratesa zawierają natomiast „przykład” sposobu, w jaki postępowałby dialektyk (262d-263d). Okazują się one dzięki temu mowami „tego, który wie” (pomimo jego niewiedzy, którą się jak zwykle zasłania, 262d2-6). Także „miłość”, do której Lizjasz zachęca ustami swego nie zakochanego miłośnika, nie jest niczym innym jak chęcią seksualnego zaspokojenia. Eros Sokratesa, jako najwyższa osiągalna dla człowieka forma ist-

nienia, jest filozofią, co całkowicie wyklucza sprzeczną z naturą przyjemność homoseksualną (256ab; *para physin hedone*: 251a1).

Ów obraz zimnej zmysłowej miłości, który przedstawia mowa Lizjasza, jest, jak to już od dłuższego czasu było zaznaczane, szyfrem do ówczesnej sztuki wymowy, której zresztą świetnym przedstawicielem był właśnie sam Lizjasz. W jej ramach zabiega się mowami bez znajomości rzeczy i dusz o ludzi, nie interesując się ich rzeczywistym dobrem. Bezpośrednia akcja dialogu skonstruowana jest zatem wokół konkurencji retoryki i filozofii, a więc Lizjasza oraz Sokratesa, o duszę Faidrosa, którą ten pierwszy zdobywa bez swej obecności oraz pisemnie, drugi zaś — osobiście i ustnie. Modlitwy na końcu drugiej i trzeciej części (257ab, 279bc) wskazują, że akcja, jak należy tego oczekiwać, kończy się zwycięstwem filozofii nad retoryką oraz ustnej mowy nad mową zapisaną.

6.

To, że filozofia jest działaniem dokonującym się w sferze tego, co ustne, wynika z akcji samo przez się. Krytyka pisma pojawia się wciąż na nowo z dużą ostrością. Zaś przy jej końcu znacząco odnajdujemy miano *philosophos*. Kim jest ów platoński filozof, nie pozostaje dla czytelnika długo tajemnicą. Jest on tym, kto odkrywa ludzką *eudaimonie* dzięki sztuce dialektyki w rozmowie z odpowiednim partnerem, w którego duszy może on *met' epistemes*, z odpowiednią wiedzą zasiać żywe i mogące pomóc sobie mowy (276e-277a). Owa sztuka dialektyki jest oczywiście identyczna z dialektyką jako najwyższą formą wiedzy, która według fragmentu 265dn posługuje się *diairesis* w celu opracowania definicji i która w *Politei* 534bc umożliwia dotarcie do poznania idei Dobra jako najwyższego przedmiotu poznania (*megiston mathema*, 504d-505a). Nie jest tu, oczywiście, wymieniona, jak przedstawiano to w dziwacznych ujęciach¹¹, jakaś inna, pomniejsza *dialektike*, która posiadałaby rangę zwykłej *technē*. Skąd bowiem miałyby pochodzić ludzka *eudaimonia*, jeśli nie z *najwyższej* formy poznania? Kto nie zamierza samowolnie oddzielać mowy o Erosie od krytyki pisma, odwoła się także do słów, że filozof w intensywnym oglądzie idei „wciąż wtajemnicza się w wielkie misteria jako jedyny, kto jest w pełni doskonały” (*telous aei teletas teloumenos teleosontos monos gignetai*, 249c 7-8). To, że „misteria” oznaczają ogląd idei, choć już w samym kontekście tego miejsca nie powinno budzić to wątpliwości, zostało raz jeszcze wyjaśnione (250b5-c6). Podobnie jak w *Uczcie* (210a212a) są owe „misteria” rozumiane jako realne tu, w tym życiu dla filozofującego człowieka¹².

Platon z pewnością nie przyznałby tak dla niego znaczącego miana *philosophos* nikomu, kto zaprzeczyłby owej możliwości i owemu zadaniu *teleon gignes-*

¹¹ Heitsch, *Komentarz* (patrz wyżej przyp. 10), s. 202, przyp. 448.

¹² Por. np. Chen.

thai przez poznanie idei. Nie zostało to dawniej przeoczone. Dopiero egzegeza Platona naszych czasów zastrzegła sobie oryginalne rozwiązanie, jakoby Platon zamierzał „zaferować” miano filozofa także komuś innemu, by tak rzec, według obniżonych wymagań, także autorowi zupełnie oddalonemu od filozofii idei, o ile tylko by on przyjął zdystansowaną postawę wobec swego pisma¹³.

O owym filozofie, o znanym, wszędzie opisywanym platońskim *philosophos* — powiedziano, że układa pisma jako ten, który wie (jako *eidon he to alethes echei* 278c) oraz że posiada możliwość, by przyjść im ustnie z pomocą i by tym samym wykazać je jako *phaula*, jako mniej wartościowe. Jak przebiega pomoc niesiona *logosowi*, wiemy z licznych przykładów z dialogów. Nie chodzi tu bynajmniej o łatwą dyskusję przebiegającą na określonym poziomie argumentacji, lecz o cofnięcie się do podstawowych założeń, o charakterystyczne platońskie *anagein ano*¹⁴. Ten, kto przystępuje do analizy tekstu z własnym wyobrażeniem „pomocy”, jak to czyni np. G. Vlastos, będzie musiał w konsekwentny sposób przyjąć, że interpretowanie Platona z podkreśleniem przewagi tego, co ustne jest „prawdopodobnie fałszywe”¹⁵.

W trakcie „pomocy” filozof powołuje się na *timiotera*, tzn. na rzeczy bardziej wartościowe od tego, co napisał na pokaz (278de). Kwestię, czy wymienione słowo może oznaczać wyłącznie nowe i lepsze treści, wyjaśniają bez jakichkolwiek wątpliwości odwołania wewnątrz dialogu¹⁶ ponadto zostało to uznane przez większość interpretatorów¹⁷. Czy można więc jeszcze ignorować fakt, że termin *timion* posiada dla Platona oraz w starej Akademii rangę, która wywodziła się z naczelnej zasady¹⁸. Najwyżej „czczona” *timeteon* jest idea Dobra, przewyższa ona godnością (*presbeia*; słowo to jest wyraźnie synonimem *timiotēs*) — transcendentną ideę *ousia*¹⁹. *Timioteron* nie jest przedstawione jako „kształtowanie duszy” (*he tes psyches paideusin*), o czym czytamy w *Faidrosie* (241c5-6). Na czym ono polega, wiemy z metafory jaskini (ponieważ mówi ona o naszej wrażliwości wobec kształtowania bądź jego braku (*paideias te peri kai apaideusias*: *Politeia* 514a2) — jest ono wznoszeniem się do poznania idei, a wreszcie do poznania idei Dobra. *Timia* są dla dusz idee (*Faidros* 250b1-2, przykładami są idee sprawiedliwości i roztropności), jak wreszcie w ogóle „najważniejsze i naj-

¹³ Heitsch 1989, s. 281 przyp. 11.

¹⁴ Wykaz w Szlezák 1985; por. też Szlezák 1992, s. 93-107.

¹⁵ Vlastos 1963, s. 653 oraz Vlastos 1973, s. 396.

¹⁶ *Timiotera* nie oznacza nic innego jak *alla pleio kai pleiontos aksia* 235b4-5 (podobnie 234e3, 235d6-7, 236b2 lub *meidzo* 279a8).

¹⁷ Por. Szlezák 1990, s. 75nn.

¹⁸ Tymczasowe zestawienie odniesień znajduje się w: Szlezák 1993, s. 73-75.

¹⁹ *Politeia* 509b9: *ouk ousias ontos tou agathou, all' eti epekeina tes ousias presbeia kai dynamei hyperechontos*; *presbeia* przyjmuje tu sformułowanie z 509a4-5: *all' eti meidzontos timeteon ten tou agathou eksin*. Arystototeles (mówiąc o *nous*) widzi to w ten sam sposób: zmienia on sformułowanie z 509b9 na *dynamei kai timioteti polu mallon panton hyperechein* (*EN* 1178a1-2).

wyższe rangą rzeczy" (*ta megista kai timiotata*), które można znaleźć w obszarze bezcielesnego bytu (*Polityk* 258e4). Wewnątrz tego obszaru dane są rozróżnienia rangi, *timiotera* oraz *atimotera mere* (*Politeia*: 485b6). To, że obszar zasad musiałby być przy tym najwyższy rangą, byłoby w zasadzie słuszne także bez odniesienia do *Politei* 505b9, co stwierdza rzeczowo również Arystoteles, platonicy więcej nacisku kładą na naczelne zasady niż na egzystencję idei (*Metafizyka* A9, 990b17-22).

W sensie platońskim, *boethein* oraz *timiotera* każde samodzielnie wywołuje ruch myśli zwany *anagein ano*. Na miano filozofa zasługuje więc ten, kto dysponuje pewną zdolnością, by wciąż ustnie treściowo wykraczać poza swe pismo. Odnosiłoby się to także do samego Platona, który utrwalił pisemnie w zamkniętym projekcie swą koncepcję zakresu i metod dialektyki (por. *Politeia* 532e1), koncepcję „jeszcze wyższych zasad” (*Timajos* 53d6) oraz wyższości Dobra „jeszcze ponad byt” (*Politeia* 509b9).

Wiemy, że jego pisemne projekty nie są całkowite. Nie stało się tak z przypadku, nie z braku czasu bądź z braku odwagi²⁰. Postąpił on tak w obliczu trudności oraz ryzyka pisemnej filozoficznej komunikacji. Tego rodzaju zagadnienia określone są zresztą przez niego jako *aprorreta*, tzn. jako nie wyjaśnione przez wcześniejszy przekaz (*Prawa* 968e4-5), a ich spisanie nie przyniesie ludzkości w zasadzie żadnych korzyści (*List VII* 341de). I właśnie z tego powodu nie zostało przeprowadzone przez odpowiedzialnego autora (tamże 344c). Naszą uwagę zwracają na to niedomówienia zawarte w dialogach, z których dwa najważniejsze odnajdujemy także w *Faidrosie* (246a, 274a).

Nie zapisanie owych zagadnień było działaniem Platona, które należało do uczynków miłych bogom. To, co jest *aprorreton*, nie może zostać „roztrwonione”, lecz należy je „czcić” (*ekballein-sebasthai*, *List VII*, 344e). Oczywiście, ów czyn podobający się bogom był zarazem działaniem rozsądnym: Platon zachował się jak opisywany już rolnik, który, jeśli zamierza naprawdę pozostać dobrym rolnikiem, nie będzie trwonił całego ziarna w ogródku Adonisa.

Przełożyła Joanna Szulińska

Literatura

- Baudy G. J., *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*, Frankfurt a. M. 1986.
 Blank D. L., [Recenzja:] Th.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, 1985; M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, 1987, „Ancient Philosophy” 13 (1993), s. 423-425.
 Brisson L. (1992), *L'unité du Phèdre de Platon*, w: L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992, s. 61-76.

²⁰ Odnosnie do Febera por. recenzję Szlezák 1996.

- Chen L.C.H., *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart 1992.
- Görgenmanns H., *Zur Deutung der Szene am Ilissos in Platons Phaidros*, w: G. Most, H. Petersmann, A. M. Richter (Hrsg.), *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für A. Dihle*, Göttingen 1993, s. 122-147.
- Heitsch E. (1987), *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, „Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse” 4 (1987).
- Heitsch E. (1989), *τιμῳτέρα*, „Hermes” 117 (1989), s. 278-287.
- Heitsch E. (1992a), *Phaidros 277a6-b4. Gedankenführung und Thematik im 'Phaidros', „Hermes” 120 (1992), s. 169-180.*
- Heitsch E. (1993), *Platon, Phaidros. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1993.
- Norden E., *Die antike Kunstprosa*, Bd. 1, Leipzig 1898.
- Sayre K. M., [Recenzja:] H. Krämer, *Plato and the Foundation of Metaphysics*, „Ancient Philosophy” 13 (1993), s. 173-177.
- Szlezák Th. A. (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York 1985.
- Szlezák Th. A. (1990), *Zum Kontext der platonischen τιμῳτέρα. Bemerkungen zu Phaidros 278B-E*, „Würzburger Jahrbücher” NF 16 (1990), s. 75-85.
- Szlezák Th. A. (1992), *Was heißt „dem Logos zu Hilfe kommen”? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge*, w: L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992, s. 93-107.
- Szlezák Th. A. (1993), *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- Szlezák Th. A. (1994/95), 29 [pozycja cytowana w przyp. 10; w *Bibliografii dołączonej* do książki, z której dokonywano tłumaczenia (zob. przyp. 1) — brak pracy Szlezáka, która pasowałaby do takiego odsyłacza].
- Szlezák Th. A. (1996), [Recenzja:] R. Feber, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre” nicht geschrieben?* (Sankt Augustin 1991), „Gnomon” 68 (1996).
- Trabattoni F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994.
- Vlastos G. (1963), [Recenzja:] H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, (Heidelberg 1959), „Gnomon” 35 (1963), s. 641-655.
- Vlastos G. (1963), *Platonic Studies*, Princeton, N. J. 1973.