

Joanna Szulińska

O roli platońskiego dialektyka

W dialogach Platona naczelną rolę przypisana została dialektykowi uprawiającemu naukę o zasadach. On kieruje przebiegiem dyskusji i dysponuje wiedzą, która pozwala na rozstrzygnięcie poruszonych problemów w stopniu, w jakim jego rozmówcy są do tego przygotowani. Nigdy oczywiście najistotniejszy poziom rozważań nie został utrwalony na piśmie, jednakże struktura dialogów wskazuje, że rozmowa dialektyczna prowadzić musiała do twierdzeń opartych na najwyższych zasadach platońskiej ontologii¹. Najczęściej w roli dialektyka występuje Sokrates, choć nie jest on jedynym głównym bohaterem dialogów (wystarczy tu przypomnieć *Protagorasa*, *Timajosa* czy *Parmenidesa*). Pomaga on pozostałym osobom biorącym udział w dyskusji, przede wszystkim w zrozumieniu celu i istoty uprawiania filozofii. Nabywanie tego rodzaju zrozumienia łączyło się ponadto z kształtowaniem duszy — o znaczeniu owego zadania wspomina Platon w *Fajdrosie* (271c) czy w *Protagorasie* (312a-314c). Dialektyk nie tylko uczy, ale i zmienia swych słuchaczy „przewodząc” ich duszom. Poznawanie złożonych problemów nauki o ideach nie mogło się bowiem obejść bez odpowiedniego nauczyciela. Uczeń musiał być prowadzony drogą właściwego poznania, a nie poszukiwać własnych rozwiązań, gdyż wszelkie popełnione przez niego błędy mogły zaszkodzić jego duszy. Mógł on na przykład nieumiejętnie posługując się twierdzeniami zwątpić w istnienie prawdy i popaść w „szkodliwy” w tym wypadku relatywizm (*Fedon*, 90b-c), który czynił duszę niezdolną do poznania tego, co doskonałe.

W *Liście VII* Platon w następujący sposób opisuje początek drogi filozoficznych badań: ten, kto istotnie zdecydował się na tego rodzaju studia, „[...] natęża

¹ Patrz: Thomas A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985, rozdz. IV: *Die «Hilfe für den Logos» als Strukturprinzip des platonischen Dialogs*. W koncepcji „pomocy niesionej logosowi” wykazana została konieczność posiadania przez dialektyka pełnej wiedzy na temat poruszanych przez niego zagadnień. Nie zawsze jednak może się on nią posłużyć, podawane przez niego uzasadnienia zależą od możliwości jego rozmówców oraz od stopnia ważności rozwiązywanych problemów (najistotniejsze nie mogły zostać zapisane). Stąd też w poszczególnych dialogach brakuje rozstrzygających wniosków.

w sobie całą moc ducha wraz z tym, kto jest mu przewodnikiem, i nie zwalnia napięcia, zanim albo nie osiągnie swego celu we wszystkim, lub też nie stanie się zdolny, aby samego siebie, już bez przewodnika, wieść zdołał drogą właściwą (340c-d)². Oczywiście, pisma Platonskie przedstawiają wyłącznie część owej drogi. Żaden z dialogów nie kończy się bowiem ostatecznym wyjaśnieniem wszystkich wątpliwości dyskutujących ze sobą osób (wyjaśnienie to, jako rzecz najbardziej cenna, wymagało za każdym razem wyłącznie bezpośredniego, ustnego przedstawienia³). Jednakże taka otwarta struktura dzieł Platona odsyła do coraz bardziej zaawansowanych problemów i niejako wskazuje, w jakim kierunku powinny posuwać się dalsze rozważania. Ponadto zawarte w dialogach komentarze pozwalają na dokładne prześledzenie metody dialektycznej oraz roli dialektyka jako tego, kto pomaga w „rozumieniu” istoty filozofii.

Obszerny fragment dotyczący prawdziwego poznania oraz metody docierania do niego znajdujemy w *Fedonie* (89c-91d). Rozważania o duszy łączą się tu ze ścisłą metodą prowadzenia wywodu, którą Sokrates prezentuje zebranim uczniom. Treść samych rozważań odnosi się do najbardziej istotnych kwestii odsłaniających sens i charakter filozoficznego poznania⁴. (Szerzej zagadnienia te zostaną przedstawione poniżej, po przeanalizowaniu zwrotu, jaki ma miejsce w przebiegu dialogu, a który wiąże się ściśle z dialektyczną metodą stosowaną przez Sokratesa). Według relacji Fedona, przedstawione przez Simmiasza oraz Kebesa twierdzenia dotyczące istoty duszy wprowadziły zaniepokojenie i zmieszanie wśród zebranych przyjaciół Sokratesa (88c-d). Zaprzeczały one bowiem jej nieśmiertelności, co na wstępie całej rozmowy założył Sokrates. Także Echekrates, słuchający relacji z rozmowy, przyznaje, że i w nim obudziły się poważne wątpliwości co do prawdziwości owego pierwszego twierdzenia. Dlatego prosi Fedona, by dokładnie przedstawił, w jaki sposób Sokrates poprowadził dalszą dyskusję i czy wystarczająco skutecznie obronił swe twierdzenie. Fedon nie od razu przystępuje do opisu przedstawionej przez Sokratesa „pomocy *logosowi*”, lecz najpierw wprowadza słuchającego go Echekratesa w nastrój dalszej części toczącej się rozmowy. W owej wypowiedzi odnajdujemy istotną uwagę dotyczącą postępowania dialektyka: odnosił się on życzliwie do myśli i wątpliwości swych uczniów oraz rozumiał ich zaniepokojenie wynikające z przedstawienia im sprzecznych twierdzeń. Fedon ujmuje zachowanie Sokratesa w następujących słowach: „jak dobrze nas wyleczył, i kiedy byliśmy jakby rozproszeni w ucieczce i przegrani, zwoływał nas na powrót oraz skłaniał do tego, byśmy towarzyszyli mu we

² Platon, *Listy*, tłum. Maria Maykowska, Warszawa 1987, s. 48-49. Kolejne fragmenty *Listów* także podawane są w tym przekładzie.

³ Patrz: Thomas A. Szlezák, *Zum Kontext der platonischen τριμώτερα*, „Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft”, Band 16, 1990, s. 75-85.

⁴ Patrz: Karl Albert, *Vom Kult zum Logos*, Hamburg 1982, s. 38-45; *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. Jerzy Drewnowski, Warszawa 1991, s. 30-33.

wspólnym namyśle nad dowodem” (89a)⁵. W ten sposób można by scharakteryzować protreptyczną część metody Sokratesa. Zachęca on swych uczniów — w chwili, gdy są zagubieni i nie potrafią odróżnić prawdy od fałszu — by ze chcieli podążać wskazaną im drogą, na której oczywiście sam będzie im towarzyszył. Tego rodzaju protreptyka chronić ma przede wszystkim od utraty wiary w istnienie prawdy bądź też w możliwość dotarcia do niej. Dialektyk posługuje się nią w sytuacji, gdy jego słuchacze nie potrafią dalej samodzielnie poprowadzić wywodu i nie są w stanie udzielić „pomocy *logosowi*”.

Sokrates zwrócił się następnie bezpośrednio do Fedona z prośbą, by razem z nim spróbował zbadać i obalić twierdzenia Simiasza i Kebesa. Owo zadanie wydaje się jednak Fedonowi zbyt trudne, dlatego też prosi, by to on był dla Sokratesa wsparciem, a nie odwrotnie. W owym początkowym etapie przygotowującym do odparcia twierdzeń nie ma jednak znaczenia, kto będzie przewodził owej dyskusji. Wydaje się zresztą, że ta krótka część dialogu spełnia właśnie wspomnianą funkcję protreptyczną. (Fedon uczestniczy w niej wyłącznie, gdy mowa jest o samym wprowadzeniu w dialektyczne badania [91d], później Sokrates zwraca się bezpośrednio do Simiasza i Kebesa. Z Kebesem rozważa bardziej zaawansowane sposoby dialektycznych rozważań [96d-107a] udowadniając przy tym nieśmiertelność duszy). Pouczenie, z którym Sokrates zwraca się bezpośrednio do Fedona, a pośrednio także do innych uczestników dialogu, dotyczy *mizologii*. Zebrani uczniowie zagubili się „na drodze” między twierdzeniem Sokratesa dotyczącym nieśmiertelności duszy, które przyjęli z oczywistością, a kolejnymi sprzecznymi z nim wywodami dotyczącymi jej przemijalności, które również wydawały się im słuszne. Tego rodzaju sytuacja nie może jednak doprowadzić do pojawienia się braku wiary w moc prawdziwych twierdzeń, a więc *mizologii*. Jest ona, jak zauważa Sokrates, czymś podobnym do mizantropii. Brak zaufania do ludzi przypomina bowiem brak zaufania do twierdzeń. Człowiek, który wciąż doznawał rozczarowań, po prostu nie opanował „sztuki dotyczącej spraw ludzkich” „[...] jeśli się do nich brał umiejętnie, myślałby tak, jak jest naprawdę: że dobrych ludzi i ludzi złych jest ogromnie mało, i jednych, i drugich, a tych pośrednich najwięcej” (89e-90a)⁶. Nie zdaje on sobie jednak sprawy ze swego błędu, winą za to obarczając innych. Tak samo wiara w prawdziwość pewnego twierdzenia musi być zawsze poparta „sztuką, która dotyczy twierdzeń” (90b). Człowiek, który nie potrafi dotrzeć do prawdy, często zamiast przyznać się do braku umiejętności, przyczynę tego upatruje w naturze twierdzeń i przestaje wierzyć, że w ogóle istnieje prawda. Sokrates zachęca swych uczniów do dalszych wysiłków i zarazem, jak określił to Fedon w zacytowanym wyżej fragmencie, „leczy” ich dusze. Warunkiem filozoficznych badań jest bowiem zdrowie duszy, która dotrze następnie do zdrowych twierdzeń. Jeśli natomiast w duszy zrodziło się przypuszczenie, iż twierdzenia te-

⁵ Platon, *Fedon*, tłum. Ryszard Legutko, Kraków 1995, s. 172.

⁶ Platon, *Fedon*, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa 1988, s. 433.

go rodzaju nie istnieją, to najprawdopodobniej nie jest ona w pełni zdrowa i uprzednio należy zadbać o jej kondycję (90e). (Dialektyk jest więc nie tylko filozofem, jest on też filologiem, który miłując mądrość i troszcząc się o duszę, miłuje zarazem prawdziwe twierdzenia). Zagadnienie to pojawia się także w *Charmidesie*. Sokrates obiecuje pomóc młodemu Charmidesowi zwalczyć dręczący go ból głowy, jednakże najpierw musi podać mu odpowiednie wierszyki uzdrawiające jego duszę. Oczywiście, prowadzona przez nich rozmowa jest wyłącznie pretekstem do sprawdzenia, czy Charmides przygotowany jest do podjęcia filozoficznych studiów, a więc czy posiada odpowiednią do tego naturę.

Po zakończeniu protreptyki (oraz po wykazaniu błędów w dowodzie Simmiasza), podczas rozmowy z Kebesem, Sokrates omawia stosowaną przez siebie metodę dochodzenia do prawdy. Jest to wyjątkowo ważny fragment, gdyż w nim właśnie pojawia się sporna dla wielu interpretatorów metafora „drugiego żeglowania”⁷. Zanim jednak opisany zostanie ów sposób poznawania, wspomina Sokrates o błędach popełnianych przez myślicieli zajmujących się filozofią przyrody. Chcąc uniknąć ich pomyłek, postanowił on dociekać prawdy przy pomocy twierdzeń (99e). Metoda ta polegała na uznaniu za prawdziwe pewnych twierdzeń, które były tak mocne, że stawały się z kolei wyznacznikiem prawdziwości bądź fałszu twierdzeń pozostałych. Byłyby to twierdzenia, z którymi musi się zgadzać każde inne twierdzenie, które ma zostać uznane za prawdziwe. Tylko w ten sposób i tylko w odniesieniu do owych najważniejszych twierdzeń może zostać przeprowadzony poprawny dowód. Sokrates podaje też takie podstawowe twierdzenie (hipotezę), „że istnieje coś takiego, jak piękno w sobie i dobro, i wielkość, i tak dalej” (100b)⁸. Owymi podstawowymi twierdzeniami są więc twierdzenia odnoszące się do naczelných zasad Platońskiej ontologii⁹. Zapewnia on ponadto Kebesa, że na tej właśnie podstawie może zostać udowodniona nieśmiertelność duszy: „jeśli przystaniesz na to i zgodzisz się, że one istnieją, to mam nadzieję, iż w oparciu o nie przedstawię ci wyjaśnienie przyczyny i wykażę, że dusza jest nieśmiertelna” [100b]¹⁰. Następnie pojawiają się w dialogu uwagi dotyczące zasady tego, co większe i tego, co mniejsze, liczb oraz kolejna krótka wypowiedź dotycząca metody prowadzenia filozoficznych rozważań (101a-102a). Obawiając się błędów należy przede wszystkim zachować określony porządek badania twierdzeń (szczególnie fragment 101d-102a). Sokrates radzi Kebesowi, iż jeśli ktoś zaatakuje jego twierdzenia, to przede wszystkim należy zbadać spójność wnios-

⁷ Patrz: Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, tłum. Ludger Hölscher, Paderborn 1993, część II: *Die «zweite Seefahrt» und die zwei Ebenen der Metaphysik Platons*.

⁸ Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, dz. cyt., s. 215.

⁹ Patrz: Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (*Die Arete-Eidos-Taxis Ontologie*, s. 118-145).

¹⁰ Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, dz. cyt., s. 215-216.

ków wynikających z owych twierdzeń. Nie należy też w żadnym wypadku mieszać pierwszych zasad z ich konsekwencjami. Sokrates dodaje, iż z pewnością nie postąpi tak filozof, Simiasz i Kebes zaś zgadzają się z tą jego wypowiedzią.

Sokrates nie tylko więc poucza swych rozmówców, jak poradzić sobie z danym zagadnieniem, jakim na przykład w *Fedonie* jest problem nieśmiertelności duszy, ale także daje im wskazówki dotyczące prowadzenia innych rozważań. Powinni oni bowiem zrozumieć nie tylko poruszane zagadnienie, ale przede wszystkim zrozumieć metodę, która umożliwia im dotarcie do rozwiązania określonych kwestii. W każdym dialogu znajduje się wiele tego rodzaju uwag, dotyczących właśnie owej metody dialektycznej, nie sposób tu jednak ich wszystkich przeanalizować. Dialektyczna dyskusja posiada bowiem ustalone reguły i przystąpić do niej może wyłącznie ten, kto je poznał oraz rozumiał zasady ich funkcjonowania. Rozmowa dialektyczna nie odnosi się wyłącznie do badania znaczeń słów, przede wszystkim badane są w niej *logoi*, a więc poszczególne twierdzenia. Gdy Sokrates w *Eutyfronie* pyta o znaczenie pobożności, to chodzi mu przede wszystkim o twierdzenie dotyczące czynów pobożnych. Ateński kapłan nie rozumie jednak ani metody, ani celu tego rodzaju rozważań. Ich rozmowa nie kończy się dlatego żadnymi wnioskami. Badanie zakresu znaczeń pewnych pojęć (jak np. dzieje się to w *Eutyfronie*), to zaledwie wstęp do dalszych rozważań. Inaczej przebiega dyskusja Sokratesa z nie zaawansowanymi w filozoficznych badaniach rozmówcami, a inaczej z myślicielami, którzy mogą być dla niego partnerami w jego poszukiwaniach. Na przykład w *Protagorasie* nie tylko Sokrates jest tym, kto prowadzi tok dyskusji. Wystarczy przypomnieć chociażby fragment 334d-338e, o którym będzie mowa poniżej, gdzie Sokrates oraz Protagoras ustalają wspólnie sposób prowadzenia rozważań. Rola pełniona przez Sokratesa polega nie tyle na wprowadzaniu Protagorasa w szczegóły metody dialektycznej, ile raczej na korygowaniu jego błędów, z których po części sofista doskonale zdaje sobie sprawę. Protagoras nie przestrzega bowiem zasad prowadzenia rozmowy dialektycznej, licząc się przede wszystkim z poklaskiem oraz podziwem swoich uczniów. Wybiera on więc taką jej formułę, która wydaje się przyjemniejsza dla słuchających. Sokrates zaś zwraca mu bezustannie uwagę, że celem ich rozmowy ma być przede wszystkim uchwycenie i przedstawienie prawdy.

Protagoras rozpoczyna się od rozmowy Sokratesa oraz młodego Hippokratesa, bez względu na koszty pragnącego przystąpić do grona uczniów sofisty Protagorasa, który właśnie przybył do Aten. Sokrates zwraca mu jednak uwagę, że tego rodzaju decyzja musi być poparta określoną wiedzą o tym, czego naprawdę pragnie się on nauczyć. Jest to wyjątkowo istotne, ponieważ Hippokrates, stając się uczniem Protagorasa, „powierza mu swoją duszę” (312c). Opieka nad duszą wydaje się więc, zgodnie z wypowiedzią Sokratesa, istotą wszelkiego nauczania: „przyjmując naukę z konieczności do samej duszy, uczeń odchodzi albo

z uszczerbkiem, albo ubogacony” (314b)¹¹. Wiedza nie jest czymś obojętnym, ponieważ zmienia tego, kto ją zdobył. Bardzo ważne podczas nauczania filozofii jest więc również sprawdzanie, w jaki sposób uczeń zrozumiał nowe dla niego zagadnienia. Na tym właśnie polegała między innymi rola platońskiego dyalektyka: nie tylko na przekazywaniu wiedzy, ale też na kontrolowaniu, w jaki sposób została przyjęta.

Sokrates wyrusza zatem z Hippokratesem, by odwiedzić Protagorasa oraz by zbadać, czego może oczekiwać ten, kto zamierza pobierać nauki u sławnego sofisty. Protagoras, zanim przystąpił do właściwej dyskusji z Sokratesem, zachwala najpierw sztukę sofistyczną wymieniając swych poprzedników: Homera, Hezjoda, Simonidesa, Muzajosa, Orfeusza oraz wielu innych. Zarzuca im jednakże brak odwagi w uprawianiu nauczania mądrości. Ukrywali oni swój zawód pod osłoną tego rodzaju umiejętności jak poezja, misteria, gimnastyka albo muzyka (316d-317d). On jednak otwarcie przyznaje się do tego, że jest sofistą i tak samo otwarcie, z przyjemnością gotowy jest porozmawiać „o tych wszystkich sprawach w obecności przebywających w tym domu” (317c)¹². Obecność słuchającej go publiczności zdaje się tu równie ważna, jak sam poruszony problem nauczania cnoty. Sokrates, widząc próżność sofisty, proponuje zaprosić do ich grona, by przysłuchiwali się rozmowie, także Prodikosa oraz Hippiasza wraz z ich uczniami. Jak widać, już na początku dialogu Protagoras nastawiony jest przede wszystkim na wychwalanie swego zawodu, a także na przypodobanie się i zarazem olśnienie zgromadzonych w domu Kalliasa gości.

Gdy już wszyscy się zebrali, by posłuchać rozpoczynającej się dyskusji, Protagoras kontynuuje zachwalanie swej sztuki obiecując Hippokratesowi, że przebywając z nim i słuchając jego nauk, będzie on każdego dnia zdobywał większą doskonałość (318a). Sokrates pragnie się jednak dowiedzieć, jakiego rodzaju doskonałość Protagoras ma na myśli. Jego odpowiedź jest następująca: „Ta zaś nauka uczy roztropności w sprawach domowych, jak by najlepiej zarządzać własnym domem, w sprawach państwa zaś, jak postępować i radzić, aby sprawy państwa miały się jak najlepiej” (319a)¹³. Sokrates powątpiewa jednak, czy można kogokolwiek nauczyć cnoty obywatelskiej. Dalsza część dialogu będzie poświęcona, między innymi, temu właśnie problemowi: czym jest cnota i czy jako taka może być nauczana. Sam Platon rozwiązał ten problem w *Państwie*, gdzie jednoznacznie rozstrzygnął, na czym polega cnota poszczególnych obywateli oraz na czym polega sprawiedliwość w państwie. Z pewnością nie wszyscy jednak predysponowani byli do tego, by zapoznać ich z zagadnieniami filozoficznymi (wystarczy chociażby przypomnieć rozważania dotyczące filozofii z księgi V i VI *Państwa*). Protagoras chcąc udowodnić swoje twierdzenie dotyczące możliwości nauczania dzielności obywatelskiej posługuje się dwoma rodzajami argumentacji:

¹¹ Platon, *Protagoras*, tłum. Leopold Regner, Warszawa 1995, s. 12.

¹² Tamże, s. 18.

¹³ Tamże, s. 20-21.

mitem oraz ścisłym wywodem. W podobny sposób rozprawiał zresztą sam Sokrates, na przykład w *Fajdosie*, gdzie pewne treści (nauka o duszy) przekazane są przy pomocy mitu, inne natomiast (dotyczące wartości pisma) przedstawione są w ścisłym wywodzie. Są to dwie podstawowe metody dowodzenia, którymi posługuje się dialektyk. Protagoras proponuje na wstępie, by zebrani sami rozstrzygnęli, czy wolą posłuchać mitu, czy ścisłego wywodu (320c-d). Z pewnością miało wywrzeć wrażenie na zgromadzonych, że — jako doskonały mówca — potrafi posłużyć się dowolną formą argumentowania. Ponieważ jednak nikt nie zdecydował się, co będzie w tym wypadku lepsze, sam Protagoras zamierza przedstawić słuchaczom mit. Komentuje to w następujący sposób: „wydaje mi się, że miłsza wam będzie przypowieść” (320c)¹⁴. Wybiera więc metodę, która, jego zdaniem, bardziej spodoba się słuchaczom. Ścisły wywód tylko uzupełnia to, co uprzednio wyrażone zostało w micie (rozważany jest w ten sposób problem, dlaczego znakomici mężowie nie czynią swych synów lepszymi w cnocie, chociaż sami ją posiadają).

Protagoras stara się także w dalszej części dialogu prowadzić tego rodzaju długie rozważania, które mają zaprezentować jego umiejętności, nie spotyka się to jednak z uznaniem Sokratesa. Prosi on, by zamiast tego przyjęli metodę krótkich pytań i odpowiedzi. Ów zwrot w przebiegu dialogu opatrzony został uwagami zgromadzonych słuchaczy (334d-338e). Protagoras oddalił się od celu, do jakiego zmierzała dyskusja. Już wcześniej Sokrates zwracał mu uwagę, że jego wypowiedzi bardziej służą zadowoleniu słuchaczy niż odnalezieniu prawdy (331c-d: „Ja bowiem nie potrzebuję w dowodzeniu żadnego, «jeśli ci na tym zależy» ani «jeśli ci się zdaje», lecz «ja» i «ty». Wyrażeniu zaś «ja» i «ty» nadaje to znaczenie, że moim zdaniem rozmowa jest najlepsza, gdy ścierają się poglądy, z wykluczeniem z niej «jeśli»”¹⁵). Sokrates nie chce słuchać rozwlekłych przemówień Protagorasa, powinni oni przede wszystkim rzeczowo przedstawić oraz zbadać swe poglądy. Innego rodzaju postępowanie nie ma sensu, dlatego Sokrates gotowy jest nawet przerwać całe spotkanie, jeśli Protagorasowi na tym nie zależy. Przed odejściem powstrzymuje go Kallias: „gdybyś ty odszedł, to podobnych rozmów nie będziemy mieli” (335d)¹⁶. Sokrates zaznacza jednak, że nie jest w stanie spełnić jego prośby, ponieważ nie może skłonić Protagorasa, by ten zmienił formułę prowadzonej dyskusji, a dialektyczna rozmowa nie jest tym samym, co retoryczny popis (336b: „Ja bowiem sądziłem, że jest różnica między naradą, w której wymienia się wzajemnie poglądy, a przemówieniem przed zgromadzeniem ludowym”¹⁷). Protagoras nie udowadnia ani nie broni swych poglądów, lecz wyłącznie zachwala je przed zgromadzonymi słuchaczami. Sokrates prosi go natomiast

¹⁴ Tamże, s. 23.

¹⁵ Tamże, s. 39.

¹⁶ Tamże, s. 48.

¹⁷ Tamże, s. 48.

o to, by je odpowiednio uargumentował¹⁸. Protagoras odmawiając przyjęcia metody Sokratesa odmawia niejako przeprowadzenia „pomocy swemu *logosowi*”.

Kallias nie rozumie jednak, na czym polega spór między obydwojma filozofami. Zaznacza bowiem, że każdy z rozmówców może prowadzić dyskusję na swój własny sposób. Być może ze względu na tę właśnie wątpliwość Kalliasa Sokrates zdecydował się jednak nie opuszczać zgromadzenia. Kallias, jak przyznał to Kritiasz, stał po stronie Protagorasa (336d), jest więc całkiem prawdopodobne, że Sokrates właśnie w trosce o niego i jemu podobnych zdecydował się dalej poprowadzić tę dyskusję: „zatrzymałem się tylko przez uprzejmość dla pięknego Kalliasa”¹⁹, mówi on pod koniec dialogu (362a). Warto zwrócić uwagę, że także w *Fedonie* znajduje się fragment, w którym Sokrates krytykuje postępowanie podobne do tego, jakie prezentuje Protagoras. Zwracając się do Fedona, mówi, że udowadniając swoją tezę i obalając twierdzenia Simmiasza i Kebesa podejmuje zarazem ryzyko, że postąpi nie jak człowiek kochający mądrość, lecz jak ten, kto kocha zwycięstwo. Następnie dodaje, że ludzie tego rodzaju, „gdy się o coś spierają, nie dbają o przedmiot wyводу, lecz jedynie starają się, aby przyjęte przez nich same tezy zostały zaakceptowane przez publiczność” (91a)²⁰. Protagoras nie lekceważy przedmiotu dyskusji, jednakże ma na celu głównie przekonanie innych, że jego sztuka oraz jego kompetencje są wyjątkowe. Jest on tym, kto ponad wszystko umiłował właśnie zwycięstwo.

Alkibiades, w przeciwieństwie do Kalliasa, popiera stanowisko Sokratesa (336c-e). Być może Sokrates nie dorównuje Protagorasowi w wygłaszaniu mów, jednakże „umie zarówno przedstawiać, jak też przyjmować uzasadnienia” (336c)²¹. Dlatego Protagoras, zdaniem Alkibiadesa, powinien wziąć udział w dyskusji „bez wygłaszania po każdym pytaniu długiej mowy, odbiegania od sedna sprawy i uchylania się od uzasadnień, przewlekania, dopóki by słuchacze w większości nie zapomnieli, o co w pytaniu szło” (336d). Po wypowiedzi Alkibiadesa zabrali głos Prodikos oraz Hippiasz, którzy zachęcali rozmówców do zawarcia pewnego rodzaju rozejmu (337a-338b). Polegałby on na znalezieniu jakiejś pośredniej metody prowadzenia sporu. Hippiasz zaproponował nawet wybranie sędziego, który kontrolowałby długość wygłaszanych mów. Owo rozwiązanie dowodzi wyłącznie bezradności zebranych słuchaczy. Sokrates nie zgadza się na powołanie takiego przewodniczącego rozmowy, ponieważ pomysł ten uważa za pozbawiony sensu (338b-e). Wybranie kogoś gorszego byłoby niesłuszne, kogoś równego nic by nie zmieniło, natomiast trudno by znaleźć wśród zebranych tak doświadczoną osobę, która potrafiłaby kontrolować całą dalszą dyskusję. Problem wyboru rozejmcy

¹⁸ Patrz: Thomas A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985. Odnośnie do interpretacji tego dialogu: Kapitel 12: *Protagoras. Ist der Sophist besser als sein Buch?*

¹⁹ Platon, *Protagoras*, dz. cyt., s. 90.

²⁰ Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, dz. cyt., s. 174.

²¹ Platon, *Protagoras*, dz. cyt., s. 49.

w dyskusji Protagorasa i Sokratesa dotyczy w istocie wyboru kogoś, kto nadzorowałby kolejne kroki wywodu obydwóch rozmówców, a więc kogoś, kto byłby lepszym od nich dialektykiem. Sokrates proponuje zatem, by tym razem Protagoras zadawał mu pytania, a więc by Protagoras zaatakował jego twierdzenia, który on z kolei będzie bronił.

Kolejny fragment dialogu zajmuje rozbudowana analiza poematu Simonidesa. Rozpoczyna ją Protagoras podkreślając, jak istotna w wykształceniu człowieka jest znajomość poezji. Wydaje się, jakby Protagoras nadal nie chciał zastosować się do rad Sokratesa i próbował przeprowadzić kolejny retoryczny popis, który ma przede wszystkim spodobać się słuchaczom. Sposób dyskusowania, jaki stosuje Protagoras, zawiera w sobie błędy, których powinien się wystrzegać prawdziwy dialektyk. Jego rola nie mogła ograniczać się do zdobywania poklasku uczniów. Stosując jeden ze swych „wybiegów” Protagoras zarzuca Simonidesowi, iż popada on w sprzeczność: nie zgadza się ze zdaniem Pittakosa, że trudno jest być dzielnym człowiekiem, a zarazem akceptuje je w dalszej części swego utworu. Uwaga ta nie była aż tak istotna dla całości wywodu, który dążyć miał do określenia tego, czym jest dzielność, jednakże słuchacze zachwycili się błyskotliwym spostrzeżeniem Protagorasa. Sokrates rozpoczyna wtedy krótką rozmowę z Prodikosem. Chciał bowiem wraz z nim obronić twierdzenie wypowiedziane przez poetę. Korzystając z jego pomocy, a następnie przytaczając kolejne strofy poematu udowadnia Protagorasowi, że nie miał on racji. Gdy także Hippiasz próbuje dodać coś do interpretacji Protagorasa, po raz kolejny włącza się do dyskusji Alkibiades, który przypomina o ustalonej metodzie prowadzenia sporu (347b). Również Sokrates, tym razem bardzo ostro, ocenia postępowanie Protagorasa. Zarzuca mu, że zamiast odnieść się do bezpośrednio przedstawionych w dyskusji rozważań, próbował zająć się interpretacją cudzego wiersza, poszukując jakiegoś „pobocznego” zagadnienia: „Gdybyś wołał, abyśmy dali pokój pieśniom i utworom, chętnie bym powrócił do tego, o co cię, Protagorasiu, na początku spytałem, aby to do końca rozważyć. [...] rozprawianie o poezji jest bardzo podobne do tych biesiad prostaków i wałkoni [...] gdy się zbiorą mężowie tacy, za jakich większość z nas uchodzi, nie trzeba ani głosu cudzego, ani poetów, których nie można nawet zapytać, co mają na myśli [...]” (347c-e)²². Rozważania filozoficzne nie mogą opierać się na cudzych poglądach przytaczanych podczas dyskusji oraz analizowanych bez obecności tych, którzy mogliby je obronić. (Fragment ten jest jednocześnie krytyką pisma). W tej samej wypowiedzi Sokrates charakteryzuje rozmowę dialektyczną w następujący sposób: jej uczestnicy „znajdują własne myśli”, wypowiadają je na swój własny sposób oraz własne poglądy wymieniają z poglądami innych (348a-b). Analiza poezji Simonidesa była czymś niepotrzebnym, co tylko skomplikowało przebieg całej dyskusji. Protagoras nie odpowiedział na zarzuty Sokratesa, Alkibiades zaś zwrócił się w tej sytuacji

²² Tamże, s. 66-67.

właśnie do Kalliasa z propozycją, że być może Sokrates mógłby poprowadzić dyskusję z kimś innym lub może należałoby znaleźć drugą parę rozmówców, ponieważ Protagoras „ani nie chce wyrazić zgody, ani jej odmówić”²³, jeśli chodzi o sposób prowadzenia sporu (348b-c). Dopiero tego rodzaju argumenty przekonały go do kontynuowania rozmowy według określonych przez Sokratesa regul. Protagoras podjął dalsze rozważania „zakłopotany”, okazało się bowiem, że o wiele więcej zyskałby, gdyby od początku poprowadził całość dyskusji dążąc do odkrycia prawdy. Potrafił on równie dobrze prowadzić filozoficzną dyskusję, jak i wygłaszać mowy, nie chciał jednak uczestniczyć w filozoficznych poszukiwaniach, przedkładając je nad przypodobanie się swym słuchaczom oraz zdobycie ich podziwu. Osobą, która „demaskuje” Protagorasa, nie jest wyłącznie Sokrates. Ważny jest tu także głos młodego Alkibiadesa, który stara się swymi uwagami wpłynąć na zmianę charakteru rozmowy. Retoryczne popisy Protagorasa nie robią na nim dużego wrażenia. Sokrates jednakże docenia Protagorasa, który jest dla niego odpowiednim partnerem do dialektycznej dyskusji: „Tak też ja raczej z tobą niż z kimś innym rad będę rozprawiać, przekonany, że tyś najlepiej przemyślał inne sprawy, których badanie jest powinnością człowieka uczciwego, a więc zagadnienie cnoty” (348d)²⁴. Pod koniec dialogu sofista wyraża uznanie dla Sokratesa oraz jego metody. W części pierwszej Protagoras przedstawiony jest bardzo krytycznie, gdyż postępuje w taki sposób, w jaki w żadnym wypadku nie powinien postępować filozof. Nie może on przedkładać pokłasku zebranych słuchaczy nad poszukiwanie prawdy i nad wspólne doprowadzenie ich do oczekiwanego zrozumienia rozważanych zagadnień. Protagoras kieruje swą naukę do wszystkich, chcąc przede wszystkim zdobyć sławę. Musi więc dostosować się do oczekiwań słuchaczy i tak przedstawić swą naukę, by była ona dla każdego zrozumiała. Zmienia to jednakże jej treść i ogranicza ją wyłącznie do retorycznych popisów: ma być ona prawdziwa przede wszystkim „dla publiczności” (*Fedon* 91a-b).

W *Liście II* Platon zwraca się z następującą radą do Dionizjosa: „Uważaj jednak, żeby się to nie przedostało do ludzi nieoświeconych. Bo nie ma chyba niczego, co by bardziej, jak mi się zdaje, niż te wykłady budziło śmiech wśród społeczeństwa i wywoływało, z drugiej strony, więcej podziwu i entuzjazmu wśród wytworniejszych natur” (*List II*, 313e-314a)²⁵. Również w *Protagorasie* prawdziwa filozofia przeznaczona była, wbrew intencjom sławnego sofisty, wyłącznie dla wybranych. Pierwszym warunkiem jej uprawiania było bowiem posiadanie odpowiedniej do tego natury. Najważniejsza wiedza nie mogła być przeznaczona dla wszystkich, poznać mogli ją wyłącznie ci, którzy potrafili ją zrozumieć. Oczywiście platoński dialektyk nie podawał swym uczniom od razu gotowego wzoru wiedzy, ale prowadził ich do niej drogą filozoficznych dociekań. By jednak mogli oni wejść na tę drogę, musieli być odpowiednio predysponowani do

²³ Tamże, s. 67.

²⁴ Tamże, s. 68.

²⁵ Platon, *Listy*, dz. cyt., s. 10.

zrozumienia jej sensu i celu. Nie można było przekazać jej w formie retorycznego opisu, nie można było także utrwalić jej w piśmie i w ten sposób rozpowszechniać wśród zainteresowanych. Nauczyciel filozofii nie mógł przyjmować wszystkich chętnych, lecz wyłącznie tych, którzy mogli sprostać wymaganiom samego przedmiotu. Także właściwe nauczanie przebiegać mogło tylko w jeden sposób: opierając się na filozoficznych dyskusjach. W żadnym wypadku nie mogło go zastąpić pośrednie zdobywanie wiedzy, a więc czerpanie jej z pism. Nie można było jej także odnaleźć w retorycznych sztuczkach sofistów, którzy, by zadowolić swoich słuchaczy, uciekali się do relatywizmu, ich upodobania czyniąc w mowach wyznacznikiem wartości.

Platon zachęcając Dionizjosa do takiego właśnie bezpośredniego, opartego na dyskusji nabywania wiedzy oświadcza: „[...] nigdy nie pisałem o tych rzeczach i nie ma o tym pisma Platona ani nie będzie, a to, co teraz uchodzi za takie, tworem jest Sokratesa w pięknej i młodej postaci” (*List II*, 314c)²⁶. Jak wiadomo z kolejnej relacji Platona (*List VII*, 341b-c), Dionizjos musiał odczuwać pewną skłonność do zapisywania swych przemyśleń, skoro próbował utrwalić coś z nauk Platona, układając nieudolny filozoficzny system. Nie był on zresztą pod tym względem wyjątkiem. Zgodnie z powyższą relacją, także inni starali się zapisać naukę o najwyższych zasadach, co zdaniem Platona świadczyć miało, iż nie tylko nie znają oni owych rzeczy, o których piszą, ale i nie znają samych siebie (341b). Elitarny charakter owego nauczania, które po prostu nie mogło być zrozumiane przez osoby nieprzygotowane do tego, podkreślany był przez Platona wielokrotnie, by jednak nie wykraczać poza treść *Listów*, wystarczy przytoczyć kolejny fragment ze wzmiankowanego już *Listu II*: „[...] są ludzie, którzy słuchali tych nauk, i jest ich spora liczba; uzdolnieni są do przyswajania sobie wiadomości, uzdolnieni do ich zapamiętywania oraz do tego, żeby wszystko wszechstronnie roztrząsać i osądzać; są to już starcy, wykładów tych słuchają lat chyba nie mniej niż trzydzieści” (314a-b)²⁷. Prawdziwa wiedza nie była czymś łatwym do osiągnięcia; nawet posiadając odpowiednie uzdolnienia, docierało się do niej latami. Rezultaty owej mozolnej pracy nie mogły w prosty sposób zostać utrwalone na piśmie, tym bardziej, że nie byłyby one zrozumiane przez tych, którzy owej drogi nie przeszli sami. Konieczne było więc osobiste zaangażowanie oraz współuczestniczenie w dialektycznych badaniach.

Także w *Liście II* znajduje się fragment omawiający pokrótce pytania, z którymi Dionizjos zwrócił się do Platona. Pośrednikiem w przekazywaniu odpowiedzi oraz przedstawianiu kolejnych zagadnień miał być Archedemos. Owe problemy, które pitagorejczyk rozważyć ma wraz z Dionizjosem, wspomniane są w samym liście „pod osłoną symboli, ażeby w razie, jeżeliby przydarzyło się coś tej tabliczce «wśród morza czy ziemi czeluści», ten, kto by ją znalazł, czytając nie

²⁶ Tamże, s. 11.

²⁷ Tamże, s. 10.

odczytał wszystkiego” (*List II*, 312d-e)²⁸. Ton tej wypowiedzi podkreślał wagę poruszanych problemów, które Dionizjos chciał natychmiast przyswoić sobie w prosty sposób. Zapewniał on Platona, iż pewne rzeczy zrozumiał i odkrył sam, w co zresztą Platon nieco powątpiewał. Deklaracje Dionizjosa okazały się zresztą nieprawdziwe, ponieważ nie był on w stanie dalej samodzielnie poprowadzić owych rozważań. Platon opisuje sytuację Dionizjosa w sposób, który kojarzy się z sytuacją rozmówców Sokratesa w Platonskich dialogach: „w przeświadczeniu jednak, że trzymasz mocno swoje dowody, zaniechałeś następnie powiązać je, i wiruje Ci to, raz tak, raz inaczej” (*List II*, 313b-c)²⁹. Zaznacza on ponadto, że wielu napotykało podobne kłopoty, z których wcale nie jest łatwo się wyzwolić. Wystarczy przypomnieć tu chociażby sytuację Eutyfrona, którego twierdzenia, według określenia Sokratesa, same się poruszają w kółko niczym dzieła Dedala i nad którymi utracił już dawno panowanie (*Eutyfron*, 11c-12a). Zapobiec tego rodzaju kłopotom miał właśnie Archedemos, który pośredniczył w kontakcie Dionizjosa z Platonem. W wypadku, gdyby po przybyciu Archedemosa pojawiły się kolejne wątpliwości, Dionizjos powinien odesłać go z powrotem, by w ten sposób Platon miał bezpośredni udział w rozwiązywaniu najbardziej skomplikowanych problemów. Platon zamierzał w ten sposób pomóc Dionizjosowi w rozumieniu najtrudniejszych części swych nauk. (Rozumienie łączyło się tu ściśle z możliwością dowodzenia swych twierdzeń i umiejętnością utrzymywania ich w odpowiednim porządku, tak jak zostało to wyjaśnione powyżej w odniesieniu do fragmentu 89c-91d z *Fedona* oraz w *Liście II* [314a-b], gdzie Platon wspomina o pracy swych uczniów). Zachętą dla Dionizjosa była prawdopodobnie pochwała wyrażona w kolejnej części listu, a dotycząca jego umiejętności dydaktycznych. Miał on przewyższać dwóch sofistów obecnych na jego dworze, Poliksenosa oraz Likofrona, metodą dyskusji oraz naturalnymi zdolnościami: „Nikt z nich nie daje Ci się pokonać z dobrej woli, jak przypuszczają niektórzy, lecz wbrew swej woli poddawać się wszyscy muszą” (*List II*, 314d)³⁰. Komplement ten mógł mieć także na celu zwrócenie uwagi Dionizjosa na fakt, że posługujący się regułami prawdziwej dydaktyki odnoszą zawsze zwycięstwo w dyskusji z sofistami władającymi wyłącznie sztuką wymowy. (Zresztą sam Platon zdecydował się na przysłanie na dwór Dionizjosa sofisty Poliksenosa, co wzbudziło we władcy Syrakuz niemałe zdziwienie).

Platon zamierzał jeszcze bardziej rozbudzić filozoficzne zainteresowania Dionizjosa. Przed przystąpieniem do właściwej nauki poddał go jednak pewnej próbie, której wynik świadczyć miał o jego szczerych intencjach odnoszących się do studiowania filozofii (*Listy*, 340b-341a). Przedstawił on Dionizjosowi, „na czym polega cała istota filozofii, jakie są jej cechy, ile wiąże się z nią trudów

²⁸ Tamże, s. 8.

²⁹ Tamże, s. 9.

³⁰ Tamże, s. 11.

i jak wielkiego wymaga wysiłku” (340c)³¹. Człowiek obdarzony prawdziwym zapalem filozoficznym wyteży wszystkie swe siły, by podążyć tą drogą i korzystając z pomocy swego przewodnika dotrze do takiego punktu, z którego dalej będzie już mógł wyruszyć samodzielnie. Filozofia wiąże się także z odpowiednim sposobem życia sprzyjającym wewnętrznemu rozwojowi. Człowiek predysponowany do filozofii będzie unikał tego, co przeszkadza mu w studiach. Rozpoczynając musi być gotowy na wszystkie wyrzeczenia oraz musi zrezygnować ze swojego dotychczasowego sposobu życia. Jeśli jego zainteresowania nie są zbyt szczerze, a zapal niedostateczny, to z pewnością wizja czekających go trudności spowoduje, że zrezygnuje on, by zaoszczędzić sobie dalszych kłopotów: „Ci natomiast, którzy nie są naprawdę filozofami, lecz tylko z zewnątrz powlekli się pokostem filozoficznych teorii [...], nie znajdują w sobie mocy, aby te studia uprawiać” (*List VII*, 340d)³². Platon podkreśla następnie, że tego rodzaju próba nie pozwala zrzucić winy za niepowodzenia na przewodnika, ponieważ każdy sam odpowiada przed sobą za postępy, jakie czyni w filozofii. Dialektyk wyłącznie wskazywał drogę prawdziwego poznania. Jednakże wstąpienie na nią wiązało się z wyborem określonego sposobu życia. Były to dwa nierozdzielne aspekty filozofii. Między innymi o tym wspomina Alkibiades w *Uczcie* (215a-222b). Nigdy nie zdecydował się on na ten wybór, wiedząc jednocześnie jak wiele traci. Było to dla niego zbyt trudne³³.

W dalszej części *Listu VII* czytamy o zakończeniu filozoficznej drogi poznania: „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy życia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając” (*List VII*, 341d)³⁴. Zgodnie z tym, o czym Platon wspomina wcześniej, byłby to właśnie ów punkt, gdzie nauczanie filozoficzne nie wymaga już nieodzownej obecności przewodnika. Uzyskane przez ucznia rozumienie filozoficznych zagadnień jest na tyle duże, że w dalszych badaniach poradzi on sobie sam opierając się na własnej wiedzy. Rozumienie to jednak znajduje się na zupełnie innej płaszczyźnie niż poznanie odnoszące się do świata materialnego. Być może owa metafora światła podkreśla konieczną

³¹ Tamże, s. 49.

³² Tamże, s. 49.

³³ Patrz: Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, s. 17-19 (przekład pochodzi z referatu Juliusza Domańskiego, wygłoszonego na sesji poświęconej Adamowi Krokiewiczowi, Warszawa 1998): „Przed wszystkim, poczynając przynajmniej od Sokratesa, wybór sposobu życia mieści się nie na końcu procesu filozoficznej aktywności, niby jakiś drugorzędny dodatek, ale wprost przeciwnie, u jego początku, w kompleksowej interakcji pomiędzy krytyką innych postaw egzystencjalnych, wizją globalną określonego sposobu życia i widzenia świata a samą dobrowolną decyzją; i tak oto ten wybór determinuje do pewnego punktu samą doktrynę i sposób nauczania tej doktryny. Dyskurs filozoficzny ma zatem swój początek w wyborze życia i w opcji egzystencjalnej, a nie odwrotnie”.

³⁴ Platon, *Listy*, dz. cyt., s. 50.

zmianę wewnętrznego nastawienia ucznia, który od tej pory zajmować się będzie zupełnie innym przedmiotem badań niż „sferą codzienności”. Do tego punktu musiał mu jednak nieodzownie towarzyszyć doświadczony dialektyk. Platon doceniał pismo, skoro zdecydował się w nim zawrzeć aż tyle ze swej filozofii. Był jednak przeciwnikiem tego, by powierzyć mu rolę „nauczyciela filozofii”, tak by stało się ono podstawą przekazywania najbardziej wartościowych twierdzeń i odkryć. Opisując kolejne, nieodzowne etapy drogi prowadzącej do wiedzy prawdziwej Platon podkreśla, iż każdy musi je przejść sam: „Bo jeżeli ktoś jakoś nie uchwyci owych czterech ujawnień tego wszystkiego, nigdy całkowicie wiedzy piątego ujawnienia nie stanie się uczestnikiem” (*List VII*, 342e)³⁵. Wspominając natomiast niedoskonałość mowy twierdzi, iż „żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega cokolwiek się utrwała w znakach pisanego słowa” (*List VII*, 343a)³⁶. Nauka o ideach oraz najwyższych zasadach nie nadawała się do publicznego omawiania w podobny sposób, jak czynili to ze swymi twierdzeniami sofisci³⁷. Ktoś, kto próbowałby to uczynić naraziłby się wyłącznie na śmieszność.

Opisana przez Platona próba, jakiej poddany został Dionizjos, miała przede wszystkim wykazać, czy posiada on „filozoficzną naturę”. Określenie „odpowiednia natura” oraz „odpowiednia dusza”, której posiadanie stanowi konieczny warunek uprawiania filozofii, nie jest tu wyłącznie niejasną metaforą. Człowiek nią obdarzony łączyłby w sobie zdolności do uprawiania nauki oraz pewne cechy charakteru, które konieczne są przy długotrwałych i pełnych wyrzeczeń studiach. Tylko ktoś taki mógł poznać „prawdziwą wiedzę dobra i zła” (*List VII*, 344a)³⁸. Filozof posiada bowiem nie tylko wiedzę prawdziwą, zna on także jej przeciwieństwo: „jednocześnie je bowiem poznawać należy, i fałsz [...], i prawdę o wszelkim istnieniu [...]” (*List VII*, 344b)³⁹. Ze ścierania się prawdy i fałszu w dialektycznej dyskusji powstawało najdoskonalsze osiągalne dla człowieka rozumienie bytu. Zapisanie wniosków nie miałoby sensu, gdyż osiągnięte w ten sposób rezultaty mogły być odczytane wyłącznie przez uczestniczących w niej rozmówców. Oceniający „z zewnątrz” wyniki tej filozoficznej pracy nie potrafiłby odnaleźć właściwego kryterium, kierując się bądź zawiścią, bądź nie mogąc przezwyciężyć swej nieporadności. (A więc bardziej sprzyjałoby to *mizologii* niż uprawianiu właściwej filozofii).

Platoński dialektyk jest zarazem nauczycielem filozofii. Połączenie tych dwóch ról jest szczególnie istotne, gdy zastanowimy się, jaki charakter ma po-

³⁵ Tamże, s. 53.

³⁶ Tamże.

³⁷ Patrz: Juliusz Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Warszawa 1992; Alkidamas, uczeń Gorgiasza, krytykował zapisywanie mów, twierdząc, że o wiele bardziej wartościowa jest improwizacja, s. 23-25.

³⁸ Platon, *Listy*, dz. cyt., s. 55.

³⁹ Tamże.

znanie filozoficzne u Platona. Karl Albert zwraca uwagę na istnienie szczególnie istotnej opozycji między poznaniem filozoficznym a poznaniem „przedmiotowym” (pozornym) w filozofii Platona⁴⁰. Poznanie filozoficzne jest poznaniem doskonałym, a więc takim, które człowiek osiągnąć może tylko po długotrwałym wysiłku i tylko na pewien czas. Zagłębia się on na powrót w sferę codzienności, to znów wznosi się do poznania prawdziwego bytu. Filozof zna prawdę, lecz by ją uchwycić, musi za każdym razem wykroczyć poza sferę zmienności i przemijania⁴¹. Istotne dla filozoficznego poznania jest więc też oczyszczenie duszy z tego, co przesłania jej prawdę. Filozofia zaprzecza temu, co wiąże duszę ze światem materialnym. Rola platońskiego dialektyka łączyłaby zatem w sobie dwa aspekty. Z jednej strony byłby on nauczycielem wprowadzającym swych uczniów w dialektyczną naukę o najwyższych zasadach. Byłby on jednak też „kapłanem”, który wtajemnicza w „filozoficzny kult” zbliżający ich do prawdy⁴². W tym właśnie sensie przewodziłby on duszom odwołując się do mitów i mitologii. Platoński dialektyk-filozof byłby więc nie tylko filo-logiem, miłośnikiem twierdzeń dążącym do prawdy; byłby on także miłośnikiem mitów⁴³. Arystoteles pisząc o początku filozofii, jakim było zdziwienie, ujmuje to w następujący sposób: „Dłatego miłośnik mitów jest też filozofem. Albowiem mit składa się z rzeczy zadziwiających” (*Met.* I, 982b, 15)⁴⁴. Zadziwienie jest początkiem rozumienia, początkiem filozoficznej drogi poznania. Rola platońskiego dialektyka polegała właśnie na poprowadzeniu swych słuchaczy i uczniów od owego stanu zmieszania i zdziwienia do punktu, gdzie osiągną oni zrozumienie oraz doskonałość duszy.

⁴⁰ Patrz przyp. 4.

⁴¹ Karl Albert, *Vom Kult zum Logos*, dz. cyt., s. 106: „Er fällt immer wieder von der Erkenntnis der Ursprungs ab, um dann wieder von neuem seine Suche zu beginnen”.

⁴² Patrz: Mircea Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 126-127: „Fakt, że Hypnos jest bratem Thanatosa, tłumaczy, dlaczego zarówno w Grecji, w Indiach czy w gnostycyzmie czynność «budzenia» posiadała znaczenie «soteriologiczne» (w szerokim tego słowa rozumieniu). Zdarza się, że Sokrates budzi swych rozmówców wbrew ich woli. [...] Jednak Sokrates doskonale wie, że jego misja «przebudzania» ludzi jest misją boską. [...] Zapamiętajmy tę ideę, zgodnie z którą to właśnie Bóg z miłości do ludzi posyła do nich Mistrza, aby obudzić ich ze snu, który jest jednocześnie niewiedzą, zapomnieniem i «śmiercią»”.

⁴³ Karl Albert, *Vom Kult zum Logos*, dz. cyt., str. 7: „Bemerkenswert ist freilich, dass Platon trotz derartiger Mythenkritik, die er im 10. Buch der *Politeia* noch verschärft, einerseits selber Mythen erfindet und andererseits in der sogenannten «Ideenlehre» ein Urbild-Abbild-Denken voraussetzt, das die Struktur des mythischen Denken hat”.

⁴⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, Lublin 1996.

On the Role of the Platonic Dialectician

What is the role of the Platonic dialectician? It is interesting to note that he was not been entrusted with the task to present Plato's theory of ideas or principles, but rather with the burden to work out the best method to convey that knowledge. This article can be seen as a sequel to the research undertaken by scholars in Tübingen, especially Thomas A. Szlezák, and more directly it has been inspired by Juliusz Domański and Karl Albert.