

Thomas Alexander Szlezák

Uwagi na temat dyskusji wokół ustnej filozofii Platona

Rozwój stanu badań

W ciągu ostatnich lat zadziwiająco szybko wzrosła liczba interpretatorów, którzy przestali wierzyć, że dialogi kiedykolwiek będzie można uznać za kompletny i autarkiczny przekaz myśli filozoficznej Platona. Tak więc, gdy maleje wiara, że pisane dzieło Platona jest samowystarczalne i kompletne, rośnie zainteresowanie dla stanowiska tych, którzy uważają, że przekazane przez Arystotelesa i innych autorów antycznych informacje o platońskiej teorii pryncypiów i idei-liczb należy uznać nie tylko za ważne i wiarygodne pod względem historycznym (np. Léon Robin), ale także, że owe doniesienia należy rozpatrywać w powiązaniu z dialogami (np. Julius Stenzel). Te dwie rzeczy — uznanie rozmyślnie narzuconego przez samego autora ograniczenia filozoficznego znaczenia dialogów oraz uznanie ważności tradycji pośredniej — składają się na stosowane pierwotnie w znaczeniu polemicznym pojęcie „tybingeńskiej szkoły” interpretacji Platona¹, przy czym polemiczne użycie tej nazwy w większości krajów ustąpiło użyciu bardziej opisowemu.

Owa ewolucja poglądów można dziwić z dwóch powodów. Po pierwsze, przyjęcie, z jakim nowa zasada interpretacji spotkała się w latach sześćdziesiątych, było tak nieprzyjazne, iż wydaje się cudem, że po trzydziestu pięciu latach całkiem nie zanikła, jak bez wątpienia spodziewali się tego jej przeciwnicy, lecz przeciwnie — uzyskuje coraz większą akceptację. Po drugie, co dzisiaj wyraźniej widać, odrzucenie pośredniej tradycji platońskiej oraz wiara, że dialogi dają

¹ Polemika ograniczała się do stwierdzenia, że w Tybindze miałyby rzekomo istnieć hermetyczna „szkoła” z „kierownikiem szkoły” i jej dogmatycznie zaangażowanymi „zwolennikami”. Kto poznał Tybingę lat sześćdziesiątych, jak i tę dzisiejszą, wie, że nigdy nie było i nie ma tam zwolenników tego typu. Wszyscy autorzy posługiwali się nazwą „szkoła tybingeńska” jako wygodną etykietką, służącą do polemiki *en bloc* przeciw rzeczom, które się im nie podobaly, zamiast szukać szczegółowych kontrargumentów przeciwko określonym autorom i ich poglądom. Przykład tego rodzaju postępowania daje D. Pesce w *Il Platone di Tubinga*, Brescia 1990.

autarkiczny i całkowity obraz filozofii Platona, opierają się na tak kruchych fundamentach, że jeśli poglądy te mogły stać się *opinio communis*, był to niewątpliwie również cud.

Wystarczy wspomnieć ów drugi fenomen, aby natychmiast nasunęło się pytanie: dlaczego teza ezoteryczna nie zdobyła sobie uznania wcześniej? Powodów można znaleźć wiele: jeśli chodzi o obszar anglojęzyczny, Jonathan Barnes z godną pochwałą szczerością wymienił jeden z ważniejszych: „Tybingeńscy uczeni piszą grube księgi, i to po niemiecku, niewielu zaś spośród nas ma ochotę czytać tego rodzaju rzeczy”².

Stwierdzenie, że książki platoników z Tybingi są przeciętnie grubsze od innych, nie jest całkiem słuszne (wystarczy porównać je z pracami Chernissa, Taylora itd.); że książki pochodzące z tybingeńskiego nurtu były publikowane wyłącznie w języku niemieckim — nie było prawdą już w 1987 r., natomiast dzisiaj fakt ten należy całkowicie do przeszłości; że jest tak mało dobrej woli „żeby czytać tego rodzaju rzeczy”, było to zgodne z rzeczywistością, ale tylko w momencie pisania tej uwagi. Tymczasem sytuacja, podobnie jak w większości krajów europejskich, musiała przecież ulec zmianie również i w krajach anglosaskich.

Trudności w porozumieniu

W związku z niewygodnym stanowiskiem tybingeńskim, oprócz braku dobrej woli, wielką rolę odegrały również powszechnie panujące przesady i brak zrozumienia. W niewielkim esej, wydanym po niemiecku i przetłumaczonym na język hiszpański dla argentyńskiego czasopisma „Methexis”³, zwróciłem uwagę na niektóre z owych powziętych z góry i bez zastanowienia opinii. Nie chciałbym ich tutaj powtarzać. Powrócę do nich tylko w takiej mierze, w jakiej będzie to konieczne dla ukazania roli, którą odegrały błędne interpretacje tezy ezoterycznej oraz związane z nią nieporozumienia, które, starannie pielęgnowane, do dziś ciążą na recepcji Platona.

W efekcie nie można pozbyć się wrażenia, że problem nieporozumień, zrodzonych wokół ustnej filozofii Platona, znacznie przekracza to, z czym normalnie mamy do czynienia w naszej dziedzinie.

Z jednej strony niezrozumienie prowadzi do zrozumienia, i to — rzecz jasna — do zrozumienia naukowego, jest z nim związane, tak jak cień ze światłem. Zarówno teoria hermeneutyczna⁴, jak i praktyka dysputy naukowej pouczają nas, że nie może istnieć nic takiego jak definitywne wyjaśnienie problemu. Dlatego każda próba ponownego ujęcia i odtworzenia cudzego stanowiska jest jed-

² „Phronesis”, 32, 1987, s. 137.

³ Zur üblichen Abneigung gegen die *ἀγροφα δόγματα*, „Methexis”, 6, 1993, s. 155-174 (tłum. hiszp.: *A proposito de la habitual animadversión frente a los ἀγροφα δόγματα*, „Methexis”, 6, „Suplemento par países de habla hispana”, 1993, s. 151-169).

⁴ Wystarczy odwołać się do *Wahrheit und Methode* Hansa-Georga Gadamera, 1960.

nocześnie związana z pewną dozą pomyłek i jednostronnością⁵. Naturalnie, ta sama uwaga dotyczy replik udzielanych przez tych, których stanowiska są właśnie rozpatrywane i referowane. Podczas tego „chodzenia tam i z powrotem” — od recepcji danego zagadnienia do jej korekty — w wielkiej mierze dokonuje się to, co nazywamy „postępem naukowym”, wtedy bowiem przeważnie zaczyna się, jeśli nie całkowicie, to przynajmniej częściowy proces wzajemnego zbliżania się stanowisk.

Debata, która od trzydziestu ostatnich lat toczy się wokół niepisanej filozofii Platona, odbiega od powyższej prawidłowości — po pierwszej fazie sporu, kiedy wybitnie emocjonalne stanowisko uczonych, sprzeciwiających się tezie o niepisanej nauce Platona, zdecydowanie przeważało nad poglądami wypracowanymi w spokoju, nastąpiła faza druga: efektywnej i rozważnej dysputy większości „antyezoteryków”. Tak więc zaczęto podejrzewać, że sytuację można zasadniczo wyjaśnić tylko według opisanego przez Thomasa Kuhna⁶ modelu „zmiany paradygmatu”. Według teorii tego amerykańskiego filozofa nauki, racjonalna debata może być prowadzona przez uczonych tylko w ramach jednego, tego samego „paradygmatu”, tzn. wówczas, gdy dwie grupy mają takie same poglądy na kwestie fundamentalne, w szczególności co do istoty omawianego przedmiotu. Jeśli podstawowa teza ulega zmianie, dyskusja nad dodatkowymi problemami, jak i zjawiskami pochodnymi, nie tylko staje się źródłem licznych, jak nigdy przedtem, kontrowersji, ale co więcej, między zasadniczymi tezami tworzy się przepaść nie do pokonania — wymiana zdań na poszczególne tematy zostaje zablokowana.

Niekompatybilność podstawowych koncepcji

Wybór między dwiema podstawowymi, niemożliwymi do pogodzenia koncepcjami, dotyczącymi interesującego nas przypadku, jest następujący: możemy albo — jak było w zwyczaju od czasów Friedricha Schleiermachera — uważać dialogi za autarkiczne narzędzia przekazywania wiedzy (*Erkenntnisvermittlung*), tzn. za dzieła zdolne zrekompensować wytknięte przez Platona wady pisma poprzez jego szczególny w tym przypadku, dialogiczno-pośredni sposób komunikacji, przy czym pismo, gdzie indziej zawsze uzależnione od wsparcia ustnego autora, tylko w tym jednym przypadku, ponieważ może nieść pomoc samemu sobie, osiąga autarkię (dlatego dla Platona jakiegokolwiek powód, by nie utrwalić czegoś na piśmie, byłby nie do przyjęcia), albo — możemy też równie dobrze odnieść krytykę pisemności do wszelkiego pisma, włączając w nie również własne dialogi Platona; w takim przypadku dialog pisany musi być skazany

⁵ H.-G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, dz. cyt., s. 173) słusznie zauważył, że „właściwe osiągnięcie” (*eigentliche Leistung*) hermeneutyki Schleiermachera polega na tym, że „wychodzi ona z założenia, iż niezrozumienie wynika samo z siebie” (*davon ausgeht, daß sich das Mißverständnis von selbst ergibt*).

⁶ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago–London 1962.

na pomoc ustną, a wówczas, biorąc pod uwagę współczesne znaczenie, jakie przypisuje się funkcji pisma w przekazywaniu wiedzy, nie można go uznać za formę autarkiczną. W zależności od stanowiska, jakie zajmiemy wobec tego problemu, nasza ocena, a nawet sposób opisywania charakterystycznych cech dialogów, przyjmą zupełnie różny obrót, czy to np. chodzić będzie o ogromną przewagę nad partnerami, jaką Platon stale przypisuje prowadzącemu rozmowę, czy o technikę owej rozmowy, o jego zwyczaj odsyłania do innych, bardziej pogłębionych badań, które jednak tu i teraz muszą zostać odsunięte na drugi plan itp. Zależnie od odpowiedzi na to zasadnicze pytanie, będziemy uważać bądź za ważną, bądź za nieistotną informację, według której Platon wygłosił wykład *O Dobru*, lecz go nie opublikował, za znaczącą bądź też trudne do pojęcia i niejasne dla historii filozofii, pochodzące od Arystotelesa oraz z innych źródeł informacje na temat teorii pryncypiów i liczb idealnych Platona.

Przekonanie, że jesteśmy świadkami prawdziwej zmiany paradygmatu, oczywiście nie wzbudziło radości u zwolenników zapoczątkowanego przez Schliermachera sposobu podchodzenia do dialogu. Niektórzy z nich twierdzą z zapałem, że ujawnione nieporozumienia są zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym zupełnie „normalne”. Byłbym prawdziwie szczęśliwy, gdyby tak było. Tymczasem w obliczu określonych faktów jest mi trudno zaakceptować powyższy punkt widzenia. Jeśli uprzytomni się sobie choćby tylko małą kolekcję aktualnych przesądów i pozornych argumentów skierowanych przeciwko ezoterycznej wykładni Platona oraz wysuwane przeciwko niej specyficzne argumenty — „kolekcję” tę przedstawiłem we wspomnianym wyżej artykule⁷ — można szybko zauważyć, że znalezienie czegoś porównywalnego wśród uprawianych w XX w. innych dziedzin nauki o starożytności jest rzeczą trudną, a nawet wręcz niemożliwą.

W każdym razie, nie będę więcej forsować poglądu o zmianie paradygmatu. Albowiem zarówno w moich pierwszych pracach o Platonie, jak i w następnych, to, do czego dążyłem, całkowicie przeciwstawiało się wzajemnej separacji, wyrosłej na gruncie odmiennych stanowisk i sprawiającej wrażenie jakbyśmy żyli na różnych wyspach, pomiędzy którymi nie istniałaby możliwość wzajemnego komunikowania się. Wolałem raczej zwrócić uwagę, przy użyciu zwykłych metod opisu i analizy literackiej, na kilka charakterystycznych cech tekstu Platona, względem których interpretatorzy o formacji filologicznej mogliby, moim zdaniem, zająć wspólne stanowisko, tzn. zgodzić się, że nie marginalną, lecz absolutnie centralną rolę pełnią fragmenty, gdzie pojawia się motyw ukrycia (*Aussparungsstellen* — niedomówień⁸) lub gdzie prowadzący rozmowę ma zawsze dominującą stanowisko, które zachowuje nawet w badaniach prowadzo-

⁷ Patrz przyp. 3.

⁸ W książce T. Szlezáka *Czytanie Platona* w tłum. P. Domańskiego (Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997) zdecydowano się na użycie terminu „białe plamy” (przyp. tłum.).

nych wspólnie (συζητεῖν), oraz że dialogi zbudowane są wedle schematu ataku i „niesienia pomocy” (τῷ λόγῳ βοήθεια). Sądziłem, że dzięki owym filologicznym i literackim analizom będę mógł uzyskać konsens grup dotąd opozycyjnych — nie robiłem przecież nic innego, tylko podążałem wytyczoną wcześniej przez Schleiermachera drogą, tzn. badałem znaczenie formy dialogu platońskiego w powiązaniu z jego treścią; w ten sposób śledziłem też tok platońskiej krytyki piśmienności. Echo, z jakim spotkały się moje prace, wskazuje, że byłem zbyt optymistą. Krytyka i komentatorzy mojej pierwszej książki o Platonie⁹ dzielą się wyraźnie na dwie grupy. Jedni rozpoznali, że uprawiałem opis literacki i analizę strukturalną głównego wątku *Fajdrosa* i chcąc poinformować czytelnika próbowali w swoich recenzjach zdać sprawę z moich analiz. W rezultacie wszyscy bez wyjątku pozytywnie ocenili wyniki moich badań. Drudzy natomiast, wychodząc od końcowych rezultatów mojej pracy, to znaczy od rehabilitacji idei ezoteryzmu u Platona, i zdecydowanie tę ideę odrzucając — nie wiedzieli nic o dokonanej przeze mnie literackiej analizie struktury tekstu. Co więcej, nie przedstawili czytelnikom relacji o niej, nie informując ich nawet, że analizy tego typu stanowiły największą część mojej książki. Niewątpliwie stało się tak dlatego, że ich oburzenie na „niedopuszczalny” wynik moich badań przeszkodziło im zobaczyć to, co w rzeczywistości zostało tam przedstawione. Ten szczególny przypadek jeszcze raz wskazuje, że istniejące nawyki postrzegania całkowicie się między sobą różnią, z czego niezbieżnie wynika, że w podstawowych kierunkach badań istnieją różnice nie do pokonania. Jeśli by tak było, mówienie o „zmianie paradygmatu” nie byłoby przesadą.

Jednak kolejny raz nie chcę przy tym poglądzie obstawać. Historycy naszej dyscypliny mogliby wreszcie zdecydować, czy pod koniec XX w. *in Platonicis* nastąpiła zmiana paradygmatu, czy nie¹⁰. Dla naszej dyskusji jednak nie ten problem jest decydujący, ale kwestia zdania sobie sprawy, czy jest się gotowym na to, aby dać sobie szansę spokojnego skupienia się na tekście. Lecz na taką rzecz nie ma tu teraz miejsca¹¹. Zamiast tego można by przytoczyć kilka przy-

⁹ *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin–New York 1985 (tłum. włoskie: *Platone e la scrittura della filosofia*, wyd. trzecie, Mediolan 1992); dalej cytowane jako *PSP*.

¹⁰ Jeśli nie kładę na tę sprawę nacisku, to dlatego, że Paul Feyerabend stoczył imponującą walkę przeciwko koncepcji Karla Poppera, według której „normalna nauka” (w rozumieniu Th. Kuhna) rozwijała się w sposób czysto racjonalny. Jeśli Feyerabend ma rację, to różnica między „nauką w kryzysie” a „nauką normalną”, podobnie jak pojęcie zmiany paradygmatu, tracą rację bytu. Tymczasem takie stanowisko nie uwzględnia faktu, że w XX w. metoda ezoterycznej interpretacji Platona wykracza poza ramy tego, co normalne.

¹¹ Interpretacje wczesnych oraz średnich dialogów przedstawiłem w *PSP*. Por. również w *Platon lesen*, Stuttgart 1993 (tłum. włoskie: *Come leggere Platone*, Milano 1991; tłum. franc.: *Le plaisir de lire Platon*, tłum. Marie-Dominique Richard, Paris 1996; tłum. hiszp.: Madrid 1997; tłum. polskie: *Czytanie Platona*, tłum. Piotr Domański, Warszawa 1997; ostatnio ukazały się przekłady angielski i szwedzki).

kładów na to, jak bardzo w przeszłości, gdy szło o studiowanie Platona „ezoterycznego”, brakowało podstawowej ostrożności, rozważy i dobrej woli. Może owe przykłady spełnią w przyszłości proteptyczną rolę, aby dyskusji nadać spokojny, rzeczowy i wolny od przesądów charakter.

Najczęstsze przykłady lekceważenia reguł metodologicznych¹²

Ezoteryka nie jest synonimem nauki tajemnej (Geheinhaltung). — W eseju z 1953 r.¹³ G. Boas zaprzecza istnieniu w filozofii antycznej wiarygodnych świadectw na występowanie „przymusu zachowywania w tajemnicy”. Z tego punktu widzenia, idea ta nie zasługuje na więcej niż dwie linijki polemiki, jakie Walter Burkert poświęcił jej w *Weisheit und Wissenschaft*¹⁴. Natomiast z punktu widzenia dziejów mentalności, artykuł ten wzbudza zainteresowanie, na jakie zawarta w nim treść nie mogłaby liczyć. Przykład ten pozwala zdać sobie sprawę z tego, że poglądy charakterystyczne dla danej epoki mogą zniekształcić właściwy sposób widzenia: ponieważ w czasach nowożytnych od końca XVII w. panowało przekonanie, że w nauce i filozofii „zachowywanie w tajemnicy” jest rzeczą niedopuszczalną, uczony, aby mógł liczyć na szacunek, musiał ignorować nawet najlepiej poświadczone i najmniej dyskusyjne świadectwa występowania u pitagorejczyków tego zjawiska. Naturalnie jest zrozumiałe, że Boas, przenosząc na czasy starożytne ewidentne ze współczesnego punktu widzenia odrzucenie „zachowywania w tajemnicy”, nie potrafił go należycie odróżnić od ezoteryki.

Chociaż świadomość różnicy między dwiema wspomnianymi postawami jest dziś dość powszechna¹⁵, ciągle jeszcze można napotkać próbę zaciemnienia istoty platońskiego ezoteryzmu, który często bywa traktowany na równi z „zachowywaniem w tajemnicy”. W taki właśnie sposób Luc Brisson cytując *Timajosa* 28c 3-5: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν („Rzecz w tym, żeby znaleźć twórcę i ojca tego wszechświata, ale raz znalazłszy mówić o nim do wszystkich — niepodobna” — tłum. Wł. Witwicki) jeszcze w 1992 r. mówił, że fragment ten nie ma nic wspólnego z „pojęciem tajemnicy”¹⁶. Można się zresztą z nim zgodzić. Zagadnieniem o wiele bardziej interesującym, a pominiętym przez Brissona, jest pytanie, czy ów fragment miałby coś wspólnego z pla-

¹² Poniższe przykłady ilustrują bardzo niewielki wycinek omawianego zjawiska.

¹³ *Ancient Testimony to Secret Doctrines*, „Philosophical Review”, 62, 1953, s. 79-92.

¹⁴ Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962, s. 162, przyp. 101 (tłum. ang.: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard UP, 1972, s. 79, przyp. 96).

¹⁵ Zob. *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, w: *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968, s. 106-150; tu na s. 150 H.J. Krämer wykazał, że w przypadku Platona teza ezoteryczna nie powinna się kojarzyć z hipotezą występowania „zachowywania w tajemnicy”. Cechy charakterystyczne obu tych postaw spróbowałem pokrótce pokazać w *PSP*, s. 400-404 oraz w *Platon lesen*, dz. cyt., s. 152-155.

¹⁶ Platon, *Timaios*, *Kritias*, wyd. Luc Brisson, Paris, Flammarion 1992, s. 230, przyp. 105.

tońskim ezoteryzmem. Nie można udzielić na to właściwej odpowiedzi, jeśli nie zestawimy go z dwoma innymi fragmentami *Timajosa*, z którymi jest on wyraźnie spokrewniony (48c i 53d). Będąc na tym etapie, możemy przejść do innego przykładu wypaczenia, spowodowanego stereotypowym sposobem widzenia. Mamy zwyczaj bardzo troskliwego rejestrowania wszystkich podobnych, spokrewnionych ze sobą rzeczy, nawet tych zupełnie nieistotnych, do których ostatecznie nie będziemy przywiązywać najmniejszej wagi, natomiast w kwestii zasadniczej, gdy chodzi o możliwość nałożenia przez autora dobrowolnego limitu na przekazywanie własnej doktryny filozoficznej, nie chcemy dostrzec powiązania między wskazującymi na to fragmentami dialogu. W jaki sposób fragmenty 28c, 48c i 53d *Timajosa* wiążą się ze sobą i jakie jest ich wspólne przesłanie, wyjaśniłem już gdzie indziej¹⁷.

Ksenokrates jako substytut Platona. — Fakt, że interpretatorzy zřęcznie omijają przekazane przez Arystotelesa informacje o nie występujących w dialogach rozważaniach i teorematach Platona, jest dziwny i nie można go wytłumaczyć inaczej niż przez podejmowane *a priori* decyzje. W pierwszej księdze *Etyki Eudemjskiej* Arystoteles wysuwa argumenty przeciwko koncepcji, wedle której dla wszystkich obszarów bytu istnieje jedno i to samo Dobro: „Dobro samo” lub „Idea Dobra” (*EE* I 8, 1217b 1 - 1218b 27). Tymczasem nikt nigdy nie wąpił, że pierwszym i prawdziwym obiektem tej krytyki była platońska koncepcja Dobra, bez wahania więc początkowe rozważania debaty (aż do 1218a 15) odnoszono do założyciela Akademii. Inaczej postąpiono w stosunku do twierdzeń odrzuconych w 1218a 24-33 (Arystoteles mówi o „dowodzie” ἀπόδειξις: a 25), wedle których Jedno jest Dobrem samym w sobie, ponieważ liczby (do niego) dążą. Jednomyślnie utrzymywano, że krytyka odnosi się do kogoś innego, chociaż w tekście nie ma najmniejszej aluzji, że od teraz należy zwalczać innego przeciwnika. W XX w. „badania” skonstatowały, że chodzi tutaj o myśl Ksenokratesa, a nie Platona¹⁸. Ta niczym nie poparta hipoteza stała się do tego stopnia

¹⁷ Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im Timaios, w: *Proceedings of the IV Symposium Platonicum* (Grenada, 4–9 września 1995), wyd. Tomás Calvo „International Plato Studies”, Vol. 9, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, s. 195-203. W *PSP*, s. 303-325 (por. szczególnie s. 324, przyp. 144 dotyczący literatury drugoplanowej) przedstawiłem fragmenty z *Republiki*, gdzie występuje retencja informacji (*Aussparungstellen*), oraz zwróciłem uwagę na więcej niż dziwny sposób badania tych fragmentów. Niedawno Luc Brisson jeszcze raz spróbował zminimalizować znaczenie fragmentów zawierających retencję informacji („Methexis”, 6, 1993, s. 22-25), gdy wspominając przy nadarzającej się okazji cytaty z *PSP*, niestety nie streścił ani nawet nie odpowiedział na argumenty i analizy z nimi związane.

¹⁸ H. von Arnim, *Eudemische Ethik und Metaphysik*, „Sitz.ber. Wien” (207/5) 1928, s. 62; Aristoteles, *Eudemische Ethik*, übers. u. kommentiert v. F. Dirlmeier, 2. Aufl., Darmstadt 1969, s. 208; inna literatura: Jacques Brunschwig, *EE* I 8. 1218a 15-32 et le „Περὶ τὰ γὰρ τοῦ”, w: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symp. Arist.*, wyd. P. Moraux i D. Harlfinger, Berlin 1971, s. 197, przyp. 1.

opinio communis, że w kategoriach wyczynu należy rozpatrywać pracę filologiczną Jacques’a Brunschwiga, który — nazywając po imieniu nowe szaty cesarza — ze szczególnym naciskiem twierdził, że kiedy tekst nie cytuje nowego przeciwnika, interpretator nie może na podstawie swojej arbitralnej decyzji tam go wprowadzić¹⁹. Zasada ta zawsze i wszędzie była uważana za coś oczywistego, z wyjątkiem przypadku ἄγραφα δόγματα Platona. Jest to jedyna dziedzina, gdzie interpretatorzy byli gotowi zgodzić się na wszelkie naruszenie normalnej metody filologicznej, o ile pozwalało ono wyeliminować świadectwo Arystotelesa.

Ksenokrates został potraktowany jako dubler Platona również przy interpretowaniu dwóch sławnych fragmentów: z *De anima* i z *Metafizyki*. W *De anima* I 2, 404b 16-27, Arystoteles wspomina o platońskiej budowie duszy „z elementów” (ἐκ τῶν στοιχείων: b 17), najpierw według *Timajosa*, potem według własnej prezentacji znajdującej się w *Περὶ φιλοσοφίας*. Nowy przeciwnik pojawia się w 404b 28 wraz z „pewnymi” (ἐνίοι): począwszy od tego momentu, uważa się, że jest nim Ksenokrates, a tekst w porównaniu z dotychczasową treścią dość wyraźnie zmienia się. Ponieważ w dialogach nie pojawiają się, streszczone według *Περὶ φιλοσοφίας* myśli Platona, zaczęto, nie bacząc na wyraźną strukturę tekstu, powoływać się na Ksenokratesa we wcześniejszych fragmentach, dotyczących jeszcze Platona²⁰. Wydaje się, że powodem dla usprawiedliwienia tego procederu, mogła się stać pewna uwaga Temistiosa. Kontynuując tłumaczenie fragmentu *De anima* I 2, 404b 18-21 (gdzie przedstawia związek między idealnymi liczbami 2, 3 i 4 a wymiarami: długością, szerokością i głębokością) Temistios mówi, że „to wszystko można przyjąć z *Περὶ φύσεως* Ksenokratesa”²¹. Gdy przyjrzymy się temu problemowi z bliska, możemy, a wręcz musimy dojść do wniosku, że bezkrytyczne posługiwanie się świadectwem Temistiosa prowadzi do narzuconego w sposób arbitralny naruszenia normalnie respektowanych zasad metodologicznych. Albowiem po pierwsze, we współczesnej filologii nie było jeszcze dotąd zwyczaju, aby egzegeci późnego antyku narzucali sposób rozumienia tekstów autorów klasycznych, na dodatek wbrew tekstowi, który jest jasny sam w sobie. Do antycznej egzegezy ucieka się raczej tylko wtedy, gdy tekst sam z siebie pozostaje niejasny. Jeśli chodzi o ustalenie granicy między wspomnianymi stanowiskami, tekst *De anima* nie pozostawia żadnych wątpliwości: zarówno we fragmencie I 2, 404b 16-18 w oparciu o *Timajosa*, jak i we fragmencie b 18-27 na podstawie *Περὶ φιλοσοφίας* zostały przedstawione poglądy Platona — żaden inny autor nie jest wymieniony, dopiero od b 27 pojawiają się „pewni” (ἐνίοι), których możemy zidentyfikować dzięki innym źródłom jako „Ksenokratesa” (i ewentualnych uczniów). Po drugie jednak, jeśli

¹⁹ J. Brunschwig, *EE I 8. 1218a 15-32...*, dz. cyt., s. 197-222.

²⁰ H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Vol. I, Baltimore 1944, s. 565-580.

²¹ Temistios, *In Ar. De an.*, 11.37 Heinze.

uwagę Temistiosa, w istocie ważną tylko dla 404 b 18-21, przypiszemy całemu fragmentowi 404 b 18-27, to czy automatycznie świadectwo Temistiosa musimy uważać za sprzeczne ze świadectwem Arystotelesa? Tymczasem najprościej byłoby założyć, że Ksenokrates, jak powszechnie wiadomo, „konserwatywny” uczeń Platona, zapisał pewne rzeczy — być może powołując się na Platona, być może jako własną tezę filozoficzną — które potwierdził też Arystoteles, oczywiście już nie pod własnym imieniem, ale pod imieniem swojego mistrza, od którego o tych rzeczach słyszał, podobnie jak Ksenokrates — współuczeń Platona. Zgodność tego, co Temistios znalazł u Ksenokratesa, i tego, co można przeczytać o Platonie w *Περὶ φιλοσοφίας*, jest więc bardzo prosta do wytłumaczenia. Opozycja: „Ksenokrates, ale na pewno nie Platon” byłaby do usprawiedliwienia tylko wtedy, jeśli Temistios powiedziałby, że Ksenokrates przedstawił *expressis verbis* treść *De anima*, 404b 18-27 jako własny teoremat, rozbieżny z twierdzeniem Platona. I nawet w tym przypadku musielibyśmy zdecydować, komu zaufać: Temistiosowi czy Arystotelesowi. Przeciwnie, Temistios nic takiego nie mówi. W rezultacie wprowadzenie tego rodzaju sztucznej opozycji jest naruszeniem zwykłej ostrożności i rezerwy. Po trzecie, zostaje do odnotowania, że sam Temistios, nie wymieniając Ksenokratesa, nieco dalej w swoim wywodzie (w *De anima*: 12. 28-30) nalega, aby przypisać Platonowi cały fragment 404b 16-27; natomiast fragment, który z pewnością dotyczy Ksenokratesa (404b 27-30), przypisuje „innym” (ἑτέροι) — wszystko to byłoby całkowicie sprzeczne, gdyby równocześnie przyznał Ksenokratesowi w całości fragment 404b 16-27. Dlaczego niepotrzebnie mielibyśmy obciążać Temistiosa tego rodzaju sprzecznością?

Ten więc, kto z powodu Temistiosa „poprawia” Arystotelesa, nie może nie naruszyć obowiązujących zasad racjonalnej krytyki źródeł²².

Inny, często dyskutowany fragment to *Met.* N 3, 1090b 20-28, gdzie Arystoteles mówi o konstrukcji wielkości przestrzennych (μεγέθη) „z materii i liczb”. Obrońcy tej tezy, określani jako οἱ τὰς ιδέας τιθέμενοι (b 20 i n.), stanowili w Akademii grupę filozofów, do której przede wszystkim należał Platon, niekiedy także Ksenokrates. Określenie grupy, do której założyciel Akademii

²² Poprawna interpretacja tego fragmentu znajduje się już u F.A. Trendelenburga, *Platonis de ideis et de numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig 1826, s. 12; następnie także u D. Rossa, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, s. 209-215 oraz przede wszystkim u H.D. Saffreya, *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leiden 1955. H. Cherniss „obalił” Saffreya w recenzji („Gnomon” 31, 1959, s. 36-51), która, zresztą całkiem słusznie, tak nieznacznie zachwiała stanowiskiem tego uczonego, że została przez niego umieszczona w drugiej edycji (Leiden, 1971, s. 69-89) w celu ułatwienia czytelnikowi zrozumienia problemu. K. Gaiser dał pogłębioną analizę: *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, „Idee und Zahl”, *AHAW*, 1968, 2, s. 49-63. W. Burkert (*Weisheit und Wissenschaft*, dz. cyt., s. 23-25; tłum. ang.: s. 24-26), znając dokładnie argumenty Chernissa, podtrzymał interpretację Saffreya.

miałby nie należeć, słowami: „Ci, którzy zakładają idee (jako samodzielnie istniejące)”, byłoby rzeczą absurdalną i nie korespondowało z jakąkolwiek praktyką językową Arystotelesa. Co najmniej więc, ma się tu na myśli razem z nimi i Platona. To, że chodzi przede wszystkim o niego, wynika z paralelnego fragmentu *Met. A* 9, 992b 13-18, gdzie na to samo pytanie, dotyczące ontologicznej klasyfikacji twórców (występujących) „po liczbach” (μετὰ τοὺς ἀριθμοὺς), są podawane do wyboru trzy możliwości: idee, matematyczne byty pośrednie (τὰ μεταξύ) oraz rzeczy przemijalne. Wszystko to wskazuje, że chodzi o klasyfikację w ramach ontologii platońskiej — gdzie, jak wiadomo, idee i obszary matematyki zbiegają się ze sobą — a nie ksenokratejskiej. (M 1, 1076a 20 i n.; M 9, 1086a 5-11; L 1, 1069a 35; Z 2, 1028b 24-25).

Pomimo tego, zaproponowano interpretację, według której właśnie Platon miałby być wyłączony z grupy οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι („tych, co zakładają idee”). Zamiast niego wystąpiłby jeszcze raz Ksenokrates, który przecież brany jest pod uwagę tylko w następstwie łatwego do zrozumienia passusu: εἰν μὴ τις βούληται κινεῖν τὰ μαθηματικὰ καὶ ποιεῖν ἰδίᾳς τινὰς δόξας („jeśli ktoś nie zechciałby zmienić twierdzeń matematycznych i wymyśleć jakichś własnych poglądów”: 1090b 28 i n.)²³. Podobnie jak we fragmencie z *De anima*, teza ksenokratejska jest przedstawiona po omówieniu ważniejszej tezy platońskiej, jako jej niezbyt ważna modyfikacja. Tak więc, jak w przypadku dotyczącym poprzedniego fragmentu, próbowano i tutaj położyć cień Ksenokratesa na cały wcześniejszy tekst po to, aby głównego przeciwnika — Platona — zastąpić jego najślabszym uczniem i w ten sposób sabotować świadectwo Arystotelesa²⁴. Gdyby nie wiadano z góry, że chodzi o sprzeciw wobec ἄγροφα δόγματα, z trudem by sobie zadano cały ten wysiłek. Na szczęście Walter Burkert i Konrad Gaiser zapoczątkowali usuwanie tych nieporozumień²⁵.

Tradycja bezpośrednia i pośrednia. — Tymczasem najczęstsze odstępstwo od normalnie respektowanej filologicznej metody nie dotyczy wyłącznie rodzaju poszczególnych argumentów, lecz ogólnej postawy, która — w przypadku dialogów — polega na lekceważącym stosunku wobec pośredniej tradycji filozofii ustnej Platona. Względem żadnego innego antycznego autora nauka nie ośmiela się na luksus odrzucenia jednej z dwóch istniejących gałęzi tradycji. Chociaż posiadamy wspaniałe *Tragedie* Eurypidesa i cudowne *Pieśni Zwycięskie*

²³ W kwestii ἰδίᾳς δόξας por. 1086a 10: ἰδίᾳς ... ὑποθέσεις, gdzie również znajduje się odesłanie do Ksenokratesa.

²⁴ R. Heinze, *Ksenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, 1892, s. 57 i n.; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, dz. cyt., s. 568, przyp. 19.

²⁵ W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, dz. cyt., s. 22, przyp. 54 (tłum. ang.: s. 24, przyp. 45); K. Gaiser, *Quellenkritische Probleme...*, dz. cyt., s. 39-49; H.D. Saffrey, *Le *Ἐπὶ φιλοσοφίας* d'Aristote...*, dz. cyt., s. 26-33. J. Annas (w: *Aristotle's Metaphysics. Book M and N*, Oxford 1976, s. 210) napomyka o Gaiserze i chociaż nie może obalić jego argumentów, zachowuje względem niego „sceptyczne” stanowisko.

Pindara, ich miłośnicy chętnie poświęcają swoją uwagę również fragmentom dzieł tych poetów. Jak byłby ubogi stan badań nad Arystotelesem w XIX i XX w., jeśli zajmując się posiadającymi ważne i głębokie znaczenie *Traktatami*, jednocześnie przestano by się interesować również myślą Stagiryty, przekazaną nam pośrednio. Tylko wyjątkowy status dialogów platońskich mógł doprowadzić do zdyskredytowania tradycji pośredniej. Jest to tym bardziej absurdalne, że — w przeciwieństwie do dialogów Platona — ani *Tragedie* Eurypidesa, ani *Pieśni Zwycięskie* Pindara, ani wreszcie *Traktaty* Arystotelesa nie odsyłają poza siebie — do tradycji ustnej, która by je uzupełniła.

Hiperkrytycyzm Chernissa. — Powszechna zgoda na uznanie świadectwa Arystotelesa za całkowicie bezwartościowe, często zresztą bardziej ukryta niż jawna, wynikała przede wszystkim z indywidualnych nastrojów i uczuć i nie miała wiele wspólnego z uprawianiem metody krytycznej. Wielcy filologowie, specjaliści od Arystotelesa, tacy jak Ross i Jaeger, w niewielkim stopniu zostali naznaczeni przez hiperkrytycyzm Chernissa²⁶. Także w badaniach nad Presokratykami w większości przypadków już dawno odstąpiono od jego zbyt kategorycznej tezy²⁷. Tymczasem w dziedzinie dotyczącej Platona zdecydowanie za długo pozostawano pod wpływem tego uczonego. Nie dlatego, żeby jego rezultaty były tutaj lepsze, ale dlatego, że wielu chciało w nie wierzyć. Na szczęście, pomijając poglądy kilku anachronicznych uczonych²⁸, tendencja ta wyraźnie chyli się ku końcowi²⁹.

Argument — σύγγραμμα. — Szybkie odrzucenie przez Chernissa tradycji pośredniej nie było jedynym standardowym argumentem, służącym za podstawę zgody antyezoteryków. Długo również był popularny argument — σύγγραμμα. Ponieważ we fragmentach *Fajdrosa* i *Listu VII* Platona³⁰, zawierających krytykę pisma, spotyka się dosyć często słowo σύγγραμμα, znaleziono eleganckie

²⁶ W. Jaeger, *Scripta minora*, Roma 1960, II, s. 161-168; W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, dz. cyt., s. 143: „I do not think for a moment that he (sc. Cherniss) has established his case that all that Aristotle says about Plato that cannot be verified from the dialogues is pure misunderstanding and misrepresentation”.

²⁷ Początek temu dali W. Jaeger, *Scripta minora*, dz. cyt. oraz W.K.C. Guthrie, *Aristotle as Historian*, „Journal of Hellenic Studies” 77, 1957, s. 35-41.

²⁸ L. Boulakia, tego rodzaju anachroniczny uczyony, niedawno zaprezentował francuskie tłumaczenie (Paris 1993) H. Chernissa *The Riddle of the Early Academy* (1945). W przedmowie do tego tłumaczenia L. Brisson zapewnia, że wznowienia tego dzieła nie należy rozumieć jako „machiny wojennej przeciwko interpretacji ezoterycznej dzieł Platona” (s. 12). W pewnym sensie owa machina wojenna antyezoteryków jest przestarzała — wystarczy odwołać się do wspomnianej w następnym przypisie recenzji Barnesa tłumaczenia Boulakii. Już w 1959 r. H. Krämer przedstawił dogłębną krytykę tezy Chernissa, której antyezoterycy, oprócz powtarzania swego *credo*, nie mogą przeciwstawić żadnego argumentu.

²⁹ J. Barnes w: „Classical Review” 5, 1995, s. 178, uważa tezę Chernissa nie tylko za *patently false* (jawnie fałszywą), ale także za *uninterestingly false* (nieinteresująco fałszywą).

³⁰ *Fajdros*, 257 d7, e4; 258 a1, 8; 277 d7; 278 c4; *List VII*, 341 c5; 344 c4.

wyjście również i z tej sytuacji, twierdząc, że krytyka Platona dotyczy tylko σύγγραμμα (co miałoby oznaczać: „traktat”, „rozprawa”), więc tylko określonej formy przekazu, której, jak sądzono, dialogi nie podlegają. Nikt nawet nie zdawał się myśleć o tym, żeby istniejące świadectwa poddać należytej próbie. Gdy to zrobić, natychmiast widać, że nasz sprytny sposób rozwiązania trudnej sytuacji okazuje się całkiem chybiony, a to z tego powodu, że język grecki wyraźnie odrzuca arbitralne ograniczenie znaczenia interesującego nas słowa: dla Greków σύγγραμματα to również dialogi Platona. Od kiedy zdano sobie sprawę z tego prostego faktu³¹, osobiwa cisza zapanowała wokół tego niegdyś tak rozpowszechnionego argumentu³².

Czy List VII jest apokryfem? — Jeszcze ważniejszym niż argument σύγγραμμα, było zakwestionowanie autentyczności *Listu VII*. Odrzucenie to jest z pewnością bardziej przekonujące i przede wszystkim uczciwsze, niż wymyślanie nowego znaczenia dla słowa, ale stawia ono przed nami trudności w sposób oczywisty nie do pokonania. Pomimo, że na temat autentyczności *Listu VII* bez końca były wyrażane wątpliwości, nikt na przestrzeni dwóch ostatnich wieków nie zdołał przedstawić argumentów co do jego nieautentyczności, zdolnych oprzeć się krytyce filologicznej³³. Wszyscy interpretatorzy dość wcześnie spostrzegli, że nie można proponować solidnych argumentów pozwalających na odrzucenie tego listu; zaczęli więc czynić wysiłki, aby zaprzeczyć jego wybitnie ezoterycznemu charakterowi. Jedynym argumentem, który mógłby ocalić *List VII* od zarzutu ezoteryzmu (choć czy jest to zarzut?) to argument σύγγραμμα, jeśli byłby solidny. Ponieważ jednak wydaje się, że z wyjątkiem, jak go usunąć, interpretatorzy mało się do tej pory nad nim zastanawiali, nie pozostało nic więcej, jak powrócić do Eduarda Zeller, który przez swą filologiczną lojalność nie zawahał się przyznać, że *List VII* w kwestii filozoficznego przekazu wiedzy odsłania nam Platona jako zwolennika postawy ezoterycznej. Trzeba jednak zastrzec, że odrzucenie *Listu VII*, w sposób, w jaki zrobił to Zeller³⁴, stało się trud-

³¹ PSP, s. 376-385 (aneks II: *Die Bedeutung von σύγγραμμα*).

³² Również i w tej kwestii można odnotować anachroniczne uczonego. M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Pisa 1989, broni starej interpretacji σύγγραμμα, lecz przy tym nie wyjaśnia swego stanowiska względem osiągniętych przeze mnie rezultatów. Por. moja recenzja w „Gnomon”, 63, 1991, s. 360-362.

³³ Wystarczy odwołać się do Fr. Solmsena recenzji L. Edelsteina *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966, „Gnomon”, 41, 1969, s. 29 i n. Od tego czasu nie wysunięto żadnego ważnego argumentu. Trzeba zresztą podkreślić, że jeśli interpretacja ezoteryczna Platona nie zależy od autentyczności *Listu VII*, to przeciwnie — interpretacja antyezoteryczna jest uzależniona od jego nieautentyczności.

³⁴ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 1 (wyd. 5, 1922), s. 486, przyp. Por. również mój przyczynek *The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter*, „Arktouros”, *Festschrift für B.M.W. Knox*, Berlin 1979, s. 354-363.

niejsze dokładnie z tego powodu, że nikt dzisiaj nie chce brać na siebie ciężaru *petitio principii*, niezbędnego w celu przeprowadzenia odpowiedniego dowodu. *Błędne informacje o tradycji pośredniej i jej egzegetach.* To, co w równym stopniu pozwoliło na przetrwanie postawy antyezoterycznej, to fakt, że zarówno na temat tradycji pośredniej, jak i co do powodów, metod i sposobu widzenia wszystkich szczegółów dotyczących tezy „ezoterycznej”, krążyło więcej informacji błędnych niż tych wiarygodnych. Kiedy mówi się o przekazie ἄγραφα δόγματα, było i jest w dobrym tonie ogólnie skrytykować ich dogmatyzm oraz systematyczność, a także na ich własną niekorzyść porównać je z żywymi i bogatymi dialogami, jako „schematyczne i sztywne”. Ponieważ już gdzie indziej³⁵ wyjaśniłem swoje poglądy na temat irracjonalnych obaw co do mających formować jakiś system, rzekomych poglądów Platona, niech wolno mi będzie ograniczyć się tutaj do poruszenia tego tematu tylko w kontekście porównania tradycji pośredniej z dialogami. Zakładając nieporównywalny kunszt literacki i stylistyczny Platona, można było się spodziewać, że relacje doksograficzne innych autorów o poglądach Platona, pod względem formalnego aspektu języka pozostaną dalekie od oryginału. Na dodatek, świadectwa pośrednie do tego stopnia streszczają długie wywody — co bardzo jasno widać w słynnym szkicu Arystotelesa o myśli Platona w *Met.* A 6 — że konieczność skracania wzbudza u czytelnika wrażenie nieadekwatności. Lecz czy formalne ubóstwo tych świadectw może być powodem, dla którego będzie się podejrzewać wiarygodność ich treści? Zarzut wysunięty przez niektórych antyezoteryków, że to, co w kwestii badania filozoficznego pozostało nam z ἄγραφα δόγματα, nie znajduje się w dialogach, nie znalazłby dużego poparcia, gdyby krytykujący zechcieli go sprecyzować, jako że dotychczas, wobec niepisanych nauk, wysuwany był wyłącznie *en bloc*. W tym przypadku, szybko zdano by sobie sprawę, że podstawowe filozoficzne pytanie tradycji pośredniej, to znaczy szukanie właściwych zasad wszystkiego, co bytuje³⁶, nie było niegodne wielkiego filozofa, i że nawet odpowiadało wspomnianemu, lecz nigdy nie rozwiniętemu w dialogach pytaniu o Dobro jako ἡ τοῦ παντός ἀρχή („jako zasadę Świata”: *Rep.* 511b 7) i o τὴν περὶ ἀπάντων εἶτε ἀρχὴν εἶτε ἀρχάς (o „zasadę” lub «zasady» wszystkich rzeczy”: *Tim.* 48c 3). Rzekoma różnica poziomów między owymi dwoma typami badania jest więc wyłącznie polemicznym wymysłem niektórych antyezoteryków.

Szczególnie w świadectwach doksograficznych każda rzecz może wydawać się niezrozumiała i niejasna. Ale czy nie dotyczy to również zachowanego tekstu *Traktatów* Arystotelesa oraz wszystkich fragmentów dialogów? Jakkolwiek by

³⁵ „Methexis”, 6, 1993, s. 160-164.

³⁶ Por. np. Arystoteles, *Met.* A 6, 987b18-20: ἐπεὶ αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κεῖνων στοιχεῖα πάντων ᾧ ἦν τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. („Skoro więc idee są przyczynami wszystkich innych rzeczy, uważał, że elementy idei są elementami wszystkich bytów”). Teofrast, *Met.* 6 b11-15, podobnie ocenia cel, do którego zmierza platońska doktryna pryncypiów.

było, daremnie jest ubolewać w oklepanych frazesach nad rzekomą niejasnością *Platońskich Testimoniów*³⁷, zamiast próbować je wyjaśnić według tradycji zapoczątkowanej przez Léona Robina³⁸ i jego następców. Podobnie jak w innych dziedzinach — na przykład w pośredniej tradycji filozofii presokratejskiej, również fragmentarycznej i często w pierwszej chwili niejasnej — cierpliwa analiza pozwala na usunięcie każdej trudności. Tak że ogólny sens ustnej nauki Platona o pryncypiach nie jest, jak już to zaznaczyłem, w niczym bardziej niejasny od filozofii dialogów.

Jak zadziwiająco są również wyjaśnienia, jakie krążyły wokół motywów rzekomo kierujących reprezentantami filozofii ezoterycznej Platona! W. Wieland oświadczał, że teorię, którą odrzucił (nie rozumiejąc jej zresztą), można było wytłumaczyć — po pierwsze — potrzebą niektórych uczonych znalezienia u Platona twierdzeń, które by mogli cytować jako definitywną odpowiedź na niektóre problemy, i — po drugie — przez fakt, że dzieło Platona nie oferuje żadnej takiej propozycji: próbuje się więc połączyć ze sobą te dwie rzeczy; w rezultacie unik względem Platona niepisanego jest nieunikniony³⁹! Niestety, jedno i drugie jest fałszywe! W dialogach nie brakuje twierdzeń, które autor uważa za słuszne i niezbywalne, np. „Lepiej doznać niż dopuścić się nieprawości”, „Każda dusza jest nieśmiertelna”, „Bóg jest dobry” itp. Natomiast przekonanie, że nie można zacytować u Platona rozwiązania jakiegokolwiek problemu, nie odegrało w wypracowaniu tezy ezoterycznej najmniejszej roli⁴⁰. Niedawno Luc Brisson oświadczył, że ezoteryzm wzorował się na autorytecie Wilhelma Gottlieba Tennemanna, dla którego każda prawdziwa filozofia koniecznie musiała prowadzić do systemu pierwszych zasad⁴¹. Oczywiście, jest to bardzo dziwne odwrócenie kierunku prawdziwej ewolucji. Tennemann, dla dzisiejszego interpretatora Platona, a w szczególności dla interpretatora „tendencji ezoterycznej”, nie przedstawia żadnego szczególnego znaczenia. Pojawia się on w polu widzenia tylko wtedy, gdy zadajemy sobie pytanie o początki antyezoteryzmu w XIX i XX w. To jed-

³⁷ W taki sposób niedawno wyraził się np. J. Barnes, „Classical Review”, 45, 1995, s. 178: „Teksty Arystotelesa dotyczące ustnej filozofii Platona są ciemne i niejasne”.

³⁸ *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (reprint: Hildesheim 1963).

³⁹ W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, s. 39.

⁴⁰ E.N. Tigerstedt, a za nim L. Brisson (obaj w: Boulakia, dz. cyt. w przyp. 28, s. 214 i n. oraz s. 10), aby udowodnić, że jest inaczej, powołują się na artykuł K. Oehlera, *Der entmythologisierte Platon. Zur Lage der Platonforschung*, „Ztschr. f. philos. Forsch.”, 19, 1965, s. 393-420. Zapominają jednak, że Oehler w swoich własnych badaniach nie brał udziału w wypracowaniu tezy ezoterycznej. Zresztą ani Brisson, ani Tigerstedt nie odpowiedzieli na prawdziwie zasadniczą myśl Oehlera, że przenoszenie postromantycznej i modernistycznej wrogości do systematyzowania na IV w. przed Chr. jest ahistoryczne i nieproduktywne.

⁴¹ L. Brisson, Przedmowa do: Boulakia, dz. cyt. (patrz przyp. 28), s. 8 i n. Myśl ta również pochodzi od Tigerstedta.

nak zdecydowanie powinno być drugim krokiem, po ustaleniu powodów, dla których nie należy ponownie przyjmować antyezoterycznego przesądu. Lecz gdy już ten drugi krok robimy, napotykamy na Friedricha Schleiermachera, ojca współczesnego antyezoteryzmu. Dopiero od niego następny, trzeci krok prowadzi nas do Tennemanna jako przeciwnika, którego Schleiermacher chcąc pokonać, zacytował w 1804 r. we wpływowym *Wprowadzeniu* do swojego tłumaczenia Platona⁴². Przeciwnie, nawet w tej fazie, i wbrew antyhistorycznej konstrukcji Brissona, Tennemanna pojęcie filozofii nie odgrywa żadnej roli. Bardziej istotny jest jego pogląd na krytykę pisma oraz dokonana przez niego interpretacja funkcji dialogów platońskich. Jest ona w każdym razie lepiej dostosowana do analizy tekstu niż interpretacja jego domniemanego zwycięzcy, Schleiermachera⁴³.

Pogląd Brissona, według którego „ezoterycy” mieliby uważać świadectwo Arystotelesa odnoszące się do filozofii ustnej Platona za „bezstronne”⁴⁴, jest również błędny. Prawda jest całkiem odwrotna: interpretatorzy tej szkoły, to właśnie ci, którzy najlepiej zdają sobie sprawę z faktu, że Arystoteles staczał ostrą walkę z teorią pryncypiów swego mistrza, że miał więc z góry powzięte zdanie i że nie skłaniał się w razie wątpliwości w stronę *interpretationis in meliorem partem*. Oczywiście wskazują także na fakt, że Arystoteles, wbrew swojej opozycji względem Akademii, umiał w tym przypadku odróżnić przedstawienie cudzej tezy od jej krytyki. Próbowaliśmy już gdzie indziej pokazać, że surowa i bezrozumna krytyka w *Met. M i N*, miesza się z prostymi informacjami na temat tego, co przeciwnicy „mówią” lub „twierdzą”; tak więc wszyscy mamy rację, gdy informacje te uważamy za podstawowe elementy historycznej rekonstrukcji teorii Platona⁴⁵.

⁴² F. Schleiermacher, *Einleitung*, w: *Platons Werke*, pierwsza część pierwszego tomu, Berlin 1804, s. 5; por. s. 20 i n.

⁴³ Niedawno zajmowałem się również Tennemannem (*Schleiermachers Einleitung zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit seinen Vorgängern Tiedemann und Tennemann*, „Antike und Abendland” 43, 1997, s. 46-62). W przeciwieństwie do jego koncepcji filozofii, której nigdy nie podzielałem i która moim zdaniem nie odgrywa żadnej roli, jedyną rzeczą godną uwagi jest przeprowadzenie porównania pomiędzy hermeneutyką Platona w wersjach Tennemanna i Schleiermachera.

⁴⁴ Brisson, w: Boulakia, dz. cyt. (patrz przyp. 28), s. 10.

⁴⁵ *Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N*, w: *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X. Symposium Aristotelicum* (1984), wyd. A. Graeser, Bern 1987, s. 45-67. Przy tej okazji należy wspomnieć, że Brisson zarzuca mojej interpretacji sprzeczność z większością poglądów dobrze znanych ze Starożytnej Akademii (w: Boulakia, dz. cyt. [patrz przyp. 28], s. 11, przyp. 15). Cytuje on *en bloc* trzy moje eseje. Dla czytelnika bardziej pouczające byłoby zacytowanie konkretnego fragmentu, mogącego uwidocznić zarzucaną mi przez Brissona sprzeczność. Przeciwnie, we wszystkich moich pracach nie istnieje ani jeden taki fragment. Nie potrafię więc sobie wytłumaczyć, w jaki sposób Brisson mógł obstawać przy swoim twierdzeniu.

Za subtelniejszą formę dezinformacji należy uznać fakt, że za pomocą retoryki⁴⁶ wywołuje się wrażenie, iż zainteresowanie okazywane przez badaczy dla ἄγγραφα δόγματα wymaga w każdym przypadku osobnego wyjaśnienia i że jest to postawa dziwna lub niezrozumiała. Trzeba stanowczo stwierdzić, że jeśli chodzi o analizę tekstu⁴⁷, zajmowanie się problemem filozofii ustnej Platona stanowi obiektywną konieczność i bez wątpliwości odpowiada dobrej filologicznej metodzie. Wyjaśnienia wymaga raczej stałe lekceważenie przez atyezoteryków umownych reguł.

Aspekt polityczny i interpretacja Leo Straussa. Jeśli zastanawiamy się nad warunkami lojalnej oceny tezy „ezoterycznej”, z pewnością byłoby błędem nie wziąć pod uwagę jej aspektu politycznego. Ponieważ rzadko się zdarza, aby miano odwagę zadawać pytania dotyczące tego właśnie aspektu, ciągle pozostaje on źródłem nie ujawnionych przesądów.

Zacznijmy od punktu najważniejszego: pomieszanie ezoteryzmu orientacji „tybingeńskiej” z ezoteryzmem całkiem odmiennym, właściwym filozofii politycznej Leo Straussa i jego zwolenników, doprowadziło — szczególnie w krajach anglosaskich — do tego, że gwałtowne emocje skierowane przeciwko zwolennikom Straussa przenoszono na „ezoteryków” w ogóle. Zdarza się dość rzadko, aby tego rodzaju pomieszanie było jawne⁴⁸, co nie oznacza, że jednocześnie nie bywa szeroko rozpowszechnione⁴⁹. W rzeczywistości powyższe dwie próby interpretacji otrzymały miano „ezoteryzmu”, ponieważ ich nazwy są homonimami. Z punktu widzenia metodologicznego i hermeneutycznego, Leo Strauss i jego szkoła⁵⁰ w oczywisty sposób należą do tradycji antyezoterycznej, pochodzącej od Schleiermachera. Nie można się temu dziwić, jeśli się pamięta, że Leo Strauss otrzymał formację intelektualną na uniwersytetach niemieckich lat dwudziestych (w Marburgu, Berlinie, Fryburgu), gdzie całkowicie panowały poglądy Schleiermachera. Tradycja ta nie jest całkiem po prostu „antyezoteryczna”,

⁴⁶ Brisson, w: Boulakia, dz. cyt. (patrz przyp. 28, s. 8 i n.), swoje inwektywy zaczyna salwą anafor i pytań retorycznych.

⁴⁷ Przypomnijmy jeszcze raz najważniejsze założenia:

1) Dialogi bez przerwy odsyłają poza siebie; 2) *List VII* (bez względu na to, czy jest autentyczny, czy nie) poświadcza ezoterykę Platona; 3) Arystoteles potwierdza istnienie ἄγγραφα δόγματα; 4) Arystoksenos potwierdza historyczność wykładu Platona *O Dobru*; 5) Tradycja pośrednia oferuje teorie, które nie znajdują się w dialogach; 6) Krytyka pisma w *Fajdrosie* wymaga od filozofa, aby był w stanie wspomóc swój tekst „rzeczami o większej wartości” (τιμιώτερον).

⁴⁸ Tak jak w: M. Burnyeat, „Classical Review”, 29, 1979, 61-62. Por. moja krytyka w „Antike und Abendland”, 34, 1988, s. 116, przyp. 49.

⁴⁹ Pytania, stawiane podczas międzynarodowych konferencji moim kolegom, za każdym razem dostarczały mi dowodów na to, że owo pomieszanie jest rzeczywiście szeroko rozpowszechnione.

⁵⁰ W tym przypadku nie jest, mam nadzieję, nie w porządku mówić o pewnej rzeczywistości „szkole” — lecz decyzja o tym należy do amerykańskich kolegów.

reprezentuje czystą formę ezoteryzmu, którą nazwałem „ezoteryką immanentną tekstowi”⁵¹. Według słów Schleiermachera⁵² należy rozumieć ją jako „pewną jakość czytelnika”, który musi umieć „wznieść się do poziomu prawdziwego słuchacza tego, co wewnętrzne”, to znaczy — być w stanie rozwiązać zagadki, odgadnąć aluzje i wysnuć wnioski zawarte, ale nie wyrażone w tekście. Ten, kto jest w stanie temu sprostać, może dołączyć do grona czytelników, na których Platonowi rzeczywiście zależało. Ten, kto nie jest do tego zdolny, zostaje wykluczony, *nota bene*: wykluczony z samego tekstu. Wielką zaletą, zainspirowanego przez Leo Straussa, sposobu interpretacji Platona jest to, że ten rodzaj ezoteryki, która jest subiektywną ezoteryką „czytania między liniami”, właściwą dla całej tradycji wywodzącej się od Schleiermachera, pojawia się z większą jasnością niż zazwyczaj.

Podczas gdy „ezoteryzm” zwolenników Straussa z punktu widzenia metodologicznego nie jest niczym innym jak oryginalnym wariantem stanowiska Schleiermachera, „ezoteryzm”, którym my się zajmujemy, radykalnie kwestionuje Schleiermachera hermeneutykę Platona⁵³. Idea wykluczenia niewłaściwego odbiorcy i wyboru „prawdziwych słuchaczy wewnętrznego tekstu” jest — tym bardziej, że to wykluczenie i ten wybór muszą być dokonane automatycznie przez sam tekst — niekompatybilna z duchem i literą platońskiej krytyki pisma w *Fajdrosie*, który zresztą stanowił punkt wyjścia również i dla Schleiermachera⁵⁴.

Co więcej, podczas gdy wariant Straussa — ezoteryzmu immanentnego tekstowi ze względu na treść — może być zaakceptowany tylko przez tych, którzy podzielają ze Straussem określoną filozofię polityczną, „ezoteryzm”, którym my się zajmujemy, jest politycznie neutralny. Albowiem nie dotyczy wykładni treściowo-politycznej jakiegoś rzekomego ukrytego sensu tekstu, ale swoimi korzeniami sięga znacznie głębiej — do fundamentów hermeneutyki Platona. Decyzja przyjęcia nowego paradygmatu nie wymaga ani wcześniejszego zaangażowania względem pewnej filozofii politycznej, ani późniejszej na nią zgody. Tak długo, jak to nie zostanie zrozumiane, przeciwnikom szkoły tybingeńskiej łatwo będzie ją oczerniać, ponieważ — nie zdając sobie z tego sprawy — porównują ją z ezoteryzmem Straussa.

O tym, jak stary jest polityczny przesąd przeciwko ezoterycznej wykładni Platona, świadczy uwaga Kanta z 1796 r., gdzie oskarża on autora *Listu VII* o „klu-

⁵¹ „Antike und Abendland” 34, 1988; *Le plaisir de lire Platon*, dz. cyt., s. 51.

⁵² F. Schleiermacher, *Einleitung*, dz. cyt., s. 5-36; cyt. 17.

⁵³ Por. H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, s. 33-149 (przekł. ang.: *Plato and the Foundations of Metaphysics*, Albany 1990); Th.A. Szlezák, *PSP*, dz. cyt., s. 331-375, aneks I: *Die moderne Theorie der Dialogform*.

⁵⁴ Por. *Platon lesen*, dz. cyt., rozdz. 9, s. 42-48 (*Le plaisir de lire Platon*, s. 47-53).

bizm” i gani go za rezerwę w przekazie filozoficznego poznania⁵⁵. Byłoby nie-stosowne, gdybyśmy ganili dziś Kanta za to, że nie odróżniał ezoteryki od „za-chowywania w tajemnicy”, ponieważ w jego epoce literatura dotycząca Platona nie mogła mu służyć wystarczającą pomocą.

Platońskie pojęcie ezoteryki. Jak o tym już wspomniałem⁵⁶, nie ma dziś więcej żadnego usprawiedliwienia dla prób dyskredytowania ezoterycznego stanowis-ka przez przypisywanie mu niedostępności nauki tajemnej (*Unzulässigkeit von Geheimhaltung*). Różnica między dwiema postawami względem przekazywania wiedzy jest wystarczająco znana i ma swoje filozoficzne znaczenie. Trzeba bę-dzie jednak wiele czasu, zanim większa liczba platoników uzna, że Platon w swo-im dialogu *Eutydem*⁵⁷ wyraźnie stematyzował kwestię ezoterycznego obchodze-nia się z wiedzą filozoficzną i że na końcowej stronie swojego ostatniego dzieła jasno ukazał różnicę między własnym pojmowaniem ezoteryki a obiegowym rozumieniem nauki tajemnej. Kwestie, których „gość z Aten” nie chciał na końcu swoich *Praw* rozpowszechniać w formie prawa, ponieważ powinny sta-nowić przedmiot „pouczania w wielu osobistych rozmowach” (*Prawa*, 968c 3-7), nie są z pewnością tajemne ἀπόρρητα, jednakże nie mogą być rozpowszechni-one „z tego powodu, że przedwczesne rozpowszechnienie nie wyjaśniłoby tego, o czym się mówiło” (968e 4-5). Kwestie te Platon odróżnia od ἀπόρρητα tworząc neologizm ἀπρόρρητα, znaczący „to, czego nie powinno się przed-wcześnie oznajmiać”⁵⁸.

Niewątpliwie trzeba będzie również dużo czasu, aby uczeni uznali dwie ko-lejne sprawy: że autentyczne pojęcie ezoteryki, widoczne u „schyłkowego” Plato-na, występuje także w jego relatywnie wczesnym dialogu *Charmides*⁵⁹ oraz że

⁵⁵ Ta uwaga Kanta, pochodząca z dzieła *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, została już przeze mnie zinterpretowana w *Platons „undemokratische” Gespräche*, „Perspektiven der Philosophie”, 13, 1987, s. 347-368.

⁵⁶ Por. str. 182-183.

⁵⁷ Por. moją analizę tego dialogu w: *PSP*, dz. cyt., s. 49-65 (oraz już także w „Antike und Abenland”, 26, 1980, s. 75-89).

⁵⁸ Poprawka Asta ἀπρόρρητα (zamiast ἀπόρρητα występującego w rękopisach) jest nie do uniknięcia z racji następującego w tekście wyjaśnienia tego wyrażenia (διὰ τὸ μηδὲν προορηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων 968e 4-5); zaakceptowali ją również wszyscy wy-dawcy i tłumacze. W „Göttingische Gelehrte Anzeigen”, 230, 1978, s. 30, przyp. 32-33 skryty-kowałem Chernissa i Tarana, którzy w sposób arbitralny i wbrew tekstowi próbowali ograni-czyć zakres ἀπρόρρητα.

⁵⁹ Porządek metaforyczny akcji, który stanowi ramy Charmidesa (*Rahmenhandlung*) ma bardzo jasne znaczenie: Sokrates posiada lekarstwo (φάρμακον) na bolącą głowę Charmide-sa, ale nie jest upoważniony ani gotowy, żeby mu je udostępnić, dopóki Charmides nie pod-da swej duszy „zamówieniu” (ἐπιφθῇ). Bez wcześniejszego „zamawiania” lekarstwo (ἀπρόρρητον) nie służy niczemu, tak jak ἀπρόρρητον nie mogłoby niczego wyjaśnić bez odpowiedniego przygotowania. Na temat interpretacji *Charmidesa* por. również *PSP*, dz. cyt., s. 127-150.

w wielu znaczących detalach⁶⁰ *Charmides* zgadza się tak jednoznacznie z *Listem VII*, że nie może to być kwestią przypadku. Są tego dwa wytłumaczenia. Jeżeli *List VII* rzeczywiście jest fałszywy, w co niejedni dziś jeszcze wierzy, należy przypuścić, że fałszerz zrecznie wykorzystał tekst *Charmidesa*, aby w swoim przesłaniu (*Sendschreiben*) ukazać autentyczne stanowisko Platona wobec przekazu wiedzy filozoficznej. Bardziej jednak przekonująca jest hipoteza, według której w obu przypadkach mówi ten sam autor, nie zmieniawszy w ciągu trzydziestu, czterdziestu lat, które oddzielają *Charmidesa* od *Listu VII*, obranego przez siebie stanowiska.

Wpływ Schleiermachera i jego przezwycięzenie. Podczas gdy współcześni Kanta, jak już mówiłem, nic nie wiedzieli o zasadniczej różnicy między „zachowaniem w tajemnicy” a ezoteryzmem, Friedrich Schleiermacher usiłował zaopatrzyć swoje *Wprowadzenie* w „badanie krytyczne wyobrażeń o tym, co ezoteryczne i egzoteryczne”⁶¹. Niestety, jego próba objaśnienia obciążona przez przesady, z których nie zdawał sobie sprawy, charakteryzowała się całkowitym brakiem krytycyzmu⁶². Badanie krytyczne, przeprowadzonego przez Schleiermachera „krytycznego badania” ezoteryki, prowadzi niestety do wniosku, że argumentacja, którą przedstawił, różniła się poziomem od badań z 1800 r.⁶³ Lamenty niektórych współczesnych antyezoteryków, że „ezoterycy” zniekształcają ideę Schleiermachera, są możliwe tylko tak długo, jak długo strach powstrzymuje ich przed wejściem w detale.

Czy w rezultacie więc Schleiermacher nie miał istotnego znaczenia? Bezspornie odegrał on decydującą rolę w powstaniu współczesnej filozofii hermeneutycznej, nie wspominając o przysługach, które wyświadczył teologii protestanckiej⁶⁴. Jego tłumaczenie dialogów jest dla filozofii tłumaczeniem wzorcowym i dobrze, że zostaje w użyciu. Natomiast *Wprowadzenie* stanowi, jak można tego dowieść, początek tendencyjnej orientacji antyezoterycznej⁶⁵, która

⁶⁰ W kwestii interpretacji owej zgodności, por. *PSP*, s. 145-150 oraz zestawienie paraleli, s. 149-150, przyp. 39.

⁶¹ F. Schleiermacher, *Einleitung*, dz. cyt., s. 11.

⁶² W kwestii nieporozumień i niezręczności popełnionych przez Schleiermachera, por. *PSP*, dz. cyt., s. 364-375 i „Antike und Abendland”, 43, 1997, s. 46-62.

⁶³ Por. mój artykuł *Schleiermachers Einleitung...*, dz. cyt. Próbuje przedstawić krytykę, która nie jest anachroniczną krytyką Schleiermachera, a którą równie dobrze — oparłszy się na przeprowadzonych wówczas badaniach i uzyskanych wynikach — mógłby sporządzić ktoś współczesny Schleiermacherowi.

⁶⁴ W. Dilthey w *Leben Schleiermacher*, Berlin 1870, dał kongenialną analizę Schleiermachera.

⁶⁵ Podjęta przez E.N. Tigerstedta (*The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Helsinki 1974) próba wykazania, że teoria Schleiermachera nie spowodowała zmiany kierunku we współczesnej egzegezie platońskiej, nie może być uznana za udaną; por. recenzja H. Dörrie, „Anzeiger für die Altertumswissenschaft”, 29, 1976, s. 178 i n., jak również i moja w „Göttingische Gelehrte Anzeigen”, 230, 1978, s. 33-37.

długo przeszkadzała stosownie ocenić formę platońskich dialogów i ich cel. Może wydawać się to paradoksalne, jako że Schleiermacher chciał szczegółowo, jak i w ogóle, wyjaśnić „powiązanie między treścią a formą” powodowany intuicją, że u Platona „forma i treść są nierozłączne”⁶⁶. Trzeba przyznać, że Schleiermacher nie poczynił znacznych postępów na obranej przez siebie drodze, a przede wszystkim, że konsekwentne podążanie tą drogą może doprowadzić tylko do przewyciężenia jego antyezoterycznych przekonań⁶⁷.

Jak konieczne jest zdanie sobie sprawy z powziętych z góry i tendencyjnych opinii Schleiermachera, które stale w nieuświadomiony sposób oddziałują na większość interpretatorów, wskazuje rzut oka na anglosaską literaturę dotyczącą Platona. Opinia, wyrażana tu i ówdzie, według której obszar anglosaski byłby nieskażony wpływem Schleiermachera⁶⁸, nie wytrzymuje naukowej krytyki⁶⁹. Podam tutaj tylko kilka pobieżnych przykładów. Już trzydzieści lat po ukazaniu się *Wprowadzenie w tłumaczeniu Williama Dobsona* zostało przedstawione angielskiej publiczności, a sto trzydzieści lat później cieszyło się jeszcze tak dużym uznaniem, że zrobiono jego reedycję⁷⁰. Paul Shorey, ojciec amerykańskich badań nad Platonem, w swojej monachijskiej rozprawie *De Platonis idearum doctrina atque mentis humanae notionibus commentatio* (1884 r.) pozostaje pod całkowitym wpływem Schleiermachera (i Zeller)⁷¹, co wynika z jego czysto metaforycznej interpretacji Platona krytyki pisma. I w tym przypadku nie ograniczono się do jednej publikacji z XIX w. Sto lat po ukazaniu się, rozprawa ta została także przetłumaczona na angielski⁷². Wiadomo, że późniejsze i bardzo

⁶⁶ F. Schleiermacher, *Einleitung*, dz. cyt., s. 7 i 14.

⁶⁷ W rzeczy samej chodzi o to, aby krytykę pisma w *Fajdosie*, której filozoficzne znaczenie podkreślił w ślad za Tennemanem Schleiermacher, naprawdę potraktować tak, jakby to była — w kwestii opisu formy dialogu — nić Ariadny. W *PSP* spróbowałem pokazać rezultaty, do jakich prowadzi ta prawdziwie filologiczna — polegająca na tłumaczeniu Platona za pomocą Platona — metoda. Podczas gdy podstawowa zasada filologii aleksandryjskiej względem Homera: “Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν” obowiązuje dla egzegezy Platona, my także powinniśmy przede wszystkim Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος σαφηνίζειν.

⁶⁸ Według D. Frede (*Die wundersame Wandelbarkeit der antiken Philosophie in der Gegenwart. Die Wissenschaften vom Altertum am Ende des 2. Jahrtausends n. Chr.*, wyd. E.-R. Schwinge, Stuttgart 1995, s. 9-40) anglosascy badacze Platona „mogli co najwyżej zanotować istnienie koncepcji Schleiermachera”, nie może jednak „być mowy” o wyłącznym istnieniu paradygmatu Schleiermachera (s. 31).

⁶⁹ Pogłębione badanie nad wpływem Schleiermachera na obszarze anglosaskim bez wątpienia stanowiłoby ważny wkład w historię filozofii.

⁷⁰ *Schleiermacher's Introduction to the Dialogues of Plato*, tłum. z niem. W. Dobson, Cambridge 1836 (repr.: Nowy Jork 1973).

⁷¹ Por. H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, dz. cyt., s. 85-88; (*Plato and the Foundations of Metaphysics*, s. 34 i n.).

⁷² P. Shorey, *A Dissertation on Plato's Theory of Forms and on the Concepts of the Human Mind*, z ang. tłum. R.S.W. Hawtrey, „Ancient Philosophy”, 2, 1983, s. 1-59.

wpływowe prace Shoreya⁷³, napisane podczas studiów w Niemczech (1881–1882, 1884)⁷⁴ mają orientację antyezoteryczną. W Anglii W.K.C. Guthrie, w swojej reprezentatywnej książce *Historia greckiej filozofii* (t. IV, 1975, s. 64 i n.), wyraził swój punkt widzenia na kwestię hermeneutyki dialogów, cytując dwa długie fragmenty tekstu Hermanna Gunderta *Der platonische Dialog* (1968), książki napisanej całkowicie w duchu *Wprowadzenia* Schleiermachera. Nie zapomnijmy też, że liczni emigranci, których wizja Platona została ukształtowana w latach dwudziestych i trzydziestych w Niemczech przez tradycję pochodzącą w prostej linii od Schleiermachera, podczas dziesięcioleci nauczali na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych i napisali książki, które pośrednio lub bezpośrednio wywarły duży wpływ na amerykańską młodzież akademicką⁷⁵. Młode pokolenie nie zawsze było szczególnie świadome swoich duchowych przodków: w ten sposób, w 1980 r., Ronna Burger opublikowała interpretację *Fajdrosa*, podążającą wiernie za ideami Schleiermachera, chociaż imię tego ostatniego nigdzie nie zostało przytoczone⁷⁶. Tego rodzaju książek nie brakuje. Potwierdzają błędny punkt widzenia, że Schleiermacher nie wywarł wpływu na obszarze anglosaskim.

Tymczasem, podczas gdy Schleiermacher wywarł wpływ i wciąż go wywiera, nawet tam, gdzie go nie cytowano i gdzie się go nie cytuje, istnieje krytyka jego stanowiska, kompetentna zarówno z filologicznego, jak i filozoficznego punktu widzenia, która choć dobra, została jakby niezauważona: myślę o kursie Fryderyka Nietzschego, wygłoszonym na Uniwersytecie w Bâle w latach 1871–1872, ale opublikowanym tylko w 1913 r., według którego przedstawiona przez Schleiermachera koncepcja funkcji pisanego dialogu jest „sprzeczna z poglądem przedstawionym na ten temat w *Fajdrosie*” oraz „opiera się na fałszywej interpretacji”⁷⁷.

Idąc za propozycją Nietzschego, musimy powrócić do Schleiermachera, aby zobaczyć, co zostało przez niego właściwie rozpoznane, a gdzie obrał zły kierunek. Zobaczymy więc, że jego specyficzny wkład polegał na pozostającej w sprzeczności z tekstem próbie zniesienia, silnie podkreślonej przez Platona, różnicy między słowem i pismem⁷⁸. Jednocześnie ze zdziwieniem dojdziemy do wniosku, że wbrew antyezoterycznej pasji, w której pogrążone jest jego *Wprowadzenie*,

⁷³ *The Unity of Plato's Thought*, 1903; *Plato Said*, 1933.

⁷⁴ Informacje zwłaszcza u Krämera, (*Platone e i fondamenti della metafisica*, dz. cyt.).

⁷⁵ Mam na myśli działalność nauczycielską oraz prace takich uczonych, jak Paul Friedländer, Friedrich Solmsen, Leo Strauss, Ludwig Edelstein, Kurt von Fritz, Jakob Klein, Philipp Merlan.

⁷⁶ R. Burger, *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing*, Univ. of Alabama Press, 1980.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Werke*, vol. XIX (*Philologica*, vol. III): *Unveröffentlichtes zur antike Religion und Philosophie*, wyd. Otto Cursius i Wilhelm Nestle, Leipzig 1913. Por. s. 235-304: *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, cyt. s. 240.

⁷⁸ „Antike und Abendland”, 43, 1997, s. 53-56.

Schleiermacher bez wahania uznał ezoteryczny charakter platońskiej filozofii⁷⁹. Tak więc inicjator (*Archeget*) współczesnego antyezoteryzmu był o wiele mniej antyezoteryczny niż jego następcy.

Pozwólmy sobie na przyjęcie takiego wniosku, być może w ten sposób szybciej będziemy gotowi do czytania dialogów w świetle hermeneutyki, która do Platona nie przystępuje z zewnątrz, ale czerpie inspirację z jego własnej krytyki pisma oraz innych stosownych tekstów. Fundamentalne kierunki takiej lektury spróbowałem naszkicować w mojej książce pt. *Czytanie Platona*⁸⁰.

*Z przekładu francuskiego Andrée Bas i Alaina Pernet („Les Études philosophiques” 1998, 1),
tłumaczyła Ida Radziejowska
Korekty, na podstawie niemieckiego oryginału,
dokonał Seweryn Blandzi*

⁷⁹ F. Schleiermacher, *Einleitung*, dz. cyt., s. 17 oraz moja interpretacja w „Antike und Abendland”, 43, 1997, s. 54.

⁸⁰ *Czytanie Platona*, dz. cyt.